

Este livro é resultado de pesquisa financiada pela Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e Lazer/Ministério do Esporte e sintetiza o diagnóstico sobre práticas corporais realizado em cinco comunidades quilombolas no Estado de Goiás. Foram analisadas, de forma articulada e viva, suas manifestações tradicionais e educação formal, jogos e brincadeiras, festejos e danças, formas de alimentar-se e de cuidar da saúde, sem perder de vista as estruturas econômicas, políticas e sociais as quais, em maior ou menor grau, constituem suas vidas. Esperamos, com este trabalho, dar visibilidade a essas comunidades, seus anseios e necessidades, a fim de que políticas públicas a serem implementadas estejam sintonizadas com sua realidade concreta e possam atender satisfatoriamente suas necessidades básicas.

PRÁTICAS CORPORAIS
em comunidades
QUILOMBOLAS DE GOIÁS

ANA MÁRCIA SILVA • JOSÉ LUIZ CIRQUEIRA FALCÃO
(ORGANIZADORES)



***Práticas Corporais em Comunidades
Quilombolas de Goiás***

Ministério da
Educação

Ministério do
Esporte



Presidenta da República
Dilma Vana Rousseff

Ministro do Esporte
Orlando Silva

Secretária Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer
Rejane Penna Rodrigues

Centro de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer – REDE CEDES



Grão Chanceler: Dom Washington Cruz, CP

Reitor: Prof. Wolmir Therezio Amado

Editora da PUC Goiás

Pró-Reitora da Prope e Presidente do Conselho Editorial: Profa. Dra. Sandra de Faria

Coordenador Geral da Editora da PUC Goiás: Prof. Gil Barreto Ribeiro

Conselho Editorial: Profa. Dra. Regina Lúcia de Araújo; Prof. Dr. Aparecido Divino da Cruz; Profa. Dra. Elane Ribeiro Peixoto; Profa. Dra. Heloisa Capel; Profa. Dra. Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante; Prof. Dr. Cristóvão Giovanni Burgarelli; Ms. Heloisa Helena de Campos Borges; Iúri Rincon Godinho; Maria Luísa Ribeiro e Ubirajara Galli.

Ana Márcia Silva
José Luiz Cirqueira Falcão
(Organizadores)

*Práticas Corporais em Comunidades
Quilombolas de Goiás*



GOIÂNIA - GO
2011

Editora Kelps
Rua 19 nº 100 — St. Marechal Rondon
CEP 74.560-460 — Goiânia — GO
Fone: (62) 3211-1616
Fax: (62) 3211-1075
E-mail: kelps@kelps.com.br
Homepage: www.kelps.com.br

Editora da PUC Goiás
Rua Colônia, Qd. 240-C, Lt. 26 - 29
Chácara C2, Jardim Novo Mundo
CEP. 74.713-200 - Goiânia - Goiás - Brasil
Secretaria e Fax (62) 39461814 - Revistas (62) 39461815
Coordenação (62) 39461816 - Livraria (62) 39461080
www.pucgoias.edu.br/editora

Comissão Técnica

Revisão

Sérgio Luiz Pereira

Diagramação

Tatiana Lima

Adaptação Gráfica Miolo e Capa

Felix Padua

Capa

Gabriela Silva Domiciano

As opiniões emitidas nesta publicação são de exclusiva e de inteira responsabilidade dos seus autores, não exprimindo, necessariamente, o ponto de vista do Ministério do Esporte, ou da Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação - CIP
Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

P896 Práticas corporais em comunidades quilombolas de Goiás / Ana Márcia Silva (org.). José Luiz Cirqueira Falcão (org.). - Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. 240 p.

ISBN 978-85-7103-720-5

1. Quilombolas - costumes. 2. Cultura quilombola - Goiás. 3. Expressão corporal - quilombolas - Goiás. I. Silva, Ana Márcia. II. Falcão, José Luiz Cirqueira. III. Título.

