

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTU SENSU*
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

NELSON MARSÍLIO DOS SANTOS JOAZEIRO

**JOVENS KALUNGAS DE CAVALCANTE-GO: PROCESSOS FORMATIVOS,
CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES E TRAJETÓRIAS ESCOLARES**

GOIÂNIA

2017

NELSON MARSÍLIO DOS SANTOS JOAZEIRO

**JOVENS KALUNGAS DE CAVALCANTE-GO: PROCESSOS FORMATIVOS,
CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES E TRAJETÓRIAS ESCOLARES.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte.

GOIÂNIA

2017

J62j

Joazeiro, Nelson Marsilio dos Santos

Jovens Kalungas de Cavalcante[manuscrito]: processos formativos, construções de identidades e trajetórias escolares/ Nelson Marsilio dos Santos Joazeiro.-- 2017.

172 f.; il. 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em educação, Goiânia, 2017

Inclui referências f.161-164

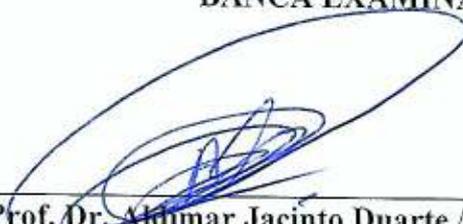
1. Educação de jovens e adultos - Goiás (Estado).
2. Povo Kalunga - Formação - Goiás (Estado). 3. Identidade.
I. Duarte, Aldemar Jacinto. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 374.4(043)

**JOVENS KALUNGAS DE CAVALCANTE-GO: PROCESSOS FORMATIVOS,
CONSTRUÇÕES DE IDENTIDADES E TRAJETÓRIAS ESCOLARES**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 25 de agosto de 2017.

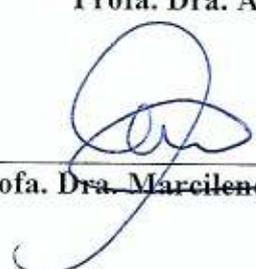
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte / PUC Goiás (Presidente)



Profa. Dra. Amone Inácia Alves / UFG



Profa. Dra. Marcilene Pelegrine Gomes / PUC Goiás

Profa. Dra. Cláudia Valente Cavalcante / PUC Goiás (Suplente)

Profa. Dra. Sandra Maria de Oliveira / FARA (Suplente)

Dedico esta dissertação de mestrado a minha família, nas pessoas de meu pai Nelson Joazeiro (*in memoria*), minha mãe Isabel dos Santos Joazeiro, e a meus irmãos e irmãs.

Em especial, a minha esposa, Margarida Maria Joazeiro, minha grande companheira que sempre me incentivou e deu grande apoio, às minhas filhas, Júlia Helena e Maria Heloísa, flores do meu jardim e da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por tudo. Por ter-me sustentado e me conduzido a cada passo, nas viagens de Porangatu a Goiânia e para as comunidades do Engenho II e Vão de Almas, percorrendo serras, estradas de chão, atravessando rios de balsa, canoa, motocicleta e caminhonetes adaptadas, desse desafiante e inestimável aprendizado.

Ao Professor Dr. Aldimar Jacinto Duarte, por proporcionar-me oportunidades de aprendizado e crescimento intelectual, ao longo deste processo. Minha admiração por seu exemplo de ética, responsabilidade, profissionalismo, competência, dedicação e humanismo.

Minha gratidão pela acolhida e pelos ensinamentos valiosos à Profa. Dra. Marcilene Pelegrini Gomes e à Profa. Dra. Amone Inácia Alves, que aceitaram gentilmente participar do momento da qualificação e da banca, prestando valorosa contribuição ao indicar caminhos e apontar novas possibilidades. Suas sábias e preciosas intervenções muito enriqueceram o desenvolvimento deste estudo.

Aos professores do PPGE da PUC Goiás, do curso de mestrado, que, por sua competência, propiciaram-me um aprendizado profícuo, contribuindo para minha formação, especialmente à Profa. Dra. Claudia Valente Cavalcante e ao Prof. Dr. José Maria Baldino pelos apontamentos precisos nesse estudo.

Aos colegas do curso de mestrado, como Dllane Leal e Roberto Rosa, que socializaram comigo os seus saberes.

À FAPEG, por beneficiar-me com os recursos de uma bolsa, necessários para o financiamento dos estudos e desta pesquisa.

Aos professores, coordenadores e lideranças das comunidades kalungas de Cavalcante, que prontamente aceitaram contribuir com este trabalho.

E, principalmente, aos jovens kalungas das comunidades do Engenho II e do Vão de Almas, pois sem vocês teria sido impossível esta missão.

RESUMO

Este estudo vincula-se ao projeto de pesquisa Centro de Memória Viva: Documentação e Referência em Educação de Jovens e Adultos, Educação Popular e Movimentos Sociais do Estado de Goiás. Trata-se de pesquisa de mestrado que se insere na linha de Educação, Sociedade e Cultura do Programa de Pós Graduação em Educação da PUC-Goiás. Objetiva-se investigar a realidade de jovens kalungas de Cavalcante-GO, em especial das comunidades *Engenho II* e *Vão do Moleque*, suas trajetórias formativas construídas pelas tradições, pelos elementos culturais significantes e suas histórias de vida relacionadas à formação escolar. Procura compreender como tais elementos contribuem para que esses agentes construam suas identidades de jovens e kalungas. A pergunta que orienta esse estudo é: quais os sentidos atribuídos por um grupo de jovens pertencentes a duas comunidades kalungas do município de Cavalcante-GO em relação às memórias e às tradições a eles legadas pelas instituições de sociabilidade, aos processos de integração ou exclusão dos aspectos particulares de suas culturas à cultura nacional e global? Para desenvolver este estudo recorreremos principalmente aos seguintes autores: Halbwachs (2006), Fernandes (2008), Freyre (2006), Baiocchi (2013), Hall (2004, 2013, 2014 e 2016) e Marinho (2008).

Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, que lança mão da análise dialética, ao compreender que as ações, as construções e as atribuições de significados realizadas pelos jovens não se dão isoladas dos múltiplos processos de interação que marcam a vivência e os aprendizados internalizados e expressos por esses jovens.

Constatou-se que os sentidos atribuídos pelos jovens dessas comunidades aos elementos que constituem o ser kalunga e quilombola são de grande importância, pois se reconhecem como tais, em relação às memórias e às tradições que as instituições de sociabilidade transmitem para, assim, integrarem-se com suas culturas aos aspectos particulares das culturas nacional e global; mas ainda é preciso aproveitar a visão dos jovens sobre as perspectivas futuras que envolvem formação fora da comunidade, mas com forte desejo de voltar para continuar morando na comunidade.

Palavras-chave: kalungas; Juventude; Identidades; Formação.

ABSTRACT

This study is linked to the research project Centro de Memória Viva: Documentation and Reference in Education of Young and Adults, Popular Education and Social Movements of the State of Goiás. It is a master's research that is inserted in the Education, The aim of this study is to investigate the reality of young Kalunga from Cavalcante - GO, especially from the Engenho II and Vão do Moleque communities, their formative trajectories built by the traditions, the significant cultural elements And their life histories related to school education. It seeks to understand how these elements contribute to these agents building their identities of young people and Kalunga. The question that guides this study is: what are the meanings attributed by a group of young people belonging to two Kalunga communities in the municipality of Cavalcante-GO in relation to the memories and traditions bequeathed to them by sociability institutions, to the processes of integration or exclusion of the Particular aspects of their cultures to national and global culture? In order to develop this study, we have recourse mainly to the following authors: Halbwachs (2006), Fernandes (2008), Freyre (2006), Baiocchi (2013), Hall (2004, 2013, 2014 and 2016) and Marinho (2008).

It is a qualitative research that uses dialectical analysis to understand that the actions, constructions and attributions of meanings carried out by young people are not isolated from the multiple processes of interaction that mark the experience and internalized learning And expressions by these young people.

It was found that the meanings attributed by the young people of these communities to the elements that constitute the kalunga and quilombola are favorable and of great importance, since they are recognized as such, in relation to the memories and the traditions that the institutions of sociability transmit, To integrate their cultures with the particular aspects of national and global cultures, but it is still necessary to take advantage of young people's vision of future perspectives that involves formation outside the community, but with a strong desire to return to continue living in the community.

Keywords: kalungas; Youth; Identities; Formation.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AQK – Associação Quilombo Kalunga

Art.- Artigo

CAT – Central de Atendimento ao Turista

CECC – Centro de Estudos Culturais Contemporâneos

DF – Distrito Federal

EJA – Educação de Jovens e Adultos

ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio

GO - Goiás

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

OMS – Organização Mundial de Saúde

ONU – Organização das Nações Unidas

PBQ – Programa Brasil Quilombola

PUC – Pontifícia Universidade Católica

SEDUC – Secretaria de Estado da Educação

SEPPIR – Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial

SUV – Sport Utility Vehicle

UFG – Universidade Federal de Goiás

LISTA DE GRÁFICOS

| | |
|---|-----|
| Gráfico I – Idade dos jovens pesquisados..... | 119 |
| Gráfico II – Autodefinição de cor da pele..... | 119 |
| Gráfico III – Número de filhos por grupo de jovens..... | 120 |
| Gráfico IV – Como os jovens se sustentam..... | 121 |
| Gráfico V – Renda dos jovens que trabalham..... | 123 |
| Gráfico VI – Número de pessoas que contribuem para a renda familiar por número de jovens..... | 124 |
| Gráfico VII – Renda familiar por número de jovens..... | 124 |
| Gráfico VIII – Escolaridade do pai e da mãe..... | 125 |
| Gráfico IX – Do que os jovens mais gostam na escola..... | 126 |
| Gráfico X – Profissões desejadas pelos jovens para formação..... | 139 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| Figura 01 – Localização do Sítio Histórico Kalunga..... | 97 |
| Figura 02 – Estudantes indo para a escola de bicicleta..... | 103 |
| Figura 03 – Torre de celular próxima à Escola Kalunga II do Vão de Almas..... | 104 |
| Figura 04 – Meio de transporte “coletivo” do Vão de Almas para Cavalcante..... | 106 |
| Figura 05 – Escola Estadual Kalunga II – Vão de Almas..... | 109 |
| Figura 06 – Placa da Escola Estadual Kalunga II – Vão de Almas..... | 109 |
| Figura 07 – Escola Estadual do Engenho II..... | 112 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 12 |
| CAPÍTULO I – HISTÓRIA, MEMÓRIA E CULTURA..... | 17 |
| 1.1. Maurice Halbwachs e a memória como construto social..... | 17 |
| 1.2. Ricoeur - memória manipulada e o esquecimento..... | 24 |
| 1.3. Ecléa Bosi: a relevância das lembranças para a coletividade..... | 33 |
| 1.4. As abordagens teóricas acerca da cultura..... | 36 |
| 1.4.1. Cuche e a gênese da abordagem cultural..... | 37 |
| 1.4.2. Uma introdução aos estudos culturais..... | 42 |
| 1.4.3. Williams e a trajetória da Escola de Birmingham e os estudos culturais..... | 47 |
| 1.4.4. A cultura enquanto representação de um grupo étnico como os negros..... | 50 |
| 2. CAPÍTULO II – A HISTÓRIA DA CONDIÇÃO DO NEGRO NO BRASIL E EM GOIÁS..... | 56 |
| 2.1. A historiografia da escravidão do negro segundo Gilberto Freyre..... | 58 |
| 2.2. Sérgio Buarque de Holanda e as condições do negro no Brasil..... | 63 |
| 2.3. Darcy Ribeiro e a identidade nacional..... | 68 |
| 2.4. Florestan Fernandes – o processo dialético entre discriminação/integração do negro à sociedade de classes. | 70 |
| 2.5. A questão do negro em Goiás..... | 79 |
| 2.6. Quilombos no Brasil – locais de resistência e luta dos escravos..... | 86 |
| 2.7. Os quilombos de Goiás – das origens às comunidades remanescentes atuais..... | 90 |
| 3. CAPÍTULO III – AS COMUNIDADES KALUNGAS DO ENGENHO II E VÃO DE ALMAS..... | 95 |
| 3.1. Localização geográfica das comunidades kalungas. | 96 |
| 3.2. Comunidade do Engenho II..... | 98 |
| 3.3. Comunidade do Vão de Almas..... | 102 |
| 3.4. Caracterização das escolas kalungas do Engenho II e do Vão de Almas..... | 107 |
| 3.4.1. Escola Estadual Extensão Kalunga I da comunidade do Vão de Almas..... | 108 |
| 3.4.2. Escola Estadual Kalunga I Joselina Francisco Maia – Engenho II..... | 111 |
| 3.5. A condição socioeconômica dos jovens pesquisados..... | 113 |

| | |
|---|-----|
| 3.6. Os jovens kalungas a partir dos elementos constituintes da identidade..... | 127 |
| 3.6.1. Prática produtiva local..... | 128 |
| 3.6.2. O ser jovem para os jovens kalungas..... | 134 |
| 3.6.3. Perspectivas de futuro para os jovens kalungas..... | 138 |
| 3.6.4. Processo de herança da identidade quilombola pela memória e história..... | 142 |
| 3.6.5. O sentido atribuído à comunidade..... | 147 |
| 3.6.6. O papel da escola na articulação dos valores culturais das comunidades kalungas..... | 151 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 156 |
| | |
| REFERÊNCIAS..... | 160 |
| | |
| ANEXOS..... | 164 |

INTRODUÇÃO

As comunidades kalungas são povoados rurais também chamados de comunidades tradicionais remanescentes de quilombolas. Há quase 300 anos esses povos habitam as serras e vãos da região nordeste do estado de Goiás que, hoje, fazem parte do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, ocupa uma área de 253,2 mil hectares de terra e compreende os municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. As comunidades kalungas ganharam visibilidade a partir das pesquisas percussoras realizadas pela antropóloga Mari Baiocchi no território que, posteriormente, teve papel significativo juntamente com lideranças kalungas na obtenção de legislação específica como comunidade tradicional e conquistas parciais de políticas públicas para esse povo.

Muitas pesquisas sobre variados temas foram e continuam sendo realizadas no território dos kalungas, impulsionadas pelo suposto modo de vida diferente e exótico por se tratar de remanescentes de quilombolas. Mas, como os próprios kalungas afirmam, eles não descendem de escravos, e, sim, de homens e mulheres que o regime escravocrata perversamente escravizou, pois muitos que vieram para o Brasil eram reis, rainhas, príncipes e princesas na África.

A trajetória dos africanos no Brasil é marcada pela força do branco dominante que espoliou homens e mulheres, como todo um continente. Negaram uma vida com dignidade, a ponto de enxergá-los como meras mercadorias a serviço da produção da riqueza para uma casta privilegiada. Esse sistema se espalhou por todo país e, em Goiás, também houve forte presença e uso de grande número de mão de obra escrava, sobretudo, na mineração. Dessa estrutura escravocrata inevitavelmente geraram-se revoltas e variadas formas de resistência.

Os quilombos foram mais que áreas de refúgio para os cativos recém-fugitivos. Foram verdadeiras estruturas sociais organizadas política e economicamente como modelos que se contrapunham à lógica opressora do sistema escravista vigente. Por isso, os quilombos foram vistos como grande perigo e afronta aos interesses dos grupos dominantes da época. Muitos conflitos e lutas foram registrados, sobretudo ao longo do século XVIII, culminando com a abolição da escravatura no Brasil (SILVA, 2003). A origem das comunidades quilombolas, ligada à história do negro no Brasil e em Goiás, dá significado político e de resistência à cultura, à identidade e aos territórios dos kalungas.

Aprende-se e se internaliza desde cedo a memória e herança legadas às gerações mais novas, podendo estas ser, ou não, reforçadas pela educação escolar e outros espaços de socialização que o jovem vivencia, como: as festividades, o modo de produção nas roças, a importância de práticas que não agridem o cerrado, a religiosidade, os saberes das ervas medicinais que os kalungas afirmam terem herdado dos indígenas que também habitavam a região. Enfim, um corolário de expressões culturais marcado por simbolismos que dão significado e sustentam a cultura e identidade kalunga.

Esta pesquisa se insere no grupo de pesquisa Juventude e Educação e na linha de pesquisa Educação e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Educação da PUC Goiás, tem como objetivo investigar os processos de construção da identidade dos jovens das comunidades kalungas, considerando os variados espaços e momentos de socialização que servem para transmitir, aprender e vivenciar as expressões da cultura kalunga no cotidiano em que esses jovens interagem com outros de sua faixa etária e com outros grupos.

O presente estudo objetiva investigar, a partir da realidade dos jovens kalungas das comunidades *Engenho II* e *Vão do Moleque*, suas trajetórias formativas construídas pelas tradições, pelos elementos culturais significantes e suas histórias de vida relacionadas à formação escolar, procurando compreender como tais elementos contribuem para que esses jovens pertencentes ao território construam a identidade de jovem e de kalunga. Consideramos que a escola assume importante papel na medida em que se apresenta como instituição legítima para a transmissão do conjunto de conhecimentos sistematizados e legitimados pela sociedade. Embora não seja a escola o objeto central de nossa pesquisa, compreendemos que ela se constitui em instituição com forte influência na construção do entendimento, sentidos e percepções dos jovens acerca de si e da identidade de sua coletividade.

Nesse sentido, a pergunta que orienta esse estudo é: quais os sentidos atribuídos por um grupo de jovens pertencentes a duas comunidades kalungas do município de Cavalcante-GO em relação às memórias e às tradições a eles legadas pelas instituições de sociabilidade bem como aos processos de integração ou exclusão dos aspectos particulares de suas culturas à cultura nacional e global?

Busca, ainda, investigar nosso objeto a partir das seguintes perguntas: quais são as principais expressões culturais pertencentes a esses grupos? Por meio de quê as memórias dessas coletividades são transmitidas no interior de cada grupo, sobretudo como chegam aos

jovens? Quais os sentidos atribuídos pelos jovens kalungas à essas memórias e tradições? Como esses jovens se veem como sujeitos frente às memórias de seu grupo?

Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa que lança mão da análise dialética ao compreender que as ações, as construções e as atribuições de significados realizadas pelos jovens não se dão isoladas dos múltiplos processos de interação que marcam a vivência, os aprendizados internalizados e expressados por esses jovens. Da mesma forma que a memória é um construto coletivo, social, como afirma Halbwachs (2006), assim também são as vivências desses jovens, que constroem suas identidades, percepções e seus projetos e perspectivas de futuro a partir do meio de que fazem parte.

As comunidades que selecionamos foram: a do *Engenho II* que fica 27 quilômetros de distância do centro urbano de Cavalcante e a do *Vão de Almas*, localizada cerca de 70 quilômetros sendo aplicados na primeira, cinco questionários e na segunda seis questionários, totalizando onze jovens, dos quais, seis do sexo feminino e cinco, do masculino, mas entrevistados em cada uma das comunidades cinco jovens.

Esta pesquisa tem como sujeitos de investigação os jovens de duas comunidades do território kalunga, o grupo etário formado por jovens de 17 e 20 anos de idade. A proposta inicial foi de entrevistarmos cinco sujeitos, matriculados e frequentes no Ensino Médio e; cinco jovens evadidos do Ensino Médio, também de cada comunidade, procurando verificar o que foi legado a esses sujeitos pela cultura kalunga, tanto nos diversos espaços como pela cultura escolar.

No entanto, por mais que tenhamos tentado no estudo etnográfico feito nas comunidades, auxiliados por lideranças locais e professores da região, não encontramos qualquer jovem evadido do Ensino Médio dentro do grupo etário estabelecido pela pesquisa. O único localizado a partir desse critério não se dispôs a participar da pesquisa. No entanto, pudemos constatar que esse jovem evadiu da escola em função de suas dificuldades de locomoção causadas por uma deficiência física, que o impedia de percorrer os nove quilômetros que separam sua casa da escola.

A pesquisa empírica fundamenta-se em três instrumentos de coletas de dados. O primeiro foi o Diário de Campo, no qual foram registrados os diversos momentos e contatos vivenciados com os membros das duas comunidades. O segundo instrumento foi o questionário socioeconômico, instrumentos capazes de contribuir com as análises e cuja

aplicação visou a coletar dados que possibilitassem estabelecer um perfil dos jovens das duas comunidades. O terceiro instrumento foi um roteiro de entrevista semiestruturado que, por meio de entrevistas, teve por objetivo apreender o olhar dos jovens acerca do que entendem por ser jovem, o significado da comunidade, os meios de produção, as tradições e a cultura do povo kalunga a eles legadas e sob quais formas tudo isso é vivenciado e transmitido coletivamente, bem como os sentidos por eles atribuídos à educação escolar e a sua relação com os valores e tradições kalungas.

Esperou por meio desses instrumentos compreender quem são esses jovens, quais traços mais recorrentes; identificar suas contradições e, assim, subsidiar de melhor forma as interpretações tanto do próprio jovem como da comunidade, compreendida como instituição formativa mais ampla.

Este estudo está dividido em três capítulos, sendo que o Capítulo I trata da história e da memória, referenciado em Halbwachs (2006), Ricoeur (2007), Nora (1993), Le Goff (2003), Bosi (1994) e Thompson (1992). Nesse capítulo, procuramos analisar, a partir de Halbwachs (2006), o sentido da memória como construção social e coletiva das comunidades kalungas que, por meio de suas práticas cotidianas ligadas a seu modo de vida, encarnam a memória de sua herança cultural legada pelos antigos. Em Ricoeur, temos a contribuição de uma teoria que problematiza os aspectos da manipulação do discurso e o perigo do esquecimento que uma coletividade pode ter em relação à memória. Esse é também fator relevante ao tratar de comunidades tradicionais como os núcleos remanescentes de quilombolas, que se veem numa situação de necessária manutenção e defesa de suas memórias e tradições. Nora (1993) e Le Goff (2003) contribuem com a reflexão acerca da memória mostrando o quanto o exercício contínuo das lembranças pode estar presente no cotidiano contribuindo para dar significado à identidade do grupo. Bosi (1994) contribui ao tratar das lembranças e memória dos velhos que, pela oralidade transmitem aos mais novos suas experiências e se apresentam como memórias vivas de um grupo. Por fim, Thompson (1992) nos permite entender como se organiza e é importante a história oral em estudos envolvendo grupos humanos tradicionais.

Também nesse primeiro capítulo, vai-se tratar das abordagens sobre a cultura para o que foram estudados os seguintes teóricos: Cucho (1999), Mattelart e Neveu (2004), Williams (2011, 1992), Cevalco (2012) e Hall (2016, 2013, 2004). Cada autor permitiu analisarmos a categoria Cultura a partir de um olhar atento às dimensões históricas, política, social,

sobretudo pela contribuição dos estudiosos da Escola de Birmingham, com os chamados *Estudos Culturais*, em suas abordagens críticas sobre a dinâmica e os apelos do capitalismo à sociedade de massa e a compreensão da cultura em seu sentido total.

No Capítulo II objetivou analisar a trajetória e a condição do negro no Brasil desde a chegada dos primeiros africanos trazidos como escravos. Para tanto recorreremos aos estudos de Freyre (2006), Holanda (2014), Ribeiro (2006), Fernandes (2008), Costa (2010), Otávio Ianni (1987) e Mattoso (2016). Para uma abordagem historiográfica em que se inserem os negros no regime de escravidão, suas lutas e herança cultural legada à identidade nacional e regional recorreremos a Palacin (2008), Brandão (1977), Vainfas (1986), Moura (1987), Silva (2003), Mattoso (2016) e Gomes (2015).

De forma especial, buscamos em Florestan Fernandes (2008), compreender o seu método dialético na análise das contradições do processo de integração e exclusão do negro no Brasil, desde sua condição de escravo até o adentrar na nova ordem social competitiva que o país assumiu após a Abolição e a instituição do modelo republicano.

No Capítulo III buscamos analisar os dados das entrevistas e dos questionários a partir das categorias de análise envolvendo o ser jovem, o processo de transmissão da herança identitária, perspectivas de futuro, a questão produtiva local, os sentidos atribuídos pelos jovens à escola e à comunidade. Procuramos identificar, em seus relatos, os sentidos e as percepções desses jovens kalungas acerca da identidade coletiva e de si mesmos como jovens e kalungas. Para fundamentação teórica desse capítulo buscamos os estudos de Marinho (2008), Almeida (2015), Baiocchi (2013), Ungarelli (2009), Silva (2003) realizados no território kalunga e a Hall (2014, 2013), Marinho (2008) e Silva (2014) para a conceituação de identidade, etnização e representação étnica. Para a conceituação da categoria *juventude* buscamos como referência as obras de Duarte (2012), Cavalcante (2010), Abramo (2008) e Carneiro (2005).

Na esteira das análises dos capítulos anteriores, esse capítulo tem como objetivo descrever as duas comunidades kalungas pesquisadas e suas respectivas escolas de Ensino Médio, localizadas no interior desses territórios; a partir dos relatos desses jovens, bem como, verificar quais são as trajetórias que levam a construírem suas identidades e suas histórias de vida com forte traço e influência da cultura kalunga nos espaços de socialização que vão além do espaço escolar.

CAPÍTULO I

HISTÓRIA, MEMÓRIA E CULTURA

Este capítulo tem por objetivo tratar dos conceitos de *história, memória e cultura*, a partir das contribuições de Halbwachs (2006), Ricoeur (2007), Nora (1993), Le Goff (2003), Bosi (1994) e Thompson (1992), visando a construir uma base teórica que fundamente o estudo do objeto dessa pesquisa. Para tanto, é necessário recorrer a esses autores para apresentar uma trajetória histórica e social do objeto desse estudo, sendo os conceitos por eles tratados de fundamental importância em nossa abordagem.

Localizar historicamente os grupos sociais ligados à origem dos sujeitos de nosso estudo permite ampliar a compreensão da identidade das comunidades remanescentes de quilombolas, da mesma forma que as memórias contribuíram para a cultura. A cultura, como elemento definidor do modo de vida de uma coletividade, também se apresenta como conceito a ser tratado no plano histórico.

1.1 Maurice Halbwachs e a memória como um construto social

A obra *A memória coletiva*, do sociólogo Maurice Halbwachs (2006), é um importante estudo acerca da história e da memória, um fecundo campo de investigação sobre a memória. Mesmo lançada depois de sua morte, essa obra recebeu somente mais tarde o seu devido reconhecimento diante de sua fecunda proposição ao tratar a memória como fenômeno social.

Halbwachs (2006) foi influenciado pelas ideias de Émile Durkheim, a quem recorreu para promover suas análises sociais, conquistando espaço privilegiado na chamada sociologia francesa. Não fosse sua morte prematura num contexto em que o sistema autocrático do nazismo ceifava muitas pessoas, não teria abreviado uma carreira intelectual que poderia, inclusive, dar outros encaminhamentos em novas pesquisas.

Halbwachs (2006), embora muito influenciado pelo positivismo traça um novo olhar sobre o tempo, como um definir dos fatos e eventos presentes na coletividade, mas também como aquele que é capaz de marcá-los com as lembranças individuais. É dentro dessa compreensão de seu trabalho que podemos enxergar uma proposição que se afasta do modelo teórico clássico da sociologia para se ater a elementos do cotidiano das pessoas enquanto agem e convivem na coletividade. Quando Halbwachs (2006) trata da memória individual é

que se verifica com maior nitidez e clareza seu posicionamento em relação ao poder exercido pelo social sobre o indivíduo e, assim, ele descreve:

A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados. Nada escapa à trama sincrônica da existência social atual, e é da combinação destes diversos elementos que pode emergir esta forma que chamamos de lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem. (HALBWACHS, 2006, p.12)

É como se essa obra sociológica saísse do campo meramente teórico em termos de proposição para adentrar na realidade vivida, pois ele afirma que as lembranças vão formar os feixes entrelaçados da memória individual, mas inseridos em grupos. Para Halbwachs (2006) não há como compreender a construção da memória sem considerar que o indivíduo está envolvido por múltiplas relações sociais, políticas, religiosas, produtivas, etc. característicos de uma coletividade. Sobre isso, escreve:

É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. (*Idem*, p.39)

Dessa forma, para Halbwachs (2006), as lembranças e memórias individuais são fenômenos sociais e devem ser investigados cientificamente como tais. É certo que há, em seu estudo sociológico, a questão envolvendo as relações inerentes que se misturam, evidenciando o processo de ligação entre a memória individual e a memória coletiva, mas que é preciso ter claro que uma é bem diferente da outra. Halbwachs (2006) chega afirmar, por exemplo, que a memória individual é semelhante a “um ponto de vista da memória coletiva” (*Idem*, p. 41), evidenciando esse ser social sempre presente em suas análises.

Assim, é como se a memória coletiva se apropriasse da memória dos indivíduos organizados num grupo e, assim, formasse o somatório dessas lembranças marcadas ao longo de um tempo passado. Pois, quando a experiência não se deu com a presença e a interação de outros indivíduos, torna-se mais difícil de lembrar-se dela. Sobre isso, Halbwachs (2006) afirma que é preciso situar a experiência numa base, pois

É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações eram apenas reflexos dos objetos exteriores, em que não misturássemos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos ligaram a outras pessoas e aos grupos que nos rodeavam. Não nos lembramos de nossa primeira infância porque nossas impressões não se ligam a nenhuma base enquanto ainda não nos tornamos um ser social. (HALBWACHS, 2006, p.43)

Pensar a coletividade é, antes de mais nada, não pensar o indivíduo absolutamente isolado de outros; mesmo que os fatos relevantes ou corriqueiros se deem de modo bastante particular, não implicarão experiências deslocadas da convivência de um grupo ou de uma coletividade ampliada, pois ninguém está efetivamente só. E, ao pensar que uma determinada ocorrência da infância se tenha dado fora da presença da família, segundo Halbwachs (2006), não se pode afirmar que ela aí não estivesse, pois a criança tem um grupo ao qual está inserida e o tem como referência social, pois “a família é o grupo do qual a criança participa mais intimamente nessa época de sua vida e está sempre à sua volta” (*Idem*, p. 45).

Assim, pode-se notar que a memória individual é restrita ao indivíduo, mas sua construção se dá determinadamente no seio de uma coletividade expressa por um grupo social, que tanto pode ser uma família nuclear, o espaço escolar ou, até, algum espaço de socialização maior. Sob essa descrição, vemos, então, que a memória coletiva em relação à memória individual é muito mais forte e com maior capacidade de permanência nas lembranças das pessoas. A memória coletiva depois de absorvida, compartilhada e legitimada por todos do grupo social se torna uma lembrança reconhecida. Sobre isso, Halbwachs (2006) apresenta dois planos em que a memória se estabelece num grupo:

No primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida ou de suas relações com os grupos mais próximos, os que estiveram mais frequentemente em contato com ele. As relacionadas a um número muito pequeno e às vezes a um único de seus membros, embora estejam compreendidas em sua memória (já que, pelo menos em parte, ocorreram em seus limites), passam para o segundo plano. Dois seres podem se sentir estreitamente ligados um ao outro, e terem em comum todos os seus pensamentos. Embora em certos momentos suas vidas decorram em ambientes diferentes, através de certas descrições ou por narrativas, quando se aproximam, eles podem dar a conhecer um ao outro detalhes de circunstâncias em que se encontravam quando já não estavam mais em contato, mas será preciso que se identifiquem um ao outro para que tudo o que de suas experiências fosse estranho para um ou para outro seja assimilado em seu pensamento comum. (*Idem*, p.51)

Desse modo, o autor apresenta, que por mais que a memória individual seja a base que formará a memória coletiva, não há como minimizar seus processos de construção, que são dinâmicos e envolvem elementos subjetivos ou do interior dos indivíduos, como Halbwachs (2006) descreve:

É bem verdade que em cada consciência individual as imagens e os pensamentos que atravessamos se sucedem segundo uma ordem nova e que, neste sentido, cada um de nós tem uma história. Nessa feira de estados, embora em pontos de encontro de alguma forma eles indicam, sua sucessão

em si não é explicada por nenhum desses ambientes. (HALBWACHS, 2006, p.57)

Muitas vezes, o próprio indivíduo não possui total controle de seus exercícios de reminiscências, fazendo com que fatores externos a ele, assim como também, internos, sejam demandadores de eventos recuperados pela memória. Também sobre isso, Halbwachs (2006) escreve:

Essa intuição sensível deixou de existir e por isso pertence ao passado. Como poderia ser diferente, se já não existem as influências exteriores que a determinavam ao se cruzarem? Mais precisamente, ela só guarda alguma realidade virtual na medida em que permanecemos sob a influência combinada desses ambientes em que estamos sujeitos a nos encontrar nas mesmas condições sociais complexas que outrora a originaram. [...] Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende da nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa entre muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais sempre mantivemos contato. A intuição sensível é então recriada, mas nesse meio tempo, considerando apenas a nós e nosso organismo psicológico, ela deixará de existir. (*Idem*, p. 59)

Halbwachs (2006) também conceitua e evidencia as diferenças entre memória coletiva e memória histórica, mas, para isso, parte da definição dos limites e contribuições da chamada memória individual, que depende muito das lembranças do outro para que, assim, possa ter em si mais elementos para a rememoração do que é mais relevante. Mas, ao falar de memória coletiva, dá a entender que se trata de algo que é de maior complexidade, justamente pelo fato de representar uma imagem associada ao conjunto de indivíduos que, mesmo portando suas particularidades e singularidades por serem construtores de algo maior, determinam essa totalidade.

E, é dessa totalidade que o autor esforça-se para identificar o que é marcante no grupo, mas que tem como base o registro das lembranças pessoais. Isso significa que o sujeito participa dos dois tipos de conjuntos de lembranças remetidos aos fatos mais relevantes como elemento constituidor de sua identidade particular como a de pertencimento a uma coletividade, como se observa nas palavras do autor:

Contudo, se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. (HALBWACHS, 2006, p.69)

O autor também adverte que não há como pensar na produção da memória, seja individual ou coletiva, sem que todas as vivências não se deem num local; portanto, tempo e espaço são duas categorias tratadas por Halbwachs (2006) como conjuntas e que, por isso, contribuem para a recuperação desses elementos de relevância que se pretendem situar a partir dessas categorias. É daí que a memória histórica tende a ser mais facilmente localizada ou localizável. O fato é que, para o autor, o social é dotado de grande dinamismo, a ponto de fazer a seguinte e extensa afirmação:

Admitamos, contudo, que as lembranças pudessem se organizar de duas maneiras: tanto se agrupando em torno de uma determinada pessoa, que as vê de seu ponto de vista, como se distribuindo dentro de uma sociedade grande ou pequena, da qual são imagens parciais. Portanto, existiram memórias individuais e, por assim dizer, memórias coletivas. Em outras palavras, o indivíduo participaria de dois tipos de memórias. Não obstante, conforme participa de uma ou de outra, ele adotaria duas atitudes muito diferentes e até opostas. Por um lado, suas lembranças teriam lugar no contexto de sua personalidade ou de sua vida pessoal – as mesmas que lhes são comuns com outras só seriam vistas por ele apenas no aspecto que o interessa enquanto se distingue dos outros. Por outro lado, em certos momentos, ele seria capaz de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo. Se essas duas memórias se interpenetram com frequência, especialmente se a memória individual, para confirmar algumas de suas lembranças, para torná-las mais exatas, e até mesmo para preencher algumas de suas lacunas, pode se apoiar na memória coletiva, nela se deslocar e se confundir com ela em alguns momentos, nem por isso deixará de seguir seu próprio caminho, e toda essa contribuição de fora é assimilada e progressivamente incorporada à sua substância. Por outro lado, a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas – evolui segundo suas leis e, se às vezes determinadas lembranças individuais também a invadem, estas mudam de aparência a partir do momento em que são substituídas em um conjunto que não é mais uma consciência pessoal. (*Idem*, p.71)

Num outro patamar encontra-se o que ele chama de memória histórica. Aí não se verifica qualquer tentativa de fazer julgamento de caráter classificatório do tipo que identifica superioridade e qualidade entre as memórias: individual, coletiva, nacional e histórica, mas há claramente a caracterização de ambas, não deixando de apresentar suas similitudes e pontos divergentes. Tanto que a memória histórica se baseia na recuperação dos eventos passados que somente se fazem necessários pela importância que se atribui a eles. Sabendo-se que a memória histórica é uma memória referente a determinada coletividade, também se orienta pelo conjunto de memórias e lembranças individuais, mas que assume outra conotação que a legitima como expressão de uma nação. A memória precisa sempre de uma base coletiva para que se situe e tenha consistência e referência.

Se partirmos da compreensão de que o objeto de estudo da historiografia tem como referencial os acontecimentos mais importantes de uma nação, ela vai mais além de atos e ocorrências nas pequenas localidades. Em termos de transformações e impactos em uma coletividade com uma amplitude maior, compreende-se que a memória histórica está acima das individuais e, até, dos grupos que compõem essa nação. Esse conjunto de elementos não é escolhido aleatoriamente em função de personalidades, mas porque, segundo Halbwachs (2006):

No pensamento nacional, esses acontecimentos deixaram um traço profundo, não apenas porque as instituições foram modificadas por eles, mas porque sua tradição subsiste muito viva nessa ou naquela região do grupo, partido político, província, classe profissional ou mesmo nessa ou naquela família, entre certas pessoas que conheceram pessoas que os testemunharam. (p.72)

Por conta disso, vê-se que, para Halbwachs (2006), há uma hierarquização nas memórias, mesmo compreendendo-se que uma decorre da outra para se confirmar e, assim, coexistirem. Quando se analisa a partir desse olhar das hierarquias das memórias, também é possível notar que o autor as nomeia tanto como memória coletiva ou memória social, afirmando, assim, a principal característica dessa memória e sua amplitude em relação à localização do indivíduo inserido no tecido social que, por sua vez, o envolve numa teia de relações e implicações coletivas que agem nesse indivíduo de fora para dentro.

Halbwachs (2006) não trata diretamente da questão da identidade de um povo ou nação, mas traça, a partir da memória histórica, alguns elementos definidores dessa coletividade específica que reuniu, selecionou e significou fatos e eventos do passado dignos de serem considerados por sua relevância como memória histórica. Para tanto, o espaço e tempo são fundamentais para a conceituação da memória histórica. Sobre como se deve compreender a história, Halbwachs assim escreve:

Por história, devemos entender não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto. (*Idem*, p.77)

Como o conceito tempo é construído socialmente ou, ao menos, sua percepção tende a ter esse caráter, ele é tratado pelo autor como instrumento regulador da vida em geral na sociedade, pois é um referencial de marcação de um período, para as atividades produtivas da vida material do indivíduo e por extensão da coletividade. Assim, como em determinados contextos ocorrem mudanças e alterações na lógica da dinâmica da sociedade de cada época,

requer do ser humano novas adaptações às novas conformações sociais. Por isso Halbwachs (2006) considera que a história é viva e dinâmica, pois:

A história não é todo o passado e também não é tudo o que resta do passado. Ou, por assim dizer, ao lado de uma história escrita há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo, na qual se pode encontrar novamente um grande número dessas correntes antigas que desapareceram apenas em aparência. Se não fosse assim, teríamos o direito de falar de memória coletiva, e que serviços nos prestariam contextos que subsistiriam apenas na qualidade de noções históricas, impessoais e despojadas? Os grupos, nos quais concepções foram outrora elaboradas, e um espírito que por algum tempo dominaram toda a sociedade, logo recuam e dão lugar a outros que, por sua vez, detêm por algum período o cetro dos costumes e moldam a opinião segundo novos modelos. (p. 86)

O autor também afirma, dentro da sua ideia de memória coletiva, que o ser humano, por conta de necessidades individuais e sociais recorre à prática da escrita e registros de fatos e eventos de relevância que não se podem perder no tempo. Movido pelo interesse de conservação das lembranças, que quanto mais o tempo vai passando, podem implicar a perda dessas memórias, Halbwachs (2006) afirma que para se evitarem perdas, o ser humano lança de artifícios para suprir

A necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade e até mesmo de uma pessoa [que] só desperta quando elas já estão bastante distantes no passado para que ainda se tenha por muito tempo a chance de encontrar em volta diversas testemunhas que conservam alguma lembrança. (*Idem*, p.101)

Mesmo com a utilização desses recursos dos registros das memórias históricas que são válidos, ainda há para Halbwachs uma “interrupção entre a sociedade que lê essa história e os grupos de testemunhas ou atores”. O que reforça logo em seguida a afirmação do autor ao dizer que “um dos objetivos da história talvez seja justamente lançar uma ponte entre o passado e o presente, e restabelecer essa continuidade interrompida” (*Idem*, p.101)

Desse modo, Halbwachs contribui para a sociologia e para a historiografia, pois as faz voltar seus olhos para a produção da memória no meio social em que de fato ocorreu o que é oficial e legitimamente validado por essas ciências humanas. Ele rompe com um modelo de observação que se atém unicamente ao que provoca implicações e consequências, mas considera que as lembranças e rememorações dos indivíduos são tão necessárias para o que se identifica com produção de um grupo, coletividade e até de uma nação.

Sua obra trouxe para o campo da investigação da memória o que é produzido por um determinado grupo de pessoas e, conseqüentemente, é transmitido para as gerações seguintes,

mas justamente mostrando que toda produção, digamos, cultural, por serem resultantes das ações humanas, são construídas a partir das interações e relações sociais. Isso ajuda a entender que não se deve privilegiar os grandes fatos históricos, mas saber que há um somatório de contribuições humanas ao longo da história da humanidade.

1.2 Ricoeur – memória manipulada e esquecimento

Outro autor referência na temática da memória é o filósofo francês Paul Ricoeur, que em sua obra *A memória, a história, o esquecimento* (2007) trata desses três categorias: a memória, a história e o esquecimento, expressos no título e todo um conjunto de argumentações que envolvem a memória como o cerne do seu trabalho. De início, o autor nos adverte acerca dos fundamentos que vai buscar em cada uma dessas partes:

Esta obra [é] composta por três partes nitidamente delimitadas pelo tema e pelo método. A primeira, que enfoca a memória e os fenômenos mnemônicos, está sob a égide da fenomenologia, no sentido husserliano do termo. A segunda, dedicada à história, procede de uma epistemologia das ciências históricas. A terceira, que culmina numa meditação sobre o esquecimento, enquadra-se numa hermenêutica da condição histórica dos seres humanos que somos. (RICOEUR, 2007, p.17)

Ricoeur (2007) para poder definir o que vem a ser memória, que está muito associada à ideia de imagem, não sendo as lembranças, portanto, nada mais do que o exercício mental diretamente ligado à imaginação, recorrerá às contribuições filosóficas dos gregos para distinguir memória e imaginação, pois a última se volta para o fantástico, irreal. Dos gregos utiliza também o conceito de *eikon*, que significa um ícone, que tem a função de trazer presente algo que é do passado e, por isso, ausente e o de *tupos* que significa a impressão deixada na alma por uma lembrança.

Para o autor a arte mimética produz cópias imperfeitas dos objetos de memória e lembrança do passado, porque o exercício de rememoração é incapaz de trazer para o presente a totalidade, riqueza e veracidade de um fato, imagem, enfim de um evento pretérito. É por isso que Ricoeur questiona a infalibilidade da memória e, assim, escreve:

Com a lembrança, o ausente traz a marca temporal do anterior. Em contrapartida, ao assumir, por sua vez, como quadro de discussão a categoria da *eikon*, ligada à da *tupos*, ele se arrisca a manter a aporia num impasse. O impasse é mesmo duplo. De uma parte, durante toda a nossa investigação, uma questão delicada será a de saber se, entre a imagem-lembrança e a

impressão original, a relação é de semelhança, até mesmo de cópia. (RICOEUR, 2007, p.38)

De Aristóteles além desses conceitos anteriores, Ricoeur (2007) utiliza mais dois que são *mnème* e *anamnésis* que respectivamente são “o da evocação simples e do esforço de recordação” (p. 38). Ou seja, o primeiro conceito diz respeito às lembranças que vêm a nossa mente de forma espontânea, enquanto o segundo se refere aquilo que é lembrado por conta de um esforço voluntário e intencional. Dessa forma, percebe-se que, para Ricoeur, a memória é algo do passado e visa a direcionar-se para um objeto.

A partir desses conceitos aristotélicos sobre a memória, Ricoeur apresenta mais um par de oposições: *evocação/busca*, que, para ele, estão cada um relacionado ao que Aristóteles descreveu. A evocação de fatos e eventos a serem lembrados fazem parte do conceito de *mnème*, ao passo que a busca está associada à ideia de *anamnésis*. No caso da busca fica evidente que sua função visa, prioritariamente, a evitar o esquecimento. Todo o esforço empregado tem como objetivo evitar que se percam os rastros de lembranças que não se devem apagar.

O uso da rememoração e da memorização é bem presente em nossos dias, pois o homem faz uso constante desses recursos para a obtenção de dados e informações para a aplicação no dia a dia. Enquanto a rememoração está mais associada ao exercício humano sem interferências e, portanto é considerada natural, a memorização utilizada de forma exagerada, mesmo com os seus aspectos positivos e usos auxiliares a determinadas profissões, pode apresentar-se como memória artificial, pois o ser humano, de tanto armazenar dados e informações, vai perdendo sua capacidade de, por si só, relembrar coisas que são importantes. Nesse caso, evidenciamos o uso e abuso da memória, que apresenta dicotomias, pois pode ser tanto favorável como nocivo à função humana de criar pontes entre o presente e o passado.

Assim, como Halbwachs, Ricoeur também analisa a memória como sendo originária de experiências individuais para depois vir a compor, em conjunto com as memórias de outros, a memória coletiva, pois as lembranças sempre estão associadas a grupos. Para ele a memória é resultante de um “caráter essencialmente privado” (*Idem*, p.107), ou seja, ele considera natural e comum a memória ser algo que pertence ao próprio indivíduo. Isso reforça seu entendimento de que as lembranças pertencem ao sujeito em particular.

A partir desse entendimento, vemos que o indivíduo, como parte integrante de um grupo que vai além do compartilhamento do modo de ser e viver comum, também se

identifica com as experiências relacionais ao longo da vivência dessa coletividade. Sobre essas características intrínsecas à memória individual, mas que se desdobram nas teias e determinações da memória coletiva, Ricoeur escreve:

A memória parece de fato ser radicalmente singular: minhas lembranças não são as suas. Não se pode transferir as lembranças de um para a memória do outro. Enquanto minha, a memória é um modelo [...] de posse privada, para todas as experiências vivenciadas pelo sujeito. Em seguida, o vínculo original da consciência com o passado parece residir na memória. Foi dito com Aristóteles, diz-se de novo mais enfaticamente com Santo Agostinho, a memória é passado, e esse passado é o de minhas impressões; nesse sentido, esse passado é meu passado. É por esse traço que a memória garante a continuidade temporal da pessoa e, por esse viés, essa identidade cujas dificuldades e armadilhas enfrentamos acima. Essa continuidade permite-me remontar sem ruptura do presente vivido até os acontecimentos mais longínquos de minha infância. De um lado, as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismos, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade”. (RICOEUR, 2007, p. 107)

Para tratar da compreensão de que a memória é algo do sujeito na sua singularidade, Ricoeur recorre aos filósofos Santo Agostinho, Locke e Husserl que tratam dessa característica do sujeito.

Santo Agostinho afirma que o interior do ser humano é marcado por um desejo e busca por Deus, pois o próprio Deus está nas lembranças do homem. Dai afirma que Espírito e memória estão unidos e, por isso, o exercício de lembrar é lançar-se na própria intimidade e interioridade do ser. Para se compreenderem as afirmações de Locke, Ricoeur apresenta três conceitos: identidade, consciência e *self*. Esse último como sendo a consciência que o indivíduo tem de si mesmo, ligada a sua própria identidade. Ou seja, o sujeito é aquilo que sua consciência constrói de si mesmo a partir de suas lembranças.

Quanto às afirmações de Husserl, Ricoeur considera que, para esse filósofo fenomenológico há uma forte valorização do poder que se encontra na subjetividade dos indivíduos; por essa capacidade que o indivíduo tem de lembrar e memorizar fatos e ideias, consequentemente a memória coletiva se dará como resultado dessas intersubjetividades que ocorre no plano coletivo, inclusive subsidiando a memória histórica.