CDU: 39 (=1:817.3)

DIREITOS RESERVADOS

É proibida a reprodução total ou parcial da obra, de qualquer forma ou por qualquer meio, sem a autorização prévia e por escrito dos autores. A violação dos Direitos Autorais (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal. **Venda Proibida**

Sumário

<i>Das Comunidades de Quilombolas em Goiás e de suas Práticas Corporais: Elementos Teórico- Metodológicos da Pesquisa</i> <i>José Luiz Cirqueira Falcão, Ana Márcia Silva e Tatiana Tucunduva</i>	7
<i>De Quilombos e Quilombolas: Aspectos Legais e Debate Legislativo</i> <i>José Luiz Cirqueira Falcão, Humberto Luís de Deus Inácio e Luiz Renato Vieira</i>	25
<i>Corpo, Cultura e Natureza em Terras Quilombolas</i> <i>Ana Márcia Silva, Ana Paula Salles da Silva e Tatiana Tucunduva</i>	47
<i>Tradição Cultural e Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás: Notas para uma Política de Esporte e Lazer</i> <i>Gabriel Omar Alvarez, Henrique Aguiar Borela e Taiana Renata Martins</i>	77
<i>Esporte e Lazer em Culturas Tradicionais</i> <i>Cleber Dias</i>	93
<i>As Festas, os Bailes e as Danças: Em Cena as Manifestações da Cultura Quilombola do Estado de Goiás</i> <i>Marlini Dorneles de Lima, Rosirene Campelo dos Santos e Renato Gonçalves Rodrigues</i>	117

Os Jogos e Brincadeiras Tradicionais e a Experiência Lúdica em Comunidades Quilombolas

José Luiz Cirqueira Falcão e Reigler Siqueira Pedroza 135

Crianças, Corporalidade e Comunidades Quilombolas

Ingrid Dittrich Wiggers e Michelle da Silva Flausino..... 151

Quilombolar para (Des)construir Linguagens e Refletir Identidades Femininas na Comunidade Quilombola do Cedro/GO

Aline da Silva Nicolino..... 175

Entre o Chá e o Voltaren®: Condições de Saúde e Cultura Alimentar em Comunidades Quilombolas de Goiás

Maria Sebastiana Silva, Jéssica Félix Nicácio Martinez, Renata Carvalho dos Santos e Suzana de Santana Martins..... 195

Educação Escolar Quilombola: Deslocamentos e Relações de Trabalho no Dia a Dia da Escola

Bruna Venceslau, Francisco Hudson da C. Lustosa, Marcela dos Santos Brum e Mariana Cunha Pereira 217

Das Comunidades Quilombolas em Goiás e de suas Práticas Corporais: Elementos Teórico-Metodológicos da Pesquisa

José Luiz Cirqueira Falcão

Ana Márcia Silva

Tatiana Tucunduva

A experiência quilombola ainda causa curiosidade, perplexidade, indiferença e indignação no alvorecer do século XXI. A curiosidade pode ser facilmente identificada entre segmentos das classes abastadas da sociedade brasileira que, conscientemente ou não, ignoram suas mais candentes contradições, mas ainda assim se sentem atraídas pelo suposto exotismo que essas comunidades possam ser portadoras. A perplexidade é visivelmente identificada quando os meios de comunicação de massa expõem publicamente facetas das mazelas que assolam tais comunidades. A indiferença é notada entre aqueles que não se incomodam com a realidade do outro, desprezando-o sumariamente. Já a indignação pode ser verificada entre aqueles que, providos de consciência histórico-crítica, não se acomodam diante de condições tão precárias e degradantes em que vivem significativas parcelas dessas comunidades.

Via de regra, identifica-se certa invisibilidade e desconhecimento, tanto por parte de expressiva parcela da comunidade acadêmica bem como dos órgãos governamentais e da própria sociedade civil or-

ganizada, sobre a maneira como essas comunidades quilombolas se organizam e produzem as condições materiais e imateriais para enfrentar suas precárias condições de vida no contexto brasileiro. Na esteira dessa problemática, identifica-se, também, que há escassa produção acadêmica acerca das manifestações da cultura corporal nas quase quatro mil comunidades quilombolas existentes atualmente no país.¹

Da perspectiva das políticas públicas, identificam-se iniciativas de implementação de programas de esporte e lazer para essas comunidades sem se conhecer, adequadamente, sua dinâmica social, seus interesses e necessidades. As poucas propostas existentes não consideram as peculiaridades, a trajetória histórica das comunidades, em geral, resultante do modelo explorador e segregacionista construído durante séculos no país.