Ricoeur, ao tratar da memória individual ou, até mesmo, coletiva traz três outros sujeitos que se interagem e também são produtores de lembranças e memórias, que são o “eu”, os “coletivos” ou “outros” e os “próximos”. Entre o “eu” e os “outros” há um grupo

intermediário, formado pelos “próximos” que estão a partir das relações e práticas sociais compartilhando lembranças com o indivíduo, estes em relação ou “outros” são diferentes, porque se fazem presentes na vida do “eu” e, portanto, possuem uma proximidade a ponto de saberem sobre detalhes da vida desse sujeito, inclusive construindo um reconhecimento social desse sujeito. Sobre esse ponto Ricoeur (2007) escreve:

O que espero dos meus próximos, é que aprovelem o que atesto; que posso falar, agir, narrar, imputar a mim mesmo a responsabilidade de minhas ações. (...) Portanto, não é apenas com a hipótese da polaridade entre memória individual e memória coletiva que se deve entrar no campo da história, mas com a de uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros (p. 142).

Se os usos e abusos da memória podem implicar prejuízos aos indivíduos, por extensão também afetam a coletividade. Segundo Ricoeur (2007), esses usos abusivos da memória, “resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder” (p. 93), de maneira que os “abusos de memória, que são também abusos de esquecimento entre a problemática da memória e a da identidade, tanto coletiva como pessoal” (*Idem*, p. 94).

A memória manipulada atende a uma série de intenções por parte dos detentores do poder. Para Locke (*apud* Ricoeur, 2007), a memória é erigida em critério de identidade. Sendo assim, o excesso de memória numa nação e a falta de memória em outra são articulações que fazem parte de estratégias que visam, de algum modo, a fortalecer um modelo de identidade nacional que atende aos interesses desse grupo dominante, reparando fragilidades nessa identidade.

Ricoeur apresenta três causas de fragilidade de identidade que levam as sociedades e as nações a buscarem esses reparos na memória dessas coletividades. A primeira fragilidade de identidade diz respeito ao tempo, tentando, sobretudo, responder à seguinte questão: “de fato, o que significa permanecer o mesmo através do tempo?” (p.94). Há um desejo no sentido de afastar-se de uma marca indesejável do passado que ainda teima em permanecer presente. A segunda fragilidade da identidade, que envolve um confronto com o outro, Ricoeur a descreve assim:

É um fato que o outro, por ser outro, passa a ser percebido como um perigo para a identidade própria, tanto a do nós como a do eu. Certamente isso pode constituir uma surpresa: será mesmo preciso que nossa identidade seja frágil a ponto de não conseguir suportar, não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-juntos, diferentes de nós? (*Idem*, p. 94).

Com relação à terceira causa da fragilidade de identidade, Ricoeur afirma que ela tem como origem ou se funda na segunda fragilidade, pois aquilo que uma nação faz lembrar e significa grande honra para si, pode ser para a outra nação algo negativo, por relembrar derrotas em batalhas e guerras que, portanto, a outra exalta como grandioso ato, ao passo que para a outra é humilhação. Sobre essas fragilidades Ricoeur (2007) as relaciona à ideologia e sentencia que

As manipulações da memória [...] devem-se à intervenção de um fator inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória. Trata-se do fenômeno da ideologia [...] que parece mesmo constituir uma estrutura intransponível da ação humana e as estruturas hereditárias dos comportamentos geneticamente programados. (p. 95)

Ou seja, a ideologia é motora e motivadora das construções simbólicas que determinam a modelagem da identidade de um povo, recorrendo ao passado para mitigar e apagar os conteúdos que não contribuem positivamente com a autoestima e honrarias da atualidade e, por isso, devem ser superados.

Contudo, de maneira bastante conveniente outros elementos devem ser recuperados e, se possível, desde que contribua positiva e simbolicamente com a autoimagem da nação, merecem ser resgatados e, se necessário, ajustados à linguagem atual. Ricoeur compreende nesse exercício realizado com a memória que “a ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem ou do poder - ordem no sentido da relação organizada entre todo e parte, poder, no sentido da relação hierárquica entre governantes e governados” (*Idem*, p.96).

A ideologia, juntamente com um discurso de manipulação, consegue, via uma narrativa com intencionalidades, recriar justificativas, descrever fatos e feitos, exaltar personalidades e manter no ostracismo os indesejados. Sobre isso Ricoeur conclui:

Torna-se assim possível vincular os abusos expressos da memória aos efeitos de distorção que dependem do nível fenomenal da ideologia. Nesse nível aparente, a memória imposta está armada por uma história ela mesma “autorizada”, a história oficial, a história apreendida e celebrada publicamente. De fato, uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada; a memorização forçada encontra-se assim arrolada em benefício da rememoração das peripécias da história comum tidas como os acontecimentos fundadores da identidade comum. (*Idem*, p.98).

A história e a memória não são do passado e não pertencem somente a ele, pois de maneira muito forte e integrada, fazem-se presentes nos dias atuais da coletividade e cabe à historiografia, segundo seu campo de estudos e limites, compreendê-las:

Como Certeau, emprego-o para designar a própria operação em que consiste o conhecimento histórico apreendido em ação. Essa escolha de vocabulário tem uma vantagem importante que o sugere a própria composição da palavra: historiografia, ou escrita da história. Para preservar a amplitude de uso do termo historiográfico, não chamo a terceira fase de escrita da história, mas de fase literária ou escriturária, quando se trata do modo de expressão, fase representativa, quando se trata da exposição, do mostrar, da exibição da intenção historiadora considerada na unidade de suas fases, a saber, a representação presente das coisas ausentes do passado. A escrita, com efeito, é o patamar de linguagem que o conhecimento histórico sempre já transpôs, ao se distanciar da memória para viver a tripla aventura do arquivamento, da explicação e da representação. A história é, do começo ao fim, escrita. A esse respeito, os arquivos constituem a primeira escrita com a qual a história é confrontada, antes de consumir-se ela própria em escrita no modo literário da escrituralidade. A explicação/compreensão encontra-se assim enquadrada por duas escritas, uma escrita anterior e uma escrita posterior. Ela recolhe a energia da primeira e antecipa a energia da segunda. (RICOEUR, 2007, p. 148)

O que antes dava a entender que a história de uma coletividade por não ser algo que se revelou hoje ao grupo, mas os principais fatos, aqueles que para o grupo possuem mais relevância e assim não podem cair no esquecimento ou relegado ao descarte, ao longo da sua existência vem sendo lembrado, rememorado, memorizado e comemorado, portanto, presente nas vidas das pessoas se deve a processos de construção que, deliberadamente, selecionaram e forjaram aquilo que se pretendia disseminar como discurso de caráter oficial.

Seguindo esse entendimento, é como se o grupo consciente e/ou inconscientemente organizasse uma espécie de classificação dos eventos e feitos que devem ser lembrados e que vale a pena fazer permanentemente sua memória. Não se tratou, porém, de uma escolha do grupo, mas, sim, de uma minoria que se utilizou de seus recursos para legitimar versões acerca de eventos e personalidades, manipulando a memória coletiva.

Da mesma forma que se tem a necessidade de selecionar aquilo que se deve lembrar e esquecer sob determinados critérios e conveniências, assim também há movimentações no sentido de definir o que deve cair no esquecimento. Não que tudo o que se esquece seja a partir de atos deliberadamente intencionais, pois a utilização abusiva da memória pode ser o primeiro fator gerador do esquecimento, como afirma Ricoeur (2007) indo mais além:

Porque os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então, foi: por causa da função mediadora da narrativa, os abusos de memória tornam-se abusos de esquecimento. De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. Assim é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. (p. 455)

Essa afirmação está baseada na identificação do cérebro, como elemento biológico, como o ponto de partida e verificando seus limites, mas evidencia que, diante da dificuldade de apresentar de fato como se sucedeu determinado evento histórico, a narrativa que ganhará o *status* de história oficial será a partir de quem a narra e sob quais interesses se justifica omitir, nesse caso relegar ao esquecimento, o que é incômodo e não convém tornar conhecido. Sobre a construção da oficialidade da narrativa histórica Ricoeur (2007) adverte para um perigo:

Para quem atravessou todas as camadas de configuração e de refiguração narrativa desde a constituição da identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada – da história oficial. (p. 455)

Em relação ao esquecimento como elemento que visa a construir uma versão de caráter legítimo perante a opinião pública, expressa pela chamada história oficial, Ricoeur (2007) o vê como “memória manipulada”, pois objetiva narrar o próprio grupo dos narradores, que busca construir justificativas e ponderações acerca do que fizeram para se resguardar de qualquer responsabilidade no tocante a erros e abusos do passado.

Ao tratar do esquecimento produzido vemos que o apagamento das lembranças pode ser um ato planejado. Novamente, o fator determinante nessas escolhas também é guiado por subjetividades em relação à realidade objetiva. Os rastros são eventos marcantes e mesmo desvalorizados pela memória, muitas das vezes persistem em ganhar força e permanecem presentes no meio social. Quando esses rastros têm referência direta a algum aspecto negativo ou que gere instabilidade nas relações grupais haverá consenso acerca de seu esquecimento, ao passo que os rastros que, dentro dos critérios do grupo ou subgrupo, sobretudo para os que detêm mais poder e autoridade, devem ser alçados a uma categoria de grande prestígio, devem ser exaltados e rememorados com a devida importância. Sobre esses grupos ignorados, a memória manipulada em conjunto com o esquecimento que é decorrente, Ricoeur (2007) escreve:

Está em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos. Mas esse desapossamento não existe sem uma cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semipassivo e semiativo, como se vê no esquecimento de fuga. (p. 455)

Mas, mesmo diante da força e onipresença da variedade de ações e justificativas no sentido de manter em curso o projeto de esquecimento induzido ou comandado, nos escrito de

Ricoeur (2007) é possível também vislumbrar brechas que permitem o que pode ser visto como resistência. Ele descreve em exemplos práticos que

A noção de rastro não se reduz nem ao rastro documentário, nem ao rastro cortical; ambos consistem em marcas “exteriores”, embora em sentidos diferentes: o da instituição social para o arquivo, a da organização biológica para o cérebro; resta o terceiro tipo de inscrição, o mais problemático, embora o mais significativo para a sequência de nossa investigação; ele consiste na perspectiva das impressões primeiras enquanto passividades: um acontecimento nos marcou, tocou, afetou e a marca afetiva permanece em nosso espírito. (RICOEUR, 2007, p. 436)

O fato é que, para realmente se gerar o esquecimento mais amplo e, por mais que se tenha a intenção de promover o apagamento dos rastros que essas lembranças e as memórias mantêm, isso implicará ações e atitudes que devem ir além das inscrições, pois os trabalhos de historiografia têm o papel de resgate, valorização e preservação da herança histórica e identidade genuína de uma coletividade.

Para Pierre Nora (1993) há em curso um processo de aceleração da história muito em função de algumas consequências geradas pelas transformações causadas pela forma de viver e conviver na modernidade. Os valores e as tradições são alteradas, a dinâmica social assume velocidade com o advento da globalização. Conforme ele descreve:

É o mundo inteiro que entrou na dança, pelo fenômeno bem conhecido da mundialização, da democratização, da massificação, da mediatização. [...] Fim das sociedades-memória, como todas aquelas que asseguravam a conservação e a transmissão dos valores, igreja ou escola, família ou Estado. Fim das ideologias-memórias, como todas aquelas que asseguravam a passagem regular do passado para o futuro, ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar o futuro (NORA, 1993, p. 8)

A partir do que Nora (1993) descreve as mudanças na sociedade, a memória tem cada vez menos espaço e importância, pois o esquecimento aos poucos se dissemina, deixando apenas alguns rastros e vestígios que, em meio aos desafios, ainda conseguem resistir. E um desses elementos que ainda resistem são os lugares de memória, os quais, para Nora (1993), pertencem a três campos que, por conseguinte, geram os respectivos efeitos: material, simbólico e funcional, como exemplo, um documento que pode simultaneamente possuir em si essas três dimensões em graus diferentes. Ou seja, nesses lugares onde se poderão buscar as informações do passado, por não estarem mais nas pessoas. Há diferenças entre a memória e a história nas proposições de Nora (1993): a primeira é

A vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do

esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. [...] A memória é fenômeno sempre atual. (NORA, 1993, p. 9)

O autor francês utiliza-se de um rigor que ele julga necessário para se chegar às verdadeiras bases dos fenômenos historiográficos e rompe com as memórias, pois o historiador deve sempre desconfiar da sua veracidade. E, no sentido de resolver esse problema, serão os lugares de memória que servem como meios atuais para suprir a falta de memória espontânea.

Os lugares de memória somente se fazem úteis em sociedades que deixaram de exercitar a lembrança e a memória do tradicional, feitos e eventos relevantes para a Nação ou para uma determinada coletividade. Por isso Nora (1993) vê entre memória e história aproximações ambíguas, pois como ele diz:

Tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história. Tudo o que é chamado de clarão de memória é a finalização de seu desaparecimento no fogo da história. A necessidade de memória é uma necessidade da história. (p. 14)

A forma como se dá esse processo de transição da memória para a história é marcado de apreensão e domínio dos elementos que constituem as lembranças definidas, que são socialmente alteradas, a rigor para se adequar à narrativa oficial e, assim, disseminada e ensinada em caráter quase inquestionável. Isso implicou para os grupos sociais uma redefinição de sua própria identidade, pois precisaram, também, adequar-se às transformações mais globais da sociedade.

Dessas memórias coletivas vai operar-se uma nova história, que se apoiará nesses relatos e fatos, gerando o que Le Goff (2003), em referência a Nora (1993), vai chamar de

“Lugares” da memória, representados pelos “arquivos, as bibliotecas e os museus; lugares monumentais como os cemitérios ou as arquiteturas; lugares simbólicos como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais como os manuais, as autobiografias ou as associações; estas memórias têm a sua história. (p. 467).

Porém, em meio a toda essa análise acerca das transformações geradas no campo do uso da memória coletiva, ele vai advertir que “não podemos esquecer que os verdadeiros lugares da história, aqueles onde se deve procurar não sua elaboração, não a produção, mas os criadores e os denominadores da memória coletiva”. (*Ibidem*). Por considerar que a memória

é um poderoso mecanismo de reconstrução histórica e de reconstituição do passado, e Le Goff (2003) conclui, que:

A memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação de recordação e da tradição, esta manifestação da memória. (p. 470).

1.3 Ecléa Bosi: a relevância das lembranças para a coletividade

Outra contribuição importante acerca da memória e suas relações com a história se encontra na pesquisa realizada por Ecléa Bosi (1994) sobre as “lembranças de velhos”. Considera-se que essa pesquisa contribuiu para a inauguração de um novo olhar em termos de investigação científica em que, por meio de relatos orais, os idosos pesquisados puderam ser vistos como sujeitos. Dar voz a grupos que historicamente são relegados às condições de marginalidade, sobretudo nas sociedades modernas em que as pessoas devem ser valorizadas pela sua capacidade produtiva, como se os atuais idosos não tivessem contribuído com a sociedade. Recuperar as lembranças de idosos, a partir de seus próprios depoimentos, é, sem dúvida, um dos elementos positivos do trabalho de Bosi (1994).

Assim como em Halbwachs (2006), Bosi (1994) trilha pelo percurso teórico em que a memória é considerada de caráter pessoal, mas, como esses sujeitos estão inseridos num ou mais grupos, ela partilha da ideia que a memória também possui um caráter social, pois:

Nessa linha de pesquisa, as relações a serem determinadas já não ficarão adstritas ao mundo da pessoa (relações entre o corpo e o espírito, por exemplo), mas perseguirão a realidade interpessoal das instituições sociais. A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo. (BOSI, 1994, p.54)

Bosi (1994) enxerga que a memória é uma vasta herança que os sujeitos possuem em si, de que, por sua dimensão infinita, mesmo sendo estimulada, somente seja possível obter certos registros de fragmentos. Esse entendimento tem a ver com a amplitude das experiências que temos constantemente no meio social. A autora busca na obra *Matéria e memória* de Bergson suas definições acerca da memória, em que ele faz distinções entre o ato de perceber e o de lembrar. Enquanto a percepção não requer tanta dificuldade de explicar, o desafio passa a ser como se dá a passagem do percebido para o nível da consciência, pois é daí que as

imagens e outras experiências sensoriais ficarão retidas nas lembranças, possibilitando que o sujeito as acesse. O ato de lembrar para Bergson, apud Bosi (1994), é descrito de tal maneira:

“Lembrar-se”, em francês *se souvenir*, significa um movimento de “vir” “de baixo” (...) vir a tona o que estava submerso. Esse afloramento do passado combina-se com o processo corporal e presente da percepção: “aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de pormenores da nossa experiência passada. Quase sempre essas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais retemos então apenas algumas indicações, meros ‘signos’ destinados a evocar antigas imagens”. (p.46)

A partir dessa afirmação, nota-se que há um aspecto psicológico no ato de lembrar que possibilita a relação do presente com o passado influenciando como os sujeitos constroem suas representações. Ao se manterem no corpo essas informações e comportamentos gera-se, assim, o que Henri Bergson (1859-1941) reconheceu como “memória-hábito”, que envolve todo um conjunto de modos de agir, pensar e distinguir no meio social; portanto, “a memória-hábito faz parte de todo o nosso adestramento cultural” (BOSI, 1994, p.49).

O sujeito está tão imerso em suas ações corriqueiras que não percebe o quanto toda sua prática é marcada por hábitos incorporados. Mas quando a pessoa é estimulada ou levada por si só a recorrer às lembranças do passado, vê-se num grande desafio que é o da releitura. A reconstrução do passado jamais será plenamente satisfatória, nem mesmo para os historiadores; por isso a estratégia utilizada pelo ser humano de buscar nos grupos a recomposição dessa memória, novamente aparecendo a força do caráter social da memória. Pelo fato de Bosi (1994) tratar especificamente das lembranças de idosos, ela recupera Bergson para indagar se não seria a memória dos velhos, a memória por excelência. Para esse filósofo, a memória mais pura é a que se assemelha aos sonhos, pois sonhamos aquilo que está submerso em nossa consciência e não temos tanto domínio sobre suas evocações.

Ademais, para Bosi (1994) os idosos por serem portadores da herança do passado, assemelham-se a verdadeiros guardiões da história, assumindo a “função social exercida aqui e agora pelo sujeito que lembra” (p.63), posto que em nossa sociedade atual não restam outras funções para eles. Diante dessa compreensão da autora, podemos reconhecer o valor e a riqueza de experiências que os velhos possuem e que, ainda, não conseguimos enxergar, já que, dentro dessa lógica, as pessoas ativas não são levadas ao exercício de lembrar.

As experiências que Thompson (1992) apresenta em sua obra *A voz do passado – história oral*, também expõem exemplos de trajetórias de vidas anônimas que ganham visibilidade quando transcritas em pesquisas e livros de vidas que vieram à publicação. Por

meio dos estudos da história oral, houve uma busca de elementos próprios das classes sociais menos favorecidas podendo compartilhar seu modo de vida, seus costumes, linguagens, referenciais de conduta moral e ética, seus sonhos e anseios, suas dificuldades e alegrias, seus amores influenciados por romances de folhetins, suas influências formativas de líderes orgânicos, temas relacionados à questão de gênero, relações familiares sob a influência masculina, etc. A grande quantidade de estudos possibilitou que muitos relatos oriundos de pessoas das camadas populares fossem ouvidos e permitissem que o público conhecesse, como exemplifica Thompson (1992):

Pela influência conjunta de historiadores orais, especialmente em projetos de história de comunidade, e também do rádio, temos agora histórias de vida de uma gama muito ampla de autores: de líderes locais e nacionais, de gente do povo, e também de trabalhadores não-sindicalizados; tanto de mulheres quanto de homens; de operários, empregados domésticos, biscateiros e trabalhadores subpagos, bem como de aristocratas mineiros e sindicais (p.111).

Fica evidenciado que a história oral pode promover a realização de estudos nos quais em seu cerne sujeitos sociais marginalizados socialmente ganham relevância dentro das propostas. A contribuição dos relatos das vivências e experiências, com seu teor de amarguras, sofrimentos, injustiças, privações, etc. ganham espaço e passam a ser difundidos. Se não fossem essas pesquisas instrumentalizadas pela história oral jamais conheceríamos a história de vida de mulheres, imigrantes, idosos, lideranças sindicais, pessoas que passaram a vida toda em internatos, enfim, uma rica gama de vidas humanas que sobrevivem em meio aos desafios que suas condições particulares lhes impõem.

O conhecimento do dia a dia do mundo operário, de suas angústias e dificuldades materiais numa época em que as produções literárias mais se debruçavam sobre o cotidiano aristocrático abriu-se para que a sociedade percebesse qual era o quadro em que esses trabalhadores estavam envolvidos. A difusão dessas experiências foi, também, fundamental para se atingir mais uma função social da história oral, que é a de “ampliar a informação sobre acontecimentos específicos da história operária.” (*Idem*, p.112).

Mas, talvez, a afirmação que mais sintetiza a importância da história e suas contribuições ao campo da pesquisa historiográfica é a de Thompson (1992) quando escreve o seguinte: “em suma, estamos lidando com fontes vivas que, exatamente por serem vivas, são capazes, à diferença das pedras com inscrições e das pilhas de papel, de trabalhar conosco num processo bidirecional.” (p.196).

A memória, portanto, permite-nos reconstituir o passado de um grupo e se apresenta como recurso importante na produção historiográfica. A partir desses teóricos abordados, é possível compreender o quanto a construção histórica e social dos sujeitos de uma pesquisa é necessária para sua problematização como para identificar sua trajetória num processo dotado de grande dinamismo, por ser marcado por transformações e permanências internas e externas. E, ao se trata de grupos humanos, mais pertinente se torna esse reconstruir.

Para compreendermos o objeto proposto em sua relação com a construção, reconstrução e transmissão da memória de um povo, suas tradições, seus valores e seus processos de inovação, há que se analisar as categorias cultura e identidade, e sua constituição histórica. É o que propomos nas próximas unidades deste capítulo.

1.4 As abordagens teóricas acerca da Cultura

Nesta unidade, o conceito de cultura é apresentado em suas construções históricas a partir de algumas referências e núcleos de estudos sobre esse tema, como a chamada Escola de Birmingham¹, com os *estudos culturais*. A proposta desta unidade é subsidiar as análises da cultura e manifestações legadas como herança pelos primeiros africanos e afro-brasileiros às gerações seguintes, procurando identificar como a cultura negra pode ser localizada na identidade nacional.

Os autores aqui referenciados têm produções desde a conceituação de cultura, suas trajetórias e transformações ao longo do tempo e espaço, até a função que se atribui à categoria cultura a partir do posicionamento que o sujeito assume no meio social.

Nessa abordagem, se verifica em que medida ocorrem as relações, influências, negociações e negações entre cultura local, nacional e global, e como isso afeta as tradições, costumes e a própria cultura de comunidades tradicionais, como os remanescentes de quilombolas do território do povo Kalunga, localizado na região nordeste do estado de Goiás.

Cultura é um dos conceitos mais presentes nas abordagens das ciências sociais, mas que ainda carece de maior definição e delimitação. Muitos pensadores fizeram tentativas na busca de uma investigação mais ampla acerca dessa temática. Existe uma gama variável de produções que tratam dos elementos constituidores do que vem a ser cultura. A cultura no

¹Nos anos de 1950 do século XX, pesquisadores britânicos congregaram-se em torno do que se haveria de se tornar, em 1964, no *Centre for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham, para investigar questões culturais desde a perspectiva histórica, tendo fundado um novo campo da pesquisa sobre os fenômenos comunicacionais em sociedade. (CEVASCO, 2012)

meio social é vista tanto como algo pertencente ao interior do indivíduo como exterior a ele, mas, essencialmente, capaz de moldar os sujeitos, definindo seu modo de viver, pensar e agir. A amplitude do alcance e do poder da cultura sobre o indivíduo é também a base para se entender como esse ser estabelece relações com a coletividade em que está inserido.

Os amplos temas relacionados à cultura ganharam destaque nas universidades britânicas com os *estudos culturais*, conseguindo aglutinar um grupo de pesquisadores interdisciplinares envolvidos com a proposta de romper com a concepção que somente privilegiava o que era tido como cultura legítima, própria de uma minoria refinada e instruída.

1.4.1 Cuche e a gênese da abordagem cultural

Para Denys Cuche (1999) a ideia de cultura está ancorada na função de contribuir para a ideia de unidade da humanidade, mesmo com sua diversidade. É a partir da cultura - e não, por exemplo, pela visão biológica de raça - que se torna possível ter uma noção mais plausível sobre os diversos povos, revelando-se, portanto, num importante instrumento para os diversos estudos das ciências sociais. O autor afirma que a cultura exerceu um maior poder de transformação no homem que a genética, a ponto de considerá-la como o principal elemento que contribuiu para a adaptação do homem ao meio de modo a promover transformações em si como na própria natureza.

Pensar a partir desse olhar nos leva a reconhecer que:

Se todas as “populações” humanas possuem a mesma carga genética, elas se diferenciam por suas escolhas culturais, cada uma inventando soluções originais para os problemas que lhe são colocados. No entanto, estas diferenças não são irredutíveis umas às outras pois, considerando a unidade genética da humanidade, elas representam aplicações de princípios culturais universais, princípios suscetíveis de evoluções e até de transformações. (CUCHE, 1999, p.10)

Assim, observa-se o quanto, mesmo sob a regência de elementos universais que garantem a unidade, o homem é capaz de promover alterações conforme suas necessidades e demandas locais. Pela cultura o homem se desnaturaliza, pois seus comportamentos, suas múltiplas relações com a própria natureza modificam-no e o reconstróem. O natural para ele é o que sua cultura lhe transmitiu e transmite.

O autor nos apresenta que o conceito de cultura abarca os modos de vida, de pensamento, de agir e significar a si e seu exterior; mesmo marcado por ambiguidades, é ainda o que melhor pode sintetizar a noção de cultura, pois a existência humana se dá no

âmbito da coletividade e, além de ser essa própria rede de múltiplas relações sociais, a cultura é também o resultado desse processo de sociabilidade.

Cuche (1999) vai buscar a genealogia do termo cultura como o que ao longo da história foi-se deslocando e examinar seu processo de evolução. O ponto inicial utilizado pelo autor faz referência ao exemplo francês que já fazia uso do termo cultura e que, posteriormente, influenciou o de outros países europeus. Segundo o autor,

Vinda do latim *cultura* que significa o cuidado dispensado ao campo ou ao gado, ela aparece nos fins do século XIII para designar uma parcela de terra cultivada.

No começo do século XVI, ela não significa mais um estado (da coisa cultivada), mas uma ação, ou seja o fato de cultivar a terra. Somente no século XVI se forma o sentido figurado e “cultura” pode designar então a cultura de uma faculdade, isto é, o fato de trabalhar para desenvolvê-la. (CUCHE, 1999, p.19)

Quando cultura assume o seu sentido figurado é como se precisasse deixar claro o que deveria ser cultivado, como a “cultura das letras”, “cultura das ciências” e a “cultura das artes”, e esse termo começa cada vez mais a ser imposto e apreendido. Posteriormente, o termo cultura livra-se de seus complementos e esta passa a ser considerada comumente como “formação”, no sentido de “educação” do espírito. Depois que o termo cultura assume a forma de ação de instruir desloca-se para o estado de instruído, expressando o quanto de informação, conhecimento e iniciado a algum campo dos saberes o indivíduo é portador. Em outras palavras, demonstra que determinada pessoa “tem cultura” (CUCHE, 1999).

Dessa forma, o conceito passa a assentar-se assenta inevitavelmente na consideração da cultura como elemento que distingue o “com cultura” e o “sem cultura”, reforçando, ainda, a dicotomia presente entre a natureza e a cultura.

Essa oposição é fundamental para os pensadores do Iluminismo que concebem a cultura como um caráter distintivo da espécie humana. A cultura, para eles, é a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo de sua história (*Idem*, p.19).

Essa definição universalista e no singular de cultura será difundida pelos iluministas e ganhará novos adeptos e defensores, pois remeterá à ideia de progresso e razão. Seus propagadores, em especial, os filósofos do século XVIII aproximarão a ideia de cultura ao conceito de civilização. Da aproximação dos conceitos de cultura e civilização, Cuche (1999) enxerga elementos que os diferem, mesmo sendo, a priori, compreendidos como sinônimos, a respeito do que ele diz:

As duas palavras pertencem ao mesmo campo semântico, refletem as mesmas concepções fundamentais. Às vezes, associadas, elas não são, no entanto, equivalentes. “Cultura” evoca principalmente os progressos individuais, “civilização”, os progressos coletivos (*Idem*, p.21).

Não por acaso, sob a influência dos filósofos, a burguesia francesa fará defesa da instauração de um Estado sob as bases da civilização, dotado de racionalidade em suas funções sociais para dar conta de ser o garantidor do processo de desenvolvimento e progresso da civilização francesa. E será sob essa égide iluminista que todo o sistema francês de educação será criado, pois, cada vez mais, propor-se-á o deslocamento da religião na dinâmica social que se vislumbra dentro dessas premissas de progresso e racionalização. Esse conceito francês, universalista e de tentativa de unificação da espécie humana permanecerá também ao longo do século XIX.

O caso alemão, em comparação com o francês, será também muito importante e esclarecedor sobre a trajetória e as mudanças sofridas pelo conceito de cultura ao longo da história, assumindo, no entanto, na Alemanha, um papel complementar nessa construção. Para os alemães, assim como na França, o conceito *Kultur* sofrerá alterações ao longo do tempo. Inicialmente sob a influência da língua francesa, associando a palavra cultura ao sentido figurado, também no século XVIII. Mas logo passará para um sentido mais restritivo, que evoca ares de superioridade expressos por modos e práticas de refinamento de evidente caráter distintivo de uma minoria poderosa.

Devido ao fato de as cortes alemãs serem bastante fechadas, há uma forte oposição entre a nobreza e a burguesia. Enquanto a primeira possui valores espirituais e intelectuais tidos como autênticos, a segunda é dotada de ressentimento por ser afastada desse ambiente aristocrático, dessa dicotomia. Cuche (1999) apresenta o seguinte resultado:

Duas palavras vão lhes permitir definir esta oposição dos dois sistemas de valores: tudo o que é autêntico e que contribui para o enriquecimento intelectual e espiritual será considerado como vindo da cultura; ao contrário, o que é somente aparência brilhante, leviandade, refinamento superficial, pertence à civilização. A cultura se opõe então à civilização como a profundidade se opõe à superioridade (CUCHE, 1999, p.25).

Porém, a “nata” intelectual da burguesia fará fortes críticas à nobreza; afirma que se a nobreza é civilizada é, no entanto, desprovida de cultura, pois no caso alemão, distinto do francês, o conceito de cultura é superior em relação ao de civilização. A burguesia então se arrogará à missão de levar ao povo de uma forma geral essa suposta “cultura alemã”. Essa oposição migrará do social, envolvendo duas classes, para uma dimensão nacional. Os

burgueses, por enxergarem uma flagrante imitação da aristocracia alemã em relação aos modelos, padrões e valores da cultura francesa, buscarão o fortalecimento e, posterior, difusão dos valores e símbolos que remetem à nação alemã. Essa busca será justificada na intenção de se construir uma unidade cultural, já que as condições materiais da época ainda não permitiam a unificação política, que mais tarde se configurou.

Cuche (1999), utilizando como referência o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), afirma que dentro dessa intenção unificadora da cultura alemã com o projeto da burguesia esconde

Um mesmo mecanismo psicológico ligado a um sentimento de inferioridade. A ideia alemã de cultura é criada pela classe média que duvida dela mesma, que se sente mais ou menos alijada do poder e das honras e que procura para si uma outra forma de legitimidade social (p.26).

Seguindo essa afirmação, o autor vê como decorrente disso uma visão alemã mais particularista acerca da cultura em oposição ao caráter universalista da construção francesa. Alguns outros defensores dessa visão farão coro com Herder², afirmando, por exemplo, que o universalismo tem um caráter empobrecedor e que a exaltação do reconhecimento da diversidade de culturas apresentava a riqueza da humanidade. Cuche (1999) atribui a esse pensador alemão as seguinte concepção:

Diante do que ele via como imperialismo intelectual da filosofia francesa do Iluminismo, Herder pretendia devolver a cada povo seu orgulho, começando pelo povo alemão. Para Herder, na realidade, cada povo, através de sua cultura própria, tem um destino específico a realizar. Pois cada cultura exprime à sua maneira um aspecto da humanidade. [...] Por isso, Herder pode ser considerado, com justiça, o precursor do conceito relativista de “cultura” (p. 27).

Há um componente importante no progressivo processo de exaltação da cultura alemã, que levará à supervalorização do que é singular em sua cultura e, por extensão, a toda a nação, contribuindo para a exacerbação da suposta superioridade da Alemanha em relação aos demais países da Europa, pois essa cultura se originaria da alma e do espírito e se materializaria nas construções e obras de um conjunto de produções artísticas, morais e intelectuais da nação alemã.

² Johann Von Herder foi um importante filósofo nascido na Prússia Oriental que viveu entre 1744 e 1803. Herder desenvolveu pesquisas acerca da *cultura* e definiu o conceito de *Kultur* que influenciou esse conceito. CORRÊA (2013).

No longo do século XIX, mesmo com as distinções que envolvem os conceitos de cultura e civilização, eles serão considerados, no projeto nacionalista que muitos países reforçarão nesse período, pois procuravam fundamentar sua identidade na “ideia essencialista e particularista de que a cultura está em perfeita adequação com o conceito de étnico-racial de nação” (*Idem*, p.29)

O autor reconhece a contribuição dos fundadores da etnologia científica, por considerar que foi por meio desse campo de pesquisa que novas questões foram formuladas acerca da diversidade cultural e de povos dentro de um modo imediato de pensar a espécie humana coerente com um universalismo totalizante e unitário.

Fugir da unidade apregoada pela Biologia se mostrava bastante coerente e desafiador, pois as respostas poderiam ter sempre a questão de raça como centralidade. Era preciso, portanto, ir além do esquema evolucionista e mostrar que valorizar a diversidade não significa diminuir a unidade, mesmo que os estudos etnológicos tenham sido mais de caráter descritivo.

Nesse sentido, a contribuição de Franz Boas (1858-1942) está em sua concepção particularista de cultura. Para Cuche, ele é considerado o primeiro antropólogo a realizar estudos de observação *in loco*, portanto, o primeiro etnólogo. Boas, geógrafo e antropólogo buscava imprimir em seus trabalhos o desejo de afirmar que a organização social era determinada pela cultura. Sobre isso, Cuche (1999) diz:

Toda a obra de Boas é uma tentativa de pensar a diferença. Para ele, a diferença fundamental entre os grupos humanos é de ordem cultural e não racial. Formado em antropologia física, manifestou um certo interesse por esta disciplina, mas dedicou-se a demonstrar o que constituía, na época, seu conceito central: a noção de raça. [...] As pretensas raças não são estáveis, não há caracteres raciais imutáveis. É então impossível definir uma raça com precisão, mesmo recorrendo ao chamado método das médias. A característica dos grupos humanos no plano físico é a plasticidade, sua instabilidade, sua mestiçagem
(p. 41).

Boas vai na contramão do que o ideário do evolucionismo apontava como definição de Cultura, procurando a valorização da diversidade ao estudar as culturas e ao fato de abandonar o conceito de raça na explicação dos comportamentos humanos. Para ele, o método comparativo utilizado sem rigor não contribuiria em nada para os estudos, pois não seria possível encontrar traços universais em culturas de períodos diferentes. A partir dessas críticas, sobretudo dos seus estudos é que, segundo Cuche (1999), Boas formula sua concepção do “relativismo cultural”:

Para ele, o relativismo cultural é antes de tudo um princípio metodológico. A fim de escapar de qualquer forma de etnocentrismo no estudo de uma cultura particular, recomendava abordá-la sem *a priori*, sem aplicar suas próprias categorias para interpretá-la prematuramente a outras culturas. Ele aconselhava a prudência, a paciência, os pequenos passos na pesquisa. Tinha consciência da complexidade de cada sistema cultural e julgava que somente em si mesmo poderia chegar ao fundo de sua complexidade (*Idem*, p. 44).

Para Boas não há muito segredo quando o assunto é investigar outros povos dotados de culturas diversas, e o caminho mais seguro é o da observação das particularidades inerentes a cada uma dessas culturas, não deixando-se influenciar por padrões e normas que surgem dos referenciais da cultura do próprio observador, sob pena de os resultados serem influenciados por juízos de valor que o olhar do observador tende inevitavelmente a construir, levando-o a processos avaliativos que nada mais são que comparações. Quando se comparam culturas diferentes, há atribuições de valores que remetem a definições de superioridade e inferioridade, coisa que o relativismo cultural sempre combateu desde suas origens.

1.4.2 Uma introdução aos estudos culturais

A trajetória dos estudos sobre a cultura é marcada por um longo percurso de estudos, pesquisas e posições ambivalentes. Desses estudos precedentes é que se formarão os antecedentes da Escola de Birmingham, um núcleo de pesquisadores críticos da visão elitista e restrita sobre a cultura, que, na Inglaterra, reunir-se-ão em pesquisas interdisciplinares promovidas pelo Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CECC).

Mattelart e Neveu (2004) enxergam que esse rompimento dos pesquisadores críticos com a linha mais conservadora dos primeiros estudos é, na verdade, uma mudança de teoria, que deixa de focar a cultura-nação e inaugura um novo paradigma que tem como elemento central a cultura dos grupos sociais, sobretudo das classes populares. Esse posicionamento é político, pois contesta a ordem social vigente e abre à luz a discussão das relações de poder em seu sentido cultural.

Dentro desse novo paradigma as culturas populares, até então marginalizadas pelo conceito de cultura normativa, que exalta e consagra o que é relevante e de valor aos olhos do grupo social dominante, ganharão voz e vez em estudos sobre culturas juvenis, operárias, de mulheres, de imigrantes, etc, esses primeiros estudos serão considerados precursores dos posteriores *estudos culturais*.

Inicialmente no interior das próprias universidades, por conta da resistência e do conservadorismo intelectual, os primeiros pesquisadores que enveredaram pelas pesquisas em que os seus sujeitos são das camadas excluídas da sociedade inglesa, também foram vistos e

tidos como pesquisadores marginais na lógica de produção científica dentro dos critérios de relevância dessas instituições. Os primeiros núcleos de pesquisadores das culturas populares não possuíam em suas universidades o mesmo prestígio que os demais colegas, mas Mattelart e Neveu (2004) afirmam que “Conhecerão “a partir de 1980 uma considerável expansão. [...] Eles atingem um alcance planetário”.

Esses pesquisadores aglutinados nesses núcleos de pesquisas, segundo a descrição de Mattelart & Neveu (2004),

Tributária do marxismo, sua inspiração teórica deve encarar a desvalorização dessa abordagem, confrontar-se com a ascensão de novas ideologias e teorias, com os efeitos das mudanças sociais: revalorização do sujeito, reabilitação dos prazeres legados ao consumo da mídia, ascensão de visões neoliberais, aceleração da circulação mundial de bens culturais. Mesmo que os estudos culturais permaneçam como um paradigma, já não se dá o mesmo que se dava em sua origem (MATTELART; NEVEU, 2004, p.15).

Pois o que se viu no decorrer do sistema capitalista é que os sujeitos como pertencentes à sua classe social deixaram de ser exclusivos para as análises, mas considerados a partir de outros atributos que vão além dos limites da categoria classista, passando a enxergar esses sujeitos pela idade, gênero, identidades étnicas, etc., sem romper, no entanto, com os aportes teóricos fundamentados no marxismo.

De acordo com Mattelart e Neveu (2004), os *estudos culturais* fazem uma digressão na história da Inglaterra do século XIX e vasculham como os primeiros efeitos do processo de industrialização iniciado pela Revolução atingiram o conceito de cultura, até então vigente. Sob o olhar da aristocracia, a cultura estava ligada diretamente à ideia de identidade nacional, fundada nos valores de uma nação muito rica, próspera e portadora de um legado fundado no imperialismo britânico, ou seja, a cultura tinha um forte caráter político e moral. Enquanto isso, as transformações da urbanização e da industrialização provocavam a degenerescência dessa cultura que deveria ser resgatada com maior ímpeto e difundida nas camadas sociais emergentes como meio de refinamento dos modos e do espírito britânico legítimo.

De acordo com Mattelart e Neveu (2004), os Estudos Culturais na Escola de Birmingham se devem, na sua origem, aos seguintes pensadores: Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward P. Thompson e Stuart Hall. Cada um, à sua maneira, conseguiu contribuir para o fortalecimento dos estudos culturais.

Mattelart e Neveu (2004) apresentam Hoggart com essas palavras:

O autor estuda a influência da cultura difundida em meio à classe operária pelos modernos meios de comunicação. Depois de haver descrito com muita fineza etnológica a paisagem cotidiana da vida popular, o professor de

literatura inglesa analisa como as publicações destinadas a esse público se integram a esse contexto. A ideia central que ele desenvolve é que tendemos a superestimar a influência dos produtos da indústria cultural sobre as classes populares (p.42).

De acordo com os autores, Hoggart discorda que o povo, de forma geral, seja tão vulnerável às investidas da indústria cultural como supõem os críticos do modo de vida e linguagens expressas nos produtos disseminados pela indústria cultural. Seu estudo sobre os aspectos da vida cultural dos trabalhadores operários ingleses o levam a afirmar que há práticas de resistência das classes populares aos conteúdos da cultura de massa. E, assim, não há como dissociar nessa análise a cultura das relações de poder, que estão no âmbito social como também na dimensão política.

Em meio aos desafios do próprio Centro, a questão da resistência será observada na obra de Richard Hoggart e também explicitada e aprofundada por Williams e Thompson pelos múltiplos objetos de pesquisas produzidos por esses pensadores. Ambos de formação marxista e fundadores da *New Left* inglesa³, durante alguns anos se envolvem com cursos de formação de adultos das camadas operárias. Assim como Hoggart, Thompson produzirá um trabalho sobre as classes trabalhadoras, mostrando uma história das camadas populares, seus modos de vida, sobretudo com uma evidente apresentação dos meios de resistência que essa população construiu ao longo da história.

Para Mattelart e Neveu (2004) há uma visão comum da trajetória das classes populares no que diz respeito à cultura; acerca desse ponto escrevem:

Tanto em Williams como em Thompson, encontra-se a visão de uma história construída a partir das lutas sociais e da interação entre cultura e economia, em que aparece como central a noção de resistência a uma ordem marcada pelo “capitalismo como sistema” (p. 46).

Resistência e assimilação são conceitos presentes nas análises desses autores, pois seria ingenuidade desprezar as influências e as determinações de uma sociedade complexa estruturada dentro da lógica capitalista, mas que não se manteve estática às condições inerentes às classes populares. Para eles, as classes populares são produtoras de cultura, mas quando se observa cultura no interior das interpretações marxistas ortodoxas, está ela assentada na infraestrutura, ou seja, nas forças produtivas, enquanto a cultura por ser elemento essencialmente pertencente à superestrutura, é determinada.

³ Movimento liderado por intelectuais ingleses de rompimento com as determinações de Moscou após os abusos e atrocidades utilizadas por Joseph Stalin na invasão da Hungria. (CEVASCO, 2012)

Segundo Mattelart e Neveu (2004) os fundadores dos Estudos Culturais romperam com essa visão da esquerda ortodoxa, pois:

Entre os intelectuais de esquerda, o período é então ainda dominado pelo debate sobre a antinomia sumária que opõe a “base material” da economia à cultura, fazendo desta última um simples reflexo da primeira. Sair desse dilema impossível e redutor é um dos desafios com que os estudos culturais terão de se enfrentar. (p. 47)

Ainda sobre esses pensadores, Mattelart e Neveu (2004) afirma que Hoggart, Williams e Hall, por serem de origem popular, apresentam em seus trabalhos marcas próprias de seus ambientes e os mantêm deslocados no campo universitário, mas capazes de imprimir um olhar privilegiado sobre as condições das classes populares e, por conseguinte, de suas culturas.

Maria Elisa Cevasco (2012), ao analisar as contribuições de Williams, recorre à distinção existente entre cultura de minoria e cultura comum. A primeira tem sua origem nos conservadores da literatura e da cultura inglesa, que definiam a cultura como elemento capaz de salvar a grande massa da sociedade da vulgaridade e da degenerescência vivenciada pela cultura na sociedade de massa. Chegaram ao ponto de defender “que a missão de manter acesa a chama dos valores humanos é assim delegada a uma minoria iluminada de literatos” (CEVASCO, 2012, p. 46). Para os conservadores “a vida urbana de uma sociedade industrial e a democratização da educação e do acesso às artes iriam destruir a ideia de cultura” (p. 49). É um posicionamento que visa a inibir a difusão das produções culturais, pois entendem que os valores e os princípios mais importantes para a minoria dominante devem permanecer como elementos de distinção, devendo, por isso, permanecer ao grupo restrito. A sociedade de massa, dentro dessa lógica de pensamento conservador, passa a ser vista como problema, pois é nesse cenário que todo conteúdo cultural é disseminado e diluído e, para os conservadores, as camadas inferiores socialmente degenerariam essas tradições tão caras e raras.

Cevasco (2012), ao traçar a historiografia do termo cultura, numa abordagem em que as origens dos “estudos culturais” é seu objeto, nota que o elitismo e o conservadorismo estão presentes no que ela nomeia de “cultura de minoria”. Os conservadores tinham a pretensão de fortalecer a ideia de exaltação de um projeto de “cultura nacional”, no caso britânico, que simplesmente ignorava toda produção, atividades e herança culturais das camadas populares. Há, na verdade, um forte desprezo pelo popular e até pelo massificado “que nivela tudo por baixo, apesar de serem produzidos e veiculados pelos de cima” (*Idem*, p. 44)

Esse posicionamento em relação às camadas populares reflete uma visão que estava na contramão das necessidades impostas pela sociedade industrial do período ao processo de

modernização e as novas demandas democratizantes impulsionadas pela expansão do acesso à educação. É o que Cevalco (2012) observa, a partir das ideias de Williams, e escreve:

Para Williams, esse momento histórico dava as condições necessárias para repensar a cultura e apresentar uma concepção mais inclusiva, que desse conta de seu potencial em uma sociedade em transformação. (p. 49)

A autora ressalta que “a cultura para Williams é todo um modo de vida” e

Como Leavis, Williams tem um enorme respeito pela tradição cultural, mas, ao contrário daquele, não quer preservar para uma minoria, mas expor o maior número de pessoas às suas realizações, mesmo que isso signifique alterar a tradição. Trata-se de articular uma posição teórica ainda não existente, apoiada em uma visão histórica e com vistas a uma intervenção política específica no presente. (CEVASCO, 2012, p. 49)

A partir das ideias de Williams, Cevalco (2012) percebe o quanto esse contato democrático entre as artes e a cultura tradicional de uma forma geral tendem a sofrer alterações por conta das relações dialéticas que se dão no meio social. O fator histórico juntamente com o econômico, social e político que é muito presente nas análises de Williams, são considerados por Cevalco (2012), pois ao articular suas teorias, ele procura contemplar toda essa gama de dimensões.

Ademais, segundo Cevalco (2012), Williams, com sua proposta de cultura comum, compreende que somente a difusão da alta cultura como o que tem valor, seja uma prática democrática. Para o autor:

Williams questiona quem tem o poder de atribuir esse valor cultural e reapropria esse poder para usos democráticos. Se a cultura é tudo o que constitui a maneira de viver de uma **sociedade específica, devem-se valorizar, além das grandes obras que codificam esse modo de vida, as modificações históricas desse mesmo modo de vida.** (CEVASCO, 2012, p.51 - grifos nossos)

E Williams não fica somente nas intenções de verificar no presente as contribuições das produções culturais pertencentes à classe trabalhadora, mas vai buscá-las na história das lutas desse extrato social e os nomeia “como grandes realizações da alta tradição da classe trabalhadora os sindicatos, os partidos políticos e luta pelo socialismo” (*Ibidem*). O que chama a atenção nesses exemplos de produção cultural dos trabalhadores pobres, é que Williams dá ênfase a elementos marcados pela solidariedade, um claro contraponto às produções elitistas de caráter individualista.

Por aí se percebe seu propósito acerca do real papel que a cultura deve ter na sociedade como um todo. Uma cultura que não precise negar o que é consagrado e, até, visto como “alta cultura”, mas que se considere que, na diversidade cultural, cada contribuição é válida e possuidora de significações que refletem o conjunto da sociedade. Pois, falar de democracia numa sociedade onde as instituições e agências de transmissão da cultura nacional e da cultura global já pré-estabeleceram o que deve estar contido e o que deve ser descartado, mais parece a negação da própria democracia. O ponto de partida seria “recuperar para todos o que se coloca como herança da humanidade” e não somente o definido pelo prisma de uma minoria dominante (CEVASCO, 2012, p. 53).

Assim como a linguagem que está, democraticamente, ao alcance de todos os indivíduos da sociedade, também o mundo das artes deveria estar. O desafio recai sobre os meios de produção e de distribuição, que devem ser coletivos e comuns. Sem esses passos, Williams não vê como possível que se rompa com o elitismo cultural, pois é preciso que se deem as “condições para que todos sejam produtores de cultura, não apenas consumidores de uma versão escolhida por uma minoria”. (*Idem*, p. 54)

Os estudos culturais, dentro da perspectiva apontada por Williams, têm papel importante, pois se apresentam em oposição a uma lógica que só tende a segregar, diminuir, calar e diluir o que há de valioso nas atividades culturais e os modos de vida das camadas populares ou das culturas locais. As identidades locais tornam-se cada vez mais vulneráveis à medida que se pretende estender as determinações globais de caráter homogeneizador.

1.4.3 Williams e a trajetória da Escola de Birmingham e os estudos culturais

Williams (2011), ao tratar da cultura sob as bases da teoria marxista, parte da proposição que envolve as relações existentes entre a base determinante e uma superestrutura determinada. Essa base dentro do sistema capitalista é também chamada de infraestrutura, que corresponde às condições concretas materiais com as formas de produção de bens necessários à sobrevivência do ser humano, enquanto a superestrutura envolve as justificações do campo político e institucionais para as relações produtivas da base. Essas determinações também estão presentes em termos culturais. Dessa forma, o autor afirma que a cultura, pertencente à superestrutura, serve para reafirmar a ideologia da classe dominante.

De acordo com Williams (2011), para entender as relações entre os dois conceitos, a “superestrutura tem recebido mais atenção. Em seu sentido comum, após Marx, o termo adquiriu o sentido de uma ‘área’ unitária dentro da qual as atividades culturais e ideológicas

poderiam ser colocadas” (p.45), ao passo que a infraestrutura é receptora dessas articulações e construções ideológicas engendradas e demandadas pela superestrutura.

Um dos aspectos tratado por Williams (2011) diz respeito ao conceito de “mediação”, envolvendo os elementos próprios da base, mas que estão refletidos na superestrutura, nas atividades culturais. Mas ele próprio acaba afirmando, que por alicerçar todas as relações sociais “a base é o conceito mais importante a ser estudado, se quisermos compreender a realidade do processo cultural” (WILLIAMS, 2011, p. 46).

A base também é processual; Williams adverte que não se pode tomá-la como objeto fixo e imutável, ao passo que nela está contido um conjunto de contradições sujeito a variações que a qualifica como um “estado de processo dinâmico” (*Idem*, p. 47). Há uma forte intenção no sentido de não distinguir a base da superestrutura, mas, sim, de reconhecê-las e tratá-las como totalidade. Sobre esse aparato social, o autor afirma que:

Essas leis, constituições, teorias e ideologias que são tão frequentemente defendidas como naturais ou como tendo validade ou significância universal devem ser vistas como simplesmente expressando e ratificando a dominação de uma classe particular. [...] E esse tem sido o efeito de algumas versões da totalidade como uma descrição do processo cultural. Creio que podemos usar corretamente a noção de totalidade apenas quando a combinamos com o conceito marxista crucial de “hegemonia” (*Idem*, p. 51).

Williams, para tratar do conceito de hegemonia vai se valer da contribuição de Gramsci⁴, por compreender a complexidade da hegemonia, que somente é possível ser apreendida dentro da ideia de totalidade, e assim a define:

O que tenho em mente é o sistema central, efetivo e dominante de significados e valores que não são meramente abstratos, mas que são organizados e vividos.

A hegemonia constitui, então, um sentido de realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade, um sentido absoluto por se tratar de uma realidade vivida além da qual se torna muito difícil para a maioria dos membros da sociedade mover-se, e que abrange muitas áreas de suas vidas. Mas não se trata, de forma alguma, de um sistema estático, exceto na execução de um momento de uma análise abstrata. (*Idem*, p. 53).

O autor enxerga um movimento constante na prática hegemônica, que segue o dinamismo na própria sociedade ou nela o empreende; sua eficácia é notável nas instituições, por exemplo, “as educacionais são as principais agências de transmissão de uma cultura dominante” (*Idem*, p. 54)

⁴ Antônio Gramsci: filósofo marxista, jornalista, crítico literário e político italiano. Gramsci é reconhecido pela sua teoria da hegemonia cultural. (DUARTE, 2002).

E é nesse aspecto que Williams questiona a seleção e o descarte de significados segundo os critérios de interesse do grupo dominante, que age sobre o campo institucional. Quando não se é possível descartar totalmente certos significados presentes nessa totalidade chamada sociedade, eles “são reinterpretados, diluídos ou colocados em formas que [...] não contradizem os outros elementos da cultura dominante” (*Ibidem*). Esse conjunto de elementos é justificado e imposto às demais classes sociais. Em relação a essa imposição, vemos que a cultura disseminada segue a mesma lógica de disseminação, represando em muitas situações as heranças e patrimônios culturais de grupos minoritários, o que vai além da oposição classista, mas também étnica, racial, regional e local.

Como não é viável e, tampouco, lógico afirmar que a cultura dominante representa a totalidade, Williams vai tratar das culturas residuais e emergentes nesse ambiente, sob o domínio hegemônico da cultura imposta pelo grupo de maior poder. Classifica as culturas residuais como:

Algumas experiências, significados e valores que não podem ser verificados ou não podem ser expressos nos termos da cultura dominante são, todavia, vividos e praticados como resíduos - tanto culturais quanto sociais - de formações sociais anteriores. [...] Uma cultura residual está geralmente a certa distância da cultura dominante efetiva, mas é preciso reconhecer que, em atividades culturais reais, a cultura residual pode ser incorporada à dominante. (WILLIAMS, 2011, p. 56)

No que se refere às culturas emergentes, afirma que

Por “emergentes” quero dizer, primeiramente, que novos significados e valores, novas práticas, novos sentidos e experiências estão sendo continuamente criados. Mas há, então, uma tentativa muito anterior de incorporá-los, apenas por eles fazerem parte - embora essa seja uma parte não definida - da prática contemporânea efetiva. (*Idem*, p.57)

Sobre ambos os casos, Williams verifica que, a dinâmica imposta pelas classes dominantes está em consonância com os interesses de hegemonia. Para a cultura dominante é favorável perceber que, na sociedade, há espaço suficiente para a existência de elementos das culturas residuais, como as emergentes. Pois, dependendo da realidade e circunstância, essas culturas podem sofrer assimilações e, até, serem incorporadas pela dominante.

“Dentro das categorias tradicionais, a sociologia da cultura é encarada como uma área ambígua” (WILLIAMS, 1992, p. 9) e, talvez por isso, é relegada às últimas posições nas listas de temas a serem tratados pela sociologia e por outros campos científicos. Porém, há interesses em modernizar os estudos da sociologia da cultura, incorporando novas reelaborações, interesses e ideias no interior de sua área para se realizarem estudos mais qualificados e relevantes.

Williams (1992) justifica a necessidade de uma sociologia da cultura não no sentido de mais um campo especializado, mas nas múltiplas possibilidades de abordagens investigativas de variados temas com os instrumentos e olhar sociológico para essas novas questões. É diante dessa afirmação que ele localiza a importância dos estudos culturais, pois com essa nova sociologia põe “sua ênfase em todos os sistemas de significações, [e] está necessária e fundamentalmente preocupado com as práticas e a produção culturais manifestas” (p.14).

1.4.4 A cultura enquanto representação de um grupo étnico como os negros

O sentido atribuído à cultura, mais voltado para as definições de uma coletividade a partir de suas práticas e modo de viver, deve-se às pesquisas denominadas estudos culturais, promovidas sob um enfoque relacionado ao modo de vida cotidiano das classes sociais e suas subclasses, considerando os indivíduos como sujeitos que possuem atributos que vão além da categoria classista.

O sociólogo Stuart Hall (2016) afirma que a cultura

É um dos conceitos mais complexos das ciências humanas e sociais, e há várias maneiras de precisá-lo. Nas definições tradicionais [...] é algo que engloba “o que de melhor foi pensado e dito” numa sociedade. É o somatório das grandes ideias [...] Por outro lado, a palavra também passou a ser utilizada para descrever os “valores comportamentais” de um grupo ou de uma sociedade – o que se assemelha à definição antropológica, mas com uma ênfase sociológica maior (HALL, 2016, p.19).

Hall afirma que, para um grupo social construir uma noção mais adequada sobre si, uma autoimagem e, por extensão, a própria identidade, um percurso importante é olhar para o “outro”. De maneira que, reconhecendo as características definidoras desse “outro”, permite-se ter melhores condições de identificar em si, enquanto grupo, similitudes e, sobretudo, diferenças que possibilitam a reafirmação de atributos próprios. Esse olhar é direcionado para a “diferença” para a “alteridade”.

Para o autor, o melhor exemplo que permite a identificação do que ele chama de representação são os atributos e a condição dos negros representados pela mídia e pela cultura popular, pois esses atuam como meios de grande capacidade de difusão e são construídos a partir da convivência com os grupos que são social, econômica, política e racialmente diferentes.

Segundo Hall (2016), os negros são representados pela a mídia e a cultura popular, a partir de avaliações dentro de um conjunto de elementos e atribuições binárias inevitavelmente de caráter racializado, segundo o autor:

É comum que as pessoas significativamente diferentes da maioria em algum aspecto – “eles” em vez de “nós” – fiquem expostas a esta forma binária de representação. Elas parecem ser representadas por meio de extremos acentuadamente opostos, polarizados e binários – bom/mau, civilizado/primitivo, feio/excessivamente atraente repelente por ser diferente/cativante por ser estranho e exótico. (HALL, 2016, p. 145)

Nem sempre esse binarismo está em dois elementos comparados e presentes num e no outro reforçando as oposições, mas também podem estar presentes num mesmo grupo, tanto o aspecto positivo quanto o negativo.

Essas diferenças *a priori* não devem ser vistas como grandes problemas, mas o autor reconhece que nos estudos culturais elas aparecem de maneira bastante acentuada, servindo de marcadores que reforçam as distinções existentes. Pensar dessa maneira as culturas nos permite compreender que cada grupo étnico constrói para si redes e feixes de modos e práticas particulares, dando assim sentidos próprios ao que pensam, fazem e compreendem. Esse conjunto orgânico chamamos de identidade.

Hall elenca quatro tipos de enfoque dados ao longo da história acerca da “diferença”, que são: a primeira, a partir da contribuição de Saussure, em que se afirma que “a diferença é importante porque é essencial ao significado, sem ela, o significado não poderia existir”; a segunda abordagem emerge também da linguagem, porém de Bakhtin, que afirma que precisamos da “diferença” porque somente podemos construir significado por meio de um diálogo com o “Outro”; é dessa relação dialógica veiculada pela linguagem que se percebe e se define quem é quem; no terceiro enfoque, que é de caráter antropológico, para o autor, aquilo a que atribuímos sentido e o “significado que damos às coisas, isto é, a atribuição de diferentes posições dentro de um sistema classificatório” (p.156) é o elemento diferencial e se constitui como “base da ordem simbólica que chamamos de cultura” (p.156) e o quarto enfoque é o psicanalítico que diz que “o argumento aqui é que o ‘outro’ é fundamental para a constituição do *self* dos sujeitos e para a identidade sexual”. Nesse caso, o referencial são os estudos de Freud acerca da identidade do sujeito a partir da criança, utilizando o complexo de Édipo para explicá-lo.

Desses enfoques, observa-se que em relação à identidade de um grupo social pela sua cultura, o que irá distingui-la como genuína e dotada de particularidades será aquilo que é

diferente das demais culturas existentes. Pois, nesse caso, “a diferença é fundamental para o significado cultural” (*Idem* p.156).

Seguindo esse entendimento acerca das diferenças que demarcam e dão sentido e significados às culturas locais, como as comunidades kalungas, verifica-se que, atualmente, por conta da maior visibilidade que vêm ganhando com a crescente presença de pessoas de fora, tendem pelo contato com esses modos de vida diferentes iniciar um processo de negociação e, possivelmente, de ressignificação com os elementos advindos de hábitos que são próprios da cultura nacional que, por sua vez, são determinados pelas chamadas culturas globais.

O caso das comunidades kalungas, que possuem uma cultura de caráter tradicional, com fortes traços do modo de vida do campo, marcado pela particularidade de serem remanescentes de quilombolas, que dá sustentação identitária no campo legal, histórico, racial e cultural. Contudo, dialoga com os elementos próprios de outros espaços altamente urbanizados, como é o caso da maioria dos turistas que visitam o Sítio Histórico Kalunga, que fazem com que nas comunidades algumas lideranças e os membros dessas localidades comecem a utilizar os elementos estruturantes da cultura kalunga como espetáculo que serve para atender às demandas do etnoturismo.

Sem dúvida alguma, há um forte processo de identificação de relações dialéticas envolvendo a cultura local dos territórios kalungas com o que se convencionou chamar de Cultura Nacional, que está muito mais fora desses territórios. Mas, que vem sendo, desde sua origem, pois não se pode afirmar que os kalungas permaneceram plenamente isolados. O fato de ter havido contato, mesmo que esporádico e pontual, com outros grupos externos, seja para a comercialização de excedentes da produção, ou mesmo para o escambo de itens necessários para sua sobrevivência, como sal, querosene, pregos, etc. Desses contatos e relações ocorrem trocas de experiências que contribuem paulatinamente para gerar a absorção de modos de vida diferentes à cultura local.

Essas relações, que podem gerar choques, mas também novos olhares e descobertas contribuem para ampliação da experiência, como para a compreensão de que há mais lugares, grupos e pessoas além do seu, e, assim, existe uma ampliação das percepções. Quando se veem os jovens kalungas utilizando celulares conectados às redes da internet sem fio, aos computadores nas escolas e em algumas casas, à presença de televisores, antenas parabólicas, igrejas protestantes, etc. imagina-se num primeiro momento que se trata do grande poder de alcance e capilaridade dos recursos inerentes à Cultura Global e o próprio fenômeno da globalização que também chegaram a essas localidades, que, durante muito tempo, estiveram

fechadas no seu tradicionalismo e parcialmente isoladas. Mas, observando atentamente esses jovens, nota-se que, de certa forma, eles também vivem sua juventude com muitas características próprias dos espaços urbanos.

Mesmo as comunidades kalungas possuindo os limites simbólicos que as mantêm, em certa medida, ainda com seus elementos culturais fundantes ou com certo nível de manutenção do tradicionalismo que dão a elas significados e identidade únicas, elas não estão à margem da cultura nacional e, por conseguinte, alheias aos “ataques” das culturas próprias da globalização e delas intencionalmente protegida (HALL, 2016).

Como pensar a cultura kalunga, quando Hall (2016) diz que o “que desestabiliza a cultura é a ‘matéria fora do lugar’ – a quebra de nossas regras e códigos não escritos” (p.157)? É fator de preservação e purificação da cultura kalunga fechar-se para os grupos de fora? Aliás, é possível, no atual contexto, o isolamento de alguma coletividade? Vemos que processos de ressignificações vêm ocorrendo desde a participação dos jovens nas festividades com outra conotação e nível de envolvimento.

Nesse processo dialético entre as culturas local, nacional e global é preciso ainda considerar que, no caso dos kalungas, o componente racial tem grande importância na definição da identidade desse grupo. E, para Hall (2016), existe um “repertório de representação e suas práticas que foram utilizadas para marcar a diferença racial e significar o ‘Outro’ racializados na cultura” (p. 161).

Então, há uma carga negativa presente nas associações com relação ao negro desde sua origem na África, seja pelo discurso religioso com base na afirmação de serem os africanos descendentes de Cam, segundo relatos bíblicos, como afirma Hall (2016), de que decorreram, assim, uma série de definições justificadas por essa punição determinada por Deus a esse povo, e, por conseguinte, toda a escravização teria sido previamente determinada, não produzida pelo homem branco.

Esse corpo de argumentações tendeu a naturalizar a existência de estereótipos de que os negros fossem inferiores intelectual e biologicamente aos brancos e que, portanto, possuíam inclinações violentas, desregramento sexual, desajustamentos para o convívio harmônico em sociedade, devendo, por isso, viver apartados dos brancos. Os negros, por características inerentes à sua raça, eram, portanto, perigosos para as famílias, as mulheres e os valores morais cristãos. Pois, para Hall (2016),

A prática de reduzir as culturas do povo negro à natureza, ou naturalizar as “diferenças” foi típica dessas políticas racializadas da representação. A lógica

por trás da naturalização é simples. Se as diferenças entre negros e brancos são “culturais”, então elas podem ser modificadas e alteradas. No entanto, se elas são “naturais” – como acreditavam os proprietários de escravos –, estão além da história, são fixas e permanentes (p.171).

Por esse entendimento, o negro jamais chegaria ao mesmo nível de integração à sociedade que o branco. As representações construídas desde a época da escravidão permaneceram fortemente nas compreensões que se pautam pelo olhar racializado para se justificarem as diferenças. Segundo Hall (2016), os estereótipos ainda têm grande força e presença na forma como a sociedade ainda enxerga homens e mulheres negras.

A representação, para Hall (2016), “envolve o exame mais aprofundado de um conjunto de práticas representacionais conhecidas como estereótipos” e a estereotipagem é a prática “que reduz as pessoas a algumas poucas características simples e essenciais, que são representadas como fixas por natureza” (p. 190).

Para o sociólogo britânico, há cinco principais estereótipos associados aos negros e negras, que são: *pai Tomás* – a pura expressão do negro mais velho e submisso, aquele que é visto pelos brancos como o bom negro, bondade que está no fato de assimilar essa condição criada pelos senhores brancos em relação aos negros, de que quanto mais se submetem, mais justificam sua inferioridade e, por extensão, a supremacia do branco; *os malandros*, caso em que o autor se refere aos pequeninos, inúteis, suspeitos, preguiçosos e que não servem pra nada; *a mulata trágica* – a mestiça bonita, sexualmente desejada pelo branco, mas que não é branca pura, serve para seduzir os homens brancos, a partir do que se reforça o estereótipo de que as mulheres negras só servem, para os brancos, para relacionamentos sexuais furtivos; *as mães pretas* – a empregada doméstica, gorda, dedicada e submissa à família dos patrões, enquanto em sua casa é mandona e tem um marido inútil; e os *mal-educados* – fortes, violentos, desempregados e “cheios de fúria negra”, supersexuados que desejam a carne branca.

O uso de estereótipos em pessoas ou grupos, como os aplicados aos negros por meio da estereotipagem, têm caráter de fechamento, pois ao afirmar simbolicamente determinadas características, ao fixá-las, limita-as dentro do que é definido como normal, ou seja, a estereotipagem “estabelece uma fronteira simbólica entre o ‘normal’ e o ‘pervertido’, o ‘normal’ e o ‘patológico’, o ‘aceitável’ e o ‘inaceitável’, o ‘pertencente’ e o que não pertence ou é o ‘Outro’, entre ‘pessoas de dentro’ e ‘forasteiros’, entre nós e eles”. Nesse sentido, serve unicamente para distinguir para excluir, ou excluir por ser distinto ao grupo hegemônico (HALL, 2016, p. 192).

Neste capítulo buscamos realizar um estudo sobre questões relativas à história e memória, à cultura e identidades, por compreender que essas categorias são elementos importantes que irão nos ajudar na análise do universo sociocultural dos jovens Kalungas de Cavalcante. Pois nesse estudo, a trajetória histórica dos negros que foram escravizados é indissociável do processo de construção da identidade das atuais comunidades tradicionais de quilombolas.

Entendemos que os elementos teóricos contidos na categoria cultura e, sobretudo apresentados pelos pesquisadores dos *estudos culturais* nos permitiram compreender as comunidades tradicionais, como sujeitos sócio históricos. Também a cultura no plural, e sua relação na construção de identidade de um povo, em especial em relação às novas gerações nos possibilita avançar em nossa investigação do objeto proposto.

É nesse sentido, que reconstruir a trajetória do negro no Brasil e em Goiás possibilita-nos a compreender e relacionar suas condições de vida às várias contingências a que foram submetidos. Situações marcadas pelas contradições inerentes à estrutura de poder do branco que legaram aos negros e mestiços uma integração marginal à sociedade brasileira.

CAPÍTULO II

A HISTÓRIA DA CONDIÇÃO DO NEGRO NO BRASIL E EM GOIÁS

Neste capítulo, analisaremos a trajetória do negro no Brasil, desde sua chegada na condição de escravizado, as situações a que foram submetidos, suas lutas e resistência pela liberdade, sobretudo com a formação das estruturas comunitárias dos quilombos, no Brasil e em Goiás. Foram esses primeiros africanos e afro-brasileiros que vivenciaram essas experiências no contexto da escravidão brasileira e posteriormente deram origem às gerações seguintes e a elas legaram essa herança, que são as atuais comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombolas. É esse caso do povo, situado num território que compreende a região nordeste do estado de Goiás como, na outra margem do Rio Paranã, no estado do Tocantins.

Abordaremos também os aspectos de caráter contraditório que se apresentaram aos negros como grandes desafios e que contribuíram, assim, para tornar mais precário o processo de integração dos negros livres às novas estruturas sociais modernizantes que o país passou a viver depois da Abolição, na passagem do século XIX para o século XX.

Essas contradições que determinaram a forma como se deu sua integração serão analisadas a partir de uma perspectiva dialética, pois, ao mesmo tempo em que o negro se integrava pelo viés cultural, ele era excluído no econômico e político (FERNANDES, 2008). Ou seja, no tocante aos elementos simbólicos expressos pelos feixes de representações culturais dos negros, o grupo dominante da sociedade então vigente não os viu como problema que fosse necessário extirpar, ao passo que os campos e espaços sociais envolvendo a distribuição de poder econômico e político não foi em hipótese alguma negociado. A elite branca não fez qualquer concessão a ponto de assistir os recém-libertos para se inserirem com um mínimo de condições para se organizarem no novo cenário em que o país começava a operar. Enfim, os negros permaneceram à margem das mudanças em curso vivenciadas pela sociedade brasileira.

Para tanto, recorreremos às obras clássicas para situar a presença do negro nessas produções teóricas que trataram da construção cultural e da identidade nacional a partir das dimensões racial, cultural, política, econômica e social, pelas narrativas de Freyre (2006), Holanda (2014), Ribeiro (2006), Fernandes (2008), Ianni (1987) e Costa (2010). Para localizar o negro com seus desafios e suas contribuições no estado de Goiás serão utilizadas

as obras de Palacin (2008), Brandão (1977) e Vainfas (1986). No tocante às lutas e resistências dos negros, recorreremos ao conjunto de obras de Moura (1987), Silva (2003), Mattoso (2016) e Gomes (2015); artigos científicos, dissertações e teses que tratam dessa temática no plano nacional como no contexto goiano.

A busca de referências acerca da condição do negro no Brasil segue, muitas das vezes, as pesquisas realizadas por pesquisadores e intelectuais que, em grande parte de suas produções, têm como plataforma de suas investigações as regiões sul e sudeste do país (SILVA, 2003). Dessa forma, possuímos um considerável conjunto de análises e teorias sobre as condições e o papel do negro nos processos dinâmicos e de transição ocorridos, a partir das áreas que despontaram como centro do poder político e econômico do país, como os estados da região Sudeste, quando da vigência da escravatura, assim como posteriormente, nas primeiras décadas de modernização da sociedade brasileira.

Ao analisar a história da condição do negro no Brasil a partir das categorias utilizadas pelos autores referenciados, percebe-se a mesma lógica sendo reproduzida e identificável na província de Goiás, quando, mesmo nas décadas que antecederam a Abolição, começa nas terras goianas um processo de mudança nas relações produtivas. O negro ou está cada vez mais fixado nos territórios resultantes do aquilombamento ou está preso ao sistema escravista em franco processo de fragmentação. Diferente da realidade dos estados do sudeste e sul do país, em Goiás se observará o aparecimento de uma nova modalidade de papel assumido pelos negros livres, de parceiro na produção agrícola, mas que não tirou o negro da condição de subjugado, ao passo que o branco permaneceu exercendo seu domínio e fortaleceu sua desresponsabilização com o trabalho pesado.

Esse fenômeno se deu por conta da forte presença da produção agrícola na região que contava com uma incipiente estrutura urbana capaz de atrair para si o dinamismo em curso nessas outras regiões do país. E como, nessa lógica, precisava-se cada vez mais de braços para trabalharem nas vastas propriedades, a presença do negro foi fundamental. Observou-se um grande número de alforrias concedidas aos escravos para que, na condição de livres, pudessem continuar nas fazendas dos antigos donos, mas agora na nova condição de parceria, meeiro, jornaleiro, etc. (BRANDÃO, 1977), configurando, porém, uma nova forma de exploração da mão de obra negra.

E dentro dessa lógica de exploração do negro, mesmo quando se verificava que a sociedade brasileira econômica e politicamente apresentava feições de avanços nesses

campos, o negro não era alcançado por essas mudanças e transformações, pelo que nossa pesquisa vai se orientar: considerando as ocorrências dos processos decisórios que partem das áreas de maior poder econômico e político do contexto da escravidão, mas procurando inserir, nesse contexto, a realidade goiana para, posteriormente, compreender como todos os fatores inerentes a essa estrutura mais ampla determinaram a formação dos quilombos na região de Cavalcante, criando as bases que deram origem às chamadas comunidades dos kalungas.

2.1 A historiografia da escravidão negra no Brasil segundo Gilberto Freyre

Não dá pra negar o pioneirismo das obras de Gilberto Freyre (2006) acerca da história do Brasil a partir das contribuições dos negros ao modo de vida, à cultura e à identidade nacional. Em sua principal obra, *Casa Grande e Senzala*, inaugurou uma nova etapa da produção historiográfica sobre a nação, tornando-se referência para as posteriores interpretações acerca da identidade brasileira.

Freyre (2006) foi um dos primeiros historiadores a estabelecer uma narrativa que identificava as grandes contribuições dos negros à cultura brasileira, enfatizando sua importância em relação aos indígenas na construção da riqueza do país. Essa narrativa de exaltação e identificação das qualidades dos negros era, até então, inédita nos relatos e estudo acerca dessa etnia. No entanto, o historiador pernambucano vai adiante em suas proposições que lhe valerão severas e ácidas críticas aos seus trabalhos. Há em sua obra *Casa Grande e Senzala* uma série de qualificações no tocante à força, virilidade, plasticidade e forte adaptabilidade do negro aos trópicos. Ao passo que para os indígenas o processo de adaptação ao trabalho forçado pelo sistema escravista não foi adiante, devido ao fato de esses agentes possuírem um modo de vida em que sua relação com a natureza não requer sua exploração para a acumulação de bens ou produção de excedente.

Segundo Burke (2009), Gilberto Freyre, a partir desse estudo sobre os grupos étnicos formadores do Brasil, fez com que se enxergasse a importância dos legados indígenas e africanos na composição da identidade nacional, chave importante para se interpretar quem somos como nação. Para Freyre (2006), a chegada dos escravos africanos trazidos pelos portugueses contribuiu, tanto para a formação cultural brasileira como para a construção da riqueza do país. O autor exalta o quanto do seu modo de vida, linguagens, culinária, rituais e crenças foram incorporados ao cotidiano das pessoas ao longo do período colonial e adentraram os períodos posteriores.

Sabe-se que essa inadaptabilidade do índio não se deve à suposta atribuição de que o indígena fosse preguiçoso ou não inclinado ao trabalho. Mas sua dedicação ao trabalho naqueles termos e condições feria toda relação que ele possuía consigo e com a natureza, sem que isso justificasse, evidentemente, a escravidão aos negros. Para Freyre (2006, p.382):

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte.

Para Freyre (2006), a dinâmica da estrutura social baseada no regime escravocrata juntou brancos e negros num convívio de complementariedade que chega a uma suposta convivência harmoniosa. Essa relação sustentará posteriormente sua tese de que em meio a essas contradições inerentes a essa sociedade, vivenciava-se um conjunto de experiências que demonstravam a existência de uma democracia racial. Tem-se, assim, uma série de contradições, pois em meio a papéis e funções sociais que mais se aproximam de castas distintas, essa sociedade aristocrática, patriarcal e escravista exerceu seu domínio durante muito tempo no Brasil, sobretudo no nordeste das grandes propriedades com os engenhos e a grande mão de obra que se gastava para produzir a riqueza. No entanto, Freyre (2006) afirma que todo o povo brasileiro é fruto do intercuro do negro com as demais etnias, e, portanto:

Todo povo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano. (FREYRE, 2006, p. 367)

Na obra de Freyre (2006), não faltam argumentos e exemplos sobre o que justificam a ideia da democracia racial em pleno período da escravidão brasileira. Essa democracia foi capaz de forjar, a partir da miscigenação, a maior expressão dessa harmonia.

Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completamos em um todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro. (FREYRE, 2006, p. 367)

É como se a riqueza dos elementos culturais forjados da convivência entre brancos e negros escamoteasse a essência dessa estrutura marcada pelo que há de mais perverso na

relação entre escravo e senhor. É nesse sentido, que exemplos como esse nos parecem a exaltação do intercurso entre escravos e senhores.

Freyre (2006) afirma que:

À figura boa da ama negra que, nos tempos patriarcais, criava o menino lhe dando de mamar, que lhe embalava a rede ou o berço, que lhe ensinava as primeiras palavras de português errado, o primeiro “padre-nosso”, a primeira “ave-maria” [...] O vulto do moleque companheiro de brinquedo. O do negro velho, contador de histórias. O da mucama. O da cozinheira. [...] Ao moleque companheiro de brinquedo do menino branco e seu leva-pancadas [...] “Logo que a criança deixa o berço, dão-lhe um escravo do seu sexo e de sua idade, pouco mais ou menos, por camarada, ou antes, para seus brinquedos”. (FREYRE, 2006, p. 419)

Diante desses exemplos, evidencia-se que desde a idade mais tenra, o filho do senhor já era iniciado no mandonismo estruturante do sistema escravocrata. Os negros deveriam sempre servir aos senhores brancos tanto nas tarefas mais elementares e aparentemente ingênuas, como também servir de objeto sexual para a iniciação dos rapazes na vida adulta. Freyre (2006), não aponta as dores e dificuldades dessas amas de leite, muitas vezes, largavam seus filhos para amamentarem os filhos da casa grande. Assim, como mascara o quanto o negro velho trabalhou duro nos campos da propriedade do senhor e permaneceu preso à escravidão.

A despeito destas contradições, o processo de miscigenação que engendrou a formação do povo brasileiro será, na visão de Freyre (2006), o maior patrimônio do Brasil. Pois, devido às contribuições das três etnias, indígena, branco e negro, cada um contribuiu com suas particularidades culturais, o que redundou, assim, em algo que reflete o somatório dessas matrizes culturais e raciais presentes, inclusive, na identidade nacional. É bem verdade que, ao se analisar, mesmo a partir das contribuições desse autor, vê-se que a herança cultural negra à sociedade brasileira não foi considerada no processo de integração do negro após a promulgação da Lei Áurea que aboliu a escravidão no país.

As elites brancas permitiram que os elementos ligados à cultura negra fossem incorporados à sociedade. Criou, porém, dificuldades e interdições para que os mesmos negros tivessem condições e oportunidades de integrar-se ao mundo do trabalho no contexto de transformações que a sociedade brasileira vivenciava.

Freyre (2006) enxerga posteriormente a sociedade escravocrata brasileira justificada pelo que ele viu em suas viagens pelos Estados Unidos e Europa. Para Burke (2009), o intelectual pernambucano valia-se do “método comparativo a fim de compreender melhor o Brasil” (p.32), sobretudo as estruturas escravocratas do sul dos Estados Unidos e do nordeste

brasileiro, região predominantemente explorada em seus estudos. Sobre isso, o autor mostra que:

De todas as sociedades americanas, a brasileira foi aquela que se constituiu mais harmoniosamente no que diz respeito às relações de raça, e que não é de se admirar que [Freyre] tenha se tornado notório por sua visão otimista da história colonial, em particular sua alegação de que o regime escravocrata no Brasil era relativamente benigno, relativamente brando. [...] Ele sugeriu que os senhores e as senhoras da casa grande eram social e emocionalmente próximos de seus escravos como resultado da maneira na qual foram criados, com babás negras e companheiros de brincadeiras negros. Na vida adulta, relações sexuais entre senhor e escrava reduziam a distância social entre a casa grande e a senzala, amenizando ou “adocicando” as relações sociais e criando o que o autor chamou “zonas de confraternização” (*Idem*, p. 96).

Assim, por mais que as críticas direcionadas a Gilberto Freyre se baseiem nessa “benignidade” e “brandura” que ele vê no sistema escravista brasileiro, seus críticos esquecem ou não percebem que o autor constrói suas argumentações, tendo como referência a forte segregação e apartamento entre negros e brancos nas grandes propriedades sulistas estadunidenses, assim, como a vigência do ideário eugenista, justificando em afirmações de caráter racista a superioridade dos brancos naquela sociedade.

Nesse aspecto, vale ressaltar o quanto diferem os procedimentos como se deram o processo de colonização da América do Norte, especificamente dos Estados Unidos, e do Brasil pelos portugueses. Enquanto os Estados Unidos foram colonizados sob as bases rigorosas das ideias do protestantismo, que justificavam, por exemplo, o distanciamento nas relações sociais entre brancos e negros e menos ainda a mistura de raças, no Brasil, segundo Freyre (2006), os portugueses já estavam acostumados ao convívio e intercursos com outros povos, sobretudo africanos, inclusive não enxergando qualquer problema no estabelecimento das relações sexuais. Sobre essas características Freyre (2006) atribui uma “tendência que parece resultar da plasticidade social” mais forte e presente nos portugueses que em outros europeus (p. 265).

O Brasil, segundo Freyre (2006), é marcado pelo hibridismo e pela miscigenação. A primeira característica, com relação ao hibridismo racialmente cultural, pelo fato de se formar na sociedade brasileira aquilo que, segundo o autor, era a maior riqueza no Brasil presente nas transformações ocorridas tanto na língua dos senhores, que na boca dos escravos sofreu um “amolecimento” e ganhando novas formas de linguagem, como a língua dos africanos que também foram incorporadas ao cotidiano dos senhores e escravos (*Idem*, p. 414).

Porém, esse hibridismo não somente se restringiu ao campo linguístico, mas outros aspectos ligados aos traços e elementos culturais, tais como comidas, casas, músicas dessas

duas raças foram intercambiáveis e interpenetrados resultando em novas configurações que somente os trópicos poderiam produzir.

Quanto à segunda característica, o processo de miscigenação racial, está, intrinsecamente ligado à plasticidade portuguesa às condições locais. Mas, no caso do mistura racial entre brancos e negros, encontrava na escravidão doméstica, no espaço da casa, o local oportuno que permitiu um convívio mais próximo entre senhores e escravos. Como os senhores exerciam o seu mandonismo irrestrito na sociedade patriarcal, seu poder também era expresso no âmbito da sexualidade:

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ao sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços. (*Idem*, p.70)

É a partir das relações de proximidades e desigualdades envolvendo brancos e negros que é possível entender um processo dialético marcado por relações de harmonia sem negar o conflito próprio do escravismo; no entanto, esse processo foi capaz de criar a interpenetração, o hibridismo e a mistura raciais numa sociedade cuja estrutura é, na essência, fundada na diferenciação explícita de papéis sociais. Uma sociedade que se pauta pelos antagonismos presentes na visão de superioridade da raça branca e inferioridade da negra vai considerar a existência de um modelo típico brasileiro de escravismo, que, por conseguinte, permitirá a ocorrência da miscigenação racial em meio à sociedade escravista.

Dessa forma, por mais que a miscigenação como categoria que caracteriza e ajuda na interpretação da identidade nacional, seja algo positivo, isso não exclui do campo de análise a inegável, “explosão de ódio”, “terremotos culturais” e “choque das duas culturas”, que havia entre senhores e escravos para mostrar que a harmonia e os conflitos inter-raciais eram em alguma medida bastante relativos.

Segundo Burke, Gilberto Freyre, foi taxado de realizar uma interpretação do Brasil a partir da realidade pernambucana e de tê-la feito da “varanda da casa grande”, ou seja, com os olhos da classe dominante. Por isso sua condescendência com as mazelas impostas aos negros na sociedade escravocrata. Assim, o intelectual recifense desconsiderou ou minimizou as lutas e resistências dos negros, como escreve Burke (2009):

Onde o autor escreveu “equilíbrio de antagonismo”, os críticos, algumas vezes, leram simplesmente “equilíbrio” ou harmonia social. De qualquer modo, a virtual ausência no livro de referências à resistência dos escravos – seja na forma de trabalho lento, sabotagem, fuga ou revolta – encoraja essa interpretação rasa (p.142).

Ao tratar do período colonial brasileiro, o historiador brasileiro estaria criando uma idealização por meio da suavização das relações entre senhores e escravos. Incorre, assim, em alguns equívocos acerca da brandura da escravidão no Brasil-colônia e da passividade dos escravos ante ao senhorio dessa sociedade, deixando de focar a importância dos quilombos como referência de lutas pela liberdade.

Quando compreendemos a história do Brasil somente pelas narrativas de Freyre (2006) há forte tendência a se construir uma visão que denota muito mais harmonia que conflitos e lutas. Pois o autor, além da capacidade de explanação e descrição, recorre a elementos históricos que, até então, os pesquisadores não utilizavam, como o cotidiano dos sujeitos com seus detalhes e particularidades.

Porém, ao considerar que uma estrutura social que se baseia na escravidão não poderia produzir somente elementos positivos entre grupos, essencialmente, em oposição; no entanto, no Brasil ocorreu, com um caráter de excepcionalidade, o intercuro racial que redundou na miscigenação do seu povo e forjou uma nação multicultural. E isso, para Freyre (2006) é a maior riqueza da nação brasileira.

2.2 Sérgio Buarque de Holanda e a condição dos negros no Brasil

A obra *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (2014), publicada no ano de 1936, é uma interpretação do processo de transição da sociedade brasileira assentada no tradicionalismo para uma nova ordem estruturada política e economicamente. O autor, ao reconstruir as origens do Brasil para analisar os seus problemas, utiliza como referência o período colonial, por meio dos conceitos de patrimonialismo e burocracia⁵. *Raízes do Brasil* é, portanto, uma obra que visa, de forma inovadora, à busca da identidade nacional.

O Brasil colônia, para Holanda (2014), é socialmente desorganizado, devido, em grande parte, ao espírito aventureiro que predominou sobre o espírito trabalhador. Essas características impressas ao modelo de colonização, segundo o pensador brasileiro, têm suas origens em algumas particularidades da personalidade portuguesa e de suas experiências anteriores a sua chegada ao continente americano. Segundo o autor,

⁵ Os conceitos de *patrimonialismo* e *burocracia*, embora sejam centrais nas abordagens de Sérgio Buarque de Holanda, não se apresentam nessa pesquisa como categorias elementares, embora estejam implícitas em nossas análises, pois, para Holanda, desde o Brasil colônia, o poder econômico se encontra sob o domínio de um grupo minoritário que detém terras e cada vez mais amplia sua hegemonia na esfera política, influenciando e moldando sua estrutura com características mais racionais, expressas pela burocracia.

Nenhum outro povo do Velho Mundo achou-se bem armado para se aventurar à exploração regular e intensa das terras próximas à linha equinocial, onde os homens depressa degeneram, segundo o conceito generalizado na era quinhentista [...]. Essa exploração dos trópicos não se processou, em verdade, por um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez-se com desleixo e certo abandono. (HOLANDA, 2014, p. 49).

Há também que se considerar esse desprendimento do português, quase irresponsável, para compreender a aventura como elemento motivador para a vinda ao Brasil. Pois, os holandeses também tiveram a oportunidade de fixação em porções do território nordestino, mas, porém, não foram adiante, o que, para Holanda (2014), deveu-se à falta de adaptabilidade ao clima tropical e aos fatores internos. Ao contrário, o povo lusitano adere à aventura:

Esse tipo humano ignora as fronteiras. No mundo tudo se apresenta a ele em generosa amplitude e, onde quer que se erija um obstáculo a seus propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim. Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes. (*Idem*, p. 50).

O fato de se notar mais facilmente, o domínio do espírito aventureiro no processo de colonização, não faz com que Holanda (2014) negue a existência do trabalhador no território colonial. Para ele, é a presença da contradição no modelo de colonização que irá dar o tom bem particular à própria construção da identidade nacional. As instituições sociais brasileiras, assim como toda a sua estrutura social ampla serão influenciadas, por essa contradição, que remonta ao início do processo de colonização.

Essa “plasticidade do povo português”, identificada por Holanda (2014) como precedente à colonização brasileira foi fator que contribuiu para o estabelecimento de contatos com outras etnias, facilitando seu processo de adaptação local. Em meio a esses elementos, para dar conta do desafiador empreendimento de garantir a rentabilidade da colônia, a economia escravista foi a forma encontrada para atender ao que faltava, pois o território já estava à sua disposição e a mão de obra era o fator a ser resolvido.

Com os indígenas os portugueses possuíam um tipo de relação bem diferente que com os africanos escravizados. Não que Portugal não tenha tentado escravizar os nativos, mas, segundo Holanda (2014), estes não sendo inclinados ao sedentarismo e ao trabalho obrigatório, além de contar com mais membros e grupos de suas etnias próximos e o próprio conhecimento do território, conseguiram resistir às tentativas de escravização. Os portugueses em meio a tais dificuldades foi “cedendo às sugestões da terra e dos seus primeiros habitantes, sem cuidar de impor-lhes normas fixas e indelévels” (HOLANDA, 2014, p. 60). Comparando

os outros processos de colonização, como o da América espanhola, o autor afirma que, no caso português, seu domínio “foi, em geral, brando e mole, menos obediente a regras e dispositivos do que à lei da natureza”. (*Idem*, p.61).

No caso dos negros africanos, os portugueses já haviam possuído, antes da colonização brasileira, um número significativo de escravos africanos, em outras possessões além da Europa, como também em Lisboa. O contato de portugueses com os negros africanos, na condição de senhor e escravo, antecede o período colonial e a sociedade açucareira implantada no Brasil. Sobre isso Holanda afirma que:

Nas suas plantações de cana, bastou que desenvolvessem em grande escala o processo já instituído, segundo todas as probabilidades, na Madeira e em outras ilhas do Atlântico, onde o negro da Guiné era utilizado nas fainas rurais. (*Idem*, p. 54).

No Brasil, em função da vasta extensão territorial e da abundante oferta de terras, vai predominar o modelo de economia rural de base escravista de monocultura, com fins de atender ao mercado externo. Dentro da lógica e limites do pacto colonial, na colônia o processo produtivo seguia as determinações internacionais, que seguirá na esteira das demandas que visavam a atender à Corte portuguesa, sendo tido o escravo como imprescindível à colonização. Como consequência desse modelo, a grande propriedade rural será o *locus* que vai expressar e sintetizar todo pensamento e interesses desse regime instituído na colônia.

Por mais que possa se supor que, o contato de portugueses e africanos já acontecesse anteriormente, isso não significava que os escravos gozassem de benefícios ou brandura de seus senhores. Notava-se que nessas experiências de relações inter-raciais havia, bem nitidamente dentro da estrutura social, a atribuição e distinção do que eram as funções exclusivas de negros e brancos. Mesmo na colônia, em decorrência do processo de miscigenação, tanto ao negro como ao mulato foram vedados o exercício de determinadas profissões e atividades que, pelo costume, era considerado especificamente de brancos.

A estrutura social tradicional no período colonial brasileiro considera como função e posição única para o negro, a condição de submissão a seu senhor, pois “os pretos e descendentes de pretos, esses continuavam relegados, ao menos em certos textos oficiais, a trabalhos de baixa reputação, os *negro jobs*, que tanto degradam o indivíduo que os exerce, como sua geração” (HOLANDA, 2014, p.66). Mesmo tendo como elemento mediador das relações entre brancos e negros, em que o poder do senhor é irrestrito sobre o escravo, até

com a violência dos castigos. Para Holanda, nesse processo também ocorrem aproximações e trocas em termos culturais, pois

O português entrou em contato íntimo e frequente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. (*Idem*, p.75).

A língua portuguesa foi, para Holanda, mais aceita pelos indígenas e africanos por ter uma fonética mais fácil de assimilação que a língua dos holandeses que também tiveram contato com esses grupos étnicos. Da mesma forma que o lusitano, trouxe para seu cotidiano muitas contribuições linguísticas apreendidas por meio do contato com o negro e o indígena. Desses contínuos contatos do europeu com o “povo de cor” se permitiu, sem nenhum dolo de ordem moral, os inevitáveis relacionamentos sexuais inter-raciais, tanto os esporádicos como os casamentos, dando origem a um olhar diferenciado sobre a miscigenação no Brasil.

Segundo Holanda, quando a Inglaterra assinou em 1845 a lei Bill Aberdeen que proíbe o tráfico de escravos para o continente americano, em 1850, no Brasil é assinada a Lei Eusébio de Queirós, que ratificava em solo brasileiro a lei inglesa. Assiste-se nesses anos, entre a aprovação dessas duas leis, a um aumento espantoso do número de negros trancados em nosso litoral. Evidenciava-se, assim, que enquanto a legislação não transcendesse do papel para a vida, sua força e efetividade eram testadas. Holanda apontará, antropologicamente, em meio ao processo do abolicionismo, novamente, para a instabilidade das relações entre o rural e urbano, pois será no urbano que tais ideias serão disseminadas e ganharão força com o grande número de adeptos, principalmente com as vozes de parte da imprensa da época. Ao contrário também, havia defensores do tradicionalismo além do espaço rural, como descreve o historiador brasileiro:

Com a supressão do tráfico negreiro dera-se, em verdade, o primeiro passo para a abolição de barreiras ao triunfo decisivo dos mercadores e especuladores urbanos, mas a obra começada em 1850 só se completará efetivamente em 1888. Durante esse intervalo de quarenta anos, as resistências hão de partir para não só dos elementos mais abertamente retrógrados, representados pelo escravismo impenitente, mas também de forças que tendem à restauração de um equilíbrio ameaçado. Como esperar transformações profundas em país onde eram mantidos os fundamentos tradicionais da situação que se pretendia ultrapassar? (HOLANDA, 2014, p. 92).

O autor considera que, pelo fato da sociedade brasileira ter suas bases ligadas às estruturas rurais, a abolição, por conseguinte, se insere nesse contexto como um fenômeno social de transformação. A abolição, segundo o autor, procurou romper com uma estrutura

enraizada que o engenho expressava até seu poder extensivo, considerado como a propriedade mais ampla; sobre o ilimitado poder dos senhores de engenho e o espaço em que exerciam sua autoridade.

Nos domínios rurais, a autoridade do proprietário de terras não sofria réplica. Tudo se fazia consoante sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica. O engenho constituía um organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo. Tinha capela onde se rezavam as missas. Tinha escola de primeiras letras, onde o padre-mestre desasnava meninos. A alimentação diária dos moradores, e aquela com que se recebiam os hóspedes, frequentemente agasalhados, procediam das plantações, das criações, da caça, da pesca proporcionadas no próprio lugar. (*Idem*, p. 94).

Sobre o poder ilimitado do senhor de engenho ou senhor de escravos, para Holanda, esse poder começava no ambiente doméstico e familiar, em que ele figurava como o centro da autoridade sobre esposa, filhos e criados. Mas ganhava amplitude sobre seus agregados, escravos, prestadores de serviços especializados, capatazes e capitães do mato, membros do clero, como o pároco que celebrava as missas, batizados e casamentos; ninguém escapava de sua influência, confirmado, assim, o seu poder como “pater-famílias”. Esse modelo patriarcal será absorvido socialmente e, posteriormente, bastante utilizado como verdadeira prática comum “na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social e, portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida” (HOLANDA, 2014, p.100).

Dentro dessa sociedade, tipicamente agrária, se forjará uma visão particular sobre o trabalho, encontrando diferenças de valores entre o trabalho braçal e intelectual. Para uma sociedade, tradicionalmente baseada no mandonismo, paternalismo e patrimonialismo, dependente do trabalho compulsório dos escravos, o trabalho braçal será desvalorizado, assim como seus realizadores. O intelectual estará associado a uma classe social que pode dedicar-se às “atividades do espírito”, numa clara construção antagonista desses grupos sociais presentes nessa estrutura. Esse olhar, acerca da inferioridade do trabalho braçal, vai se disseminar e ser incorporado culturalmente na sociedade colônia. Foram sob essas bases analisadas por Holanda, em sua obra *Raízes do Brasil* que se forjaram as estruturas de nossa sociedade que, mesmo adentrando uma nova ordem social, inaugurada pela abolição e a proclamação do regime republicano não logrou efetivamente sucesso no rompimento e transformação das relações de poder e participação política de todos.