É com a intenção de contribuir para superar esse estado que combina omissão, descasos e impropérios que foi desenvolvido o Projeto de Pesquisa intitulado “Manifestações da Cultura Corporal em Comunidades Remanescentes de Quilombos: Um acervo inicial no Estado de Goiás”.² A investigação buscou, entre outras metas, fornecer subsídios para a adoção de políticas públicas focalizadas e específicas no intuito de atender aos interesses e necessidades dessas comunidades. Teve como objetivo central realizar um levantamento/diagnósti-

¹ O Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA), da Universidade de Brasília (UnB), mapeou, em 2005, 2.228 comunidades quilombolas distribuídas por quase todos os Estados brasileiros (CIGA, 2005). Já os dados da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), criada em 21 de março de 2003, estimam a existência de 3.900 comunidades quilombolas em todo o país, acrescentando a essa estimativa a de que tais comunidades corresponderiam a 325 mil famílias, numa razão de pouco mais de 80 famílias por comunidade (ARRUTI, 2009).

² Pesquisa desenvolvida entre agosto de 2009 e dezembro de 2010, por uma equipe de pesquisadores vinculados à Universidade Federal de Goiás (UFG) e à Universidade de Brasília (UnB), junto ao Labphysis – Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Corpo e Natureza, da Faculdade de Educação Física/UFG, com a coordenação dos professores José Luiz Cirqueira Falcão e Ana Márcia Silva. Participaram dessa pesquisa integrada vinte e oito pesquisadores provenientes de diferentes campos acadêmicos como o da Educação Física, da Educação, da Antropologia, da Sociologia e da Nutrição. Ver relação dos integrantes com os respectivos currículos mínimos ao final deste livro. Essa iniciativa, que conjungou esforços de cooperação interinstitucional, recebeu apoio financeiro da Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e Lazer do Ministério do Esporte (SNDEL/ME) e foi registrada e aprovada no Comitê de Ética da UFG sob o número 180/2009.

co das manifestações da cultura corporal em cinco comunidades, por meio de registro, problematização e análise da memória da experiência de seus integrantes e identificação de seus anseios, necessidades e reivindicações, no que se refere às práticas corporais,³ especialmente aquelas de caráter lúdico, desenvolvidas no tempo livre e que denominamos, ordinariamente, como lazer, a serem fomentadas pelas políticas públicas, juntamente com outras necessidades sociais.

Desenvolvido em comunidades quilombolas de Goiás dentre as reconhecidas oficialmente pelo governo brasileiro, com base em alguns critérios;⁴ o trabalho de pesquisa enfocou cinco delas, quais sejam: a comunidade de Almeida, a primeira de Goiás a ser reconhecida pela Fundação Palmares, situada no município de Silvânia, a leste do Estado; a comunidade Cedro, no município de Mineiros, ao sudoeste de Goiás; a comunidade Kalunga, no município de Teresina de Goiás; a comunidade Magalhães, situada no município de Nova Roma, ambas no norte e nordeste do Estado; e a comunidade Jardim Cascata, no município de Aparecida de Goiânia, inserida no contexto urbano, dentre as pesquisadas.

Consideramos fundamental para a pesquisa, assim como para as ações de políticas públicas e quaisquer intervenções político-pedagógicas posteriores nas comunidades, compreender historicamente os fundamentos do fenômeno escravista e as suas reverberações à luz da perspectiva dos sujeitos que ali vivem e desenvolvem estratégias próprias de sobrevivência, evitando, com isso, idealizações e romântismos em relação às suas experiências concretas.

Ao incorporar a história, o cotidiano, as manifestações culturais, as práticas corporais do povo negro, frequentemente postos à margem da história do Brasil, procuramos contribuir com a superação do ca-

³ Para compreender melhor o conceito de práticas corporais, ver Lazarotti Filho *et. al.* (2010) e Silva *et. al.* (2009).