Há que se pensar, ainda, a condição dos negros que, depois da abolição, não vivenciaram as mudanças tão sonhadas. Pois viram-se imersos em novos desafios que lhes foram impostos pelos resquícios da mentalidade escravista e tradicionalista que, supostamente, deveria ter sido superada. Para os negros, sobretudo, ainda, permaneceram fortemente sob as determinações de um “país que, durante a maior parte de sua existência, foi terra de senhores e escravos” (*Idem*, p.103).

2.3 Darcy Ribeiro e a identidade nacional

Ser negro, no contexto da escravidão no Brasil, era estar numa estrutura social que ostensivamente o desumanizava. Suas atribuições são meramente atender aos caprichos da família e agregados do senhor, mas tendo como centralidade a produção do conforto e riqueza dos brancos com o seu trabalho. O branco, na condição de proprietário de todos os meios de produção vivia do trabalho realizado pelo escravo. Mesmo após a abolição da escravidão a sociedade brasileira permaneceu impedindo continuamente a integração do negro, o que nos leva a compreender que os elementos e fatores que determinaram as desigualdades sociais no país, encontram-se ancorados nas questões raciais construídas historicamente. Sobre isso, escreveu o antropólogo Darcy Ribeiro (2006): “A distância social mais espantosa do Brasil é a que separa e opõe os pobres dos ricos. A ela se soma, porém, a discriminação que pesa sobre negros, mulatos e índios, sobretudo os primeiros” (p. 202).

Dessa forma, uma das chaves de compreensão das condições que envolvem o negro no Brasil, assim, como também em Goiás, deve fundamentar-se num itinerário analítico que valoriza a historicidade, explicitando que o papel discriminatório imposto ao negro escravizado por estruturais de restrição de poder se deu no seu processo de integração à sociedade, que após o longo período de escravidão adentrou uma nova fase, que se inicia com a instituição do modelo republicano e prossegue dando as bases à nascente modernização da sociedade brasileira.

Ribeiro (2006) afirma que os senhores e os traficantes de escravos procuravam “evitar a concentração de escravos oriundos de uma mesma etnia nas mesmas propriedades e, até, nos mesmos navios negreiros”, assim, como de membros de mesma família e localidades. Dessa maneira, se evitava o fortalecimento de laços de solidariedade e patrimônio cultural entre os escravos que poderiam gerar problemas aos interesses dos senhores (RIBEIRO, 2006, p.103).

Para Marquese (2006), os primeiros negros escravizados foram trazidos em meados do século XVI ao Brasil pelos portugueses para trabalhar na produção do açúcar, produto que se mostrava mais propício economicamente para que Portugal gerasse o máximo de rentabilidade. Já que nas primeiras décadas da chegada à região não logrou sucesso em encontrar metais preciosos, em meio ao sucesso que a Espanha obtivera em suas áreas coloniais bem no início da colonização.

A condição opressora a que os negros escravizados foram submetidos iniciava-se já em solo africano, como descreve o antropólogo Darcy Ribeiro:

Apresado aos quinze anos em sua terra, como se fosse uma caça apanhada numa armadilha, ele era arrastado pelo pombeiro – mercador africano de escravos – para a praia, onde seria resgatado em troca de tabaco, aguardente e bugigangas. Dali partiam em comboios, pescoço atado a pescoço com outros negros, numa corda puxada até o porto e o tumbeiro. Metido no navio, era deitado no meio de cem outros para ocupar, por meios e meio, o exíguo espaço do seu tamanho, mal comendo, mal cagando ali mesmo, no meio da fedentina mais hedionda. Escapando vivo à travessia, caía no outro mercado, no lado de cá, onde era examinado como um cavalo magro. Avaliado pelos dentes, pela grossura dos tornozelos e dos punhos, era arrematado. Outro comboio, agora de correntes, o levava à terra adentro, ao senhor [...], para viver o destino que lhe havia prescrito a civilização: trabalhar dezoito horas por dia, todos os dias do ano (*Idem*, p. 107)

Há de se considerar, em meio aos maus tratos que os africanos trazidos para a colônia sofriam, também a contribuição do elemento racial negro na construção identitária nacional, procurando direcionar o olhar analítico não somente às mazelas impostas covardemente a milhares de indivíduos escravizados, mas também às lutas por liberdade empreendidas pelos escravizados que demonstram claramente nos quilombos sua recusa e resistência ativa ao senhorio perverso que os manteve cativos por séculos. Sobre essas resistências empreendidas que partiram de articulações no interior das senzalas, Ribeiro também escreveu:

Sua forma era principalmente a da fuga, para a resistência e para a reconstrução de sua vida em liberdade nas comunidades solidárias dos quilombos, que se multiplicaram aos milhares. Eram formações protobrasileiras, porque o quilombola era um negro já aculturado, sabendo sobreviver na natureza brasileira, e, também, porque lhe seria impossível reconstruir as formas de vida da África. Seu drama era a situação paradoxal de quem pode ganhar mil batalhas sem vencer a guerra, mas não pode perder nenhuma. Isso foi o que sucedeu com todos os quilombos, inclusive com o principal deles, Palmares, que resistiu por mais de um século, mas afinal caiu, arrasado, e teve o seu povo vendido, aos lotes, para o sul e para o Caribe. [...] Entretanto, a luta mais árdua do negro africano e de seus descendentes brasileiros foi, ainda é, a conquista de um lugar e de um papel de participante legítimo na sociedade nacional. Nela se viu incorporado à força. Ajudou a

construí-la e, nesse esforço, se desfez, mas, ao fim, só nela sabia viver, em razão de sua total desafrikanização (p. 202).

É diante dessas contribuições de pensadores, como Darcy Ribeiro, que é possível compreender as estruturas dos quilombos, em oposição à rigidez e centralidade de poder da estrutura social escravocrata. Os quilombados puseram-se numa dinâmica em que optaram por um modo de organização social e política mais solidária, coeso, sem hierarquias e, claramente, em oposição às opressões vividas nas propriedades dos senhores. Alguns autores e obras são fundamentais ao retratar as lutas do povo negro, pois puderam enriquecer o olhar para o verdadeiro dilema que os negros trazidos para o Brasil vivenciaram e que não pode ser dissociado da própria História nacional. O negro é parte integrante da identidade brasileira, e isso é inegável, assim como tudo que foi construído nessa nação foi à custa da força, suor, sangue e sofrimentos desse povo (RIBEIRO, 2006).

2.4 Florestan Fernandes – o processo dialético entre discriminação/integração do negro à sociedade de classes.

Para tratar do árduo processo de integração do negro à sociedade de classes brasileira, é preciso recorrer a uma investigação de caráter dialético por meio da qual seja possível compreender os aspectos contraditórios que medeiam esse processo. A condição de escravo, mesmo depois de liberto, acabou marcando fortemente o processo de inserção do negro à sociedade. É o que Florestan Fernandes (2008) classifica como discriminação/integração presente na trajetória histórica do negro no Brasil, desde o contexto da colonização à sociedade competitiva, industrial e urbana iniciada no século XIX. Nesse sentido, as análises desse sociólogo evidenciam a realidade histórico-social dos negros, marcada pela negação de direitos e de humanidade.

Os negros escravizados eram instrumentos e meios de produção de seus donos, que os viam como meras ferramentas que deveriam ajustar-se à estrutura produtiva. O preço dos escravos, bastante alto, fazia com que sua posse fosse elemento de distinção social e econômica na sociedade escravocrata, ou seja, ser senhor de escravos era possuir *status* elevado.

Nas palavras de Costa (2010), ao se olhar para a trajetória do negro, verifica-se que o que menos existiu foi democracia entre as raças no Brasil, o que permaneceu na estrutura social brasileira. Assim,

O processo de modernização da economia atingiu apenas algumas áreas e segmentos limitados da sociedade e em muitas regiões persistem quase inalteradas, criando uma sucessão de quadros humanos e de paisagens tão diversas que permitem definir o Brasil como uma terra de contrastes. [...] A Abolição representou uma etapa apenas na liquidação da estrutura colonial (p. 514).

A trajetória histórica do negro no Brasil é marcada por um processo que envolve situações e condições discriminatórias que vão caracterizar o modelo de integração desse sujeito à sociedade de classes. É como se a sociedade inicialmente modernizante fechasse suas portas ao negro ou, na melhor das hipóteses, em certas situações, desde que lhe fosse conveniente, permitiu que esse negro a adentrasse, mas lhe conferindo uma posição pré-estabelecida desde o período escravista.

O ponto de partida para tal investigação acerca dessas bases que explicam as dificuldades de inserção e, posteriormente, de integração à sociedade de classes no país requer um olhar inicial para a escravidão no Brasil como fator econômico determinado pelos ciclos produtivos. Florestan Fernandes afirma que,

Em quase quatro séculos, em que a escravidão se constituiu e refez em conexão com as determinações diretas e indiretas dos vários “ciclos econômicos”, não foi só a história que se alterou. Com ela se alteraram as relações de produção, a estratificação da sociedade e a articulação das *raças* contidas nos vários pólos da dominação escravista. (FERNANDES, 2008, p. 225)

Os primeiros africanos que vieram para o Brasil datam da década de 1530, justamente num período em que foram escravizados para atender a uma estrutura econômica em que sua mão de obra foi questão *sine qua non* para o desenvolvimento do modelo de capitalismo vigente, por meio da exploração de sua força de trabalho nos engenhos, fazendas, lavras e lotes da mineração e nas cidades. Nessa ordem social, havia um total controle do corpo do cativo pelo seu senhor que extraía todos os benefícios como também o castigava e o punia (FERNANDES, 2008).

É nesse ambiente, marcado pela constante negação dos direitos humanos mais elementares, que o negro subsistirá, visando unicamente atender às demandas produtivas impostas pela dinâmica econômica decorrente das determinações e interesses metropolitanos e do mercado consumidor europeu. Essa situação imposta aos africanos escravizados perdurou no Brasil, até o final do século XIX, mas, já a partir da primeira metade desse século, a escravidão passou a ser contestada no Brasil e no mundo pelos ingleses, embora, como afirma Costa (2010),

A Inglaterra, desde 1807, abolira o comércio de escravos em suas colônias. Tentara suprimir o tráfico de escravos para o Brasil, aproveitando-se das obrigações em que ficara o monarca português em 1808, quando da sua evasão de Portugal, auxiliado pela marinha britânica (p.72).

Mesmo com as investidas da Inglaterra, no sentido de pressionar a Corte portuguesa - inclusive reconhecendo, em 1826, a Independência do Brasil - baseada nos seus interesses econômicos que prioritariamente visavam à interdição do tráfico de escravos até a total abolição da escravidão, a estrutura escravocrata permaneceu por mais algumas décadas.

Para Costa (2010), a Inglaterra já apresentava progressivamente uma postura de potência econômica nos limites circunscritos do período. No domínio da produção e comercialização de manufaturados, era imprescindível que se ampliasse, nas áreas coloniais, um mercado consumidor com grande potencial. Para tanto, era necessário que houvesse a libertação desses escravos, elevando-os a um novo *status*, de assalariado, e por extensão, de consumidores numa nova lógica social e econômica de produção: o capitalismo. Percebe-se, então, que os interesses ingleses não eram de caráter humanitário em defesa da emancipação de um contingente numericamente relevante, quando ocorreu a assinatura da Lei Bill Aberdeen pelo parlamento inglês em 1845, proibindo o tráfico de escravos.

Ainda segundo Costa (2010), a decisão inglesa repercutirá no Brasil com uma sequência de leis aprovadas em consonância com as pretensões dos ingleses. Em 1850, com a aprovação da Lei Eusébio de Queiroz, que acabou com o tráfico negreiro para o país; em 1871, com a Lei do Ventre Livre, que possibilitava a liberdade aos filhos de escravos a partir da data dessa lei e a Lei dos Sexagenários, de 1885, que considerava libertos todos os escravos com mais de 60 anos de idade. Resta saber se naquela época algum escravo conseguia atingir essa idade avançada. Porém somente em 1888 é que a escravidão foi efetivamente proibida, com a Lei Áurea, assinada pela Princesa Isabel. Não por acaso, em todo o continente americano já havia ocorrido sua proibição, sendo o Brasil foi o último país a assinar o seu fim em seu território.

Vale lembrar que a elite agrária brasileira resistiu até onde pode em relação à abolição da escravatura. Essa visão patrimonialista que permeou a sociedade escravista vai marcar decisivamente a identidade nacional, onde o mandonismo do senhor branco, o latifúndio, o autoritarismo e o racismo permanecerão engendrados no Brasil republicano mesmo após a abolição (COSTA, 2010).

Além das investidas da Inglaterra, também havia pressões internas de segmentos da sociedade civil brasileira no intuito de se promover a abolição da escravidão no país. Havia renomadas referências como, Joaquim Nabuco (1849-1910) e Rui Barbosa (1849-1923),

dentre outros, que, sistematicamente, publicavam nos principais jornais da época ou nas tribunas do legislativo provincial artigos, manifestos e discursos de caráter abolicionista, como um de Nabuco (apud COSTA, 2010) iniciando sua campanha mais ativa em prol da emancipação dos escravos: “A propaganda abolicionista é dirigida contra uma instituição e não contra pessoas. Não atacamos os proprietários como indivíduos, atacamos o domínio que exercem e o estado de atraso em que a instituição que representam mantêm o país” (p. 416).

Era majoritariamente de caráter urbano o grupo formado pelos abolicionistas, que haviam entrado em contato com novas ideias liberais e emancipacionistas vindas da Europa. Os abolicionistas eram compostos por professores, advogados, comerciantes, estudantes de direito, tipógrafos, médicos, jornalistas, escritores, juristas, políticos e profissionais liberais. Costa, (2010) afirma que com a participação de Nabuco,

Proferindo conferências e promovendo comícios, reuniões e almoços, organizava-se também no Rio e em São Paulo a maior parte das associações abolicionistas ou emancipadoras, fundavam-se clubes, e a luta em prol da libertação dos negros assumia caráter popular, atingindo, a partir de então, um clima de agitação que repercutia nas senzalas (p .417).

A partir daí, o movimento abolicionista ganhou projeção nacional e tornou-se, gradativamente, impraticável a manutenção da escravidão, embora uma minoria de fazendeiros, sobretudo aqueles endividados, ainda tentassem protelar por mais uma década (COSTA, 2010).

Por meio de tal experiência, diante da amplitude de suas articulações envolvendo a sociedade civil, vislumbrou-se que, a partir da Abolição (1888) e da Proclamação da República (1889), o país trilharia por caminhos que vertessem para o desenvolvimento de suas estruturas econômicas, políticas e sociais, quiçá até favorável à integração do negro e do mestiço, à nova condição de trabalhadores livres e assalariados que pudessem lograr um futuro melhor, mas esse desejo não se concretizou.

Para Fernandes (2008), a abolição da escravidão não trouxe aos negros e mulatos a tão sonhada liberdade, pois

A desagregação do regime escravocrata e senhorial operou-se no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou outra qualquer instituição assumissem encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho (p. 3).

Fernandes (*Ibidem*) também afirma que não houve por parte da sociedade brasileira qualquer ação de caráter reparador ou restaurador da dignidade humana para que os negros pudessem reconstruir suas vidas depois da Abolição. Assim,

O liberto viu-se convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva.

Aquilo que se apresentava como um conjunto de direitos que estariam sintetizados na própria conquista da libertação às amarras da estrutura senhorial que espoliava suas forças, sonhos e dignidade humana, foi incapaz de efetivar a inserção dos negros na sociedade como integrantes dela com oportunidades reais de reconstruir uma nova história e prosperar na nova condição de trabalhador livre.

O negro viu-se imerso numa sociedade extremamente competitiva e injusta. As oportunidades que vislumbrava lhes foram negadas, ao passo que os trabalhadores europeus livres que imigraram para o país puderam trilhar por caminhos menos áridos e muitos conseguiram alcançar a mobilidade social, mesmo com as dificuldades inerentes a uma estrutura social marcada pelos resquícios da centralização e concentração do poder econômico e político que imperava. O negro, mesmo liberto, carregava em si os estigmas do ente escravizado, o que agiria em seus mecanismos psicossociais. Segundo Fernandes (2008),

Terminadas as agitações, os escravos e os libertos sabiam bem, coletivamente, **o que não queriam**. Contudo, não tinham consciência clara sobre **o que deveriam querer coletivamente nem de como agir socialmente, para estabelecer semelhante querer coletivo**. Formaram o polo heteronômico e alienado, contra essa “situação de castas”; e emergiram, em plena era de reconstrução social, diante de uma “situação de classes”, substancialmente diversa da anterior [...] (p.34 - grifos do autor).

Na nova ordem social de classe que, emergia no Brasil pós-Abolição, e com os novos ares republicanos, os negros permaneceram sofrendo com os atos de preconceito, discriminação, ressentimentos e ódios. Muitos buscaram fixar-se no meio urbano por acreditar que as maiores e melhores oportunidades de trabalho lhes possibilitariam uma vida digna. Contudo, o que se viu foi “o negro marcado pela herança da escravidão, não estando preparado para concorrer no mercado de trabalho e tendo que enfrentar toda sorte de preconceitos, permaneceu marginalizado” (COSTA, 2010, p.513).

Para Costa (2010), em meio à ostensiva contradição da sociedade que se fazia presente e real na vida dos negros, foram gradativamente minando todas as expectativas que haviam

criado internamente e levaram-nos a uma autocondenação, desilusão social e em muitos casos resignação quanto a sua possível inferioridade que tanto ouviram ao longo de sua vida e que agora se afirmara de forma cruel com a exclusão enquanto categoria social.

Alguns negros e mulatos diante do processo de exclusão social em que estavam imersos, optaram pelo abandono das áreas urbanas mais densas depois de vivenciarem as piores condições sociais a que foram submetidos nessa nova ordem social, competitiva, própria da chamada Revolução Burguesa e migraram para as cidades do interior,

Contudo, acredito que é na mobilidade horizontal da “população negra” que se encontra a principal explicação das referidas tendências. Tudo indica que um setor dessa população, mais ou menos entrosado às ocupações artesanais e aos serviços urbanos, reagindo desfavoravelmente às condições da concorrência com o imigrante, deslocou-se para outras cidades [...] que pudessem encontrar aproveitamento condigno e reais oportunidades econômicas. (FERNANDES, 2008, p.49)

Aqueles que optaram por permanecer nos grandes centros urbanos em expansão, como a cidade de São Paulo, vivenciaram experiências adversas e os desajustamentos decorrentes diretamente da dificuldade de realização pessoal e coletiva na sua produção e reprodução material ou a ela relacionados. Sobre esse aspecto Fernandes (2008) apresenta um amplo e rico conjunto de situações que chamam a atenção para o fato de a mulher negra encontrar mais facilmente as condições favoráveis à estabilidade no mercado de trabalho, como empregadas domésticas, porém, dentro da lógica dessa sociedade de classes:

É a mulher (e não o homem), que vai contar como agente de trabalho de trabalho privilegiado - não no sentido de achar um aproveitamento ideal ou decididamente compensador, mas por ser a única a contar com ocupações persistentes e, enfim, com um meio de vida (p.51).

O autor afirma, ainda, que em meio aos desafios que a sociedade impunha aos negros e mais do que limitar sua melhoria de condições de vida material e moral, o fato é que a sociedade sob os olhos dos brancos via ainda no negro o escravo de outrora. Diante das ocorrências de alta taxa de alcoolismo, envolvimento com atos ilícitos, prostituição e desregramento moral associado à sexualidade, alguns relatos sintetizam o forte preconceito que imperava nas relações entre brancos e negros acentuando cada vez mais sua heteronomia,

Como acontecia com os brancos, sabiam e ressaltavam que “os negros não estavam preparados para a liberdade” nem para a transição brusca, que tiveram [de] enfrentar, da condição escrava para o estado de trabalhador livre e de cidadão. [...] Por fim, quer recebessem ou não ternos e proteção pecuniária dos antigos senhores, tinham uma ideia clara a respeito da herança

do negro: miséria, abandono e corrupção, encarados como uma retribuição injusta a quem fora o **construtor do “progresso econômico” do Brasil**, como agente de trabalho nos ciclos da cana, do outro e do café. (FERNANDES, 2008, p. 69 - grifos do autor).

Diante desse quadro social adverso e persistente em que o negro estava enredado, percebe-se que ainda não havia ocorrido de fato a Abolição, pois a ocorrida em 1888 apenas tratou-se de medida restrita ao campo legal, ao passo que a realidade produzia questionamentos como esse trecho a seguir extraído de um folheto da Frente Negra Brasileira que Fernandes (2008) cita:

A “espoliação secular” caminha pelo tempo; o negro que não está preparado para a liberdade continua escravo da ignorância e perpetua a sua servidão através dos seus filhos: “A geração que gemia na senzala, embriagada com a irônica liberdade com que lhe acenavam, atirou-se ao gozo das prerrogativas da sua libertação, sem capacidade para compreender a dura realidade da vida. Deram-lhe a liberdade física, mas não lhe deram a liberdade moral e intelectual. Sem a capacidade de pensar e de agir, como poderia o negro transmitir aos seus filhos uma orientação mais firme e produtiva, numa sequência progressiva?” (p.75)

Diante disso, Fernandes afirma que ainda era preciso promover “uma Segunda Abolição”, capaz de verdadeiramente integrar o negro à sociedade de classes. No entanto, isso foi negado ao negro de forma contundente.

Os chamados desajustamentos do negro à nova e crescente sociedade de classes foram na verdade decorrentes da falta de preparação e subsídios que lhes faltaram, mais do que algo intrínseco à sua constituição física-psicológica e étnica. Ou seja, os fatores associados às degradantes experiências vivenciadas pelos cativos retiraram deles suas capacidades humanas, a ponto de mesmo livres não vislumbrarem em si mesmos potencialidades e talentos que não fossem além de realizar trabalhos braçais (FERNANDES, 2008).

Dependendo do meio e do tipo de relações que o negro estabelecia com o branco, Fernandes (2008) caracteriza dois modelos que vão determinar também dois perfis: o primeiro, o chamado “negros da casa grande” e outro formado pelos “negros do eito”. Os “negros da casa grande” realizavam trabalhos mais amenos e domésticos e viviam diretamente com a rotina da casa do senhor, estabeleciam contato com a família do senhor e tinham acesso os modos de vida e hábitos próprios dos brancos. Alguns aprenderam a ler e escrever. Já para os “negros do eito”, e posteriormente também chamados de “negros relés”, a vida era marcada pelo trabalho duro, castigos e uma série de adversidades associadas à exaustiva jornada.

Desses dois modelos, mesmo após a abolição se verificou que alguns negros livres contaram com a intercessão de ex-patrões para o seu ingresso em algum trabalho que fosse exigido mais do que braços fortes, mas outras habilidades como ler e escrever por exemplo. Aos “negros da casa grande” foi possível observarem a importância dos princípios morais e éticos na formação dos filhos e os reais papéis de pai e mãe para a constituição de uma família, e isso foi favorável para manter seus núcleos familiares dentro de um campo de maior controle e fazendo uso, assim como as famílias brancas, do conservadorismo para, por exemplo, criar as filhas para casamento com “rapazes de bem” e ordeiros dentro da lógica social vigente, segundo os referenciais definidos pelos brancos (FERNANDES, 2008).

Segundo Costa (2010), com a chegada dos imigrantes europeus ao Brasil as possibilidades dos negros, que já não eram as melhores possíveis, tornaram-se mínimas. Aos estrangeiros foram oferecidas, ao menos nas promessas, como a do senador Vergueiro, boas condições para os trabalhadores com a possibilidade de compra de terras depois de certo período de trabalho. Se para os “negros da casa grande” as perspectivas não se apresentaram de maneira favorável, para os “negros do eito” foram caóticas. Aos imigrantes foram oferecidas todas as oportunidades e aos negros livres, nada. Os negros ficaram a mercê da sua própria sorte, o que se asseverou ainda mais com o processo de industrialização, como Fernandes (2008) afirma:

A expansão urbana e a industrialização provocaram transformações que afetaram, universalmente, todos os moradores nativos da cidade. Por paradoxal que pareça, sob muitos aspectos o “estranho” sentia-se mais em sua casa que os naturais do País. Onde a “imigração” coincidia com a instauração de um novo estilo de vida – e ela significou isso de modo extenso e profundo, tanto no “mundo rural” quanto (e principalmente) no “mundo urbano” – as transformações demográficas passaram a refletir novos padrões de organização da vida humana. (p.107)

No processo de modernização experimentado pelo Brasil, não havia espaço para a sorte de indivíduos, mas o que se esperava era a somatória de iniciativas que congregassem interesses para criar as bases da industrialização, que, por conseguinte começou a gerar um novo pensamento e novos tipos de relações próprios do meio urbano. E nesse novo dinamismo, o imigrante, que já dispunha de experiência trazida de seu país de origem, soube muito bem aproveitar e levar vantagens, como por exemplo, o fato de as autoridades e os membros das elites brasileiras serem favoráveis à grande presença de imigrantes, pois contribuiria para o branqueamento da população.

Em outras palavras, é como se houvesse uma predileção pela integração e prosperidade de brancos, fossem estrangeiros ou não. Na verdade, sob a ótica dos brancos e do pensamento dominante, este seria o modelo de integração para os negros:

Integrar-se à vida social significava, para o negro e para o mulato, aceitar passivamente as regras do jogo, estabelecidas pelo e para o “branco”. O que equivalia a admitir e reconhecer sua condição submissa, dependente e de “gentinha”. A outra saída consistia em romper pela abstenção – isolar-se do convívio com o branco e quebrar o maior número possível de ligações com o seu mundo social, constituído pela própria sociedade inclusiva. (FERNANDES, 2008, p.258)

Fernandes (2008) ainda observa que o fato é que a sociedade de classes, ou sociedade competitiva, que se apresentava aos negros sob a liderança dos brancos proprietários, membros da outrora oligarquia patrimonialista senhorial, que depois, ao adquirir roupagem modernizante, se transmutará para empresarial contratista manterá seu *status quo*, enquanto que aos negros, agora livres não se lhes garantiram meios e oportunidades iguais às que foram abertas aos brancos imigrantes, reforçando a dificuldade da integração social ajustada dos negros à sociedade.

O autor ainda evidencia que a chamada Revolução Burguesa desde o seu início não incluiu o negro como sujeito capaz de se organizar dentro dessa lógica igualmente como havia possibilitado aos demais grupos sociais. Tanto que haverá um grupo de negros que não aceitaram a condição de subalternidade imposta a eles. E como essa sociedade insistia em negligenciar a integração efetiva dos negros relegando-os à condição periférica do sistema, vão assumir sua condição marginal, praticando atos ilícitos como meio fácil de garantir sua subsistência, mas também uma maneira de demonstrar recusa a essa sociedade que lhe dava as costas (FERNANDES, 2008).

Acentue-se que,

Os negros e os mulatos ficaram à margem ou se viram excluídos da prosperidade geral, bem como de seus proventos políticos, porque não tinham condições para entrar nesse jogo e sustentar as suas regras. Em consequência, viveram dentro da cidade, mas não progrediram com ela e através dela. Constituíam uma congêrie social, dispersa pelos bairros, e só partilhavam em comum uma existência árdua, obscura e muitas vezes deletéria. Nessa situação, agravou-se, em lugar de corrigir-se, o estado de anomia social transplantado do cativo (FERNANDES, 2008, p. 82).

Essas contradições a que os negros livres foram submetidos tem suas origens ligadas às práticas estabelecidas pela sociedade escravista que perdurou por mais de três séculos no Brasil e contribuiu para engendrar uma ideologia acerca do negro como trabalhador escravo

sob o domínio dos brancos detentores do poder. Enquanto a sociedade brasileira mais progredia num novo sistema social, político e econômico, mais tensões se criavam por conta das carências e déficits com que o contingente de novos trabalhadores livres pressionavam o tecido social, pois os negros permaneceram numa condição marginal, ao passo que se assistia a absorção do imigrante nas atividades produtivas (IANNI, 1987).

Diante dessa situação contraditória na qual o negro e o mulato se veem nessa nova sociedade competitiva e de classes, eles terão de “definir os seus objetivos em termos de ajustamento integrativo ao grupo branco” (*Idem*, p.59), pois percebem que a lógica operante desse meio é partir do referencial de atitudes e opiniões demandadas pelos brancos. Evidencia-se que pela trajetória que o negro teve desde sua chegada ao Brasil a condição de escravos permanecia ainda muito forte sobre essa população, mesmo na condição de homens e mulheres livres. Trata-se de uma ideologia fundamentada em estereótipos raciais no interior da qual a estes homens e a estas mulheres, somente os aspectos negativos foram associados enquanto “pessoas de cor”.

Sobre essas representações étnicas associadas aos negros Vainfas (1986), escreve que

A referência básica que o sistema dava ao africano para a sua socialização era de natureza dupla: a *condição de escravo*, com todas as exigências que tal condição acarretava, e a *condição de negro*, comum aos escravos, submetidos todos a senhores brancos. A construção pragmática da ideia de *negro*, identificada à situação de *escravo*, articulava, assim, o processo de integração dos africanos para além de suas origens culturais. Foi com base na representação etnográfica que o escravismo compôs a sua “linguagem” particular: a ideia de *negro*, invenção da situação colonial, convertia o racismo na viga mestra da ordem social escravista. (p. 35 - grifos do autor]

Esse pensamento em relação ao negro vai permanecer e vai demarcar o processo de integração do negro à sociedade moderna no país.

2.5 A questão do negro em Goiás

Compreendemos que o território de Goiás, assim, como todo o Centro-Oeste, estava fora do processo de modernização que o Brasil vivenciava, sobretudo na região sudeste, com o início da industrialização e da urbanização. A economia goiana, desde o começo do povoamento, esteve completamente dependente da mineração e, quando se inicia o declínio desse empreendimento, o território dá lugar à crescente produção agropastoril, com o incremento do gado e da ampliação do cultivo de grãos.

Sob tais caracterizações, numa espécie de escala, inferimos que os negros de Goiás estavam duplamente à margem da sociedade de classes emergentes no Brasil. Primeiro, pela sua própria condição e circunstâncias como escravizados e explorados ao máximo em favor dos senhores proprietários dos bens de produção, que somente modificava o ciclo e o empreendimento produtivo, mas sempre como subordinado ao branco. Segundo, porque o modo operante de geração de riquezas em Goiás e o seu isolamento em relação a essas áreas afluentes de riquezas, lhe conferia uma condição de bastante atraso no comparativo com o dinamismo econômico crescente que as regiões sul e sudeste experimentavam. E o negro, mesmo inserido nessa realidade, ainda era mantido numa condição de vida marginal.

Palacin (2008) afirma que

A mudança da economia aurífera para a produção agropastoril aliviou o *modus vivendi* do escravo africano. O negro das inventadas, embora escravo vivia livre e mais distante do domínio do senhor. A aventura pelas fazendas de gado irmanou as classes e a hierarquia foi desaparecendo aos poucos. É conhecido o dito popular ser o Brasil “o inferno dos pretos, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos”. O trabalho nas minas era realmente infernizante. Tinham os negros metidos os pés na água fria, durante horas, dobrados sobre a cintura enquanto o sol caía, implacável, sobre as costas. Gripes, tuberculoses, pneumonias, escoliose eram doenças próprias dos garimpos. Acrescido ainda de deficiente alimentação, os escravos não resistiam mais de 10 anos de trabalho nas minas. Morriam, acarretando assim, para o senhor a perda do capital invertido na sua aquisição (p. 119).

De acordo, o autor, o processo de povoamento de Goiás foi realizado a partir dos bandeirantes paulistas, tendo como referência a bandeira que saiu de São Paulo em 1722 sob a liderança de Bartolomeu Bueno, o Anhanguera. A partir, ocorreram outras bandeiras nessa região e Bartolomeu Bueno já possuía o título de superintendente das minas na província de Goiás,

A primeira informação precisa que temos sobre a população de Goiás são os dados da capitação de 1736. Nesta data, dez anos depois do início da mineração. Qual seria o total da população? Menos de 20.000, pois os escravos deviam constituir mais da metade da população. Século e meio de bandeiras não tinham conseguido senão diminuir a população indígena de Goiás. Os dez primeiros anos de mineração instalaram em Goiás quase 20.000 pessoas, que abriram caminhos, fundaram cidades, colocando em atividade grande parte do território. (PALACIN, 2008, p. 50)

A região em que se encontrou o ouro de aluvião pela primeira vez foi do rio Vermelho e, conseqüentemente, foi fundado o primeiro arraial que, posteriormente, foi denominado Vila Boa, atualmente Cidade de Goiás. Instalou-se rapidamente, mas de forma desordenada, o

primeiro contingente populacional. Esse desordenamento se explica pela afirmação de Brandão (1977):

O ciclo do ouro teve em Goiás a mesma trajetória que descreveu em outras regiões de mineração. Ela foi apenas aqui um pouco mais apressada, pelo fato de que o ouro foi explorado somente em camadas mais superficiais: o leito dos rios auríferos e algumas minas próximas a eles. Após uma curta fase de instalação de pessoas, instrumentos e cidades, a Província viveu momentos de apogeu breves e intensos, para conhecer em poucos anos uma decadência da economia de mineração ao mesmo tempo rápida e irreversível (p.48).

O povoamento se deu, inicialmente, na região sul do território, mas depois seguiu para o norte. Esse deslocamento foi reflexo do esgotamento do ouro das áreas exploradas, o que levou os mineiros a buscarem novos lugares; onde se localizavam as lavras mais abundantes para se explorar fundava-se novos arraiais, os chamados “descobertos”. Em meio aos desejos de obtenção de riqueza rápida, mas devido ao esgotamento e frustrações, Brandão (1977) aponta dois caminhos em relação ao declínio do ouro em Goiás:

Quando começou a desaparecer de todos os lugares, inclusive das lavras onde foram depositadas as últimas esperanças dos “mineiros” da região, a população local foi empurrada em duas direções: o retorno ao litoral para uns, o trabalho nas lavouras e nas fazendas de criação de gado para outros. Mesmo durante o seu apogeu, o ciclo de mineração não significou o enriquecimento da sociedade colonial e mineradora, nem o da maior parte dos “mineiros” (p.49).

Compreende-se que as expectativas geradas em relação ao ouro em Goiás fossem as maiores possíveis para a época. Pois como os investimentos eram altos, assim, também vislumbrava-se triplicar os valores empregados na empresa mineradora, sabendo-se que a maior parte do investimento estava na quantidade de escravos deslocados para as áreas auríferas.

Por isso, nos primeiros anos, foi grande o número de mineiros que vieram a Goiás trazendo seus escravos. Os preços de tudo eram extraordinariamente altos, pois as minas não produziam nada, as distâncias do Rio, da Bahia e de São Paulo eram muito grandes para as coisas importadas, e os juros cobrados pelos comerciantes eram altíssimos; o mesmo acontecia com os escravos, pois, dada sua grande procura, seu preço havia multiplicado por oito, desde o começo da mineração. O rendimento do escravo, contudo, era tão alto que dava para pagar estes preços e ainda restava bastante lucro. (PALACIN, 2008, p. 42)

A fase mineradora em Goiás é também marcada por grandes contradições, próprias do sistema de produção baseada no trabalho escravo. Em função da curta duração desse ciclo econômico aliado ao grande número de escravos deslocados para o território goiano

desenvolveu-se, no período de decadência da mineração, a presença de amplas dificuldades na manutenção dessa mão de obra, que era parte integrante do próprio empreendimento.

A partir de 1775, o rendimento era tão baixo que não dava para pagar a importação de novos escravos. A mineração deixava de ser um bom negócio. Por volta de 1800 um homem trabalhando na lavoura produziria em Goiás mais ou menos 40.000 réis por ano; no cultivo de cana, aproximadamente 70.000 e na mineração, apenas 30.000 (*Ibidem*).

Segundo Brandão (1977), a história do negro como cativo e explorado em terras goianas seguiu a mesma trajetória vivenciada nas regiões sudeste e no nordeste. A mesma estrutura de mandonismo centrada no poder do homem branco que, pelo fato de ter a posse de escravos garantia para si um conjunto de benefícios na geração da riqueza e fortalecimento de seu *status* mediante o trabalho compulsório do escravo que lhe permitia gozar do ócio.

A oposição entre os papéis realizados por brancos e negros na sociedade escravocrata é um forte processo de desumanização do negro discriminado em meio à sua própria condição de integrante dessa sociedade que depende do escravo na geração da riqueza, mas esse agente que realiza o trabalho é somente elemento útil no modo de produção vigente. Sobre essas relações Brandão (1977) categoriza os agentes envolvidos nessa estrutura social da época:

As relações de produção da sociedade mineradora e escravocrata estavam constituídas em torno de um único eixo básico: o senhor, “mineiro” e branco e o escravo, minerador e negro. Assim, durante todo o período de descoberta e extração de ouro, “ser mineiro” significa possuir um ou mais escravos trabalhando a seu serviço na cata do metal, em lavras concedidas para exploração de particulares. De outra parte, “ser escravo” significa ser o minerador de um senhor que vive do seu trabalho e que tem sobre ele direitos exclusivos e quase absolutos (p. 55).

No entanto, o conjunto de ações degradantes, humilhantes e os constantes castigos impostos à população escrava levaram os negros a vislumbrar meios e possibilidades de conquistar sua liberdade. O grande desejo que os escravos possuíam era na verdade livrar-se daquelas condições desumanas em que se encontravam. Muitos acreditavam que tentar fugir significava um alto risco de serem pegos e mortos pelos capitães do mato e os integrantes de milícias que foram criadas para capturar negros fugitivos. Além de que a existência de quilombos era um fator que motivava os escravos, como se vê na afirmação de Muniz (2015):

Ao fugir e formar os quilombos, ali passavam a viver do garimpo, caça e pesca, da agricultura e até mesmo da pecuária. O que produziam servia para o próprio sustento, mas também podia ter um excedente para venda. Como Goiás estava distante das maiores áreas administrativas, era difícil para a guarda fiscalizar toda a população e controlar as fugas e formação dos

quilombos. Também os rios e serras dificultavam a procura pelos quilombos, que ficavam isolados (p. 43).

Quanto mais corriam as notícias sobre fugas de escravos em fazendas e lavras vizinhas, mais se despertava o sonho e as articulações para se empreenderem fugas. Mais forte ainda tornou o desejo de fugir em ações práticas, quando informações sobre a existência de quilombos disseminou-se pelo território.

As fugas de negros chegaram a tornar-se numerosas em Goiás. Os quilombos, a resultante social delas, foram frequentes ao longo de toda a região do ouro. Escravos fugidos organizavam-se em pequenas e grandes comunidades escondidas dos brancos e não foram poucas as que conseguiram sobreviver durante vários anos. (BRANDÃO, 1977, p. 59)

Os quilombos faziam parte da realidade da época e não havia como negar sua existência. Coube aos senhores criarem novas estratégias para garantir a defesa do seu patrimônio, pois como se sabia, cada escravo havia sido comprado a um alto preço e, portanto, sua perda significava muitos prejuízos, desde seu valor de compra, como a possibilidade de rentabilidade e ganho que este bem poderia, ao longo de sua vida útil gerar ao seu dono.

Esse poder exercido pelo branco sobre o negro foi tão forte e mexeu tanto com a consciência, tanto de negro como de branco, que se chegou a naturalizar a suposta inferioridade da etnia negra. Na cabeça dos brancos, negros foram feitos para lhes servir. Negros jamais alcançariam as mesmas condições de uma pessoa branca. Era inimaginável também um branco pensar que o trabalho realizado por um negro tivesse que ser remunerado (BRANDÃO, 1977).

Essa mentalidade se expressa na ideia de que, mesmo aqueles brancos que não fossem ricos, deveriam possuir ao menos um negro para realizar suas obrigações. Para a sociedade da época, essa prática foi, inclusive, objeto de desejo dos próprios negros cativos e, posteriormente, na condição de libertos, num primeiro momento se negarão a trabalhar para seu próprio sustento, pois o ato de trabalhar havia ficado como sinônimo de escravidão e de serviçal. Essa mentalidade em relação ao trabalho é, na verdade, resultante do meio em que o negro estava envolto. A condição do branco em relação ao negro evidenciava que modelo de emancipação e, conseqüentemente, de ideal era ter outra pessoa para a realização do trabalho.

Mas, desse convívio conflitante e marcado pela contradição ocorrerá outro fenômeno também observado em outras áreas ao longo do período colonial: o intercuro entre brancos e negros, ou seja, o processo de miscigenação. Nas áreas mineradoras goianas em função da

quase inexistência da presença de mulheres brancas, mas com o deslocamento de escravas negras ampliou-se o número de mulatos em Goiás, como Palacin (2008) apresenta a seguir.

Em 1804, os mulatos em Goiás eram 15.452, mais de 50% da população livre. Pretos livres e mulatos constituíam 77% da população livre. Isto, do ponto de vista social, traria consequências negativas, cujos efeitos seriam sentidos durante muito tempo. Negros e mulatos acabavam de sair da escravatura e viviam numa sociedade ainda escravocrata, em que o trabalho físico era apanágio do escravo. Identificavam, naturalmente, trabalho com escravidão e liberdade com ócio. (p. 56)

Uma economia que dependia dos braços negros, tanto nas melhores fases da mineração, depois na transição para a agropastoril e, em seguida, para a de caráter eminentemente agrária, a riqueza de Goiás, grosso modo, não ficou em seu território. Evidentemente, algumas melhorias de ordem estrutural e administrativa foram realizadas na província, mas a maior parte foi para o sudeste e de lá também parcela considerável foi para a Europa, para, sobretudo pagar as dívidas de Portugal com a Inglaterra. Sobre isso Palacin (2008) afirma que

A mineração não formou uma classe média com raízes autônomas, embora aumentasse extraordinariamente o número dos homens “legalmente” livres. Na reestruturação da nova sociedade resultante da decadência das minas, o poder econômico, e conseqüentemente o poder político, ficou concentrado nas poucas famílias que sobreviveram à ruína econômica. Mesmo entre os brancos a pobreza era geral, mas ser branco continuava sendo uma honra e um privilégio (p. 60).

Os efeitos gerados com essa evasão de recursos foram determinantes para se gerar uma situação caótica na economia goiana, que, em meio à decadência da mineração, só seguiu a tendência de agravamento. Mesmo com os desafios e dificuldades inerentes à mineração, ainda havia um dinamismo nas relações comerciais e a circulação de capital e mercadorias era constante, mas com o advento do colapso da empresa mineradora o resultado foi um conjunto de fatores que levaram ao verdadeiro atraso e isolamento de Goiás.

A economia de Goiás era tão dependente do ouro e, mesmo na fase de transição para a economia agropastoril, tudo era distante do território goiano e inviabilizava o escoamento do excedente, dificultando relações comerciais com outros lugares. Essa condição adversa fortaleceu a afirmação do atraso do Estado com o fim da mineração e, posterior, processo de modernização no qual o país buscava se inserir. Enquanto outras províncias trilharam o caminho da urbanização, Goiás se fechava no processo de interiorização/ruralização. Sobre esse processo Palacin (2008) afirma que

Essa evidente decadência trouxe para Goiás uma defasagem sociocultural. Registrou-se queda na importação e exportação, afetando muito o comércio; os aglomerados urbanos estacionaram e alguns desapareceram; parte da população abandonou o solo goiano e parte dispersou para a zona rural, dedicando-se à criação de gado ou agricultura; costumes e hábitos da civilização branca foram esquecidos em decorrência do isolamento no qual os goianos passaram a viver; ocorreu a ruralização da sociedade e a desumanização do homem. Goiás viveu um longo período de transição. Desaparecera uma economia mineradora de alto teor comercial. Nascia uma economia agrária, fechada, de subsistência, produzindo apenas algum excedente para a aquisição de gêneros essenciais, como sal, ferramentas, etc. nesta época, várias foram as vilas que se tornaram carcaças, com matos pelas ruas e casas abandonadas (p. 73).

A fragilidade da economia e sociedade goiana era tamanha que muitos proprietários de terras libertaram seus escravos antes da institucionalização da abolição. O motivo não foi de ordem humanitária e tampouco por novas demandas de trabalhadores assalariados com potencial de integrar suposto mercado consumidor, mas foi simplesmente por falta de recursos na manutenção de grandes propriedades geradoras de riquezas sem que houvesse condições objetivas para comercializar a produção.

A Lei Áurea não encontrou nenhum negro cativo na cidade de Goiás. A notícia da abolição chegou no dia 31 de maio não causou surpresa, pois havia muito era esperada. A lei libertou em toda a província goiana aproximadamente 4 mil negros, número insignificante para uma população que já alcançara cifra superior a 200 mil homens. (*Idem*, p. 122).

Com o processo de ruralização da sociedade goiana o negro que não havia fugido e se instalado nos quilombos permaneceu sob a tutela do senhor que permitiu a formação de novas formas de produção, inclusive com a presença de muitos brancos pobres no meio rural.

As novas relações de produção colocaram o escravo negro no interior de um sistema de trabalho onde, além de não ser mais o único responsável pela riqueza obtida, não era também capaz de aumentá-la mesmo com uma quantidade extra de trabalho. O gado cresce em seu próprio ritmo e os afazeres restantes da fazenda não demandam nem a urgência nem a sequência da produção do ouro nas lavras. Ao trabalhar com os brancos, empregados, capatazes e, em alguns casos, senhores, o escravo negro aparecia ao mesmo tempo como um coprodutor e, não raras vezes, como um companheiro de labuta. Não era preciso castigá-lo intensamente para produzisse mais. Não era também, por outro lado, tão fácil castigar um “membro da equipe” da mesma forma como se açoitava antes uma distante “máquina de procurar ouro”. (BRANDÃO, 1977, p.63)

Pode-se inferir que desse processo de mudança acima descrito se verifiquem aspectos que mais se aproximam de um modelo de relações mais democrático entre negros e brancos; o

que ocorre com o escravo em terras goianas paulatinamente é na verdade sua integração a esse novo modelo de organização da produção, que gera um processo de transformação do próprio escravo dentro dessa nova sociedade, ainda de caráter colonial, mas contrastando com o papel anterior desempenhado pelos negros.

Os escravos negros libertados juntam-se a brancos e mestiços – igualmente dependentes de senhores rurais e igualmente proletarizados – para consolidar uma nova classe de trabalhador difundida nos campos de criação do gado, a dos “agregados-servos”. São eles os que, reunidos em número sempre adequado aos interesses do fazendeiro, aumentam a riqueza dele sem lograrem, a não ser em casos raros, libertar-se de sua própria servidão. [...] A forma de trabalho livre, característica da pecuária de então, sucede irreversivelmente a escravidão dos negros e produz uma nova identidade: a de “servo”, o que o negro agora reparte com outros grupos étnicos. (*Idem*, p. 64)

Diante das transformações ocorridas nas relações de produção gerou-se também uma redefinição nas relações envolvendo esses sujeitos, mas não a ponto de superar as marcas da escravidão; mesmo liberto, o negro carrega em si e ainda é mantida a imagem que o branco tem do negro e assim também qual a construção que o próprio negro possui de si.

2.6 Quilombos no Brasil – locais de resistência e luta dos escravos

Foi comum vermos nos livros de história uma narrativa acerca da escravidão e das condições dos escravizados como se tratando de relações sociais marcadas pela docilidade, pela solidariedade e funções complementares pactuadas entre escravos e senhores no contexto da colonização brasileira. No entanto, o que havia, segundo Moura (1987), é que o escravismo brasileiro contava com uma estrutura em que se oponham senhores e escravos e seus interesses, que “produziam a contradição fundamental”. E dentro dessa ordem marcada pela opressão, os negros “criaram várias formas de resistência, a fim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente, do regime que os oprimia” (p.10)

As formas de resistências e recusas utilizadas pelos escravos eram variadas, envolvendo desde as tentativas de fuga das propriedades, o assassinato dos senhores, dos feitores, dos capitães do mato, como atos impetrados contra a à própria vida, como a prática do suicídio por “asfixia engolindo a própria língua, enforcamento, estrangulamento, geofagia”, que era um recurso utilizado pelo escravo ao ingerir terra, além de que “o escravo que decidia morrer, perdia o apetite, emagrecia e morria: era o *banzo*, um suicídio lento, doença, da nostalgia profunda” (MATTOSO, 2016, p.180).

Além dessas ações contra a si mesmo, os escravos também recorreram a “diversificadas formas de resistência, como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos [...]. Ela representa uma forma contínua de os escravos protestarem contra o escravismo. Configura uma manifestação de luta de classes, para usarmos a expressão universalmente reconhecida” (MOURA, 1987, p.10)

O grande sonho de liberdade dos escravos era o de empreender uma fuga bem sucedida e escapar das ações milicianas lideradas por capitães do mato a serviço dos senhores de escravos e conseguir chegar ao local mais distante possível, onde, segundo as informações que circulavam pelas senzalas, se faziam referências à existência desses núcleos de escravos fugitivos que se aquilombaram com êxito:

Um quilombo era um esconderijo de escravos fugidos distintos dos verdadeiros movimentos insurrecionais organizados contra o poder branco. O quilombo era pacífico e só utilizava a violência quando atacado pela polícia ou pelo exército que o descobriam e tentavam destruí-lo ou quando ela se tornara importante para a sobrevivência (MATTOSO, 2016, p. 182).

No entanto, antes dessa definição de quilombos, como organismos em contraposição ao mandonismo dos senhores e da sociedade escravocrata, o quilombo tinha outra conotação sob os olhos dos detentores do poder da época, pois

Quilombo era, segundo definição do rei de Portugal, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1987, p. 11)

Os quilombos não foram simplesmente criados pelos negros como uma opção, mas como uma necessidade ante a estrutura social vigente que os oprimia.

Fica evidente que onde existiu o escravismo moderno, esses ajuntamentos de escravos negros proliferaram como sinal de resistência e de revolta contra as condições desumanas a que estavam sujeitos e, obviamente, buscando o sagrado direito de serem livres e se organizarem em sociedades alternativas. (SILVA, 2003, p.28)

Para a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), “quilombo é toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (*Idem*, p.34).

Diante dessas definições, verifica-se que os quilombos são verdadeiros exemplos de organizações peculiares imersos numa sociedade extremamente rígida e fechada, que, no entanto, possibilitou a origem dessa “síntese dialética” proposta pelos quilombos. Pois, nessas localidades, os africanos e os afro-brasileiros escravizados puderam resgatar e pôr em prática os valores de suas culturas; elas constituíam-se como a expressão de luta contra o servilismo,

resgatando e reafirmando o humano nesses indivíduos que lhes fora negado pelos senhores, assim como local de colocar em prática um modelo de produção e reprodução baseado nas relações de coletividade e solidariedade (SILVA, 2003).

Os quilombos também podem ser organizados e observados da seguinte maneira:

Em áreas de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás prevaleceram os quilombos *mineradores*; enquanto no Sul, no Rio Grande do Sul, se estabeleceram os quilombos *pastoris*. Nas cidades se destacaram os quilombos suburbanos classificados como *de serviço*. (GOMES, 2015, p.74)

Como os quilombos foram criados em áreas as mais longínquas possíveis, permitiu-se o contato entre negros e indígenas. Esses contatos não foram em sua maioria amistosos e tampouco de trocas culturais e produção, mas marcados também por relações conflituosas. É o caso narrado por Gomes (2015, p. 60):

Em Goiás, no final do século XVIII, os índios apinajés tinham sido acusados de assaltarem o quilombo de Pederneiras para roubar ferramentais. Antes disso, os índios avás-canoeiros já eram considerados por seus contatos com os quilombolas.

Esses exemplos ajudam a reforçar a tese do isolamento parcial que os quilombos viveram ao longo de sua existência, como é o caso do povo Kalunga, no nordeste do estado de Goiás. Segundo Baiocchi (2013), os kalungas estabeleceram contato com indígenas, posseiros e comerciantes das cidades mais próximas do seu território, comercializando, sobretudo a farinha produzida, famosa pelo asseio nos processos de produção e comercialização.

Os quilombos no Brasil abrangeram praticamente toda a extensão do território, o que se deveu à presença do escravismo, que alcançou também todas as áreas, pois há uma relação direta entre esses fenômenos. Sobre o espraiamento e expansão da quilombagem, Moura (1987) afirma que por todos os estados havia a presença de quilombos em detrimento da capacidade expansiva do escravismo, que forçava a contraofensiva dos escravizados, que buscavam continuamente formas de resistir.

Moura (1987) identifica, a partir dos escritos de Nina Rodrigues, a presença do banditismo no interior dos núcleos aquilombados como “um bando que [...] infestou as grandes estradas que conduziam à cidade de Feira de Santana. Durante vinte anos, esses bandidos cometeram crimes de toda espécie” (p.15), mas, se havia repressão violenta à própria existência dos quilombos, mais ainda se justifica seu uso contra as práticas de banditismo como a descrita, que também serviam para desqualificar perante a população o perfil generalizado dos integrantes e objetivos dos quilombolas.

Com a expansão dos quilombos, a Coroa portuguesa não tardará a demonstrar efetividade através de atos movidos pela lei e pelo seu poder com o uso da força, tanto que

A Metrópole não se conformava com aquilo que considerava um insulto à sua autoridade. Toma providências. Em 1741, mandará que seja rigorosamente cumprido o alvará de 7 de março daquele ano onde se manda ferrar (ferro em brasa) com um *F* na testa (Fujão) todo negro que fugisse e fosse encontrado em quilombo, e cortar uma orelha em caso de reincidência. (MOURA, 1987, p. 19)

No entanto, o que se observa, segundo o autor, é que mesmo com tais medidas violentas as fugas e as tentativas permaneceram contínuas e as revoltas e motins dos escravos assumem também mais vigor associados a mais atos de violência. A situação de descontrole em algumas fazendas se acentua e os senhores utilizam-se de mais castigos e punições severas para estabelecer o controle da escravaria, porém em pequenos períodos de tempo se via uma calmaria, mas às escondidas se urdiam planos e estratégias de fugas coletivas ou individuais (*Idem*).

O que se viu também foi que os quilombos passaram a se organizar melhor em termos militares, diante do crescente número de incursões no sentido de destruir essas localidades. Em alguns casos, os quilombolas estabeleciam contatos com grupos e indivíduos de fora da comunidade para conseguir suprimentos e munições para a defesa de seus territórios, como abaixo descrito:

Os quilombos tinham, por isso, de organizar um sistema de defesa permanente. Para tal, como se constatou no quilombo do Ambrósio, em Minas Gerais, e na República de Palmares, os negros tiveram de entrar em contato com outras camadas, grupos e segmentos oprimidos nas regiões onde atuavam. Precisavam de armas, pólvora, facas e outros objetos. (*Idem*, p.24)

Somente foi possível o acesso a esses bens por meio do escambo realizado com esses indivíduos que abasteciam esse comércio na clandestinidade, embora as autoridades soubessem dessas práticas. O que novamente reforça a ideia que os quilombos estabeleciam, sim, contatos com grupos e pessoas de fora.

Ao tratar da história dos quilombos no Brasil, tem-se como principal referência o de Palmares, porque foi “a maior manifestação de rebeldia contra o escravismo na América Latina. Durou quase cem anos e, durante esse período, desestabilizou regionalmente o sistema escravocrata” (MOURA, 1987, p.38). Os exemplos legados por Palmares não foram possíveis de serem apreendidos por documentos escritos, porque seus moradores e lideranças não

deixaram nada escrito, pois utilizavam da comunicação oral para transmitir sua memória coletiva e consciência social.

Palmares surgiu em Alagoas, coração do Nordeste açucareiro colonial. Os primeiros núcleos se instalaram nas últimas décadas do século XVI e teriam sido cativos fugidos que promoveram uma insurreição num engenho próximo à vila de Porto Calvo [...] As serras da então capitania de Pernambuco foram consideradas ideais, surgindo ali não só um, mas vários mocambos. (GOMES, 2015, p.78)

O fato é que Palmares representa o real modelo de sociedade regida por princípios de solidariedade e dos usos coletivos dos meios de produção, portanto, um verdadeiro contraponto ao escravismo vigente. Não somente pela sua dimensão territorial e demográfica, mas pelo nível de organização social, política e produtiva que foram criadas e colocadas em vigor nesses núcleos. Em meio às necessidades crescentes com o aumento populacional, seja advindo da acolhida de novos fugitivos recém-chegados ao território, como também em função do aumento vegetativo dessa população, foi a partir de Palmares que também no plano simbólico se vislumbrou a continuidade da luta do povo negro no Brasil. Principalmente, através da atuação dos movimentos sociais ligados às demandas raciais que conquistaram grandes avanços no campo legal para a população negra.

2.7 Os quilombos de Goiás - das origens às comunidades remanescentes atuais

Como em todo o território do país a escravidão se espalhou, o estado de Goiás desde sua condição administrativa como capitania e província também contou com o sistema escravista em suas terras. A questão da escravidão africana na historiografia goiana sempre foi tratada como “um assunto esporádico e secundário” (SILVA, 2003, p.167). Para Silva, mesmo quando tratada, fazia-se uma abordagem em que se minimizavam e silenciavam os problemas e conflitos inerentes a esse regime de exploração.

Os historiadores não reconheciam os negros africanos escravizados em Goiás como agentes históricos coletivos, negligenciando suas lutas e resistências em prol da liberdade, assim como a existência e importância dos quilombos na província, com um forte teor de racismo nas justificações das abordagens (SILVA, 2003).

As terras goianas já contavam com um tímido povoamento marcado pelas relações conflituosas entre brancos e indígenas antes mesmo das principais bandeiras organizadas e originárias do sudeste, mas o processo efetivo de povoamento dessas terras se deu

Onde o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, cognominado o “diabo que foi” ou o “diabólico”, que seus sócios, cartógrafos do rei e escravos, entre 1722 e 1725, funda e faz crescer o Arraial de Santana, evoluído para Vila Boa, cidade de Goiás e capital por um período, ali surgindo vários outros arraiais margeando córregos e rios, onde se instala a sociedade colonial dos livres e dos escravos com sua característica estamental. (SILVA, 2003, p.178)

Com a formação desses primeiros núcleos, observou-se em Goiás um processo de povoamento desordenado, determinado pelos interesses e demandas da mineração do ouro em diversas partes do território, a ponto de nos períodos de escassez do metal precioso, algumas localidades perderem o interesse e os mineradores e mineiros migrarem para outras áreas (PALACIN, 2008).

O regime de escravidão em Goiás seguiu os mesmos passos e estrutura do modelo vigente no país, impondo seus modos de produção para atender às demandas mais amplas em das quais essa sociedade fazia parte, de caráter eurocêntrico, onde o negro deveria assumir as funções que lhe cabiam, enquanto coisa e propriedade do senhor. Aqui se viu a continuidade desse sistema, os padrões de comportamento e submissão dos negros foram os mesmos, como “princípio étnico-moral: humildade, resignação e pobreza, contrapondo-se à moral dos senhores, exaltada e fundada no orgulho, na vontade de poder e no culto da força” (SILVA, 2003, p. 179)

Silva considera que, por conta do vasto território de Goiás, as fugas empreendidas pelos cativos ao conseguir seu êxito possibilitaram alcançar áreas mais distantes da província, tanto que muitos fugitivos de outros estados se embrenharam nas matas e no cerradão dessas terras, como descreve:

Além dos escravos indígenas, é provável que escravos negros já fugissem do Maranhão, Bahia, Pernambuco, São Paulo e Minas Gerais, percorrendo a “rota do sertão”, com destino ao norte e nordeste de Goiás, deixando suas tradições locais, embora [...] os quilombos só possam ser identificados, em grande parte, a partir do século XVIII. (SILVA, 2003, p.340)

Como essa menção de Silva (2003), observamos que a região do nordeste goiano, onde estão localizadas as comunidades kalungas, nos remete a perceber que os primeiros grupos humanos que se fixaram nos vãos das serras e rios próximos ao Rio Paranã e Rio das Almas deram origem ao chamado povo Kalunga.

Gomes (2015) também verifica que:

Na passagem do século XVIII para o século XIX há evidências de que muitos quilombolas – Piracicaba, Sorocaba e Tietê – estavam migrando para regiões mais interioranas das Minas Gerais e também Goiás, procurando novas áreas para se protegerem da repressão. (GOMES, 2015, p. 97)

Dai se tem também a compreensão de que sua origem não se deu somente com os cativos que já estavam em terras goianas, mas que vieram de regiões mais distantes e que por isso contribuíram com uma diversidade de culturas e modos de vida. A religião é um elemento importante que ajuda a compreender esses traços culturais.

Uma das formas de resistência empreendidas pelos escravos em Goiás se deu pela estratégia religiosa, procurando disfarçar suas revoltas com a suposta assimilação da religião do senhor, mas dentro de um processo de ressignificação de suas matrizes religiosas e seus rituais com o cristianismo católico. É nesse contexto que surgem as irmandades de negros com forte devoção à Nossa Senhora do Rosário, numa mistura de elementos de matriz africana com o do catolicismo vigente, por ser a religião do grupo dominante. As aproximações observadas entre os cultos e rituais africanos, ao se fundirem com o cristianismo católico popular, não podem ser vistos como sincretismo religioso, pois segundo Silva (2003), trata-se apenas de um conjunto de estratégias assimiladas intencionalmente, mas que, ao fim, visavam a manutenção da própria religiosidade de origem desses povos em condição desfavorável até para expressar suas crenças. Tanto que se verifica a presença da “inclusão de congadas, reisados, reis, rainhas, evocações, canções, etc, que representavam um mundo distinto do de seus senhores, pouco importando o ritual branco e as manifestações do sistema” (SILVA, 2003, p. 342).

Assim, se pode depreender que tais práticas religiosas expressadas pelos escravos, não passavam de meios para enfatizar sua identidade africana e fazer memória de seus locais de origem. Se como cativos os escravos buscavam, nos raros momentos em que estavam livres do trabalho pesado, dedicar-se às manifestações de suas crenças, quando passam a resistir nos quilombos é que vão resgatar esses elementos identitários como maior intensidade e frequência.

Silva (2003) faz um levantamento dos quilombos em Goiás, justificando que a acentuada presença deles está ligada diretamente ao grande número de escravos que foram deslocados para essa região do país, seguindo a trilha do ouro que partiu no início do século XVIII de São Paulo, passando por Minas Gerais, Mato Grosso até chegar às terras goianas; além do isolamento de Goiás em relação às outras capitanias havia os excessos de violência empreendidas contra a escravaria e o vasto território ermo que facilitava o isolamento. São os seguintes os quilombos goianos:

Até 1888, só poderíamos destacar como principais, em âmbito demográfico, consciência social e organização política, os seguintes: Quilombo do Ambrósio, no Sertão da Farinha Podre, atual Triangulo Mineiro, pertencente ao território goiano até 1816, também chamado Quilombo Grande [...]

Quilombo do arraial de Três Barras, em Vila Boa [...] Quilombos próximos da capital, Vila Boa, como os do Morro do São Gonçalo onde “várias cabanas de quilombolas” atacavam fazendas vizinhas [...] Quilombo do “Bom Sucesso”, em Água Fria”, no pé da Serra Dourada, município de Goiás [...] Quilombos localizados na arraial de Tesouras, ao norte da Comarca do Sul (Vila Boa) [...] Quilombo do arraial de Jaraguá [...] (SILVA, 2003, p.355).

Nessa lista ainda constam os quilombos do “Planalto Central” próximo a Brasília, o do Pilar, do Muquém próximo à cidade de Niquelândia, na região do Muquém, o de Papuã, do Bauzinho em Pires do Rio, do “Acaba Mundo” também em Niquelândia, os de Corumbá de Goiás, do Mesquita em Luziânia, do Meia Ponte na atual Pirenópolis, o de Santa Rita do Araguaia no extremo sudoeste de Goiás, Comunidade Negra de Água Limpa em Faina, Comunidade Goianinha na cidade de Palmeiras, Quilombos do Cedro em Mineiros. (*Idem*, p.356)

E com destaque para os:

Quilombos do Vale do Paranã, nordeste e norte, congregando mais de 200 negros, mineradores e, sobretudo, agricultores, envolvendo vários municípios, deixando como remanescentes principais os Calungas e que causaram grande temor ao governo de João Manoel de Melo. (*Ibidem*)

O autor ainda afirma que as comunidades quilombolas dos Kalungas, localizadas nos municípios goianos de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás e nos municípios de Arraias, Tocantins e Paracatu, na outra margem do Rio Paranã no estado do Tocantins, têm mais de 260 anos de existência e que são descendentes de escravos foragidos, principalmente, da Bahia, de onde eram trazidos para as áreas auríferas do norte e nordeste goiano, mas também de outras regiões do Brasil (SILVA, 2003).

Segundo Baiocchi (2013, p.45) a origem do nome kalunga remete a que

Em quimbundo é tratamento de pessoa ilustre, de homem nobre, significando ainda “a morte, o inferno, o oceano, o senhor”. Kalunga é também sinônimo de negro. [...] Para os Kalunga, moradores do Sítio Histórico, Kalunga é um “lugar sagrado que não pode pertencer a uma só pessoa ou família. É de todos pras horas de dificuldade. Ali nunca seca, é um pântano. Bom pra plantar”.

Os quilombos de Goiás foram determinantes para o resgate, manutenção e reafirmação da cultura africana que esses africanos escravizados trouxeram consigo, pois vieram de diversas regiões e pertenciam a diferentes etnias. Essa riqueza será legada às novas gerações, sobretudo nos territórios em que se originaram como quilombos. Dessa maneira toda essa herança e memória trará em sua essência um forte traço de resistência e tradições para afirmação identitária.

E isso se faz presente e de fácil observação no povo Kalunga, assim como nos de outros quilombos de Goiás. O fato é que muitos quilombos em Goiás, fossem pequenos ou grandes, conseguiram permanecer escondidos dos ataques dos senhores e sobreviveram por vários anos, dando origem às atuais comunidades tradicionais rurais de homens pretos, mas comumente chamadas de remanescentes de quilombolas, como são o povo Kalunga que resistiu e, hoje, pela legislação por meio da Lei estadual nº 11.409 de 21 de janeiro de 1991, seu território é considerado um Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga.

Para Franco & Tarrega (2016), esse *status* que a Lei 11.409/91 estabelece transcende o sentido de território, pois abarca a identidade e todo o conjunto de elementos culturais legados pelos antigos aos mais novos. E tem como origem os Atos das Disposições Transitórias da Constituição do Estado de Goiás, que reza:

Art. 16 – Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos. [...] §1º - Lei complementar criará a reserva Calunga, localizada nos Municípios de Cavalcante e Monte Alegre, nos vãos das Serras da Contenda, das Almas e do Moleque. [...] §2º - A delimitação da reserva será feita, ouvida uma comissão composta de oito autoridades no assunto, sendo uma do movimento negro, duas da comunidade Calunga, duas do órgão de desenvolvimento agrário do Estado, uma da Universidade Católica de Goiás, uma da Universidade Federal de Goiás e uma do Comitê Calunga.

No entanto, a grande luta atualmente do povo Kalunga é em relação à posse da terra, pois para eles para ser completa a identidade é necessária essa definição fundiária que, segundo o governo estadual, está em processo avançado de desintrusão dos fazendeiros que adentraram e se afirmam como proprietários das terras, sendo que alguns contratam membros das comunidades kalungas para trabalharem e zelarem dessas fazendas (MARINHO, 2008).

As articulações políticas kalungas se dão de forma mais efetiva por meio das associações que existem no Sítio Histórico que conta com uma associação-mãe, a Associação Quilombo Kalunga (AQK) que tem como objetivo aglutinar representantes de todos coletivos organizados e instituídos nas comunidades dos três municípios de Goiás, visando às melhorias dessas localidades. E a questão fundiária, de fato, ainda se constitui como a principal demanda hoje.

CAPÍTULO III

AS COMUNIDADES KALUNGAS DO ENGENHO II E VÃO DE ALMAS

Segundo Baiocchi (2013), a presença de escravos africanos na capitania Goiás remonta ao período minerador (1722-1820) e, depois, à fase da lavoura e da pecuária.

A história dos Kalungas remete a 1722. Nesse ano, Bartolomeu Bueno, o Anhanguera, e João Leite da Silva Ortiz desencadeiam um processo de povoamento ao iniciarem a colonização e a implantação do ciclo minerador – as “Minas dos Goyazes”. [...] A entrada do africano e de seu descendente brasileiro no Estado inicia-se com as bandeiras (p. 33).

Na empresa mineradora, os negros de origem africana, majoritariamente, pertencente ao grupo banto, foram considerados como peça chave para a extração do ouro nas lavras dos principais rios de Goiás. Para se livrarem da intensa exploração de sua força de trabalho e da degradação humana à qual estavam submetidos lançaram mão das fugas em massa para as áreas de serras e vãos, buscando isolamento em relação aos grupos opressores, dando origem ao processo de fixação dos primeiros grupos de escravos fugitivos, início dos núcleos kalungas. Há relatos de que os kalungas já mantinham contatos com os municípios vizinhos por meio das relações de amizade com as festividades religiosas e pelas trocas de produtos excedentes por sal e insumos agrícolas (BAIOCCHI, 2013).

O processo de fixação dos povos kalungas, nessa região de Goiás, foi decorrente da empresa mineradora. Como a cidade de Cavalcante era, nessa época, o principal núcleo povoado da região nordeste da província, sua fundação se deu no ano de 1740. Possuía uma casa de fundição como forma de a coroa lusitana controlar a produção e a cobrança de impostos na região (*Idem*). Observa-se que, onde houvesse no Brasil um contingente de escravos lá também havia revoltas e, no seu entorno em função das fugas, deram origem aos quilombos. A identidade do povo kalunga não pode ser dissociada da trajetória dos africanos e dos afro-brasileiros submetidos à lógica escravista.

Pode-se afirmar que a economia dessas comunidades tem como base a agricultura e pecuária, mais localizadas às margens dos rios e nos vãos de serras, bem como a mineração, o comércio madeireiro e de carvão. Um destaque também se refere aos solos e ao clima de serra, propícios a essas atividades produtivas, sendo predominantes as chamadas roças “tocadas” pelas famílias. Essa forma de produção agrícola gera um nível baixo de impacto ao meio ambiente, o que demonstra um modelo produtivo que não agride o cerrado e suas matas

ciliares, possibilitando um convívio harmônico entre homem e natureza. Como constata Ungarelli (2009),

O quilombo kalunga presta um serviço ambiental ao Estado brasileiro, e ao planeta, conservando o cerrado e suas águas. O território kalunga é um verdadeiro santuário ecológico, com rica rede hidrográfica, muitas veredas e nascentes (p.14).

Dessa forma, a relação que o kalunga tem com a terra e, por extensão, com o cerrado, vai além da função geradora provedora de bens para sua subsistência, envolve a própria identidade, pois é, nesse espaço que os modos de viver, conviver, produzir e reproduzir se dão por quase três séculos, por meio da herança cultural e da memória histórica (UNGARELLI, 2009).

3.1 Localização geográfica das comunidades kalungas

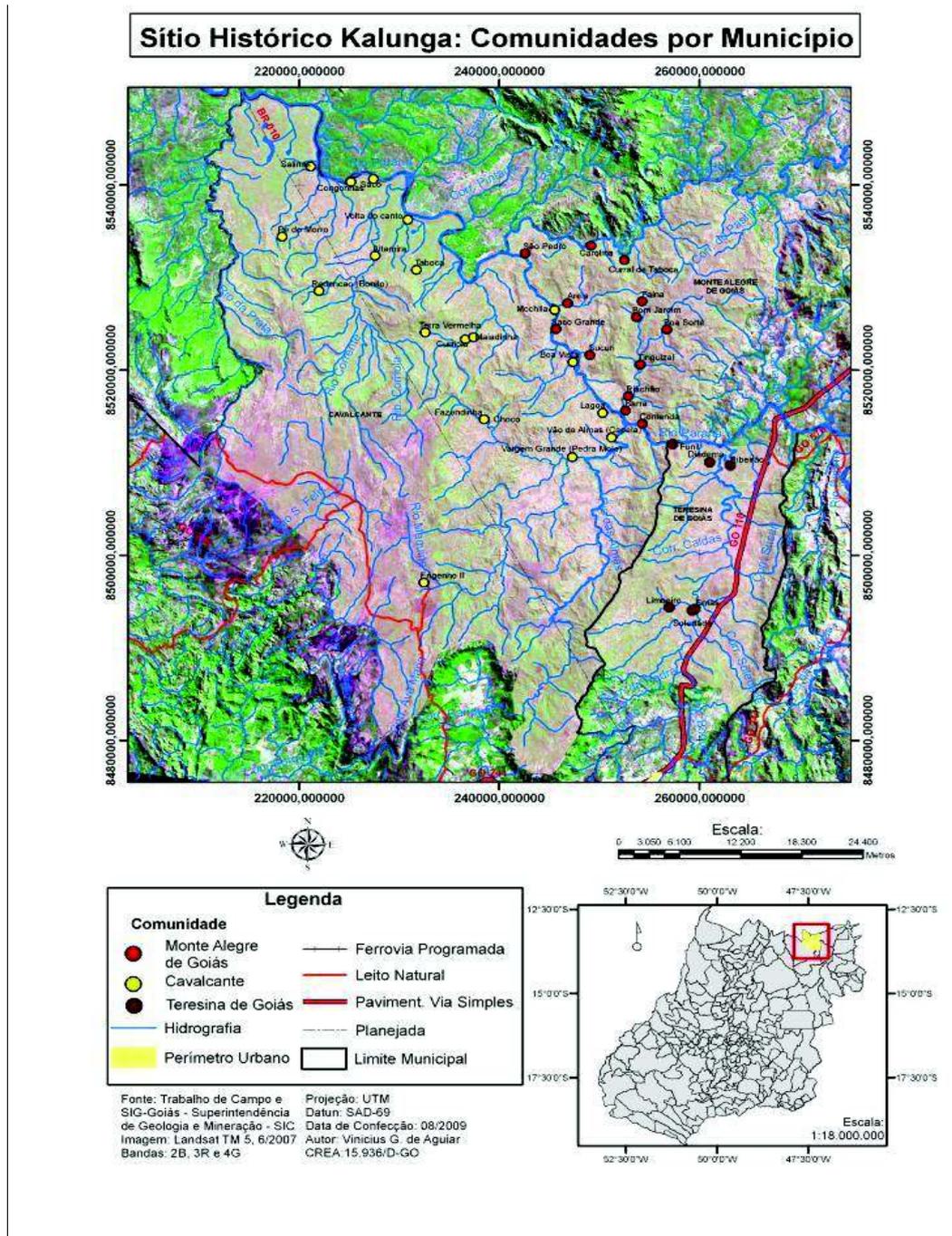
A região em que estão localizados os núcleos ou grupos denominados Kalungas está situada na microrregião da Chapada dos Veadeiros, segundo divisão territorial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ao nordeste do Estado de Goiás. Está a 600 km de Goiânia, 330 km de Brasília-DF, limitando-se com os municípios goianos de Monte Alegre de Goiás, Teresina de Goiás e Cavalcante.

A população kalunga está localizada num território que possui uma superfície de 237 mil hectares. Atualmente compõe o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga e conta os seguintes núcleos ou comunidades: Vão de Almas, Ribeirão dos Bois, Engenho II e o Vão do Moleque, nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Terezinha de Goiás. Ressalta-se que o foco dessa pesquisa foram as comunidades do Vão de Almas e do Engenho II, ambas pertencentes ao município de Cavalcante (MARINHO, 2008).

Cavalcante é a maior cidade da micro região da Chapada dos Veadeiros e, segundo Almeida (2015), é o local onde se encontram a Área de Proteção Ambiental Pouso Alto e o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Conta com um privilegiado e rico circuito de águas, com vários rios, córregos e lindas cachoeiras que servem de pontos de atração para muitos turistas, sobretudo de Brasília, por conta da proximidade geográfica. Essas comunidades estão localizadas numa região de cerrado conservado, com uma topografia acidentada formada por serras e morros bastante íngremes que dificultam o acesso. Alguns trechos só é possível percorrer com veículos de tração ou nos lombos dos cavalos e mulas,

com destaque para as Serras do Mendes e do Mocambo e pelo Morro da Mangabeira, às margens do Rio Paranã. No mapa abaixo é possível observar a localização das comunidades kalungas distribuídas no território do município de Cavalcante e das cidades do seu entorno. Destaca-se também nessa figura a forte presença de rios, um aspecto marcante da região, suas riquezas hidrográficas.

Figura 1: Localização do Sítio Histórico Kalunga



Fonte: Marinho (2008)

3.2 A comunidade do Engenho II

A comunidade do Engenho II fica a 27 km do centro urbano do município de Cavalcante. O acesso se dá por uma estrada de terra, mas em melhores condições de tráfego que as das outras comunidades. Ao longo dessa estrada há um trecho bastante íngreme que é a Serra da Aurora; há um cruzeiro que possibilita uma visão privilegiada de toda a região. Por ser a mais próxima de Cavalcante, assim, como por suas belezas naturais, possui uma infraestrutura melhor que a de outras comunidades kalungas.

Foi nesse povoado que, primeiro se instalou em 2005, a energia elétrica pelo Programa Luz Para Todos, do Governo Federal, e seus moradores puderam vivenciar novos modos de vida; em outras comunidades, a energia elétrica ainda não chegou. Foi no campinho de futebol de terra batida do Engenho II que, em 2004, o presidente Luís Inácio Lula da Silva desceu de helicóptero e assinou um conjunto de medidas e decretos que possibilitaram, via Programa Brasil Quilombola (PBQ), levar às comunidades remanescentes de quilombolas do país políticas públicas sob a coordenação da Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR) (BRASIL, 2013).

O Programa Brasil Quilombola foi lançado em 12 de março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Como seu desdobramento foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas. (p. 10)

O Engenho II foi uma, entre as comunidades remanescentes de quilombolas do Brasil, a receber o projeto-piloto do Programa Brasil Quilombola, que direcionou para essa comunidade um conjunto de ações baseado nos quatro eixos norteadores do Programa: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local e direitos e cidadania (SEPPIR, 2013).

A partir de observação em campo, constatamos que, para os moradores, um dos pontos que mais facilitou a vida, sobretudo nos relatos das mulheres, ocorreu grande impacto na comunidade, pois, esse Programa, visa a atuar nas áreas de saúde, educação, habitação, segurança alimentar, eletrificação, regularização fundiária e transferência de renda. Mas, para os moradores, um dos pontos que mais facilitou a vida, sobretudo nos relatos das mulheres, foi ter acesso à água encanada em casa e à eletricidade.

A internet também é um elemento que vem contribuindo para as transformações. Vi um pequeno grupo de jovens com celulares, bem próximo da Central de Atendimento ao

Turista (CAT) para captar o sinal do WiFi do local, assim como, no horário do intervalo da escola de Ensino Médio, os estudantes, portando celulares, também se ocupam com os recursos que a internet disponibiliza. Há pontos específicos onde se consegue captar o sinal para o uso do telefone celular. As ruas do Engenho II não são asfaltadas.

Segundo relatos de lideranças da Associação Quilombo Kalunga, a comunidade do Engenho tem cerca de 120 famílias distribuídas pelo espaço, porém tendo maior concentração nas ruas mais próximas à entrada de acesso. É possível notar que as moradias são, na maioria das vezes, feitas de alvenaria, havendo algumas casas de adobe e pau-a-pique (madeira e barro). Há forte presença de antenas parabólicas e mini parabólicas de empresas operadoras de canais de televisão por assinatura. Não há saneamento básico nas casas e nos estabelecimentos comerciais da comunidade, estando o esgoto ligado às fossas sépticas. Observou-se também, que, em algumas casas, o banheiro fica do lado de fora, e nas que contam com banheiro dentro este é um indicador da melhor qualidade da casa. As casas são distantes cerca de 300 metros umas das outras, o que leva a crer existir um mínimo de divisão da terra para cada núcleo familiar tanto para construir sua casa como uma área mais extensa onde há em grande parte a presença de pequenas hortas, pomares e a criação de aves. Não se vê a presença de cercas dividindo ou limitando os espaços de utilização da terra, o que induz a compreensão de que o sentido de coletividade ainda é marcante para os kalungas.

Com relação à religiosidade, os kalungas, de uma forma geral, declaram-se católicos, O catolicismo kalunga apresenta elementos que foram adaptados por conta das circunstâncias locais e históricas. A presença dos santos ao serem cultuados está associada aos milagres que realizam, como mandar chuva, abençoar o plantio de determinada cultura, de agradecimento pela colheita farta, pela cura de pessoas doentes, pelo sucesso de um parto difícil e pela proteção de crianças menores de várias adversidades.

De forma geral, o catolicismo kalunga, que tem feições do catolicismo popular, marcado pelas rezas, ladainhas cantadas, benzedeiças, reza do rosário e forte devoção a Nossa Senhora e aos santos mais populares, exerce papel muito importante na identidade do povo kalunga. Na comunidade do Engenho II, há uma igreja católica, chamada de capela por seus moradores, na qual, devido à escassez de padres, os próprios moradores se encarregam de realizar as celebrações, leituras e reflexões da Bíblia Sagrada.

Há também uma igreja evangélica, na qual, inicialmente, o pastor não era da comunidade, mas, depois, uma pessoa da comunidade foi preparada para assumir essa função

evangelizadora. Por conta disso, os cultos evangélicos são mais frequentes e, cada vez mais, aumenta o número de adeptos ao protestantismo. O fenômeno do protestantismo na comunidade kalunga, que tem fortemente os laços e elementos constituintes de sua cultura e identidade fundamentados no catolicismo, implica conflitos que, hoje, já fazem parte da comunidade, mas que, ao nosso ver possibilitam às ressignificações, acerca de determinadas práticas e da própria identidade kalunga. É o que mostra Mota (2015):

De acordo com os pastores das igrejas protestantes da comunidade, os mesmos estão no quilombo por acreditarem na existência de uma necessidade de se evangelizar os kalungas. Eles entendem que a presença do protestantismo tem como principal fator positivo o fato de proporcionarem a mudança do “caráter e do comportamento” do kalunga convertido (p.84).

A cultura kalunga deve ser compreendida tendo como origem a presença do negro no processo histórico do Brasil e, em específico, o de Goiás ao longo do século XVIII, onde se deu o povoamento por africanos, afro-brasileiros e a pequena, mas pré-existente presença de indígenas nas serras e vãos dessa região. Ainda se consideram as características geográficas dessa localidade, como fatores determinantes do seu isolamento, que foi imprescindível para a preservação de suas tradições e a construção de novos modos de vida a partir desse local, que permanecem até os dias atuais. Outro elemento necessário ao tratar da cultura kalunga e seus significados diz respeito à importância dos rituais. A antropóloga Mari Baiocchi (2013) considera que

O espaço sagrado faz parte das diversas comemorações coletivas da religiosidade e representa o lugar destinado à prática dos rituais. Distribui-se por todos os núcleos de moradias e municípios. Para os rituais maiores, os espaços são fixos e, para os menores, os espaços são móveis. As festas são precedidas das folias e se intercalam durante o ano. O religioso e o lazer – o sagrado e o profano – representam práticas de toda a comunidade e concorrem para o fortalecimento das relações sociais. (p. 49).

Essas festas são mais que atividades de caráter social, pois servem também como verdadeiros veículos de afirmação e sacralização da identidade e espaço para louvação da ancestralidade do grupo, onde há a presença do sincretismo que se revela como uma espécie de sistema de um corpo maior repleto de ações significantes em que, de maneira variável, expressam-se consciente e inconscientemente jeitos e tradições para explicar valores e coisas. É por meio do sincretismo que as festividades são facilmente compreendidas, com a presença dos santos da Igreja Católica, organizados num calendário anual que marcam os momentos de plantio, limpeza e cuidados com a roça, colheita, preparo e realização das folias e algumas festas esparsas. Em cada atividade-festividade há os louvores direcionados a uma santidade ou

ao conjunto delas a quem a comunidade recorre com pedidos, promessas, novenas, cerimônias, práticas rituais, como batismos e casamentos onde ocorrem também agradecimentos em louvação e cantorias que varam a madrugada. Além das cantorias e os rituais religiosos propriamente ditos, há, por exemplo, a dança “sussa”, que, segundo Baiocchi (2013):

É uma dança “de pagar promessa”, sagrada! Só é tocada ali, nos momentos certos. Na subida ou descida do mastro, ou quando “chega a hora do pagamento” de alguma promessa que alguém tenha feito para o Santo. Às vezes, os homens participam, mas, em geral, a “sussa” é dançada pelas mulheres. Num ritmo alucinante de batuque, elas rodopiam, os pés mal tocando o chão. Equilibrando garrafas nas cabeças. Coçam-se umas às outras cantando o marimbondo. Postam-se em frente aos que estão fora da roda passando-lhes as mãos, o que os obriga a entrar na roda (p. 55).

Nelas há uma espécie de divisão de papéis e tarefas a serem desempenhadas e realizadas, fortalecendo, assim, a participação mais efetiva das pessoas. Há atividades de homens, mulheres e crianças. Somente são realizados pelos homens, como os tocadores, os trabalhos nas roças e oficinas, certas tarefas na produção da farinha de mandioca. As mulheres e crianças semeiam e cuidam no dia a dia, ao passo que a colheita das roças é realizada pelos núcleos familiares (MARINHO, 2008).

Mas essa rica cultura kalunga apresenta alguns desafios, que estão enquadrados nos desafios inerentes ao modelo de pequena propriedade rural com um nível de isolamento no espaço geográfico acidentado e que ainda está baseada numa agricultura não mecanizada e, em geral, não faz uso de agrotóxicos e outros insumos.

O modo de vida nos espaços urbanos e a presença da eletricidade, que na região é bastante recente, via Programa do Governo Federal “Luz Para Todos”, vem imprimindo alterações no cotidiano desses moradores, sobretudo dos mais jovens que são influenciados pelos apelos das sociedades urbanas industriais. Basicamente, os desafios à cultura kalunga perpassam a intensificação de novos modelos de sociabilidade que, até então, não penetravam naquelas comunidades e que têm, recentemente, induzido o maior contato de indivíduos de fora, como pesquisadores, técnicos do governo, jornalistas e, principalmente, pelo número crescente de turistas na região, com o desejo de conhecer o modo de vida de pessoas descendentes de quilombolas, também traz novas demandas sociais ao grupo, a sua cultura e a sua identidade.

Essas comunidades estão inseridas no chamado território dos kalungas e possuem grande importância por serem locais da convivência, de sociabilidade, de produção e reprodução simbólica e, transmissão e construção de suas memórias.

Há duas escolas para atender à demanda educacional dos moradores da comunidade, uma, de Ensino Fundamental e outra, de Ensino Médio. Mais adiante, em um tópico específico, trataremos dessas escolas, dos professores e da visão dos alunos. Na única entrada para o Engenho, que é a mesma estrada que dá acesso às cachoeiras, existe a Central de Atendimento ao Turista (CAT), uma estrutura que conta com agentes e guias, moradores da comunidade, para atender e orientar os turistas que vão chegando ao local.

3.3 A comunidade do Vão de Almas

A comunidade do Vão de Almas fica a 72 km do centro urbano de Cavalcante, bem mais distante que o Engenho II. Quem sai do centro de Cavalcante rumo ao Vão de Almas deve seguir pela GO-118, sentido Monte Alegre, num trecho de 43 km de asfalto, passando pelo centro de Teresina de Goiás e depois seguir por 29 km numa estrada de terra marcada pelas serras e morros mais íngremes de todo o território kalunga. Nesse trajeto atravessa-se o Rio das Almas, que, nessa região é chamado de Rio Branco. O trajeto é muito difícil, pois segundo os moradores as condições da estrada sempre é péssima; nos dias que lá passei e retornei do Vão de Almas, havia máquinas e veículos da prefeitura de Cavalcante em serviços de melhorias no local. Isso aconteceu no intervalo do período de chuvas, que provocam muitos estragos na estrada de terra. O trecho de maior dificuldade, onde somente passam veículos traçados ou motos mais potentes, é a subida e descida da Serra do Pouso do Padre, como é conhecida pelos moradores da comunidade, que nos mapas aparece com o nome de Serra da Boa Vista.

O Vão de Almas está situado exatamente no pé de duas grandes serras, numa espécie de vale onde correm o Rio Branco e o Paranã. A comunidade tem esse nome em associação ao Rio das Almas que, segundo relatos dos moradores e dos guias kalungas, se deve ao período da escravidão em Goiás, quando vários grupos de escravos vieram trazidos das fazendas do nordeste rumo à região mineradora de Cavalcante. Durante as travessias desse rio morreu um grande número de escravos e, segundo relataram os mais velhos às novas gerações, as almas dos mortos ainda permanecem no rio. Ainda hoje, nos períodos de cheia o

Rio é muito temido pela grande dificuldade de atravessá-lo, já que na região não existe nenhuma ponte.

Para as crianças, jovens e professores chegarem à Escola Estadual Kalunga Extensão I, conhecida pelos moradores como Colégio Getúlio, de Ensino Fundamental e Médio, têm que percorrer a pé ou de bicicleta cerca de 9 km (Figura 2), por estradas esburacadas sem conservação e adequação para o transporte, nos períodos de chuva o maior problema é a lama e, nos períodos de pouca chuva, têm que conviver com a poeira. Ora sob o sol forte e ora com a chuva, estudantes e professores também têm que atravessar o Rio das Almas de canoa. Para os jovens da região essa prática de atravessar o rio de canoa a remo levando junto sua bicicleta e seus pertences é comum e corriqueira, porém muito perigosa, pois a região do Vão de Almas não conta com o serviço do transporte escolar; sequer há estradas adequadas que deem acesso às escolas, como também não há pontes sobre o Rio das Almas, o que obriga os moradores a conviverem com essas dificuldades para frequentar a escola.

Figura 2: Estudantes indo para a escola de bicicleta



Fonte: Acervo do pesquisador, 2017.

Com relação à presença da energia elétrica, está em curso um projeto de implantação da rede de energia que prevê até o final do ano que todos os moradores do Vão de Almas tenham esse direito. Na região que foi visitada, que é o núcleo de famílias que moram mais próximo ao Colégio Getúlio, vimos a dupla realidade. Há casas com energia e outras a menos

de quinhentos metros, sem energia. A explicação para essa situação é que nesse local a empresa responsável pelo serviço de eletrificação da comunidade está ainda nas etapas que compreendem a instalação dos postes e a distribuição e instalação do cabeamento da rede.

Nas casas dos kalungas do Vão de Almas que, sobretudo, possuem energia elétrica vê-se a presença de bens como fogão a gás, filtro de água, geladeira, televisão, rádio entre outros, mas em nível quase inexistente dada a raridade para ser mencionado. Porém, o que chama a atenção é que quase não se veem computadores, telefone celular e telefone fixo, sendo a explicação para isso o fato de que somente no Colégio Getúlio há internet, pois em suas imediações tem uma torre de sinal de telefonia móvel (Figura 3), enquanto no restante do Vão de Almas não pega sinal de telefone celular e, conseqüentemente, não existe a possibilidade de acesso à internet. Por conta dessa condição em relação às comunicações, vê-se que os moradores do Vão de Almas têm um grande déficit de comunicação, o que dificulta o contato com o mundo fora da comunidade.

Figura 3 – Torre de celular próximo à Escola Kalunga II do Vão de Almas



Fonte: Fotos do acervo do pesquisador, 2017.

Com relação às moradias dos kalungas da comunidade do Vão de Almas, na sua grande maioria elas são feitas de pau a pique, barro e madeira, com coberturas de palhas das palmeiras e coqueiros, tudo extraído do cerrado que está bem próximo da localização das moradias. Entre os kalungas se observa que as casas são próprias; salvo raras exceções, veem-se casas cedidas para parentes até a construção ou reforma, ou seja, há um forte espírito de

solidariedade entre os membros da comunidade. Os banheiros das casas estão, predominantemente, do lado de fora e o esgoto é lançado em fossas simples, mas os kalungas gabam-se de que de nenhuma das moradias da comunidade se lança o esgoto diretamente nos rios e córregos do entorno. Até porque a água que consomem vem direto do rio, córrego, olho d'água, nascentes e poço. Em poucas casas foi visto instalado um sistema de água encanada, mas nessas, a água é bombeada do poço para as caixas d'água, o que garante maior comodidade e qualidade de vida, e, principalmente, distinção perante a vizinhança que, para fazer tudo, depende diretamente de pegar a água do rio, distante das casas. Grupos de mulheres com seus filhos pequenos e jovens se dirigem com suas vasilhas e trouxas de roupas para lavá-las à beira do Rio Branco, pois essa é uma das tarefas que cabem às mulheres.

A questão da saúde é um tema que preocupa muito os moradores kalungas do Vão de Almas, pois não contam com nenhum equipamento de atendimento à saúde. As pessoas têm que se deslocar para a cidade de Cavalcante para buscar qualquer tipo de atendimento médico mais especializado e mais complexo. Ou, então, tentam remediar com as práticas tradicionais desse povo, a utilização dos saberes dos chamados mestres raizeiros, curandeiros, rezadeiras e as benzedeiras que têm a função de “médicos” da comunidade, pois para cada enfermidade sabem indicar e preparar o chá, o remédio e a infusão com as ervas e plantas indicadas. Essa prática tradicional da presença dos “mestres raizeiros” foi apresentada, no ano passado, em evento cultural promovido pela Associação Quilombo Kalunga em Cavalcante, quando houve discussão sobre essa temática que envolve a relação entre os kalungas e seus saberes acerca das plantas medicinais utilizadas ao longo da história desse povo, um verdadeiro patrimônio dessa cultura.

Ainda sobre a saúde, o caso do senhor Albertino, liderança local, 72 anos de idade, nascido e crescido no Vão de Almas, como ele mesmo diz “nascido e crescido aqui”, pai de 18 filhos, que criou 12, pois outros seis morreram ainda pequenos, disse que nunca na vida sentiu dor de dente e que seu pai vivera 110 anos sem nunca ter saído do Vão de Almas. O senhor Albertino é muito conhecido na comunidade, pois sua residência à beira da estrada dá acesso às demais moradias. É parada quase obrigatória para os viajantes, pois tem um pequeno comércio, onde vende alguns alimentos, como bebidas geladas, biscoitos e enlatados e alguns produtos de higiene e limpeza. Falar da saúde do povo kalunga do Vão de Almas a partir do senhor Albertino é importante, porque ele mesmo conta da força e resistência do corpo dos kalungas. Como ele afirmou, seu pai jamais teve a necessidade de ir até a cidade para resolver qualquer coisa, até mesmo de saúde, mas ele mesmo estava com um grande e

profundo corte no pé direito que o incomodava há dias e, no entanto, já tinha apelado para várias ervas e remédios extraídos das plantas, sem que nada tenha resolvido seu problema.

A única forma de ir à cidade de Cavalcante e retornar à comunidade é uma caminhonete traçada, acoplada a uma estrutura atrás da cabine, coberta de lona e com bancos de madeira, que permite que as pessoas viagem levando suas malas e pertences (Figura 4). Esses veículos são chamados pelos moradores de “pau de arara”. Inclusive esse foi o transporte utilizado por mim para ir ao Vão de Almas. Nessas viagens, que percorrem todo o trajeto que liga a comunidade à cidade, sobem e descem pessoas, mulheres e homens adultos, crianças e idosos, quando vão à cidade. Na maioria das vezes vão em busca de resolver questões do cotidiano, como: receber a aposentadoria, ir ou levar alguém ao médico, sacar o benefício de algum programa governamental de transferência de renda, como o Bolsa Família, pagar algum boleto ou carnê no banco, como a conta de luz para o pagamento da qual preferem acumular três mensalidades, pois acham muito dispendioso ir todo mês à cidade pra pagar apenas uma “mixaria” de conta. Para quem utiliza essa condução da comunidade à cidade é cobrado um valor de vinte e cinco reais; portanto, para ir e voltar é um valor alto para o nível de renda dos moradores. Nas viagens no sentido Cavalcante para a comunidade, percebe-se que o número de pessoas utilizando esse serviço é maior, do que o deslocamento em sentido inverso.

Figura 4: Meio de transporte “coletivo” do Vão de Almas para Cavalcante



Fonte: Fotos do acervo do pesquisador, 2017.

As pessoas já combinam previamente com o motorista o dia e local que irão voltar para a comunidade. Ao subir no “pau de arara” rumo à comunidade do Vão de Almas notei que a maioria das pessoas que estava na cidade aproveita a oportunidade para levar ou mandar entregar algumas encomendas para parentes, mas o que destaca mesmo são os grandes volumes: sacos de 60 kg de milho, ração animal, sal mineral, cestas básicas, caixas com itens específicos da cesta básica, produtos para abastecer os pequenos comércios da comunidade, dinheiro e documentos em envelopes “lacrados” para amigos e parentes, combustível, bebidas, vacinas e documentos de vacina, medicamentos de uso contínuo e ferramentas. Até jovens e crianças que estavam na casa de parentes em Cavalcante e cidades vizinhas são embarcados na viagem.

Esse transporte é muito importante para os moradores da comunidade, pois é o único meio de ligação com o ambiente externo à comunidade, por isso o motorista, que conhece todo mundo, é muito respeitado e seu trabalho valorizado. Observei que a maioria absoluta dos passageiros são mulheres, com a presença grande de idosos. A explicação pra isso, segundo os próprios moradores, é que os homens estão na “lida da roça”, ou seja, estão ocupados nos trabalhos nas roças onde ficam por um período indeterminado, dependendo da distância delas, cabendo às mulheres a responsabilidade para resolver todas essas questões, que, na maioria dos casos inclui a ida à cidade.

3.4 Caracterização das escolas kalungas do Engenho II e Vão de Almas

As comunidades kalungas são reconhecidas como comunidades tradicionais ou remanescentes de quilombos, que, anteriormente, formaram-se nessas localidades no contexto da escravidão em Goiás. Compreendendo a importância do espaço escolar como elemento que contribui para a formação dos jovens desses territórios, nesta pesquisa, busca-se entender qual o grau de influência exercido pelas escolas kalungas, que tratam da transmissão e fortalecimento dos costumes, tradições, saberes e do modo de ser e viver dessas comunidades, sobretudo a partir do olhar dos jovens pesquisados.

Por mais que as vivências dos jovens kalungas transcendam o espaço escolar, buscamos levantar as características das escolas de Ensino Médio que atendem jovens nas comunidades do Engenho II e Vão de Almas. Nas unidades que se seguem, apresentamos a estrutura e condições das escolas dessas duas comunidades pesquisadas para, posteriormente,

tratar da maneira como os jovens as enxergam, quais os sentidos e importância atribuídos a essa instituição.

Verificou-se que, em ambas escolas, vivenciam-se os desafios que as escolas do meio rural apresentam. Precariedades e dificuldades na estrutura física, falta de professores e outros funcionários, recursos limitados. No entanto, em meio a essas adversidades, realiza-se um valoroso trabalho, como afirmam os alunos, a comunidade e os próprios funcionários.

A seguir, trataremos da realidade de cada escola instalada nessas comunidades, apresentando um quadro estrutural de suas realidades e particularidades, mas sobretudo, quanto ao desenvolvimento dos conteúdos ligados à identidade kalunga, sua história e memória legadas às novas gerações.

3.4.1 Escola Estadual Extensão Kalunga I da comunidade do Vão de Almas

A Escola Estadual Extensão Kalunga I está localizada na comunidade kalunga do Vão de Almas (Figuras 5 e 6), a 72 km de distância do centro do município de Cavalcante. Essa escola foi instalada numa área cedida pelo proprietário da Fazenda Vão das Almas, próxima ao Rio Paranã e Rio das Almas, aqui chamado pelos moradores de Rio Branco. Segundo as informações disponíveis no site da Secretaria Estadual de Educação e Esporte (SEDUCE-GO), é uma escola rural que oferece as modalidades de ensino regular, Ensino Fundamental e Ensino Médio. A escola conta para seu funcionamento de um prédio próprio, com água de rio ou córrego, possui esgoto sanitário por fossa e o destino dado ao lixo produzido é a queima. (GOIÁS, SEDUCE, 2016)

Possui em sua estrutura física: cozinha, cinco salas de aulas utilizadas, mas somente três para o Ensino Médio; conta com 48 funcionários que atendem às turmas do Ensino Fundamental e do Ensino Médio. No dia em que foi realizada a visita a essa escola, observou-se que havia no dia seis professores, um coordenador, que também leciona algumas disciplinas, e quatro funcionários. A escola oferece alimentação para os alunos e atividade complementar. Os banheiros ficam do lado de fora do prédio. Quando essa escola foi inaugurada, em 2013, visando a ampliar seu atendimento ao Ensino Médio, a região não contava com energia elétrica, e na área da escola havia um sistema de energia solar com as placas fotoelétricas que alimentavam o funcionamento da escola. Mais recentemente chegou a

energia elétrica, a torre de telefonia móvel e também a internet, que os alunos gostam muito de utilizar.

Figura 5: Escola Estadual Kalunga II – Vão de Almas



Fonte: Acervo do pesquisador, 2017.

Figura 6: Placa da Escola Estadual Kalunga II – Vão de Almas



Fonte: Acervo do pesquisador, 2017.

A escola conta com o recurso de dois computadores, um para uso nas atividades pedagógicas e outro para uso administrativo; uma impressora, dois equipamentos de TV, DVD, copiadora, equipamento de som e impressora. A Escola, por estar em área de remanescentes de quilombolas, enquadra-se nas diretrizes que estabelecem uma educação específica para esse grupo histórico e reconhece sua cultura como patrimônio, o que não significa contar com grandes investimentos, pois se um professor precisar de um aparelho de data show, como a escola não o possui, deve entrar em contato com a Subsecretaria Regional de Campos Belos, a mais de 100 km de distância da comunidade do Vão de Almas, para agendar o equipamento, que, por sua vez somente será disponibilizado quando houver outras demandas para a região, pois assim se justificaria o deslocamento a essa distância, de um veículo e profissional.

Os professores, em diálogo informal com o pesquisador em uma das visitas em campo, mencionam que as escolas instaladas nas comunidades remanescentes de quilombolas, como os kalungas da região deveriam contar com mais recursos e melhores condições de trabalho. Os professores que não são moradores da comunidade deveriam ter assegurado nos dias que estão em serviço na comunidade auxílio moradia e alimentação, mas eles têm que arcar com essas despesas apesar dos baixos salários que recebem, pois seus contratos são temporários.

Atualmente, as duas turmas do Ensino Médio contam com a seguinte quantidade de alunos: o 1º ano tem sete alunos frequentes; o 2º ano, nove. Segundo os relatos dos professores, não se formou uma turma do 3º ano porque no ano anterior não houve um 2º ano. As turmas dos três anos que compõem o Ensino Médio sempre tiveram número bem reduzido de alunos, sem falar das desistências que eventualmente ocorrem, diminuindo, mais ainda, o número de alunos da escola. Nessa escola, foi notada grande quantidade de livros didáticos quando comparada com o reduzido número de alunos das turmas, sendo que a escola já havia fornecido livros para outras escolas kalungas que tinham déficit de livros.

A estrutura física da escola possibilita o desenvolvimento dos trabalhos educativos, tendo sido observado um aspecto positivo relacionado ao empenho e disposição da equipe da escola, que geram um bom trabalho com os alunos. Nenhum professor dessa escola, assim como os funcionários pertence ao quadro efetivo de servidores do Estado. Nem todos os professores e demais funcionários residem na comunidade, alguns tendo mesmo família e moradia fixa em Cavalcante, passam a semana na comunidade e retornam aos seus lares no final de semana.

Os alunos do Ensino Fundamental e do Ensino Médio para ir para a Escola Estadual Extensão Kalunga I do Vão de Almas têm que percorrer cerca de nove quilômetros por uma estrada de terra em péssimas condições, atravessar o Rio Branco de canoa a remo, pois o núcleo onde há maior concentração populacional fica do lado sul da margem, enquanto a Escola está do outro lado. Os estudantes atravessam o rio com seus materiais escolares e muitos aproveitam para passar suas bicicletas, pois há uma distância grande a ser superada. Segundo os relatos de alguns jovens e crianças, o governo estadual mandou umas bicicletas para os alunos, mas muitas já estão danificadas, pois não há quem faça a manutenção, troca de peças e até pneus. Muitos pré-adolescentes e jovens percorrem a pé essa distância para ir e voltar da escola e, mesmo assim, seguem firmes esse desafio que é ir para a escola; eles afirmam que fazem tudo isso porque acreditam que a educação é um meio de conquistar melhores condições futuras.

Ao longo desse trajeto, cercado pelo cerrado da região e sol forte que castiga, esses estudantes seguem por estradas e trilhas empoeiradas, esburacadas pela erosão sem qualquer auxílio. Os kalungas do Vão de Almas quando falam que percorrem longas distâncias para estudar, visitar amigos e parentes, ir trabalhar na roça, ir até a estrada pegar uma condução, ir ao rio buscar água ou para pescar, falam naturalmente como se essa prática fosse bastante comum no seu cotidiano. E de fato essa prática é comum, pois ou se vai a pé, ou então se utiliza, para quem tem condições, o cavalo.

3.4.2 Escola Estadual Kalunga I Joselina Francisco Maia - Engenho II

Na comunidade do Engenho II há duas escolas, uma municipal que atende as fases iniciais do Ensino Fundamental e a Escola Estadual Kalunga I Extensão Joselina Francisco Maia (Figura 7), atende os anos finais do Ensino Fundamental e o Ensino Médio. Foi dessa segunda escola, por atender os jovens do Ensino Médio que selecionamos os alunos para as entrevistas.

A escola está instalada próxima das moradias das famílias kalungas da comunidade, o que facilita bastante o deslocamento dos alunos até ela. Foi nessa escola que se iniciou a implantação de uma série de investimentos e benefícios gerados pelo Programa Brasil Quilombola do Governo Federal a partir do ano de 2005, logo após a visita do presidente Lula à comunidade do Engenho II no ano anterior. É uma escola rural caracterizada por atender alunos moradores de uma comunidade de remanescentes de quilombolas.

Possui para seu funcionamento 11 servidores, sendo oito professores e três funcionários administrativos, prédio próprio, água de rio ou córrego, energia elétrica da rede pública, esgoto sanitário com fossa e a destinação do lixo é a queima. Conta com sala de professores, cozinha, seis salas de aulas, que são utilizadas. Tem os seguintes recursos à disposição dos professores e alunos: televisão, videocassete, DVD, antena parabólica, três computadores na escola, sendo que dois para uso dos alunos e um para o uso administrativo da escola. É oferecida aos alunos a alimentação escolar.

Figura 7: Escola Estadual do Engenho II



Fonte: Google, acessado em 13/04/2017

Os alunos do Ensino Médio estão distribuídas em turmas com o seguinte número de alunos: o 1º ano tem oito, mais novos que o grupo etário de nossa pesquisa; segundo os professores, os mais velhos da turma tinham 15 anos de idade. No 2º ano havia oito alunos e no 3º ano, apenas dois. Baixa quantidade para as três turmas, mas segundo os professores da comunidade as turmas sempre foram pequenas. Apesar dessa afirmação, não houve um levantamento acerca do número de jovens em idade escolar na comunidade, assim, não há dados disponíveis.

Notei que os jovens não estavam tão dispostos a participar das entrevistas, mas depois que lhes foram explicados os objetivos deste trabalho, sentiram-se mais à vontade e dispostos a colaborar. Destaque seja dado às meninas, que se mostraram mais desinibidas e mais

colaborativas que os meninos. Disseram que na comunidade do Engenho II e também na escola, alguns pesquisadores já fizeram levantamentos e entrevistas acerca do papel da escola e sobre a cultura kalunga. Percebe-se certa saturação na comunidade em relação à constante presença de pesquisadores, geralmente, tratando dos mesmos temas e questionamentos. Talvez por isso, nota-se uma espécie de construção e reprodução de um discurso por parte dos jovens e das lideranças kalungas locais. O caminho em busca de solução para essa dificuldade metodológica foi tentar apreender as contradições presentes no discurso dos jovens, reformulando as perguntas, no sentido de captar um grau mínimo de criticidade nas falas deles.

Assim, como observado na escola da comunidade do Vão de Almas, no Engenho II os professores e funcionários têm em sua maioria contratos temporários com o Estado, porém, em função da distância entre a comunidade e a cidade há mais professores efetivos que trabalham nessa escola.

3. 5 A condição socioeconômica dos jovens pesquisados

A presente pesquisa visa compreender como os jovens kalungas constroem suas identidades tendo-os como sujeitos que pertencem a uma coletividade que possui uma herança sociocultural peculiar, pois os elementos que constituem material e simbolicamente seus modos de vida remetem à história dessa coletividade como remanescentes de quilombolas.

Nesse estudo, entende-se identidade a partir das contribuições teóricas apresentadas e problematizadas por Silva, Hall, Marinho e Almeida, compreendendo-se que, no caso dos kalungas, essa categoria somente tem sentido quando associada aos conceitos de território e de etnicidade.

Tratando-se das comunidades kalungas pesquisadas, podemos considerar como ponto de partida para sua definição o que Silva (2014) estabelece ao afirmar que

A identidade é simplesmente aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, “sou heterossexual”, “sou jovem”, “sou homem”. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente (p. 74).

Mas, não basta simplesmente haver a confirmação positiva do sujeito ao se auto definir, pois ao mesmo tempo em que ele se reconhece como portador de determinados atributos, ele se reconhece como sendo diferente do outro. Assim:

Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como autorreferenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe (*Ibidem*).

Para Silva (2014) “a identidade e a diferença são criações sociais e culturais” (p.76), o filósofo e linguista suíço Ferdinand Saussure também afirma que por serem “como ato linguístico, a identidade e a diferença estão sujeitas a certas propriedades que caracterizam a linguagem em geral”.

Em outras palavras, a identidade e a diferença resultam de processos linguísticos e simbólicos, em que o processo de identificação precisa de elementos que ajudem na construção da sua diferenciação, pois afirma Hall (2014):

Ela obedece à lógica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de “efeitos de fronteiras”. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior que a constitui (p.106).

A construção discursiva da identidade e da diferença traz em sua essência as influências das relações sociais que também são perpassadas pelas relações de poder, pois para Silva (2014):

Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquia. [...] Não se trata, enquanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. (p.81).

Stuart Hall, *apud* Silva (2014) parte da seguinte conceituação de identidade, que nos ajudam a entender o processo de construção da identidade dos kalungas. Assim ele diz:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais de pode “falar”. (STUART HALL, *apud* SILVA, 2014, p.111).

Pensar a identidade dos kalungas implica considerar em sua essência algum elemento ou traço cultural que a define ao longo da sua história; sua origem remete aos africanos, que chegaram ao Brasil na condição de escravizado, e aos afro-brasileiros. Nesse sentido, a

condição social que os ancestrais dos kalungas vivenciaram evocam a escravidão a que foram submetidos, mas também à formação dos quilombos. Essa dualidade, que envolve os aspectos negativos associados ao escravismo, como também os positivos ligados à experiência e à estrutura comunitária e emancipadora do quilombamento leva-nos, ao tratar da identidade dos kalungas, a compreender que todos esses fatores fazem parte dos desafios que envolvem sua definição e afirmação como remanescentes de quilombolas, mas conhecidos como povo kalunga.

Esse reconhecimento legal, segundo Marinho (2008), do povo kalunga como remanescentes de quilombolas pelo Estado brasileiro possibilitou-lhe uma “ênfase diferenciada” que “estaria relacionada com a ‘eticização’ da comunidade, conferindo assim um processo de homogeneização de identidade com o ícone quilombola e com a denominação Kalunga.” (p.18).

Para a socióloga Marinho (2008), o processo de identificação dos kalungas requer, sobretudo, que os considere como

Grupos étnicos [que] devem ser vistos como uma forma de organização social, cujo aspecto fundamental seria a já clássica característica da atribuição étnica, identidade étnica categorizada por si mesmo e pelos outros, um tipo de organização baseado na auto atribuição dos indivíduos as categorias étnicas. (MARINHO, 2008, p.23)

Sobre a identidade dos kalungas pode-se verificar que interna como externamente é comuns referir-se a eles como pertencentes a um grupo ou comunidade, e para Hall (2014), “O termo ‘comunidade’ (como em comunidades de minorias étnicas) reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos” (p. 72). Mesmo assim, faz a seguinte ressalva sobre a ideia de “comunidade”:

Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior (*Ibidem*).

O que se verifica nas comunidades kalungas, sobretudo nas falas dos jovens acerca da identidade, é que se consideram pertencentes a uma grande família, a questão do parentesco é notada pela predominância de poucos sobrenomes diferentes dos membros, que justificam a ancestralidade comum e a sustentação da ideia de comunidade.

Outros elementos que dão suporte à ideia e manutenção da identidade comum aos membros das comunidades kalungas são de caráter raciais e étnicos. O fator negritude é definitivo para a identidade dessas pessoas, mesmo para as gerações mais jovens; é um traço incontestável e elemento de afirmação. Ou seja, a “raça” se apresenta como um atributo que por estar às vistas, sendo facilmente notado, pode distinguir as pessoas; no entanto, para Hall (2014), esse conceito guarda algumas imprecisões e são geradores de perigosas afirmações, pois

Conceitualmente, a categoria “raça” não é científica. As diferenças atribuídas à “raça” numa mesma população são tão grandes quanto àquelas encontradas entre populações racialmente definidas. “Raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou, seja, o racismo (p. 76).

Enquanto “raça” envolve um cenário de posicionamentos e interpretações errôneas que levam a sérios problemas, “a etnicidade gera um discurso em que a diferença se funda sob características *culturais e religiosas*”. Para Hall (2013), mesmo também podendo ser utilizada por um sistema de poder, como a “raça”, apresenta-se, porém com um *status* científico, por ser mais completo e capaz de abarcar qualitativamente mais elementos. O autor escreve:

Quanto maior a relevância da “eticidade”, mais as suas características são representadas como relativamente fixas, inerentes ao grupo, transmitidas de geração em geração não apenas pela cultura e a educação, mas também pela herança biológica, inscrita no corpo e estabilizada, sobretudo, pelo parentesco e pelas regras do matrimônio endógamo, que garantem ao grupo étnico a manutenção de sua “pureza” genética e, portanto, cultural. (p. 78)

A partir das formulações de Hall (2013), verifica-se que nas comunidades kalungas, as características não são plenamente fixas no tempo, pois esses indivíduos não se mantiveram isolados desde sua origem. Mesmo, assim, conseguiram sedimentar um modo de vida próprio por meio da transmissão dessa herança por gerações. No caso kalunga, vemos que o parentesco e os casamentos com membros da própria comunidade reforça sua etnicidade. As comunidades kalungas vêm ao longo da sua história recebendo influências de agentes externos, e, no entanto, têm conseguido manter suas características essenciais que definem sua identidade (MARINHO, 2008).

Em relação ao território, compreende-se que ele ganha maior sentido quando um grupo humano o habita, pois “todos nós nos originamos e falamos a partir de ‘algum lugar’: somos localizados” Hall (2013, p. 93) e essa noção nos dá a ideia de pertencimento.

Compreendemos o território como mais que uma plataforma espacial que determinados indivíduos habitam por gerações, mas repleto de elementos que se constituem como parte da grande riqueza das comunidades kalungas, pois, como afirma Almeida (2015),

O território é o espaço apropriado por um grupo social para assegurar sua reprodução e a satisfação de suas necessidades materiais e simbólicas. A apropriação é uma maneira de efetivar o poder. (p. 45).

Ainda para a autora, o território e a identidade para os kalungas são decisivos e se entrelaçam, pois:

Antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem à sua terra e, ao mesmo tempo, constrói sua identidade cultural (*Idem*, p.46)

Segundo a definição de Santos e Silveira,

Por território entende-se, geralmente, a extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra *territorialidade* como sinônimo de *pertencer àquilo que nos pertence...* esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana [...]. Assim, essa ideia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de área de vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos, é privilégio do homem. (SANTOS; SILVEIRA, 2011, p.19)

No entanto, por mais que tenhamos tentado nas quatro visitas que fizemos às comunidades, sendo auxiliados por lideranças locais e professores da região, não encontramos nenhum jovem evadido do Ensino Médio dentro do grupo etário estabelecido pela pesquisa. O único jovem encontrado a partir desse critério não se dispôs a participar da pesquisa. No entanto, podemos constatar que esse jovem evadiu da escola em função de suas dificuldades de locomoção causadas por uma deficiência física nas pernas, o que o impedia de percorrer os nove quilômetros que separam sua casa da escola.

De acordo com uma das professoras da escola, o motivo de não encontrarmos jovens evadidos se deve ao fato de que esse perfil de jovem só seria possível encontrar já na faixa dos 27 anos de idade, pois como a escola implantou o Ensino Médio a partir do ano de 2005, foi a partir de 2008 que a primeira turma finalizou esse ensino.

Outra possibilidade se deve ao fato de que os desistentes do ensino médio tenham saído da comunidade para trabalhar ou estudar fora. Segundo a professora, alguns jovens que abandonaram o Ensino Médio estão hoje trabalhando nas roças ou nas fazendas da região,

onde ficam por um tempo indeterminado, pois as roças ficam distantes dos locais onde estão as casas dos kalungas do Engenho II.

O porquê da escolha dessas duas comunidades tem a ver com a suposição de que a comunidade do Engenho II por contar com transformações geradas pelos investimentos em sua estrutura, com sua proximidade com o centro urbano que é a sede administrativa dessa localidade, com o fato de essa comunidade apresentar algumas vantagens naturais que economicamente se apresentam como verdadeiros vetores de atração de recursos materiais. Estes teriam à sua disposição condições objetivas que agem sobre os indivíduos e podem também impactar tanto positiva como negativamente a identidade dos kalungas dessa localidade.

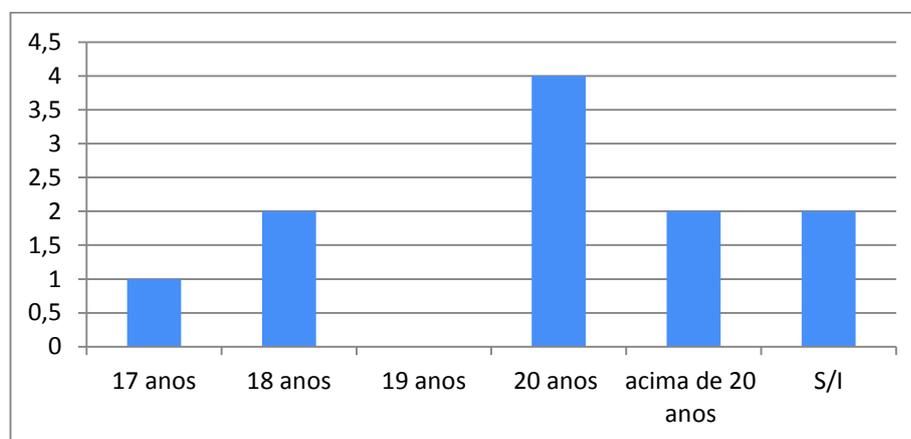
Por outro lado, a escolha da comunidade do Vão de Almas deu pelo fato de esta não contar com esse nível de característica de influências externas, por conta da maior distância em relação ao centro urbano de Cavalcante e da dificuldade de acesso a ela, assim como por não possuir, na lógica atual do etnoturismo, grandes atrativos naturais que pudessem também ser meios de viabilizar empreendimentos estratégicos no âmbito dessa forma de exploração de nicho de mercado. Supostamente, essa condição de Vão de Almas, teria maior condição de preservar seus elementos tradicionais e sua identidade cultural, diferentemente da comunidade do Engenho II, que se vê enredada numa situação contraditória. Por um lado explora as potencialidades que o turismo pode gerar em termos de benefícios à comunidade; por outro, lado, esse intenso contato com agentes externos, com pessoas na qualidade de turistas, as instituições e os órgãos governamentais podem imprimir novas demandas que tendem a exercer pressão sobre modo de ser dos moradores do Engenho II, prejudicando assim as tradições e identidades daquele grupo, em especial no que poderia ser legado à novas gerações.

Iniciamos com a síntese dos questionários aplicados juntos aos jovens, tanto da comunidade do Engenho II como da comunidade Vão de Almas. Na primeira, foram aplicados cinco questionários e na segunda, seis questionários, totalizando onze jovens, dos quais seis do sexo feminino e cinco do masculino. Assim sendo, os dados que seguem são uma síntese dos questionários aplicados nos dois grupos.

Em relação ao perfil dos jovens selecionados (Gráfico I), para a aplicação do questionário e, posterior, realização das entrevistas, frequentando regularmente a escola,

foram identificados dois jovens entre 20 e 25 anos; quatro, com 20 anos; dois com 18 anos, e apenas um jovem com 17 anos de idade, como mostra o gráfico abaixo:

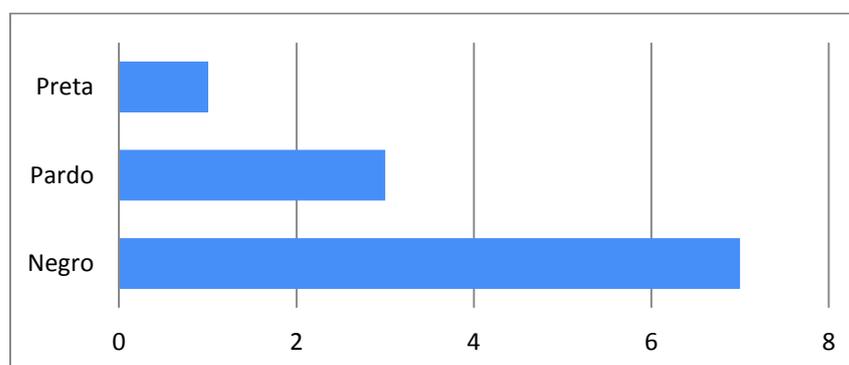
Gráfico I: Idades dos jovens pesquisados



Fonte: questionários aplicados junto aos jovens, 2017.

Com relação à auto definição, quanto à raça ou cor da pele, o (Gráfico II) apresenta sete jovens se reconhecerem como negros, três como pardos e, uma jovem, como “preta”, embora não houvesse essa opção de campo, criada, assim, pela própria jovem entrevistada. A utilização do conceito de raça associada à cor da pele se deveu ao julgamento de que essa aproximação possibilitaria mais facilmente a compreensão na construção da resposta por parte do jovem. No entanto, o exemplo da jovem que criou um novo campo para contemplar sua auto definição mostrou o quanto esses conceitos carecem de maior entendimento geral. E como se observa, há uma predominância por parte dos jovens da tendência de se auto atribuir a pertença à etnia negra, ou definir-se como “pardo”, resultante do intercurso com o branco, mas com a presença negra.

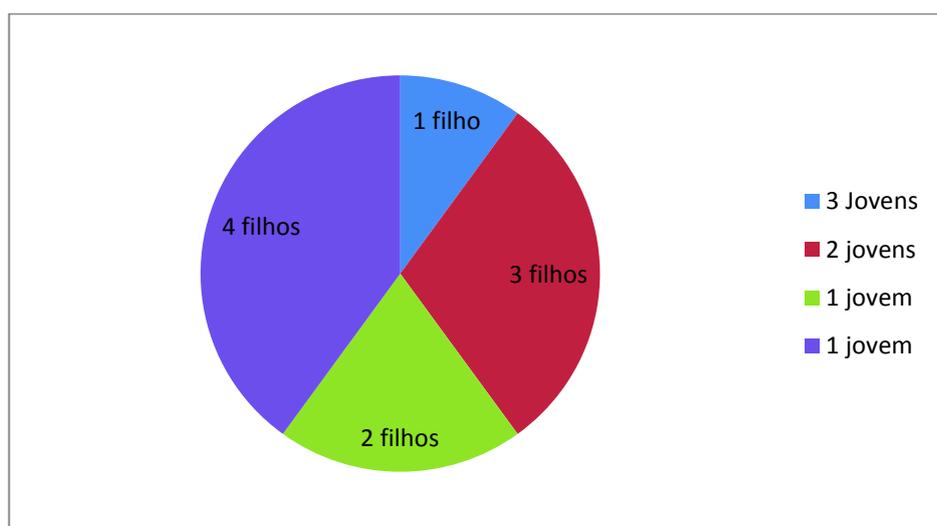
Gráfico II: Auto definição de cor da pele



Fonte: Questionários

No item que trata da Família, a respeito de seu estado civil, sete jovens se declararam solteiros, quatro como “morando junto”, ou seja, vivem em condição jurídica considerada como união estável; a partir do (Gráfico III), sete têm filhos, sendo que: três jovens têm um filho; um jovem tem dois filhos; dois jovens têm três filhos e um jovem tem mais de três filhos. Quatro jovens moram com seu (sua) companheiro (a); três, com a mãe; dois, com o pai e dois, somente com seus filhos. Esses dados não fogem muito da realidade que aponta para o número de jovens que já são pais e mães. Mesmo com idades mais próximas da adolescência, verifica-se que alguns jovens, mesmo não morando junto no mesmo domicílio com o pai e a mãe dos seus filhos, geralmente cabem aos avós criar os seus filhos. Para jovens que já possuem três filhos, a ausência dos pais torna-se desafiadora para o seu desenvolvimento numa fase em que deveriam estar voltados para outras demandas inerentes à sua condição juvenil.

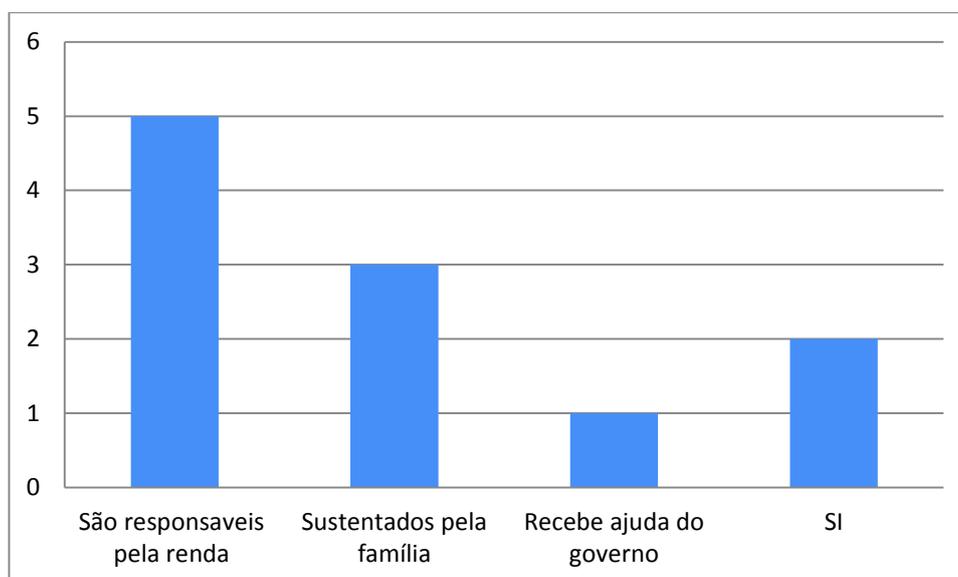
Gráfico III – Número de filhos por grupos de jovens



Fonte: Questionários.

Com relação às condições socioeconômicas dos jovens pesquisados, como mostra o (Gráfico IV), cinco são os responsáveis por sua própria renda; três são sustentados pelos pais; dois têm como única fonte de renda a ajuda do governo. Cinco desses jovens trabalham e outros quatro declararam que não realizam qualquer trabalho que gere renda, dois afirmaram que começaram a trabalhar com menos de 14 anos de idade, três, com idade entre 14 e 18 anos e três, só depois dos 18 anos de idade.

Gráfico IV – Como os jovens se sustentam



Fonte: Questionários.

Tratar das questões que envolvem os jovens contemporâneos nos parece fácil, pois além de já termos vivido essa etapa em nossas vidas, também convivemos no dia a dia com eles; quando, porém é necessário construir uma definição acerca do termo *juventude*, este nos parece um trabalho bastante difícil (ABRAMO, 2008).

O ponto inicial de identificação e categorização da juventude utilizada por muitos pesquisadores se encontra no fator geracional, que é um definidor etário dos sujeitos que se inserem ou não nesse grupo; no entanto, como afirma Bourdieu (1983, p.113), “somos sempre o jovem e o velho de alguém”. Assim, podemos depreender que tanto ser jovem como ser velho são construções discursivas e resultantes das relações sociais. E, quando nos deparamos com esses modelos de construções simbólicas, os fatores biológicos e sociais inerentes ao “ser jovem” tornam sua precisão conceitual mais complexa ainda, como afirma Cavalcante (2010), embora, para essa autora, o Brasil utilize os referenciais de idade para classificação do jovem “entre 15 e 24 anos, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS) e das Nações Unidas (ONU), entre 15 e 29 anos” (CAVALCANTE, 2010, p. 49).

Outro desafio que os estudos sobre *juventude* têm contribuído para superação é a visão errônea de tratá-la como uma fase única e vivenciada por todos os sujeitos da mesma forma, pois:

A juventude, consensualmente entendida na sua pluralidade por diferentes autores, constitui uma categoria cujos sentidos divergem conforme as condições de classes sociais, culturais, de gênero, territoriais, dentre outras.

Utilizar o termo juventudes supõe considerar dimensões formativas do sujeito na sua singularidade de ser jovem e não apenas uma passagem ou transição de vida e nesse sentido, a juventude assume importância em si mesmo (*Idem*, p. 50)

Mesmo considerando como referencial a idade estabelecida pelos organismos nacionais e internacionais, o que se observa na sociedade contemporânea brasileira, assim como também na América Latina, é que para os jovens das camadas pobres, sua condição social não os permite que vivenciem essa “moratória social”, pois para eles não há um momento de espera até que entrem na vida adulta, como afirma Duarte (2012).

Quando se observam os dados desta pesquisa ao traçar o perfil dos jovens pesquisados nas comunidades kalungas, verifica-se que um número considerável desses jovens já são pais e mães, assim como já se inseriram no mundo do trabalho, alguns desde os seus 14 anos de idade, como também há grupo familiar que depende da renda do jovem.

A partir das argumentações apresentadas por Duarte (2012) sobre as heterogeneidades presentes nas condições vivenciadas pelos jovens, assim como para o jovem das comunidades kalungas pesquisadas, percebe-se que o modo de viver esse tempo tem mais feições e contornos de vida adulta que de juventude.

Considerando que os jovens kalungas fazem parte de um território rural, ou como define Carneiro (2005), do “campo”, os “três assuntos que mais interessam os jovens rurais atualmente – educação, emprego e cultura e lazer – não diferem dos apontados pelos jovens urbanos” (p.247). Ao tratar dos jovens do mundo rural, a autora exorta a compreendermos o termo “rural” para além do setor agrícola, pois ao tratar do espaço rural ela o percebe cada vez mais heterogêneo e diversificado, sendo cada vez mais afetado pelo modo de vida urbano, dando origem ao “novo rural”.

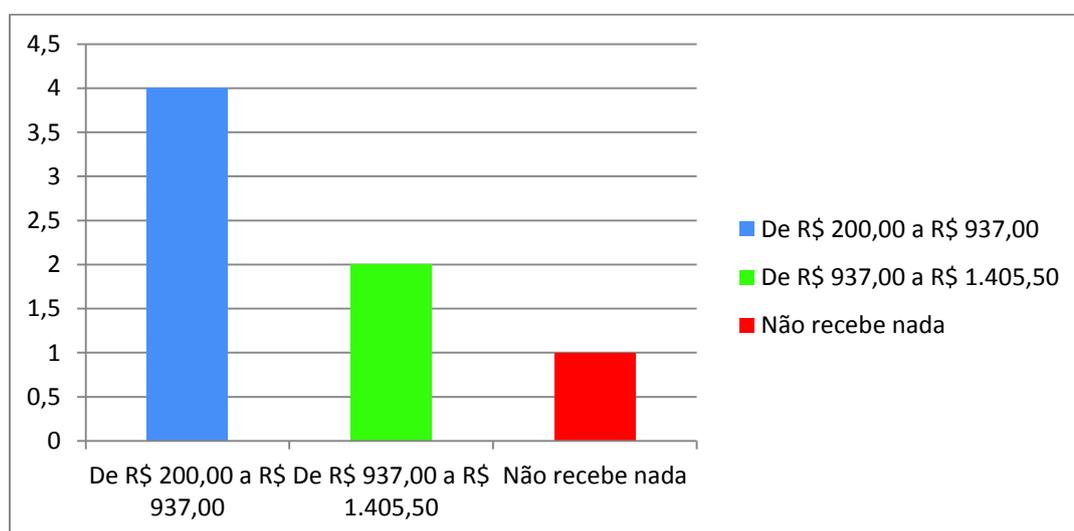
No caso dos jovens kalungas, ocorre com eles o mesmo fenômeno descrito por essa antropóloga: por conta dos “estreitamentos das fronteiras culturais entre campo e cidade”, os jovens cada vez mais constroem suas perspectivas de futuro e de qualidade de vida a partir dos referenciais do meio urbano. É o que aponta nossa pesquisa quando traça o perfil sócio econômico e das perspectivas de futuro dos jovens kalungas.

Os trabalhos que realizam são Guia turístico, para três jovens, Professor (a) para dois jovens, um trabalha na roça e outro afirmou que já trabalhou em vários lugares diferentes. Numa carga horária que variava entre quatro e oito horas por dia, dois jovens disseram que

trabalham nove horas diariamente. Todos em trabalhos temporários sem qualquer cobertura de direitos, como carteira assinada.

Segundo o do (Gráfico V), os valores da remuneração por esses trabalhos são os que se seguem: quatro disseram que recebiam um salário entre R\$200,00 e um salário mínimo; dois jovens recebiam um salário mínimo e meio e apenas um nada recebia de remuneração pelo trabalho. Dois jovens que afirmaram não estar trabalhando no momento, três disseram que já haviam trabalhado e apenas um nunca trabalhou; destes, dois disseram que há mais de 2 anos não conseguem qualquer emprego, enquanto um, acerca de um ano e meio e outro há seis meses não consegue qualquer oportunidade de trabalho.

Gráfico V: Renda dos jovens que trabalham.

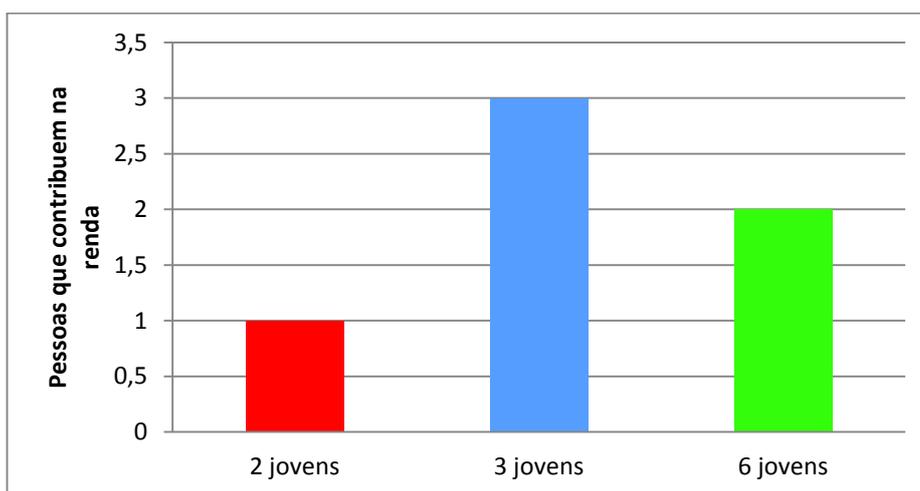


Fonte: Questionários.

O perfil das famílias desses jovens indica que na composição da renda familiar, (Gráfico VI), de seis deles duas pessoas são responsáveis pela renda da família, enquanto que para três deles, três pessoas contribuem para a renda; para dois jovens, apenas uma pessoa é responsável pela renda familiar. O que chama a atenção é que dois desses jovens declararam serem os principais responsáveis pela renda familiar, ou seja, há duas famílias que dependem do seu trabalho. A ajuda na renda na maioria dos casos vem da entrega de todo o salário dentro de casa, como afirmaram quatro jovens, enquanto outros dois disseram entregar à família a metade e mais da metade do ordenado, outros três disseram que ajudam de vez em quando suas famílias, mas um jovem disse que contribui com a renda familiar procurando sempre economizar nas despesas e gastos. Para dois desses jovens, sua família recebe auxílio

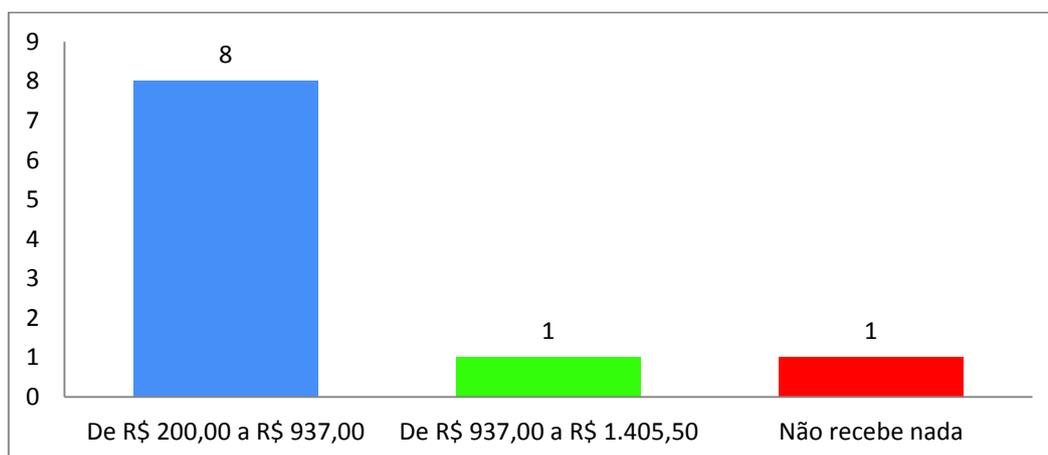
do governo na complementação da renda, via Programa Bolsa Família. A renda familiar da maioria, (Gráfico VII), oito dos jovens pesquisados está entre R\$200,00 e um salário mínimo, para um é de um salário mínimo e meio e para outro jovem é de dois salários mínimos.

Gráfico VI: Número de pessoas que contribuem com a renda familiar por número de jovens.



Fonte: Questionários

Gráfico VII: Renda familiar por número de jovens.

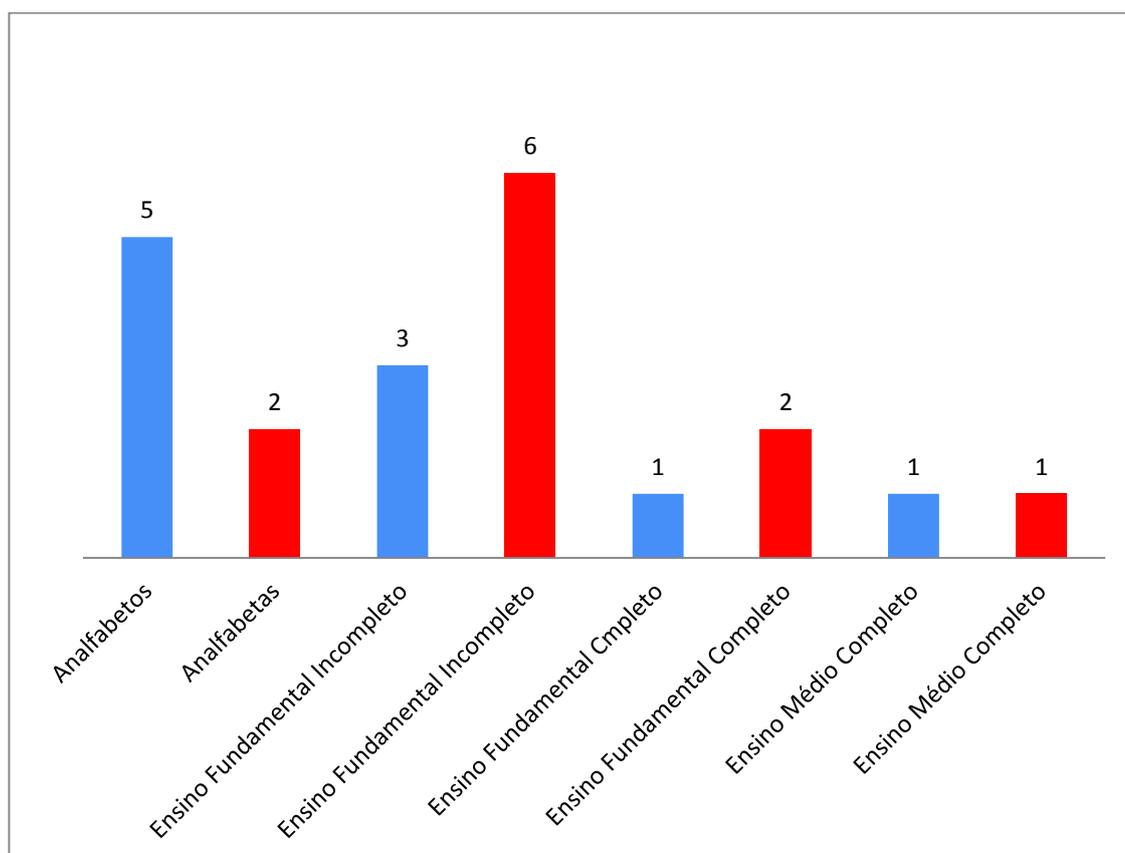


Fonte: Questionários.

Com relação à escolaridade dos pais, como expresso no (Gráfico VIII), cinco jovens responderam que seus pais não têm escolaridade; três responderam que têm o Ensino Fundamental incompleto e um o Ensino Fundamental completo; apenas um concluiu o Ensino Médio. Com relação à escolaridade da mãe, dois jovens afirmaram que suas mães não têm escolaridade, seis afirmaram que têm o Ensino Fundamental incompleto, dois o Ensino

Fundamental completo e um o Ensino Médio completo, ou seja, o nível de escolaridade é bem maior no grupo feminino que no masculino: sendo cinco homens analfabetos e duas mulheres analfabetas; enquanto cinco homens frequentaram a escola, nove mulheres o fizeram. Esses dados podem ser interpretados a partir das funções dos papéis desempenhados por homens e mulheres kalungas. Outro dado sobre o trabalho dos pais dos jovens revela que a atividade realizada por eles é majoritariamente de lavrador.

Gráfico VIII – Escolaridade do pai e da mãe



Fonte: Questionários.

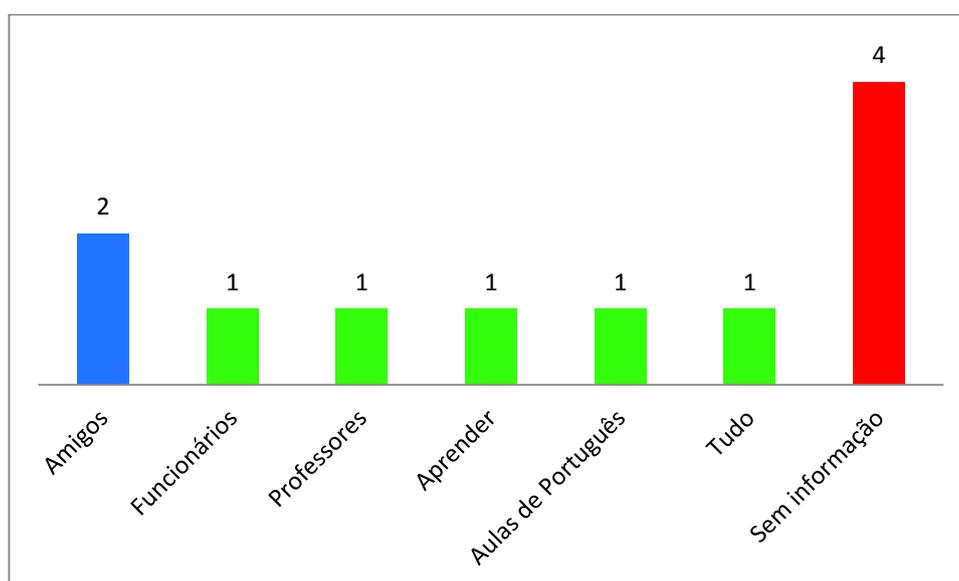
Com relação à escolaridade dos jovens entrevistados temos o seguinte perfil: três estão cursando o 1º ano do Ensino Médio, dois 2º ano e três o 3º ano. Para todos os jovens entrevistados do Engenho II, a escola está próxima de suas residências, enquanto que para todos os jovens do Vão de Almas a escola está cerca de nove quilômetros de suas casas.

Três jovens afirmam que, em algum momento da sua trajetória escolar, tiveram que interromper os estudos; dois jovens ficaram por dois anos fora da escola e outro por seis

meses. Os motivos alegados para esses abandonos temporários são gravidez e posterior cuidado dos filhos, trabalho e ajuda na renda familiar e falta de renda do próprio jovem.

Quando se pergunta aos jovens do que mais gostavam na escola eles mencionaram, (Gráfico IX): dos amigos (dois), dos funcionários (dois), dos professores (um), de aprender cada dia mais (um), das aulas de Português (um) e de tudo (um). Percebe-se, assim, que os estudantes têm uma visão positiva, mais das pessoas e de seus processos de convivência que da atividade voltada para o aprendizado em si.

Gráfico IX – Do que o jovem mais gosta na escola.



Fonte: Questionários.

Com relação ao que menos gostava na escola, um jovem fez referência à falta de livros didáticos para todos; um jovem identificou os horários de estudar; um jovem disse que gostava de tudo na escola e outros dois jovens que não havia nada de que não gostassem na escola.

Cinco desses jovens disseram que eram frequentes e assíduos às aulas, mas mesmo assim identificam algumas dificuldades na escola, que supostamente se devem ao fato de ser uma escola dentro da comunidade kalunga e, por isso, apresentar falta de estrutura física adequada.

Dos jovens pesquisados, dez afirmaram possuir religião, sendo sete declarantes do Catolicismo. Os demais não mencionaram nada sobre a religião que professavam. Dos que se disseram católicos, seis declararam-se praticantes.

Os jovens que responderam sobre quais meios de comunicação costumam utilizar, três disseram que se informam pela televisão, três utilizam a internet e outros três conversando com as pessoas. Sobre sua participação em agrupamentos sociais, quatro disseram que não participam de nenhum tipo de grupo, dois fazem parte de grupo religioso e um de grupo esportivo.

Com relação ao entretenimento e lazer, ou seja, o que gostam de fazer nas horas livres, os jovens mencionaram as seguintes atividades: sete preferem assistir televisão, cinco jogar futebol, quatro participar das festas kalungas nas comunidades, três jovens afirmaram que gostam de visitar amigos e familiares, utilizar computadores, encontros religiosos e dormir, dois jovens preferem jogar vídeo game e viajar para as fazendas e cidades próximas e um ir a eventos musicais. Para seis desses jovens, essas atividades de lazer são preferencialmente realizadas em grupos familiares e de colegas.

Desses jovens três disseram que em sua casa têm computador e oito utilizam a internet dos seguintes espaços: três na própria casa, dois na escola, dois na casa de parentes e/ou amigos, um quando vai à lan house, um no trabalho e outro no CAT. Esses jovens disseram que aprenderam a utilizar os recursos do computador com amigos (cinco), em casa mesmo (um) e em curso de computação (um). Os jovens das comunidades kalungas pesquisadas utilizam mais as seguintes mídias e redes sociais: seis afirmaram que preferem usar o *Facebook*, dois preferem o *Instagram*, dois o *WhatsApp* e um o *Hotmail*.

3.6 Os jovens kalungas a partir dos seus elementos constituintes da identidade

Ao analisar as entrevistas dos jovens optamos por definir seis categorias de análise que viessem a contribuir na discussão do objeto proposto. As categorias são: prática produtiva local; o ser jovem kalunga; perspectivas de futuro; heranças da identidade quilombola; o papel da escola na articulação dos valores culturais; os sentidos atribuídos à comunidade kalunga.

O que se verifica nos relatos dos jovens é uma forte presença dos significados que enxergam em si, mas como parte integrante de uma coletividade. É como se suas

representações fossem a reprodução de uma memória que lhes foi transmitida pelos mais velhos, a escola e os vários espaços sociais de convívio. Em certos momentos desses relatos tem-se a impressão de que se trata meramente de uma reprodução do discurso oficial que fora internalizado pelos jovens. Não há, porém, como minimizar o papel transmissor que as agências de sociabilidade internas exercem sobre a coletividade, e também sobre os mais jovens, como expõe Marinho, ao identificar a presença de relações de poder no interior desse grupo, pois “são construções mentais elaboradas coletivamente pelos sujeitos a partir de seus referenciais culturais, que atribuem significações particulares aos sujeitos sociais” (MARINHO, 2008, p. 98).

Ou seja, mesmo considerando a autonomia do jovem kalunga, nas entrevistas, ao emitirem suas opiniões e relatos, esse jovem também está fazendo memória dessa herança coletiva legada, que lhe foi transmitida e que permanece viva nele, uma vez que “toda representação é a representação de um objeto e também de um sujeito” (*Idem*)

3.6.1 Prática produtiva local

Esta categoria de análise trata das práticas produtivas e dos meios de produção da vida material dos kalungas das comunidades do Engenho II e do Vão de Almas. Tais práticas produtivas levam em consideração a importância que o território tem, como espaço de produção e reprodução onde suas principais referências são a casa e a roça. O trabalho na roça ainda é o principal meio de subsistência das famílias, que, como em toda comunidade rural, depende do que a terra pode produzir e oferecer. Essa centralidade do trabalho nas roças vem dos antepassados que já cultivavam seus principais produtos para a alimentação como para a comercialização do seu excedente (UNGARELLI, 2009).

O manejo das roças e hortas faz parte da própria cultura kalunga, pois se caracteriza por uma prática sustentável do cerrado. Segundo Ungarelli (2009), essa técnica, sem prejudicar as nascentes, provoca o mínimo de alteração na paisagem, rica em sua diversidade, das veredas, dos rios e das partes baixas e úmidas. Percebe-se que o impacto gerado pelos lavradores kalungas é mínimo, pois ainda existem muitas áreas preservadas do cerrado nativo.

Segundo os moradores das comunidades é muito comum o sistema de “roça de toco”, que prevê algumas etapas, que são: primeiro se faz a derrubada da mata do cerrado, queimam-se esses tocos cortados e derrubados, aproveitando-se, antes, boa parte dessa madeira para

muitas finalidades. Depois de secarem, eles limpam a área para depois plantar as sementes das culturas que se pretendem produzir naquele local. Depois do uso dessa área que fecha com a colheita, os roceiros migram para outras áreas para realizar o mesmo processo, e num intervalo de dois a cinco anos, a área utilizada se recupera. Há lugares do cerrado nas comunidades que ao olharmos nem imaginamos que já foi ali uma roça de feijão, milho, etc. É por isso que, para o território kalunga, a monocultura não é uma solução viável.

A produção agrícola dos kalungas diverge do modelo de produção baseado na monocultura, pois eles produzem para seu próprio consumo, não visando a sua comercialização. Dentre outros, os principais cultivos são os da mandioca, arroz, feijão, milho, cana, banana, inhame, pimenta e café. Há também a criação de galinhas, bovinos, porcos e cabras. Os kalungas também plantam e colhem com fartura em seus pomares e hortas algumas variedades de frutas, legumes e verduras, com destaque para o mamão, a goiaba, o abacate, a manga, o abacaxi, a acerola, o maracujá e a baunilha; o maxixe, o tomate, a cebolinha, o amendoim, a cenoura, a alface, a arruda, a mamona, o picão, a salsa, a rúcula, etc e uma grande variedade de ervas medicinais, muito utilizadas no cotidiano, como chás e vários tipos de remédios (VEIGA, 2013).

Além desses produtos que o espaço da roça oferece, existe como complemento importante, a prática do extrativismo, que possibilita aos kalungas extraírem do cerrado alguns alimentos importantes, como o jatobá, a guariroba, o pequi, o baru, a cagaita, a mangaba, o bacuri, a curriola, o cajuí, o buriti, a macaúba, o araçá, a gabirola, a mama cadela, o murici e outros frutos típicos do cerrado que encontram na região. De uma variedade de cocos coletados das palmeiras da região os kalungas extraem seus óleos que são muito utilizados como alimento e para passar no cabelo e pele, alguns vendidos aos turistas. Outra prática extrativista, mas também vista como lazer é a pescaria nos grandes rios próximos da comunidade, prática utilizada por muitas mulheres e idosos (VEIGA, 2013).

Como foi identificado por Almeida (2015), Marinho (2008) e Ungarelli (2009), também para os jovens das comunidades kalungas, a presença e a importância do trabalho na roça estão ligadas à própria cultura local, como se pode perceber no relato desta jovem:

Elas sobrevivem de roça, assim. Vai mais, elas mau usam muitas coisas do mercado porque eles plantam feijão, arroz, milhos...[pausa]. [Divina, 17 anos, Vão de Almas]⁶

⁶ Os nomes utilizados neste estudo são fictícios no intuito de preservar a identidade dos sujeitos pesquisados.

Os jovens que enxergam no trabalho na roça uma atividade difícil e exaustiva compreendem que, mesmo assim, é necessário, pois

Aqui era... os povo que gostavam de plantar roça, geralmente eles viviam mais da roça, porque daqui até na cidade era longe, nem todo mundo tinha como ir, assim, esses trem, viviam mais da roça, da coisa da roça... [Francisco, 17 anos, Engenho II]

O relato acima mostra que dadas às condições objetivas da comunidade, sobretudo a distância e o difícil acesso ao centro urbano mais próximo para comprar os produtos da alimentação, é preferível tratar de garantir a subsistência na comunidade mesmo. Mas, na verdade o que se observa é que a função do trabalho na roça é bem mais ampla e parte integrante de um conjunto de práticas e relações sociais herdadas pelos membros da comunidade desde os primeiros ancestrais, a ponto de inclusive ser considerada como um *habitus* incorporado pela coletividade como afirma Bourdieu (2012).

Os pais e familiares dos jovens procuram, desde cedo, mostrar-lhes a importância do trabalho na roça e eles são levados para ajudar no seu trabalho. Ao serem perguntados se trabalhavam e o que faziam, alguns disseram que:

Capinar, plantar mandioca, derrubar pau pra fazer roça. Não é todo dia não, é alguns dias. [Pedro, 17 anos, Vão de Almas]

Trabaiá. Ajudo. Uai, eu é...capino, é...vou pescar com eles pra mode... [João, 17 anos, Vão de Almas]

O fato de uma prática ser transmitida aos mais jovens pelos mais velhos denota o quanto esse legado não tem seu significado em si, mas está enredado num feixe de práticas que forma a totalidade da identidade cultural desse grupo. O trabalho, de forma geral e ampla, vai além da sua característica que visa a subsistência de um grupo, mas se insere em elementos ligados a subjetividades que a “memória social dá sentido de continuidade histórica à comunidade kalunga” (MARINHO, 2008, p.14)

Para Marinho, a ideia de memória social exerce uma função que serve para transmitir práticas e conhecimentos do passado, mas que são mais que úteis na atualidade, pois assumem um caráter de conhecimento validado e que não deve ser questionado, por ter sido incorporado ao longa da história do grupo e se revestido de *habitus*.

Nem todas as comunidades kalungas, porém, contam como único meio de sobrevivência, as atividades econômicas ligadas diretamente ao trabalho na roça ou ao extrativismo. Para Almeida (2015) o turismo a partir dos primeiros anos da primeira década dos anos 2000 começa a se constituir como estratégia que ganha cada vez mais força,

sobretudo nas comunidades que têm no seu entorno as vantagens das belezas naturais, como é o caso da comunidade do Engenho II, que, além da presença das famosas cachoeiras de Santa Bárbara e da Capivara, encontra-se a 27 km do centro urbano de Cavalcante. Assim os jovens expressam sua percepção a respeito do turismo:

Ai também tem o turismo que ajuda muito em relação a, tipo assim, eu acho que quase todo mundo da comunidade é beneficiado com o turismo, porque tem uns que trabalham no restaurante, as cozinheiras trabalham nos restaurantes, tem os guias, tem uns que, por exemplo, colocam as coisinhas lá no CAT- Centro de Atendimento ao Turista, pra vender pros turistas. Tipo isso, ai eu acho que ajuda muito, porque, por exemplo, se tem uma pessoa que trabalha no restaurante ai ela vai e precisa de uma ajuda, chama outro ajudante, eu acho que isso já vem do dinheiro do turismo. O turismo ajuda muito, acho que é isso, também. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Para Lima e Kumble (2015), em seu artigo *Intervenções etnoterritoriais e sociais*, ao investigarem a relevância do ecoturismo nas comunidades kalungas, percebem que o trânsito crescente de turistas vem impactando “nas dinâmicas e rotinas da comunidade”. Para os autores, a proposta de turismo que está sendo explorada nessas localidades insere-se no que eles definem como “etnoturismo” que por sua vez tem como objetivo o “etnodesenvolvimento” que pode auxiliar na maior organização etnoterritorial.

Lima e Kumble (2015) recorrem à Stavenhagen (1995) para definir assim “etnodesenvolvimento”, termo que tem duas abordagens principais na literatura, sendo explicado como “o desenvolvimento econômico de um grupo étnico” ou descrito como o “desenvolvimento da etnicidade de um grupo social” (p.198).

O que se observa é que há uma forte defesa dessa modalidade estratégica de geração de renda para os membros das comunidades, sobretudo a do Engenho II, com a justificativa que o turismo se abre como uma janela de oportunidade que deve ser considerada, pois será a partir dele que o desenvolvimento da localidade pode, de fato, trazer qualidade de vida para todos. No entanto, os autores ainda compreendem que essas ações, por exigirem uma série de adequações e formação dos empreendedores e lideranças kalungas, devem ser complementadas pelo governo com um conjunto de programas sociais.

Para Lima e Kumble (2015), assim como para Almeida (2015), o etnoturismo ou ecoturismo nas comunidades kalungas só tendem a gerar resultados positivos ao povo, contribuindo com a sua visibilidade e, assim, reforçando o sentido identitário do grupo. Verifica-se uma minimização dos impactos que podem vir a gerar sobre o modo de vida peculiar legado pela memória social dessa comunidade.

Essa percepção dos ganhos que o turismo traz em sua esteira é compartilhada pelos jovens. Ao observarmos em seus relatos, estes apontam para o dinamismo de diversos setores como o de restaurantes, camping e o de artesanatos produzidos na comunidade e indicam que todos acabam sendo direta ou indiretamente beneficiados. Nesse entendimento, quem ganha é a comunidade, como na fala da jovem:

Ah, nós ganha muito com os turistas, né que vem, que as pessoas guia e faz coisas pra vender e também, assim acho que sei... Sobreviver, tem uns que vendem algumas coisas, mas tem algumas coisas aqui da comunidade mesmo, padaria, essas coisinhas, né? Um pouquinho de tudo. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Com a maior presença de turistas no local, a demanda por mão de obra nesses períodos tem possibilitado que alguns jovens consigam trabalhos temporários, como relata a jovem Cássia:

Trabalho às vezes, né. Ah, tem vez que eu ajudo nos restaurante, assim, e ajudo a minha mãe aqui na escola. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

O caso ligado especificamente à realidade que envolve o incremento do turismo de maneira mais contínua como meio de geração de renda para os kalungas foi observado na comunidade do Engenho II, enquanto que a realidade da comunidade do Vão de Almas, em termos turísticos, tem como principal atrativo as festividades ligadas ao catolicismo, pois a roça se apresenta como principal meio que se tem para a garantia da subsistência da maioria das famílias moradoras de lá. Por isso, ao analisar a realidade das duas comunidades, vemos que as poucas oportunidades de ingresso na vida produtiva para os jovens se restringem ao que a jovem afirma a seguir:

Olha, a maioria das pessoas aqui sobrevive de roça, planta roça, é ... muitos trabalham aqui, são professores, outros como tem o turismo, trabalham com o turismo. [Rita, 18 anos, Engenho II]

O turismo, para a comunidade do Engenho II, tem grande importância, pois o que se observa nos relatos dos jovens, como nas conversas informais com os moradores, há mais benefícios gerados por ele, que prejuízos à comunidade; ao menos na percepção da maioria dos moradores. Porém, verificamos que os principais restaurantes, áreas de camping, padaria e pequenos comércios pertencem a lideranças da comunidade. Até ai, nenhum problema à princípio, mas no entanto, o que se pode depreender dessa realidade é que de “líder comunitário local” esses sujeitos que exercem um nível de destaque em relação à comunidade, que é legítima, acabam aos poucos migrando para o perfil de “empreendedor local”. Por isso, faz sentido a fala acima da jovem, moradora do Engenho II, comunidade essa que está em destaque na exploração do turismo; no entanto, afirma que a maioria das famílias

sobrevivem pelo trabalho da roça. Demonstra, assim, que os supostos benefícios do turismo ainda não conseguem efetivamente alcançar toda a comunidade.

As demandas decorrentes da função exercida por uma liderança comunitária requerem um conjunto de ações reguladas por um agir que mais se aproxima de uma referência que atua em prol da coletividade, indo atrás de melhorias para a emancipação e reconhecimento de toda comunidade, ou seja, ele persegue maior qualidade de vida para todos. Já para o líder que agora se apresenta como empreendedor local, suas demandas decorrentes da nova função exercida operam numa lógica do mercado e seus ganhos e conquistas deixam de ter caráter coletivista, e se tornam de caráter individualista, pois ele persegue resultados que visam ao lucro.

Mais uma vez se afirma que o turismo é uma fonte de geração de renda para os moradores da comunidade do Engenho II, sobretudo a partir do reconhecimento por parte dos organismos governamentais, quando determinam que as comunidades remanescentes de quilombolas se enquadrem em políticas públicas e legislação específicas, por conta disso, sua cultura e identidade recebem maiores investimentos e visibilidade. Nesse sentido, há um claro avanço, que contribuiu com a conquista da dignidade dos povos kalungas, que outrora no passado eram hostilizados, humilhados e sofriam exclusão dos moradores das cidades vizinhas (BAIOCCHI, 2013).

Com relação à cultura e à identidade desses povos, será que paulatinamente não vêm sofrendo interferências que podem vir a descaracterizá-las? O que se observa também é o aumento da circulação dos turistas pela comunidade kalunga, com seus modernos veículos SUV traçados em busca de guias para lhes mostrar as belezas locais, sobretudo as duas famosas cachoeiras, mas que, como complemento, também querem ver *in loco* como vivem os descendentes de ex-escravos que permaneceram isolados nesse santuário por muitos anos. Segundo os moradores da comunidade, a maioria dos turistas é de Brasília, que está a cerca de 330 km do território kalunga.

O turismo gera um conjunto de efeitos fundamentados numa dualidade, os aspectos positivos inerentes ao dinamismo e ao círculo produtivo do campo econômico que mobiliza as pessoas a se organizarem para “vender” a comunidade ao visitante ávido pra conhecer o local e disposto a gastar. O outro aspecto é mais complexo, pois envolve como questão de fundo a própria identidade e a cultura local, que se vê numa situação de apresentar suas manifestações culturais e seus elementos culturais como espetáculo para o turista, pois o que o trouxe à

comunidade foi o desejo de conhecer o diferente, o incomum, o exótico. A dança da sussa, a folia e as festividades marcadas por simbolismos passam a ser compreendidas como turismo de massa a serem exibidos como elementos constituintes desses povos kalungas.

Esse intenso contato dos jovens com os turistas que vêm de grandes centros altamente urbanizados com seus modos de vida modernos acabam exercendo uma pressão sobre suas perspectivas ao mostrar-lhes novos modelos de consumo, bens materiais, estilos de vida completamente diferentes do que estão acostumados. Soma-se a isso a presença da televisão que também exhibe um diferente paradigma juvenil, de caráter urbano também marcado por simbolismos ligados à modernidade, como que a comunidade kalunga, rural, isolada, sem muitos recursos, sem universidade, sem opções de lazer, sem os elementos característicos da urbanidade, suscita nesses jovens o desejo de sair da comunidade, ao menos para se profissionalizar. Exemplificam um modelo de sociedade “ideal” vislumbrada pelos jovens do meio rural (CARNEIRO, 2005).

3.6.2 O ser jovem para os jovens kalungas

Para os jovens das comunidades kalungas do Engenho II e do Vão de Almas, o ser jovem é marcado por uma fase temporal associada a muitas coisas positivas. O ser jovem envolve tanto questão tanto a idade, como a fase da diversão e de começar a pensar no futuro. Compreende-se essa visão do ser jovem dentro do que Brenner, Dayrell e Carrano (2005) afirmam em seu artigo *Culturas do lazer e do tempo livre dos jovens brasileiros*, que seriam como “momentos de fruição de divertimentos, prazeres e distância relativa [...] do mundo adulto”.

A partir do momento em que o sujeito se torna jovem, ou adentra a fase da juventude, ele começa a fazer parte de uma nova espécie de ambiente ou se coloca de forma diferente no meio social. É o que se nota quando a jovem explica que:

Ser jovem pra mim, eu acho que é...[pausa] (ai carai) tipo eu, tentar descobrir o que é o viver... o que é o... o que eu vou ser quando, futuramente, sabe? Ah, eu acho que é isso. É saber o que é viver, o que, que é conviver nesse mundo que nós vivemos. Tipo, eu acho que é isso. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Pra mim ser jovem é um tipo assim, é ser um aprendizado, né. E...é sabendo viver com a cultura nossa. E ser jovem é ser de uma maneira de ser feliz assim... Ficar descobrindo as coisas. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Compreende-se que, para o jovem kalunga, a juventude significa que o sujeito não é mais criança, mas, também, não é ainda um adulto. Por isso a necessidade de “saber o que é viver” e o “que é conviver nesse mundo”. Calazans (2008), quando trata do jovem e de suas percepções sobre a sexualidade, verificou em suas pesquisas e análises que o perfil do jovem sobre esse tema é o de irresponsável e imaturo, perfil que se deve diretamente a comparações que tanto o jovem como a sociedade mais ampla fazem entre o jovem e o mundo adulto. Ou seja, o próprio jovem absorve a ideia disseminada pelo senso comum de sua condição em processo de formação que por extensão o define como um “ser ainda incompleto” ou, como em Duarte (2012) um “vir-a-ser” (p.74).

O jovem ao se compreender nesse intercurso de fases distintas e que exigem posturas comuns, as vivencia sem negar a existência de elementos associados à diversão, pois “a ocupação do tempo livre pelos jovens pressupõe a satisfação de necessidades materiais objetivas e a existência de tempo liberado das obrigações cotidianas e de conteúdos culturais que organizem e deem sentido à experiência desse tempo” (BRENNER; DAYRELL; CARRANO, 2008, p. 176).

Ou seja, por mais que precocemente esse jovem avance na fronteira do modo de vida adulto, assumindo novas responsabilidades, sua essência juvenil não o abandona, forçando em muitas situações a deixar fruí-la.

Hamm... ser jovem aqui, é, é igual eu falei lá atrás, a gente tem mais, a gente que deixa de ser criança pra, quase pode-se dizer adulto, mais responsabilidade também, né. A gente pode, é querer exercer um cargo. Ser jovem, a partir desse momento que a gente é jovem, a gente pode exercer qualquer cargo, basta ter muita força de vontade, né? [Rita, 18 anos, Engenho II]

É massa, eu acho que muitos, tipo assim, festa, curte uma festinha, também muitos curte futebol, curte ir no rio às vezes, né. É, acho que é massa ser, eu acho que, sabe? Por que... [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Ah, pra mim. Ser jovem é, eu acho, uma pessoa legal e divertir... pra mim assim, eu acho. Ser jovem é bom. [Lucas, 17 anos, Engenho II]

Pensar a escola na dimensão da realidade das comunidades kalungas nos aproxima da proposta política inerente à Educação do Campo, que, segundo Jesus (2004), difere de educação rural, pois há distinções enormes nessas proposições. A educação ofertada aos kalungas antes de qualquer coisa deve reconhecê-los como remanescentes de quilombolas, prever que seu processo formativo contemple a questão da identidade com a terra, assim, como não deve ser guiada para objetivar como horizonte apenas os aspectos produtivos do campo, mas a formação humana.

Os jovens enxergam, também nessa etapa de suas vidas a escola como uma instituição social que tem forte presença em suas vivências, ou seja, ser jovem para eles é também estar em fase escolar, como expresso nesses relatos:

Ah, ser jovem é porque estou crescendo e sendo uma pessoa educada sobre os estudos...Vejo o meu pai ralar por aqui (inaudível) sem estudos. Então eu acho que ser jovem é poder estudar. [Pedro, 17 anos, Vão de Almas]

Uai, porque eu acho que tô na fase ainda de aprendizagem, tipo isso. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Pra mim é, ser jovem, é uma pessoa assim, educada, estudante, [pausa] ser de respeito. Viver junto com os pais. [Divina, 16 anos, Vão de Almas]

Desses espaços de convivência que ajudam na construção da identidade dos jovens e lhes transmite conteúdos formativos, tanto a família como a escola e a comunidade contribuem para o significado de ser jovem para os kalungas, incorporando os elementos culturais legados pela memória social,

Ao invés de uma educação como meio de desenvolvimento da razão para a inserção do indivíduo na vida sócia, uma educação como meio de desenvolvimento cultural que se constrói entre diferentes sujeitos que se produzem entre símbolos, os rito, as narrativas, a técnica, a ciência, os saberes da tradição, ao mesmo tempo em que produz e gera novos valores sociais. (JESUS, 2004, p. 64).

Assim,

Ser jovem pra mim é... acho que é pegar tipo as tradições dos, da comunidade... tipo fazer algum curso, assim. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Seguinte, para oportunidade que tiver pra comunidade, porque geralmente assim, é pro jovem tem essas oportunidade. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

No entanto, nem todos compreendem que nessa etapa da vida tudo seja tão completo e que todos, jovens e adultos tenham os mesmos direitos. Observam que na sociedade há algumas interdições ao jovem, como essa aqui relatada.

Acho que é...[pausa] Ah, tipo agora, igual eu sou jovem, né, não posso ainda, acho... queria tirar a carteira de motorista. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Nossa... porque eu gostaria de ter mulher logo pra minha casa. Quero, mas num... É mas sou novinho, né? É. Não dá. [Pedro, 17 anos, Vão de Almas]

Abramo (2008) afirma que essas interdições sociais imputadas aos jovens fazem parte do que se definiu como “moratória”, podendo ser compreendidas como “adiamento dos direitos e deveres de produção, reprodução e participação” para que o jovem se dedique prioritariamente às suas demandas inerentes à sua condição juvenil. O que o jovem *Pedro* deseja em seu relato acima se enquadra entre os elementos que a socióloga demarca como

característicos de ingresso ao mundo adulto, que são o casamento, ter filhos e, sobretudo, independência em relação ao controle dos pais e familiares.

Os jovens kalungas, mesmo observando a existência de limites e responsabilidades que a sociedade impõe aos indivíduos cada vez que avança mais em idade, reconhecem-se também sujeitos de direitos (ABRAMO, 2008). É o que afirma a jovem a seguir:

Olha, ser jovem pra mim é ter direitos também, né. É crescer e ter seus direitos a partir do momento que a gente é jovem, a gente já não tem tanta... é mais livre, né. Tem opinião própria também. Não é mais uma criança. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Podemos compreender nas palavras dessa jovem uma visão de poder que a condição de ser jovem possui, pois ela enxerga que o jovem tem sua própria opinião sobre as coisas e tem liberdade para expressar suas ideias, o que é direito. Resta saber se essa autonomia é incentivada e valorizada nos espaços de convivência de jovens e adultos, pois, ainda para essa mesma jovem, o ser jovem não está unicamente circunscrito à idade cronológica do sujeito, mas a sua capacidade de enxergar, pensar e agir socialmente, como se vê:

Pra mim ser jovem vai também do pensamento de cada um, né. Porque nem todo... muitas pessoas acima de 20 anos ainda se consideram ter um pensamento jovem, né? Bem maduro, mas também é bem jovem. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Essa posição vai ao encontro do que Bourdieu (1983) diz que a juventude é apenas uma palavra e que no plano real se observa que a condição vivenciada pelos jovens é recortada e determinada pela questão de classe, o que leva a compreender que o acesso aos bens materiais e simbólicos da sociedade ocorre de maneira desigual e, dessa mesma forma, é assimilado distintamente pelos jovens.

Como se vê, a maneira como os jovens kalungas compreendem o que é ser jovem, está influenciado por alguns elementos instituídos pelo espaço social que servem para definir o perfil, o agir e o que se espera do jovem. Dessa realidade concreta e prática é que os jovens kalungas observam as simbologias e significam sua concepção de juventude e de ser jovem (DUARTE, 2012).

Mas, entre esses jovens kalungas, quando perguntados sobre “como é ser jovem na comunidade” ou “como vivem os jovens na comunidade”, há alguns aspectos que se reforçam, aproximando-se, até, de um discurso único, dada a recorrência dessas afirmações. Vejamos esse conjunto de falas,

É divertido, porque a gente se diverte muito sem correr risco de nada, assim sem machucar, risco de ser assim, sequestrada essas coisas...é assim muito bom. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Hamm... ser jovem aqui, é, é igual eu falei lá atrás, a gente tem mais, a gente que deixar de ser criança pra, quase pode-se dizer adulto, mais responsabilidade também, né. A gente pode, é querer exercer um cargo. Ser jovem, a partir desse momento que a gente é jovem, a gente pode exercer qualquer cargo, basta ter muita força de vontade, né? [Rita, 18 anos, Engenho II]

Vive bem. Tem uns que gostam de beber pinga. Outros não. Uns gostam de festar, pra farra. E os outros não. [pausa]. [Divina, 16 anos, Vão de Almas]

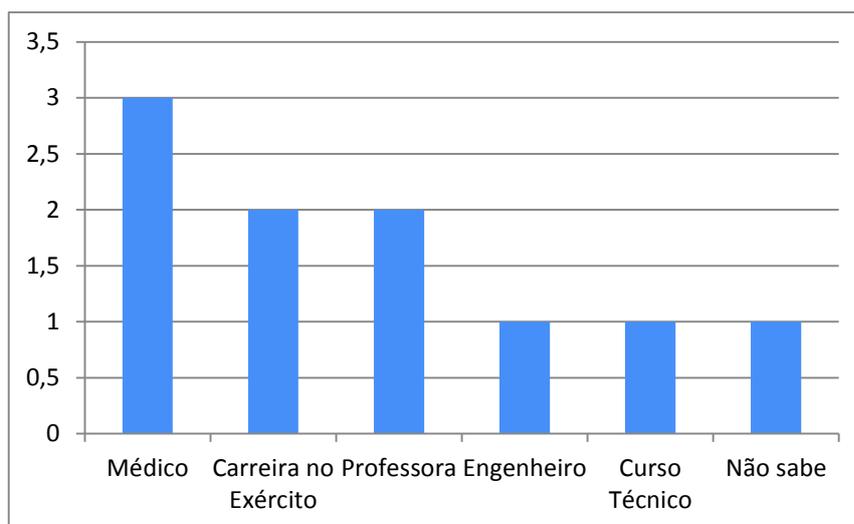
Os jovens kalungas têm, portanto, uma visão positiva sobre sua condição juvenil, mesmo com os desafios inerentes às dimensões do trabalho, do lazer com suas limitadas oportunidades, das responsabilidades impostas pela sociedade dos adultos, da família que os mantém sob seu controle - e muitos já formaram “famílias” (ABRAMO, 2008) - mas reconhecem e valorizam o quanto suas comunidades são espaços em que não há tanta violência, criminalidade, drogas ilícitas, etc. A questão que envolve o consumo de álcool, porém, também aparecerá em outras categorias de análise.

3.6.3 Perspectivas de futuro para os jovens kalungas

Nessa outra categoria de análise, o foco é identificar como os jovens kalungas das comunidades do Engenho II e do Vão de Almas vislumbram e projetam para si suas perspectivas em relação ao futuro, tentando compreender quais os campos de influências exercem pressão nesse grande desafio para essa juventude que vive no meio rural. Todos os jovens kalungas das comunidades do Engenho II e do Vão de Almas, que foram entrevistados acerca da sua perspectiva de futuro, afirmaram que uma vida bem sucedida requer investimentos em formação e educação. Sobre essa categoria de análise, observa-se a influência da escola sobre os passos necessários para a perspectiva de futuro, assim, como o gene de um suposto projeto de vida futura desses jovens.

Esses jovens vislumbram para si a inevitável saída da comunidade, ao menos para ingressar numa faculdade. As respostas dos dez jovens são apresentadas no gráfico abaixo.

Gráfico X – Profissões desejadas pelos jovens para formação.



Fonte: Questionários

A escolha desses cursos superiores e a carreira dentro do Exército apresentam-se para os jovens como meios de garantia de melhores condições de vida. Eles assumem um discurso segundo o qual somente pela via dos estudos é que poderão galgar melhores posições na sociedade. Sobre esse aspecto, vê-se uma grande influência por parte da escola e de seus professores apontando ser este o único caminho. Por mais que, os jovens gostem da comunidade e expressem o desejo de nela permanecer, reproduzem um senso comum institucional liberal de melhoria de condições de vida, individual e da comunidade.

Essas escolhas de carreiras expressas no Gráfico X, também explicitam, em certa medida, a interferência da sociedade capitalista no interior da comunidade e da cultura kalunga. Pois, os ditos cursos mais consagrados na lógica capitalista apontam para as carreiras que estão associadas a um suposto degrau mais alto na posição social e à capacidade de obtenção de rendimentos melhores, sobretudo em relação à realidade das comunidades.

Assim como Neto (2004) evidenciou nos jovens tapuios do Carretão, eles

Estão [...] determinados a construir o presente com base no passado, estabelecendo a continuidade com os elementos culturais já assimilados pelo grupo: a identidade indígena, a realidade da miscigenação e o relacionamento com a sociedade envolvente, em um mundo camponês, rural, que lhes sugere defesa das tradições e da terra, como os pilares da sobrevivência do grupo (p.135).

Também entre os jovens kalungas há a necessidade de ajudar na melhoria da comunidade de origem, mesmo que a seus olhos, a ideia de bem sucedido tenha um caráter

individual, por se tratar de uma conquista pessoal que pode lhes render conforto e, como afirmam, ter dinheiro. Por isso os jovens entrevistados, em sua maioria afirmaram que desejam retornar à comunidade munidos de novos conhecimentos para contribuir para o desenvolvimento local. Assim justificam seus objetivos:

Fazer medicina ou direito... tava pensando medicina ou direito, sabe? Mas eu quero fazer pra mim voltar pra minha própria comunidade pra mim ajudar. Não sair daqui, sabe? Se não fosse pra fazer faculdade eu não queria sair daqui não, mas tem que sair daqui pra gente fazer algo, tipo assim. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Os jovens compreendem bem essa realidade de buscar formação fora da comunidade com relação ao ensino superior, mas se queixam de que ao menos na comunidade poderia haver oferta de mais cursos profissionalizantes, pois como afirma esse jovem do Engenho II, só existe uma única modalidade oferecida:

Eu quero fazer uma faculdade ou então algum curso assim, curso, um curso técnico pra ser algum segurança, alguma coisa assim... Uai, se eu for fazer um curso assim, sempre aqui tem curso assim, mas é de **guia**, esses trem. Uai, e fora, tem que fazer tipo em Brasília ou em Goiânia. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Pudemos perceber que na perspectiva de futuro desses jovens kalungas, a expectativa quanto aos estudos foi também dentro das margens observadas por Neto (2004) com relação aos tapuios, pois:

Na compreensão da existência-humana-no-mundo a educação atua sobre cada indivíduo, contemplando e aprimorando sua individualidade, por meio do desenvolvimento de suas potencialidades e, ao mesmo tempo, ela atua na inserção do indivíduo na sociedade. Em todas as sociedades, ela é um processo intrinsecamente público, como aprendizado da vida do e no grupo social em que o indivíduo se insere por meio da interação com seus semelhantes (p.26).

Da mesma forma que o processo de formação se dá dentro ou fora, para os jovens kalungas pesquisados, suas comunidades são parte integrante de suas intenções, de modo que os jovens não projetam seu futuro sem incluí-las; por isso, há um forte desejo de devolver de alguma forma ao local algo que receberam, como sua identidade e a consciência de que precisam passar por transformações. É como dizem esses jovens abaixo:

Ah, meus planos assim, trazer coisas legais para a comunidade, assim mais do que já tem. Só isso mesmo. [...] Eu desejo assim, coisas legais para as pessoas, tipo na nossa comunidade que sejam bem-vindos, sejam bem tratados, da melhor forma. Assim, acho que ajudar as pessoas no que elas precisam. Assim, a ajuda seria assim, se tivesse faltando alguma coisa. Conseguir e ajudar a pessoa, pois todos nós precisamos de ajuda. Então é isso... [Lucas, 17 anos, Engenho II]

Meu sonho é tipo de, nós conseguir uma coisa assim, pra fazer... pra poder ajudar minha mãe, né. Pra ela não poder precisar ficar trabalhando mais. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Correr atrás, de muitas melhorias pra aqui, porque aqui não é ruim, mas também merece, né? Porque pelo fato de ser uma comunidade pequena, muitos não vão olhar assim, pelas comunidades pequenas, apenas das cidades grandes, mas esquece a comunidade pequena. Se a gente correr atrás, a gente consegue. Não, não é, assim tornar uma grande cidade, né? Mas, apenas com as pessoas daqui ela vai crescendo e melhorando cada dia mais. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Assim, como pessoalmente os jovens enxergam que podem transformar suas vidas e de suas famílias, também creem que a comunidade pode melhorar, dadas as dificuldades que enfrentam em seu cotidiano. Os jovens kalungas assumiram para si, ao menos no discurso, a missão de sair da comunidade para se formarem e, posteriormente, retornarem para seu local de origem e colocar em prática seus desejos de transformação. Mas, compreendem que não se deve aspirar um alto grau de desenvolvimento, pois isso pode significar a deterioração da própria comunidade.

Mas, não somente planos e projetos de caráter coletivo e comunitário estão nas mentes desses jovens. Há também a pressão exercida sobre a condição de jovem que sofre os apelos do consumo, mesmo sendo os referenciais do meio urbano, um elementos que definem a própria identidade juvenil, como demonstrado por Duarte (2012):

Buscam apropriar-se dos recursos e dispositivos do espaço urbano por meio de símbolos, territórios, ideologias, referências, modas, objetos, bebidas, comidas, entre outros. O consumo, sob esse ponto de vista, não é só uma forma de alienação, mas é também uma forma de expressão.

Reforça-se, assim, a ideia que também os jovens kalungas não estão alheios aos apelos de consumo e ao hedonismo próprio dessa fase da vida e dessa sociedade, pois apresentam alguns desejos de bens materiais, como moto, carro, casa, dinheiro, conforme esses relatos:

Ter uma fazenda, eu acho assim muito bonita, cheia de animais, e tranquilidade, só mesmo. Por isso que eu gosto. Lucas, 17 anos.

Ah...eu... eu tenho vontade de ter um salão, assim... Salão de arrumar cabelo...unha... De beleza. Uai, é porque eu acho que é um jeito, uma maneira de ganhar dinheiro, né? [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Nossa. Ser rica. (risos) Ixe, acho que, assim, nós daqui, nem só daqui, né, mas todo mundo quer ter dinheiro porque do jeito que está a situação, mas esse é um dos [meios] [d]e ajudar meu pai e minha mãe. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Em meio a essa realidade que estabelece como regra o sucesso e a posse individualista, na juventude permanece, ainda, um forte desejo interior de contribuir para algo maior, além da comunidade, poder influenciar pessoas para melhores práticas e lutar por um mundo melhor. É o que vemos, por exemplo, nesse relato:

De todo mundo respeitar todo mundo, sabe. E acabar com esses trem de bandido chegar matando as pessoas, ficar tirando a vida das pessoas sem tiver um nada e

chegar e já matar assim. Tipo assim, de todo mundo ser unido nesse mundo assim, sem... ah, igual, os políticos. Todo mundo ajudar todo mundo, sabe. Não ficar, tipo isso, eu acho, a união eu acho de todo... isso. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

O que chama a atenção nessa categoria de análise, é que nenhum jovem apresentou em seus relatos um discurso vinculado à terra, à produção agrícola em seus planos futuros, embora, reconheçam que o trabalho nas roças seja um meio comum de obtenção do sustento das famílias kalungas. As intenções dos jovens pesquisados, em termos de formação visando a posterior mercado de trabalho envolvem os cursos de Medicina, Pedagogia, Engenharia, Biologia, Veterinária e seguir carreira no Exército e apenas um ainda não sabe o que quer fazer.

A presença da dúvida quanto à escolha do curso ou carreira a seguir parece bastante compreensível, devido à fase de transição em que se encontram esses jovens, quando a sociedade lhes impõe que devem tomar decisões que irão influir em seus futuros, mas no tocante à ausência de preferência em trabalhar na roça com as atividades produtivas ligadas a essa realidade demonstra, no mínimo, uma contradição. Pois, se a terra é vista e tida como elemento fundante da produção e reprodução social dos kalungas, era de se imaginar-se que alguns jovens apontassem o trabalho na terra como meio de sobrevivência e de permanência na localidade.

A ausência do desejo de trabalhar na terra com as atividades na roça leva a crer que novamente os apelos da sociedade capitalista estão mais do que presentes na realidade das comunidades kalungas, a ponto de projetar para os jovens o olhar de que o meio urbano com sua dinâmica e modo de vida também abarca os perfis de profissões que se inserem nas características assimiladas pelo senso comum acerca da modernidade. Trabalhar na roça é como se fosse algo de um passado que inconsciente ou, até, conscientemente, os jovens associam à vida dura que não desejam ter, por supostamente terem visto vivê-la seus parentes, familiares e amigos.

3.6.4 Processo de herança da identidade quilombola pela memória e história

A partir dessa categoria de análise se buscará entender como são transmitidos aos jovens kalungas toda a herança que caracteriza a identidade dessa coletividade. A identidade de um grupo social como as comunidades kalungas é herdada juntamente com as memórias dos membros mais velhos dessa coletividade. Os elementos que constituem essa herança não

são transmitidos na sua forma pura e inalterada, pois o processo de formação da identidade kalunga ocorre numa dinâmica que envolve sujeitos diferentes em interação de práticas entre o que se vive e se aprende, entre o que se vive e se transmite (ALMEIDA, 2015).

É o que se observa com as comunidades kalungas pesquisadas; elas possuem uma identidade que é, ao mesmo tempo, coletiva e individual aos sujeitos integrantes, mas vêm recebendo constantes influências externas pela socialização. Marinho (2008) verifica que esses diferentes modos de vida das culturas de fora vêm cada vez mais sendo incorporados à cultura kalunga. É como que diz Hall (2013) quando aponta que a interação e socialização de grupos étnicos diferentes geram trocas culturais que são negociadas a ponto de cada um agregar aquilo que o completa.

No caso dos jovens estudantes kalungas, eles recebem essa herança identitária, que é sociocultural, com forte traço racial a partir dos espaços de socialização que frequentam. O ponto inicial que se observa nesses jovens é o autorreconhecimento como kalunga, justificado pelo pertencimento ao grupo pelo parentesco e pela ancestralidade comum, como afirmam esses jovens:

Porque aqui todo mundo acha que é parente de todo mundo. Uai, por causa dos meus antepassados que eu acho que tipo assim, meu pai é kalunga, a mãe do meu pai é kalunga, a mãe de minha mãe é kalunga, tipo assim, é por isso... [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Sim, porque geralmente todo mundo é só uma família só, praticamente parente. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Ah, nasci aqui, criei aqui, meus pais, meus avós tudo são daqui. Eu me considero kalunga. Já vem do sangue já. [Rita, 18 anos, Engenho II]

O autorreconhecimento dos jovens como kalungas segue uma lógica que a coletividade assumiu a partir do reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombolas e quando o território emancipou-se para o *status* de Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, como escreve Marinho (2008):

A atual legislação por meio do Decreto 4887⁷, que regulamenta tais questões, considera os “remanescentes de quilombo” os grupos étnicos raciais, que se identificam como tais, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta e a opressão histórica sofrida. Adotando a auto atribuição como critério primordial de reconhecimento (p. 17).

⁷ O Decreto 4887 é de 20 de novembro de 2003 e tem como intuito regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. O texto completo encontra-se em anexo.

Quando os jovens afirmam que todos os moradores da comunidade são integrantes de uma mesma família, não é só em alusão ao espírito e às práticas de solidariedade que existe entre os kalungas, mas é também devido ao fato de que, no passado, os casamentos eram endógamos; por isso, a ideia de descenderem de uma mesma família. Esse pertencimento, segundo Marinho (2008), é o que dá sentido e fundamenta a identidade kalunga, em função de compreenderem que sua ancestralidade se encontra numa espécie de ordenamento dos mitos de origem:

A identidade Kalunga até esse ponto, pode ser percebida por meio de dois mitos, o primeiro, universal, relacionado ao período da escravidão e a formação dos quilombos no Brasil, especificamente o quilombo Histórico Kalunga, já demonstrado; e o segundo que é localmente localizado, ou seja, pode variar de acordo com a região dentro do Sítio Histórico a ser pesquisada, no caso do Vão do Moleque seria a descendência com antepassados brancos, na maioria deles relacionado com Luciano Alves Moreira, também já analisado nesse capítulo. No entanto, a investigação revelou um terceiro mito “a etnicização”, propiciada pela Constituição de 1988, inaugurada pelo artigo 68⁸, 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 (MARINHO, 2008, p. 95).

Reparemos que, internamente, a comunidade, depois do reconhecimento adquirido no campo jurídico, passou a adotar em suas práticas uma postura de autorreconhecimento como povo kalunga, que se desdobra nas falas dos jovens e das lideranças locais com os quais a pesquisa entrou em contato. É novamente observada aqui uma construção identitária que se apropria de elementos da memória e história coletiva do grupo visando a uma composição irrefutável, que os estudantes também apreendem nos espaços de socialização:

Sim. Porque, tipo assim, os antepassados deles são todos nossos antepassados faz parte daqui, ah, a gente é considerado. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Volta-se à herança cultural e às tradições, que têm suas origens nos moradores mais antigos dessas comunidades, das quais ao longo do tempo essa memória foi transmitida, aprendida e vivida por todos da comunidade, segundo os relatos dos jovens da pesquisa. O processo de transmissão se dá atrás de três momentos ou espaços privilegiados de socialização: a família, a escola e as festividades kalungas.

⁸ Art. 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.

A escola realiza sua função social de transmissão de conhecimentos constituídos às novas gerações; no que diz respeito à cultura kalunga, ela institucionaliza essa herança em práticas que podem ser trabalhadas em sala de aula, como será abordado a seguir na categoria que envolve o papel da escola.

Já a família, para Abramo (2008), como instituição primária, transmite por meio dos mais velhos, o conjunto de valores, princípios e saberes do povo considerando o aspecto histórico e cultural do grupo.

Apesar das queixas sobre o controle dos pais e a falta de liberdade, e de jovens que citam a família como espaço de experiências de humilhação e violência, a família aparece como uma instância fundamental para a vida da grande maioria: como estrutura central para poder viver a vida enquanto jovem, como referência afetiva, como referência ética e comportamental e para o próprio processo de amadurecimento (ABRAMO, 2008, p. 60)

Sobre a transmissão da herança cultural e das tradições kalungas, esta se dá, sobretudo, por meio da história oral. Os jovens relataram, em todos os casos, que partiram das histórias contadas por um avô, pai, mãe, tios mais velhos e vizinhos que juntavam em volta de si os mais jovens para falar do passado e do presente do povo kalunga. É o que se observa no depoimento a seguir:

Meus avôs passou pros meus pais e meus pais passou pra mim. [Antônio, 17 anos, Vão de Almas]

Meu pai contava muito. Conta muito, história assim, pra nós lá em casa, né? Ele fala muito sobre isso. Também vem de um... deixa ver, eu participo dum grupo de teatro ai também eu aprendi muito e com as pessoas mais velhas também da comunidade, eles falavam muito, eu tipo assim, algumas pessoas começa contar umas história antiga, eles falavam ou então tinha trabalhos de escola, ainda tem, que a gente faz pesquisa, né com os povo também ai. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Os momentos e espaços das festas kalungas não têm somente o caráter lúdico e de lazer para as pessoas, mas também de oportunidade para a transmissão e aprendizado na prática, integrando os sujeitos aos elementos culturais e tradicionais, como nesses relatos:

Igual tem a folia, tem a festa da folia, né? Eu acho que se não fosse as pessoas. Ah se não fosse por isso, se eu não tivesse vivido disso eu não saberia pra que que servia a folia, pra que que tá, serviço pra isso assim...ai igual tem a sussa também, como que eu vou, porque se parasse, como que eu ia saber, né? e aprender? Como que negoçou e surgiu a sussa? Pra quê, sabe? Acho que é isso, né? [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Desse relato da jovem acima, a vivência em si de uma experiência acaba sendo muito mais marcante e significativa que o ouvir uma história contada por quem viveu a situação. Para os jovens, observa-se que eles conseguem atribuir maior valor e importância àquilo em

que foram protagonistas ativos e não meros ouvintes passivos. Outros exemplos se seguem sobre a importância das festas kalungas para os jovens:

Ah, eu acho muito... eu acho muito boa. Que a gente dança, assim todo tipo de dança, tem a sussa, né e tem vez que a gente apresenta a sussa. Dança nas festas assim. Nós dança aqui sussa. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Muito boa. (risos) Muito boa demais. Acho que também nas festas daqui, não tem violência, não tem nada, né? E a gente acostumou desde criança. A gente está sempre indo nessas festas, são tradições. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Tem muitas pessoas...tem os pousos...a gente encontra mais com os amigos que mora longe... Porque eu festo muito. Encontro com meus tios que moram longe. Que eles vem pra festa. Divertir um pouco. Porque eu nasci aqui e sou daqui. [Divina, 16 anos, Vão de Almas]

As festas kalungas são momentos de memória via herança legada ao povo kalunga. São marcadas pelas expressões e representações da religiosidade, com seus rituais ligados ao sincretismo, elaborado desde os primeiros habitantes desses vãos de serras.

Tratar das festas kalungas é, também, considerar sua religiosidade, que, como se supunha, não é homogênea, pois, embora os kalungas, em sua maioria, sejam adeptos declarados do catolicismo, assim como também este é a religião dominante e estruturante da própria cultura, há, também, evangélicos no território.

É no catolicismo popular que estão ancorados os elementos constituintes da identidade kalunga, e não em religiões de matriz africana como se supunha. Veiga (2013). A explicação é de caráter histórico e remonta às relações de poder do colonialismo, nas quais as manifestações do grupo dominado foram suplantadas pelo cristianismo do senhor branco.

Para os kalungas, as festas também são momentos em que muitos familiares e amigos de outras comunidades e regiões têm de visitar e rever uns aos outros. Não são festas de um ou dois dias, mas de semanas, para as quais as pessoas se organizam previamente a fim de passar todo o período. Nos locais onde ocorrem essas festividades mais duradouras, há casas que servem para abrigar os festeiros e visitantes. Levam-se dias preparando as comidas e a variedade de alimentos e frutas, que são compartilhados entre os kalungas com muita fartura.

A festa é o grande evento kalunga, é o grande momento de confraternização e socialização, por serem “representações coletivas” que servem para a análise das relações produtivas e comunitárias, como observado por Marinho (2008). E essa tradição aos olhos dos jovens deve permanecer, porque tudo isso é como se fosse a síntese da identidade kalunga.

É o caso, por exemplo, que Muniz (2015) traz com a “Sússia, Súcia ou Suça” que é “o nome dado a uma dança, bem como ao ritmo, presentes nas comunidades tradicionais” (p.53) de Goiás e Tocantins. Dança ligada aos momentos de festividades e reuniões de escravos, desde o início dos primeiros núcleos aquilombados no Brasil era dançada pelos aquilombados ao som de batuques e foram incorporadas ao catolicismo popular nas folias e rodas.

Segundo Muniz (2015):

A Sússia é composta de músicas agitadas, refrões curtos e repetitivos, tocadas ao som dos tambores de rabo, caxambu e fuxico. As mulheres estão, geralmente, vestidas com saia rodada e dançam em passos curtos, mantendo a mão na cintura e a saia girando, enquanto o homem dança por meio do sapateado. Pode ou não haver coreografias, uma vez que a dança se modifica entre as comunidades, assim como há variação de instrumentos e mudanças nas letras, dependendo do santo que se referencia. [...] Quando o ritmo dos tambores fica acelerado, dança-se a Jiquitaia, nome de uma formiga. A coreografia imita os movimentos de quem bate nas formigas subindo pelo corpo (p.53).

A Sussa aparece em muitos dos eventos culturais observados nas comunidades kalungas; faz parte do patrimônio cultural desse povo. Tanto que existem grupos de Sussa com crianças, jovens, adultos e idosos. Nas escolas kalungas há, inclusive sob a coordenação de professoras a formação desses grupos, que se organizam com horários para ensaios.

3.6.5 O sentido atribuído à comunidade.

O sentido que os jovens atribuem a sua comunidade é marcado por contradições entre permanências e transformações. Aparecem mais nos relatos dos jovens a permanência das virtudes e dos valores do povo kalunga, seguido pelas belezas naturais da região e a tranquilidade que há no local. Embora os jovens reconheçam e valorizam as belezas naturais da comunidade, também têm consciência de que muitas coisas poderiam mudar, pois ainda faltam investimentos em infraestrutura.

Segundo os relatos de alguns jovens e nas conversas informais com professores, ambos os grupos comentaram que uma das principais características do povo kalunga é a solidariedade de uns com os outros. Para eles, todos os moradores da comunidade fazem parte de uma grande família, que é justificada pela ancestralidade comum e o parentesco presentes nos principais sobrenomes deles.

Ungarelli (2009) verifica que foi por meio das relações de parentesco que a divisão das terras para morada e para as roças foi realizada, pois os filhos, depois desse casarem recebiam de seus pais uma fração da terra pertencente ao núcleo familiar para terem condições de sustentar sua família. Sobre o parentesco e os sobrenomes mais comuns nas comunidades kalungas, a autora ainda afirma que:

[...] existem poucos troncos familiares no quilombo Kalunga, sendo os sobrenomes Francisco Maia, dos Santos Rosa e Paulino da Silva muito representativos sobre os nomes dos avós, bisavós e tataravós. (UNGARELLI, 2009, p. 34)

Com relação ao modo de vida kalunga, os jovens creditam a tranquilidade, harmonia e sossego que existe em suas comunidades a virtudes desse povo, pois:

Eu gosto mais da educação do povo, assim, tipo assim, todo mundo, na hora, por exemplo, na hora que você está doente todo mundo tá lá se preocupa com você e todo mundo tá ali unido na hora que tipo assim morre alguém, todo mundo tá unido, sabe? É todo mundo nessa união, tipo assim, a união, a educação, tudo isso, eu acho que... [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Uai, a comunidade é um lugar bom. Não tem quase briga, esses trem ai. Muito sossegado... É muito bom, porque sempre é livre, a gente pode passear aqui bastante. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Uá! É vida boa... Sossegada, ninguém fica perturbando o outro, não tem bandido aqui. (risos) [Sebastião, 17 anos, Vão de Almas]

As belezas naturais da região chamam a atenção dos visitantes e os impressionam, mas também elas são fatores de orgulho para os kalungas, pois reconhecem e exaltam o valor desse patrimônio. Os jovens também expressam esse pensamento compartilhado pela coletividade e afirmam que, além da natureza bela, há outros elementos que eles veem como grandes vantagens que a comunidade possui, mesmo no comparativo com outros centros urbanos:

Eu acho *top* demais. Porque assim eu não gosto muito de barulho, que a gente vai pra uma cidade, é carro pra lá, é coisa assim, nossa. A gente aqui fica de boas, não tem barulho muito assim. É por isso, aqui é um lugar calmo, assim de boa, sem muita briga, sem muito bandido chegar e roubar, acho por isso ai...só. Uai, porque aqui... igual eu falei, aqui é bom, calmo, sabe? Eu quero fazer a faculdade e votar pra aqui de novo. [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Ah, o que eu penso, é que é um lugar muito bom de viver, de construir as coisas, né. De, assim, uma maneira boa de viver, porque a gente...é poucas coisa que precisa tá pagando, tipo conta de luz... só. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Uai, a vida aqui? É bom viver aqui dentro, porque você planta um pé de trem ali nasce, outro ali, é miór porque aqui, até eu penso que gente come aqui é mais saudável que da cidade. Que as melancias e esses trem que a gente planta aqui, mais saudável que da cidade. É bom pra viver aqui. [Pedro, 17 anos, Vão de Almas]

Para o olhar desses mesmos jovens a comunidade não é na sua totalidade um local perfeito, pois nela há também alguns elementos que eles reconhecem como negativos e, portanto, que, segundo eles, não deveriam existir, pois foi-lhes solicitado que dissessem aquilo que menos gosta em sua comunidade são:

Das igrejas, das igrejas evangélicas. [João, 16 anos, Vão de Almas]

[...] assim, é de brigas dessas coisas de boteco, né porque faz que as pessoas briga muito, né? Bebe e briga. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Eu acho aqui meio esquisito porque não tem venda, esses trens...de gente comprar, né...que não é igual na cidade. [Pedro, 17 anos, Vão de Almas]

Aquilo que foge aos valores mais importantes dos kalungas, sobretudo em termos de atitudes e condutas, sobretudo dos visitantes, são vistos pelos membros dessas comunidades como algo que deve ser rejeitado por se tratar de um desvio que desestabiliza a tranquilidade do local que lhes é característico.

Ai eu não gosto que tem hora que tipo assim, vem alguém, algumas pessoas de fora, que não é da comunidade, chega desaforando, sabe? Com sonzão ligado às vezes caçando encrenca com as pessoas, tipo assim, acho que é isso... [...] Mas tipo assim, de vez em quando acontece, as pessoas chega, às vezes chega assim, tem vez mesmo que chega com sonzão tá pousado em um lugar e chega com sonzão ai alto até altas horas. Ah eu não gosto disso não, acho... [Rosa, 17 anos, Engenho II]

Em dois relatos identificados em categorias de análises diferentes, observou-se a menção ao alcoolismo. Uma jovem, ao ser questionada sobre esse tema, reafirmou que tem observado não somente nas festividades do calendário dos eventos das comunidades kalungas, mas no cotidiano, a presença do álcool na comunidade, mas, principalmente o consumo dos jovens, majoritariamente do sexo masculino tem sido cada vez mais notado e gera preocupação.

Menos gosto? [pausa] De ver as pessoas bebendo pingas, assim fumando, isso que eu não gosto. [...] Tem uns jovens. [Divina, 16 anos, Vão de Almas]

O consumo de álcool nas comunidades tradicionais tem se revelado um problema, pois se inicia de forma imperceptível e até aceitável, mas, por ser visto como elemento presente nos processos de socialização e confraternização, pode migrar para uma situação de uso contínuo gerando sérios problemas para a comunidade. O álcool está dentro das festividades e dos rituais kalungas, como nas folias, nos sambas de roda e nas grandes festas dos padroeiros. A pergunta que pode ser feita é: até que ponto o alcoolismo pode contribuir para a descaracterização desses eventos? Qual o significado do álcool nessas festividades e no cotidiano dos membros das comunidades kalungas?

A princípio, pode-se notar que, ao menos em público, o consumo de álcool está ligado ao gênero masculino. Não se viu e nem foi relatado que as mulheres fizessem uso abusivo dessas bebidas, ao passo que foram vistos muitos homens, velhos e jovens consumindo álcool nos pequenos bares espalhados pelas comunidades.

Ademais, os jovens, ao promoverem um olhar crítico para o que poderia mudar em suas comunidades, e, sobretudo, se tivessem força para transformar, eles afirmaram que seus principais pontos de mudança seriam esses:

Ixe... é meio difícil de dizer, porque aqui tudo pra é bom, né? Mas, tem algumas coisas assim, que pode melhorar né? Que nem a...o colégio mesmo. Poderia ter uma reforma, poderia estar melhor, né. O posto de saúde, também poderia tá... por mais que tenha... a gente tem que agradecer que tem, mas poderia ser melhor. [Rita, 18 anos, Engenho II]

As estradas daí. Que é tudo ruim. Fazer ponte no rio ai. [João, 16 anos, Vão de Almas]

Uai, acho que aqui tinha que surgir mais várias oportunidade de emprego. Porque tem muito jovens ai a partir de 20 anos assim, que já terminou, mas não tem emprego. Que ter um emprego assim, que envolvesse cada comunidade... pra mim ajudar aqui bastante... [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Mas em meio aos desafios concretos e visíveis que as comunidades apresentam em termos estruturais, os jovens na sua grande maioria defendem a ideia e o desejo de permanecer morando no local, mesmo que tenham que buscar fora uma formação melhor, ainda afirmam seu intuito de retornar às origens, como nesses relatos a seguir:

Pretendo continuar morando aqui no Engenho. A não ser se eu vou fazer tipo faculdade, ai eu saio, mas... Quero voltar pra comunidade. Pretendo continuar morando na comunidade. Ah, porque na comunidade eu acho que é um lugar muito legal, bom e divertido. Então, assim eu pretendo continuar morando na comunidade, acho que é muito difícil eu sair daqui da comunidade. [Lucas, 17 anos, Engenho II]

Porque aqui é bom demais, mais sossegado... [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Mesmo depois de formada. Porque aqui é um lugar bom, que nem eu falei, que não precisa pagar assim, essas outras coisas, conta de água, de luz, a água pra todo lado tem, tem os rios, né. Que a gente a hora que quiser vai que é pertinho da casa, assim é bom. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Quando expressam esse desejo, alguns jovens o afirmam em função do forte laço que os mantém ligados às suas origens, percebendo que talvez não encontrem a tranquilidade e a mesma segurança que sua comunidade lhes oferece, pois

Ah, aqui é minha vida (risos) Aqui minha mãe e meu pai tudo mora aqui. Não tem assim muito o que procurar. Tem algumas coisas que posso procurar lá fora e trazer pra cá, não ficar apenas lá. Eu nasci aqui, tenho que buscar melhorias pra aqui. Por isso que eu pretendo. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Porque foi aqui que nasci. Fui criado aqui. [Antônio, 17 anos, Vão de Almas]

É, mas eu não quero ficar muito pra lá não, véio. [Sebastião, 17 anos, Vão de Almas]

A comunidade kalunga exerce não somente sobre os jovens esse poder de referência e segurança. A princípio, parecemos que, na verdade, eles têm é um grande temor de sair do seu local de origem, mas da maneira como relatam e dão fundamentos a esse desejo, percebemos que a identidade desses jovens e de seus membros está intimamente ligada ao território, pois o território é mais que um espaço físico. É o território que define e dá sentido ao modo de viver e conviver do povo kalunga.

3.6.6 O papel da escola na articulação dos valores culturais das comunidades kalungas

Nessa categoria se discutirá, a partir da percepção dos jovens kalungas acerca do papel atribuído à escola e por ela cumprido no interior de espaço escolar no desenvolvimento e transmissão dos valores culturais, da memória e da tradição do povo kalunga. A escola tem, para os jovens das comunidades kalungas, a função de transmitir conhecimentos organizados pela humanidade ao longo do tempo.

Os alunos compreendem que os conteúdos das disciplinas que compõem o currículo escolar existem para atender aos objetivos de formação dos jovens, preparando-os para os processos seletivos de ingresso no ensino superior, como o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). É como se, na percepção dos jovens, a escola somente priorizasse esse viés da dimensão econômica produtiva, preparando-os, em última instância, para o mercado de trabalho.

Alguns conceitos próprios do ideário do liberalismo econômico são referenciais transmitidos pela escola, mas como mera reprodução do senso comum acerca, por exemplo, da “ascensão social”, da “mobilidade social”, do “sucesso escolar”, do “ser bem-sucedido”, da “meritocracia”, da importância de ter um “diploma”, enfim, um corolário que a sociedade impõe ao sistema educacional e este os transmite aos alunos como verdades incontestáveis, sem um mínimo de análise crítica.

Sobre essa função calcada nos ideias do liberalismo econômico, Duarte (2012) evidencia:

A sociedade neoliberal não tem em seu arcabouço ideológico a ampliação da participação popular, seja nos bens materiais ou nos simbólicos produzidos pela sociedade moderna. Na verdade, confirma o caminho inverso, qual seja, o

da exclusão da maioria da população desses bens. Para essa sociedade, o modelo de *formação* deve estar voltado basicamente para o fornecimento de mão de obra qualificada para o mercado de trabalho. Não fala em educação como forma de reforçar as etnias, de proporcionar a melhoria da qualidade de vida dos agentes sociais e o desenvolvimento sociocultural das comunidades. (p.133)

Alguns relatos de jovens também demonstram o quanto o espaço escolar às vezes não consegue atingir de forma comum todos os alunos; enquanto uns afirmam que gostam da escola e compreendem sua função que é de valorização dos estudos para formar pessoas produtivas para a vida em sociedade, outros têm opiniões contrárias, como demonstram os que relatos que seguem:

Uai, o jovem eles vive aqui estudando, esses trem assim... aluno gosta de pegar internet, pesquisar alguma coisa, ir pra festa... [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Mais chata, é vim pra escola. (risos) É porque primeiro tem que ficar fazendo dever. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

A escola segundo alguns jovens, não atende às suas demandas e, muitas vezes, vai na contramão de seus desejos. Como explicado por Duarte (2012),

O distanciamento da educação em relação à realidade dos jovens é reclamado por esses agentes também nos dias atuais. Se, por um lado, eles identificam a importância dessa instituição, por outro, demonstram os seus limites. [...] a valorização da educação pelos jovens se dá tanto no sentido de se constituir um direito, como no sentido de elemento fundamental para propiciar melhores oportunidades no mundo do trabalho. Genericamente, os jovens destacam o sistema educacional como “desigual, discriminatório, distante do universo real do segmento juvenil e carente de investimento público” (p.41).

No caso dos conteúdos especificamente voltados para a abordagem da história do povo kalunga, de suas tradições e cultura, segundo os alunos, os professores conseguem realizar um trabalho eficiente, pois complementam o que adquiriram com a transmissão dessa herança kalunga pelos familiares mais velhos, além da própria vivência das tradições e da cultura presente no cotidiano das comunidades.

Para Santos (2015),

Já se passaram mais de 12 anos da promulgação da Lei 10.639/2003 que trata sobre a implantação da História da África e da Cultura Afrodescendentes no currículo escolar. A proposta dessa lei trouxe grandes perspectivas e desafios na implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais no Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana e para a Educação Escolar Quilombola, tanto na Educação Básica como na Educação Profissional e Tecnológica (SANTOS, 2015, p.104).

Nesse sentido, há a realização de um trabalho relacionado à história e identidade kalunga. A partir do que os jovens relatam sobre a escola e seus limites e desafios, pode-se pensar uma educação que considere e valorize o “saber social” acumulado pela comunidade. Grzybowiski (1986) assim define esses saberes:

Por “saber social” entendo o conjunto de conhecimentos e habilidades, valores e atitudes que são produzidos pelas classes, em uma situação histórica dada de relações, para dar conta de seus interesses. Trata-se do saber parcial que serve para identificar e unificar uma classe social, lhe dar elementos para se inserir numa estrutura de relações sociais de produção [...] (GRZYBOWSKI, 1986, p.50).

Grzybowiski, por compreender que a educação tem o poder de transformação dos sujeitos nela envolvidos, devem desenvolver, sobretudo os trabalhadores, as potencialidades para se apropriarem dos saberes construídos socialmente e, portanto, inerentes à cultura de um grupo, como os kalungas. É por meio desses saberes, que é possível à comunidade identificar o seu modo de viver, pensar e fazer, enfim do ser kalunga.

Mas, ao perguntar aos jovens como e por quais meios e recursos esse trabalho de conscientização é realizado, eles assim responderam:

Sim, bastante, trabalha. Tipo assim, busca saber as história porque sempre envolve muito de antigamente pra contar hoje, como evoluiu muito...bastante, principalmente na aula de História. [Francisco, 17 anos, Engenho II]

Trata. Uai, eles faiz a gente fazer pesquisa assim com os povo mais velho, né. Perguntar como era o povo antigamente. [Cássia, 17 anos, Engenho II]

Olha, sempre os professores eles estão sempre falando pras pessoas, da história da comunidade. Porque a partir do momento que a gente envolve história... história tem a ver com pode-se dizer, tudo, né? Porque é a história da nossa vida, é os nossos antepassados, é a cultura da gente, ixe. [Rita, 18 anos, Engenho II]

Trata. Tem vez que trata. Comenta, tem vez que História gosta dessas coisas. Fala sobre os negros, essas coisas, sobre os escravos, né... aquelas épocas antigas. [Sebastião, 17 anos, Vão de Almas]

Por meio de conversas informais com os professores das escolas das duas comunidades pesquisadas, eles afirmaram que não existe institucionalmente a previsão desses conteúdos relacionados aos povos kalungas, mas de acordo com o planejamento escolar é que se definiu que tais abordagens deveriam acontecer. Todos os professores são responsáveis por esses conteúdos, porém, na prática, as disciplinas de Humanas e Língua Portuguesa acabam assumindo mais o desenvolvimento desses temas. Os temas necessariamente não devem seguir o calendário das festividades e dos eventos da comunidade, embora seja mais oportuna sua abordagem nessa época.

Desde o Ensino Fundamental se trabalha nas escolas kalungas com o livro *Uma história do povo Kalunga* produzido e ofertado pelo Ministério da Educação (MEC), em que seu conteúdo, bem ilustrado, traça a história dos kalungas desde sua chegada à região: seus costumes, cultura, tradições, etc, numa linguagem bastante acessível, que facilita o trabalho do professor em sala de aula. Segundo os professores, materiais e recursos como esse livro poderiam fazer parte do cotidiano escolar. No entanto, os estudantes do Ensino Médio dizem que essa questão ainda não é efetivamente trabalhada de forma sistemática.

Também segundo os professores, os mais jovens, que estão no Ensino Médio, estão em outra etapa de amadurecimento e já internalizaram as informações acerca da cultura kalunga, ao mesmo tempo que certas abordagens com relação à história da escravidão no Brasil, em Goiás, na região e sobretudo em Cavalcante e a origem do povo kalunga, o porquê de se terem fixado nesses vãos de serras. Todo esse conjunto de informações já é de conhecimento dos jovens.

Além de reforçar junto aos alunos a riqueza e a importância da história e da cultura kalunga, fazem questão de afirmar constantemente, na mesma linha de raciocínio de Eriene Santos Rosa, liderança da Associação Quilombo Kalunga que:

O povo kalunga não é descendente de escravos, mas que eles são descendentes de pessoas que vieram da África e que foram escravizadas aqui, pois lá na África alguns deles eram reis, rainhas e príncipes. (Eriene Santos Rosa in VEIGA, 2013, p.28)

A partir de Santos (2015), verificamos que um dos caminhos para a estruturação de um currículo escolar que pretenda de fato promover atender às reais demandas propostas pela Educação Escolar Quilombola é:

A partir do diálogo entre os conhecimentos tradicionais da comunicação com o global, nacional, regional e o local, considerando a cultura, religiosidade, tradições, oralidade, memória, ancestralidade, mundo do trabalho, etnodesenvolvimento, estética, lutas pela terra e território (p. 88).

Há que se pensar, pois, um modelo que contemple o reconhecimento étnico, histórico e identitário dessa coletividade para, posteriormente, traçarem-se estratégias e ações que resultem num trabalho que seja se emancipação dos kalungas como povo. Mas, ainda, até os dias de hoje, essa identidade está pela metade, pois lhe falta algo que lhe é muito caro: a posse da terra. Segundo as lideranças das comunidades e membros da Associação Quilombo Kalunga, uma espécie de associação-mãe que aglutine todas as representações associativas do Sítio Histórico e Patrimônio Cultura Kalunga e agentes governamentais. Há previsão, para

breve de concessão dos títulos definitivos das terras aos kalunga. As justificativas para tal não ter acontecido ainda vão no sentido de que é moroso o processo de retirada das terras kalungas e indenização dos fazendeiros intrusos e requer alguns cuidados jurídicos.

Enquanto isso, a luta dos kalungas permanece contínua, pois, antes mesmo de se pautarem os temas relacionados ao etnodesenvolvimento e às possíveis e potenciais formas associativas de produção, fica tudo incompleto, sem uma definição da pendente questão fundiária, que permanece.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades kalungas do município de Cavalcante, selecionadas para a pesquisa, expressam em sua existência e identidade elementos da trajetória que os primeiros africanos e seus descendentes trouxeram para o Brasil e, posteriormente para Goiás, sobretudo por terem vivido em isolamento parcial. Compreendemos que investigar essas comunidades a partir da vivência e de elementos e dados de vida dos jovens é uma forma de estabelecer laços possíveis entre os kalungas de hoje com uma proposta de análise do processo de integração dos negros no Brasil e em Goiás desde a escravidão à sociedade pós-abolição.

Essas comunidades estão inseridas no chamado território dos kalungas e possuem grande importância por serem locais da convivência, de sociabilidade, de produção, reprodução simbólica e transmissão e construção de suas memórias. Consideramos que a investigação da condição juvenil de tais comunidades constitui-se de grande relevância, dada a riqueza da sua historicidade, de seus elementos culturais num contexto do campo e de características étnicas singulares de transmissão de valores e tradições orais e escritas. Justifica-se ainda pela necessidade de compreender como a memória desses grupos se mantém viva e pulsante para os integrantes jovens desses grupos, mas, sobretudo, como perduram e como se dão nos processos de transmissão para as novas gerações e, a relação que a educação escolar estabelece com tais culturas.

Outro aspecto que confere importância a essa pesquisa está relacionado à sua possibilidade científica de contribuir para a ampliação do debate acerca da categoria *juventude*, num recorte étnico com características bastante específicas que são as comunidades tradicionais quilombolas kalungas, que resistem por mais de três séculos e foram capazes de preservar suas tradições como coletividade.

Ao investigar a realidade sócio cultural dos dois grupos de jovens kalungas das comunidades do Vão de Almas e do Engenho II, por meio dos relatos apresentados em entrevistas, verificamos que os elementos e dados de vida e as trajetórias que contribuem para a formação desses jovens estão fortemente ancoradas nas tradições dessas coletividades das quais fazem parte. Evidenciamos que ser jovem kalunga, hoje, envolve múltiplas relações e vivências que agem dialeticamente em sua personalidade em construção, pois há influências da cultura e modo de vida local, da cultura nacional e fortes traços das culturas globais.

Ser jovem kalunga, de ambas as comunidades pesquisadas, não difere muito de outros jovens de localidades e realidades diferentes. Os desafios inerentes à condição juvenil demarcam e se fazem presentes no universo concreto em que vivem, vislumbram e projetam suas perspectivas de futuro, reconhecem os limites e as dissonâncias do discurso da escola em relação a suas linguagens, fazem uso do álcool desde cedo nos espaços de sociabilidade. Há os apelos das mudanças biológicas e psicológicas que fazem com que tenham que lidar com sua sexualidade; alguns têm que enfrentar precocemente a responsabilidade de ter uma família com filhos e a urgência da inserção no mercado de trabalho.

Os jovens kalungas gostam de suas localidades, reconhecem-nas como parte integrante de sua identidade, valorizam a memória legada a eles pelos mais velhos e não têm noção de que estão num processo de ressignificação dos elementos que constituem suas culturas. Os pontos positivos marcantes que eles atribuem a suas comunidades dizem respeito ao reconhecimento dos aspectos físicos da natureza de seu entorno, como alguns fatores decorrentes do parcial isolamento que tiveram essas comunidades a ponto de enxergarem que é uma grande vantagem a tranquilidade e o sossego que possuem, enquanto outros jovens de outras realidades vivem situações bem distintas das suas. Mas os jovens kalungas desejam o melhor para suas comunidades e seu povo e têm clareza de que seu território carece de uma série de investimentos e benefícios que o Estado, como instituição social, não tem conseguido garantir por via das políticas públicas.

As demandas em relação ao desejo de melhorias das condições materiais e estruturais têm-se ampliado individual e coletivamente. Podemos inferir que se deve, sobretudo, ao acesso a informações que esses jovens têm pelos meios de comunicação como a televisão e, principalmente, a internet. Nas duas comunidades pesquisadas vimos que as redes sociais são recursos presentes no cotidiano dos jovens, pois a acessam no espaço escolar, na casa de amigos, em locais como centro de atendimento aos turistas, restaurantes e outros locais. Esse contato com as culturas nacional e global já foram internalizadas pelos jovens e adultos da comunidade, pelo que vimos, não existe isolamento.

As formas como se transmitem as tradições, os elementos da cultura, a identidade kalunga e o reconhecimento como remanescente de quilombolas confere a essas pessoas uma autoatribuição identitária de caráter político, pois, consciente e inconscientemente, veem-se num campo de disputas de poder, pois há no território a presença de técnicos e órgãos governamentais, sendo que a questão da posse dos títulos das terras kalungas ainda está

tramitando. Hoje a grande bandeira de luta do povo kalunga, que realmente merece esforços e energias, passa pela conquista definitiva da terra, elemento fundante que dá sentido à identidade desse povo, pois foi nesses vãos de serras próximos a esses rios que seus antepassados se instalaram e conseguiram sedimentar uma cultura.

E o turismo crescente, cada vez mais tem-se apresentado como estratégia interessante para que os kalungas possam ter outra fonte de renda e, quiçá, de investimentos em suas comunidades. A visão dos jovens pesquisados, assim como das lideranças e de outros moradores, é de que o turismo tende a trazer mais contribuições que problemas. Os problemas quando são exemplificados estão muito mais relacionados à quebra da tranquilidade e alguns atos isolados de desrespeito e violência.

Mas, em que medida o constante contato dos kalungas com pessoas de fora levam ao acelerado processo de aculturação, como é o caso das igrejas protestantes que disseminam um novo olhar para as festividades kalungas, questionando a própria identidade desse povo.

A pesquisa conseguiu identificar que ainda permanecem nas relações do povo kalunga com as cidades vizinhas e no contato com pessoas de fora que visitam as comunidades os históricos processos de exclusão e integração dos negros no Brasil, que perduram ainda, com forte preconceito e atribuições a eles de características negativas associadas ao fato de serem negros. Os kalungas verificam que a associação imediata a sua descendência de escravizados é mais evidenciada que as práticas da quilombagem que culminaram com o surgimento de suas comunidades.

Foi possível também pelos relatos dos jovens e pelas conversas informais com os mais velhos, apreender a importância dos estudos da memória e dos elementos e dados de vida para compreender seus simbolismos e sentidos, sobretudo como isso se desenvolve no cotidiano dessas pessoas. A escola, juntamente com a família, tem papel central nessa demanda, pois contribui com processo de sociabilidade que permite aos jovens reconhecer aquilo que é a identidade coletiva, mas também é a sua, ajudando assim, a formar a identidade de ser jovem kalunga. Interessante é que as condições socioculturais vivenciadas pelos jovens kalungas, com suas principais expressões culturais dão sentido à ideia de pertencimento à comunidade.

Enfim, os sentidos atribuídos pelos jovens dessas comunidades aos elementos que constituem o ser kalunga e quilombola são favoráveis e de grande importância, pois se reconhecem como tais, em relação às memórias e às tradições que as instituições de

sociabilidade transmitem para, assim, integrarem-se com suas culturas aos aspectos particulares das culturas nacional e global. Ainda é preciso, no entanto, aproveitar a visão dos jovens sobre as perspectivas futuras que envolvem formação fora da comunidade, mas com um forte desejo de voltar para continuar morando na comunidade.

Um dos caminhos pode ser a inclusão do jovem nos processos de participação e decisórios, não somente para expor suas ideias e anseios, mas para se tornarem construtores de iniciativas e estratégias que visem ao desenvolvimento das comunidades. Importa, também, contemplar o que está previsto nos documentos sobre a Educação Escolar Quilombola e iniciar o trabalho mais efetivo da disciplina de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, H. W. Condição juvenil no Brasil contemporâneo. IN: ABRAMO H.; BRANCO, P. (orgs.) *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008. [p.37-72]
- ALMEIDA, M. G. Territórios e identidades dos kalungas de Goiás. IN: Almeida Maria Geralda (org.). *O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares*. Goiânia: Cegraf, 2015. [p.45-68]
- BAIOCCHI, M. de N. *Kalunga: povo da terra*. Goiânia: Cegraf, 2013.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, P. A juventude é apenas uma palavra. In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 112-121.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRANDÃO, C. R. *Peões, pretos e congos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- BRASIL, Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) – *Guia de Políticas Públicas Para Comunidades Quilombolas* – Programa Brasil Quilombola, Brasília, 2013. <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>.
Acessado no dia 23/03/2017
- BRENNER, A. K.; DAYRELL, J.; CARRANO, P. Culturas do lazer e do tempo livre dos jovens brasileiros. In: ABRAMO, H.W; BRANCO, P.P.M. (Orgs.) *Retrato da juventude brasileira: análise de uma pesquisa nacional*. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 175-214.
- BURKE, P. *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CALAZANS, G. Os jovens falam sobre sua sexualidade e saúde reprodutiva: elementos para a reflexão. In: ABRAMO, H.W; BRANCO, P.P.M: análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 215-241.
- CARNEIRO, M. J. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, H.W; BRANCO, P.P.M. *Retrato da juventude brasileira: análise de uma pesquisa nacional*. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 243-261.
- CAVALCANTE, C. V. *Jovens e estratégias educativas de apropriação dos espaços urbano e virtual*. 2010. [134 páginas] Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica, Goiânia, 2010.
- CEVASCO, M. E. *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.
- CORREIA, J. S. Cabral. O pensamento histórico de Herder. 7º. *Seminário Brasileiro de História da Historiografia – Teoria da história e história da historiografia: diálogos Brasil-*

Alemanha. Anais Ouro Preto: EdUFOP, 2013. Disponível em: http://www.seminariodehistoria.ufop.br/7snhh/snhh7/media/arquivos/sistema/trabalhos/O_PE_NSAMENTO_HISTORICO_DE_HERDER.pdf. Acesso dia 28 de junho de 2017, 18h.

COSTA, E. V. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru-SP: Edusp, 1999.

DUARTE, A. J. *Jovens urbanos na periferia de Goiânia: espaços formativos e mediações escolares*. 2012. [2017 páginas] Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, 2012.

DUARTE, A. J. A escola pública como espaço de mediação na recepção de programas televisivos. *Inter-ação*, Goiânia, v. 27, p. 143-160, 2002.

FERNANDES, F. *A integração do negro à sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca Azul, 2008.

FERNANDES, F. A sociedade escravista no Brasil. IN: IANNI, Otávio. *Florestan Fernandes*. São Paulo: Editora Ática, 2008.

FRANCO, R. D.; TARREGA, M. C. V. B. A odisseia jurídica rumo à proteção do território kalunga. IN: ALMEIDA, M. G. (org.) *O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares*. Goiânia: Cegraf, 2015. [p.91-112]

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2006.

GOIÁS, SEDUC – Secretaria Estadual de Educação, <http://www.seduc.go.gov.br/imprensa/?Noticia=4014>, 2016. Acessado no dia 13/03/17.

GOMES, F. S. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GRZYBOWSKI, C. Esboço de uma alternativa para pensar a educação no meio rural. *Contexto e Educação*, Porto Alegre, n.4, p. 49-58, 1986.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, S. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: Silva T. T.;STUART, K. W. (orgs.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. [p.103-132]

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

JESUS, S. M. S. A de. *Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo*. Brasília: Articulação Nacional “Por Uma Educação do Campo”, 2004.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA, I. B.; KUMBLE, P. Intervenções etnoterritoriais e sociais. In: ALMEIDA, M. G. (org.). *O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares - Goiânia*: Cegraf, 2015.

MARINHO, T. A. *Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. 2008. [208 páginas] Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

MARQUESE, R. B. A dinâmica da escravidão no Brasil. Resistência, tráfico negro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos*, São Paulo, nº 74, p.107-123, 2006.

MATTELART, A.; NEVEU, E. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola Editora, 2004.

MATTOSO, K. M. Q. *Ser escravo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MOTA, R. D. *Protestantismo, identidade territorial e territorialidades*. In: ALMEIDA, M. G. (org.), *O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares*, Goiânia: Cegraf, 2015. [p.305-325]. MOURA, C. *Quilombos: resistência e escravismo*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MUNIZ, M. Cultura e pesquisa em comunidades quilombolas do Tocantins. In: SANTOS, R. S. (org.). *Educação, território quilombola no Tocantins*. Goiânia: Kelps, 2015. [p.39-68]

NETO, J. J. *Jovens tapuios do Carretão: processos educativos de reconstrução de identidade indígena*. 2004. [161 páginas] Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da PUC-SP*. nº 10. São Paulo, [p.7-28]1993.

PALACIN, L. *História de Goiás (1722-1972)*. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RICOUER, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SANTOS, V. P. Abordagens pedagógicas para a sedução Quilombola. In: SANTOS, R. S. (org.). *Educação, território quilombola no Tocantins*. Goiânia: Kelps, 2015 [p.87-108]

SILVA, M. J. *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava*. Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA T. T.; STUART HALLK. W. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. [p.73-102]

THOMPSON, P. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1992.

UNGARELLI, D. B. *A comunidade quilombola kalunga do Engenho II: cultura, produção de alimentos e ecologia de saberes*. 2009. [83 páginas] Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

VAINFAS, R. *Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VEIGA, S. M. *Relatório final da pesquisa quantitativa em cinco comunidades quilombolas de Kalunga, Goiás*. Projeto Etnodesenvolvimento e Economia Solidária - Programa Brasil Local da Secretaria Nacional de Economia Solidária do Ministério do Trabalho e Emprego, 2013.

WILLIAMS, R. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WILLIAMS, R. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ANEXOS

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
NÚCLEO DE PESQUISAS EM EDUCAÇÃO – NUPE

**Projeto de Pesquisa: Jovens kalungas de Cavalcante-GO: processos formativos,
 construções identitárias e trajetórias escolares.**

Este questionário foi elaborado com o objetivo de obter informações a respeito da realidade sócio-cultural do jovem. Responda-o com sinceridade. Para responder, marque com um X.

NOME:

ENDEREÇO:

TELEFONE:

Instituição educacional: _____ Bairro: _____

Turno de estudo: _____ Turma: _____ Número da chamada: _____ Data: _____

1- Sexo:

masculino feminino

2- Idade:

17 anos
 18 anos
 19 anos
 20 anos

3 - Como você se considera:

negro
 pardo
 branco
 índio

4- Territorialidade

4.1- Onde você nasceu? _____

4.2- Onde você mora? _____

4.3- A quanto você mora aqui? _____

5. Família

5.1 - Estado civil:

solteiro divorciado
 casado separado
 mora junto viúvo

5.2- Tem filhos?

sim não

- **Questões 5.3 e 5.4 : só para os que têm filhos**

5.3 - Quantos filhos você tem?

- um filho três filhos
 dois filhos mais de três filhos

5.4 - Quem cuida dos filhos?

- a mãe da(s) criança(s) o pai da(s) criança(s)
 os avós a babá
 os irmãos mais velhos ficam na creche
 os outros familiares outros _____
 os vizinhos
 ficam só

5.5 - Com quem você mora? Marque uma ou mais opções:

- sozinho com outra família (parentes ou amigos de seus pais)
 com amigos no local de trabalho
 pai mãe
 irmãos solteiros irmãos casados
 avô/avó sobrinhos
 tios primos
 com o companheiro/a e filhos

5.6 - Quantas pessoas moram na sua casa (contando com você)?

- duas pessoas cinco pessoas
 três pessoas mais de cinco pessoas
 quatro pessoas

6 – Aspectos sócio-econômicos da jovem e da família**6.1 - Como você se sustenta? (enumere em ordem de prioridade)**

- vivo com a minha própria renda
 sou sustentado pela família
 sou sustentado por parentes
 ajuda do governo? Qual? _____

6.2 - Você trabalha?

- sim não

6.3 - Se você trabalha ou já trabalhou, com quantos anos começou a trabalhar?

- antes dos 14 anos dos 14 aos 18 anos acima dos 18 anos

• Questões de 6.3 a 6.8: só para os que trabalham

6.3- Que tipo de trabalho você faz hoje? _____

6.4- Onde você trabalha? _____

6.5- Quantas horas você trabalha por dia?

- quatro horas seis horas oito horas nove horas ou mais

6.6- Seu trabalho é:

- fixo temporário

6.7- Tem carteira assinada?

- sim não

6.8- Aproximadamente, quanto você ganha por mês?

- nada
 de R\$200,00 a um salário mínimo
 um salário mínimo e meio
 dois salários mínimo
 dois salários mínimo e meio
 três salários mínimo

- três salários mínimo e meio
 mais de quatro salários mínimo

• **Questões 5.9 a 5.11: para os que não trabalham**

6.9- Se não trabalha, já trabalhou?

- sim não

6.10- Que tipo de trabalho você fazia? _____

6.11- Há quanto tempo está sem trabalho?

- até 6 meses de um a dois anos
 de 6 meses a um ano mais de dois anos

6.12- Quantas pessoas trabalham na sua casa?

- uma pessoa quatro pessoas
 duas pessoas mais de quatro pessoas
 três pessoas

6.13- Quantas pessoas colaboram com a despesa da sua casa?

- uma pessoa quatro pessoas
 duas pessoas mais de quatro pessoas
 três pessoas

6.14- Quem mais colabora com a despesa de sua casa (grau de parentesco ou vínculo com a família)? _____

6.15- Quem é a segunda pessoa que mais colabora com a despesa de sua casa (grau de parentesco ou vínculo com a família)? _____

6.16- Você ajuda no sustento da família?

- sim não

6.17- Se você ajuda, como?

- dou toda minha renda para a família
 ajudo com até metade da minha renda
 ajudo com mais da metade da minha renda
 ajudo de vez em quando

6.18- Sua família recebe outros tipos de ajuda financeira? (por exemplo: bolsa-escola, vale-gás, bolsa-universitária, renda-cidadã, aluguel, etc.) _____

6.19- Qual é a renda da sua família?

- de 200 a um salário mínimo
 um salário mínimo e meio
 dois salários mínimo
 dois salários mínimo e meio
 três salários mínimo
 três salários mínimo e meio
 mais de quatro salários mínimo

6.20- Qual o nível de instrução do seu pai?

- sem escolaridade
 ensino fundamental incompleto
 ensino fundamental completo
 ensino médio completo
 superior completo
 pós-graduação

6.21- Qual o nível de instrução da sua mãe?

- sem escolaridade
 ensino fundamental incompleto
 ensino fundamental completo

- () ensino médio completo
 () superior completo
 () pós-graduação

6.22- Qual é a atividade profissional do seu pai? _____

6.23- Ele está trabalhando?

- () sim () não

6.24- Qual é a atividade profissional de sua mãe? _____

6.25- Ela está trabalhando?

- () sim () não

7 – Aspectos educacionais

Para todos responderem:

7.1- Qual período você cursa na escola (marque o nível referente ao seu curso):

- | | | |
|--------------------|------------------------------|------------------------------|
| | () primeira série | () quinta série |
| Ensino | () segunda série | () sexta série |
| Fundamental | () terceira série | () sétima série |
| | () quarta série | () oitava série |
| | () 1ª série do Ensino Médio | () 2ª série do Ensino Médio |
| | () 3ª série do Ensino Médio | |

7.2 - A sua escola fica próxima à sua casa?

- () sim () não

7.3 - Você parou de estudar alguma vez em sua vida?

- () sim () não

• Questões 7.4 a 7.5: para os que pararam de estudar

7.4- Se parou, quantas vezes e por quanto tempo?

- () 1 vez. Quanto tempo? _____
 () 2 vezes. Quanto tempo? _____
 () 3 vezes. Quanto tempo? _____
 () 4 vezes. Quanto tempo? _____
 () mais de 4 vezes. Quanto tempo? _____

7.5- Quais os principais motivos que te levaram a parar de estudar?

7.6- Quais os principais motivos que te levaram a voltar a estudar?

7.7- Cite as escolas nas quais estudou _____

7.8- O que você mais gosta na sua escola?

7.9- O que você menos gosta na sua escola?

7.10- Você vem todos os dias à escola?

() sim () não

Porquê?

7.11- Qual o seu relacionamento com a diretoria da escola?

() ótimo

() bom

() ruim

Porquê?

7.12- Há dificuldades no interior da escola por causa da diferença de idade?

() sim () não

Porquê?

Quais?

8. Aspectos da religião

Para todos responderem:

8.1- Você tem religião?

() sim

() não

- **Questões 8.2 a 8.4: só para quem tem religião**

8.2- Em caso positivo, qual a sua religião?

8.3- Você é praticante?

() sim

() não

8.4- Qual é a igreja/templo/centro/terreiro que você mais frequenta?

Nome da Instituição:

Comunidade:

9. Ser Jovem

9.1- Qual o meio que você mais utiliza para se manter informado(a) sobre os acontecimentos atuais?

(marque apenas uma alternativa)

() jornal escrito

() jornal falado (TV)

() jornal falado (rádio)

() revistas (Veja, Isto é, etc.)

() conversando com pessoas

() pelos professores, na sala de aula

() não tem se mantido informado

() Internet

9.2- Você participa de algum do agrupamento?

- | | |
|---|---|
| <input type="checkbox"/> sindicato. Qual? E onde? | <input type="checkbox"/> esportivo |
| <input type="checkbox"/> grupo religioso | <input type="checkbox"/> grupo ambiental |
| <input type="checkbox"/> associação de bairro | <input type="checkbox"/> grupo musical |
| <input type="checkbox"/> sindicato | <input type="checkbox"/> comunidades virtuais |
| <input type="checkbox"/> partido político | <input type="checkbox"/> outros |

Quais? _____

-
- não participo de nenhum grupo

9.3- Enumere cinco em ordem de importância:

- | | |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> visita a amigos/familiares | <input type="checkbox"/> encontros religiosos |
| <input type="checkbox"/> futebol | <input type="checkbox"/> vídeo games |
| <input type="checkbox"/> televisão | <input type="checkbox"/> festas |
| <input type="checkbox"/> computador | <input type="checkbox"/> passeios nos parques ou praças da cidade |
| <input type="checkbox"/> eventos musicais | <input type="checkbox"/> dormir |
| <input type="checkbox"/> viagens nos finais de semana (chácaras, cidades próximas, etc.) | |
| <input type="checkbox"/> outros locais ou outras atividades. Quais? _____ | |
| <input type="checkbox"/> não pratico nenhum lazer | |

9.4- Como frequentemente você realiza essas atividades?

- sozinho
 em grupo. Qual? _____

9.5 – Em sua casa tem computador?

-
- sim
-
- não

9.6- Você tem acesso à Internet?

-
- sim
-
- não

Em que local?

- | | |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> em casa | <input type="checkbox"/> na escola |
| <input type="checkbox"/> em cursos de formação | <input type="checkbox"/> no trabalho |
| <input type="checkbox"/> na <i>Lan House</i> | <input type="checkbox"/> em casa de parentes e amigos |

9.7 – Como você aprendeu a utilizar os recursos do computador:

- | | |
|--|--------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> em casa | <input type="checkbox"/> amigos |
| <input type="checkbox"/> curso de formação | <input type="checkbox"/> no trabalho |

9.8 – Quais dessas mídias/redes sociais abaixo você utiliza? Enumere pela nível de frequência de utilização.

- | | |
|-------------------------------------|--|
| <input type="checkbox"/> Facebook | <input type="checkbox"/> Twitter |
| <input type="checkbox"/> Instangran | <input type="checkbox"/> Outros: _____ |

ROTEIRO PARA ENTREVISTA COM OS JOVENS

I. Ser Jovem

1. O que é ser jovem para você?
2. Você se considera jovem? Por quê?
3. Os jovens aqui da comunidade se consideram parte da cultura kalunga? Por quê?
4. O que você mais gosta de fazer no seu dia-a-dia? Por que?
5. O que menos gosta de fazer? Por quê?
6. O que você gostaria de fazer e não consegue ou não pode fazer? E por que não faz?
7. O que você gostaria de ter e não consegue ter (ou não pode)?
8. Fale um pouco de como era a vida econômica de vocês?
9. Trabalha e/ou ajuda na renda da sua família? Se sim, o que você faz?
10. Como é ser jovem aqui na comunidade kalunga?
11. O que você pensa da comunidade kalunga? O que você mais gosta nela? O que você menos gosta daqui?
12. Você frequenta outros lugares fora da comunidade? Quais lugares você frequenta?
13. O que você acha das festas kalungas?
14. As histórias e tradições de sua comunidade são repassadas para vocês? Como?
15. A escola em que você estuda aborda temas relacionados à sua comunidade ou a história, memória e cultura dos povos Kalungas?

II. Perspectivas de futuro

1. Como é viver aqui na comunidade?
2. Você tem planos para o futuro? Quais?
3. Quais são os seus maiores medos e seus maiores desejos?
4. Como você pretende realizar os seus planos?
5. O que você acha que pode ajudá-lo ou atrapalhá-lo na realização de seus planos de futuro?
6. As festas e os costumes da comunidade pra você são importantes? Por quê?
7. Tem alguma coisa que você acha que deveria mudar na comunidade? Por quê?

8. Tem alguma coisa que você gostaria de fazer para melhorar a comunidade que você mora? Por quê?
9. Você pretende continuar morando aqui na comunidade? Por que?