⁴ As comunidades foram selecionadas a partir dos seguintes critérios: distribuição regional; pertencimento ao mundo urbano ou rural; contato anterior e reconhecimento de lideranças comunitárias; existência de infraestrutura das universidades envolvidas na pesquisa situadas próximas às comunidades.

ráter indiscutivelmente racista da história oficial, nacional e regional, “herdeira inevitável de uma mentalidade europeia” (SILVA, 2008, p. 23).

Partimos do pressuposto de que a experiência quilombola constitui uma espécie de síntese em que, por um lado, encontram-se impressas as marcas mais profundas do sistema escravista empreendido por mais de três séculos no Brasil e em outros países da América; por outro, mostram-se elementos de resistência e rebeldia empreendidos pelos negros escravizados trazidos da África, na luta pela liberdade. Segundo Silva (2008, p. 29), “autoridades coloniais de diversas regiões escravistas das Américas chegaram a comparar a resistência quilombola com a indestrutível Hidra de Lerna da mitologia grega, aquele monstro de várias cabeças, que mesmo depois de cortadas, renasciam”. De fato, as fugas ocorreram em profusão e constituíram real ameaça ao sistema escravista.

Convém ressaltar, entretanto, que nem todas as revoltas quilombolas tinham como objetivo a destruição do regime escravocrata, ou mesmo a libertação dos escravos nelas envolvidos. De acordo com Reis (1996, p. 22), “muitas visavam apenas corrigir excessos de tirania, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos, às vezes a reconquista de ganhos perdidos ou punindo fatores particularmente cruéis. Eram levantes que almejavam reformar a escravidão, não destruí-la”.

Considerar o papel social e histórico desempenhado pelos quilombos nas diversas sociedades latino-americanas, em um momento no qual se expandia o modelo capitalista de produção com base no trabalho escravo, é condição e necessidade para perceber que o conceito de quilombo sofreu deslocamentos. Os estudos questionam, principalmente, três dentre os elementos constitutivos desse conceito, quais sejam: a fuga, o isolamento e a diversidade étnica. O quilombo, no entanto, dada a sua complexidade sociocultural e política, sugere uma interpretação “caso a caso” para que se compreenda como se constituem sua identidade no embate político e institucional brasileiro.

Ações do Estado e da sociedade civil organizada demonstram que, paulatinamente, o conceito de quilombo vem sendo reinterpretado e se tornando o lugar onde se entrecruzam elementos constitutivos de diversidade étnica, mobilidade, luta política, comunicação e inter-relações.

Importante lembrar que este estudo se concentra em comunidades quilombolas de terras goianas, um Estado caracterizado, em sua história, como de população predominantemente constituída por negros, sejam livres, escravizados ou aquilombados. Segundo Karasch (1996), as pesquisas de arquivo indicam que, no século XVIII, a então chamada Capitania de Goiás possuía de 45 a 80% de sua população negra, percentual que variava de região para região, com uma das maiores médias nacionais.

Os quilombos situados nessa região eram temporários no tempo e espaço, informa essa mesma autora citada acima, o que os diferenciavam do contexto de outras capitanias. Isso porque, a possibilidade de descobrir e explorar ouro nessas terras constituía-se como uma alternativa para negociar a compra de sua carta de alforria, dado que fazia com que eles mudassem frequentemente de lugar, o que também ocorria pela busca da caça e do extrativismo, de modo que suas casas também eram temporárias, tal como as dos índios da região. Embora desde o século XVIII existem registros de um grande número de quilombos no Estado, suas características são de um pequeno número de famílias e integrantes, e sua localização sempre próxima a aglomerados de serras e de rios caudalosos, tanto como meio de subsistência como para facilitar a fuga quando ainda eram perseguidos por impiedosas e sanguinárias expedições de milícias armadas, mantidas pelo Estado escravagista (KARASCH, 1996). Com base nesse fato histórico, vão se alterando as formas de relação com a terra, criando, inclusive, novas definições de quilombo e de identidades quilombolas.

Importante lembrar que a Lei de Terras, de 1850, veio substituir o direito de posse da terra pelo direito auferido via sistema cartorial. A situa-

ção desses grupos quilombolas em diferentes regiões e contextos constitui uma herança cultural e material que confere uma referência identitária e de pertença a um lugar específico. Essa é principal consideração de Schmitt, Turatti e Carvalho (2002, p. 4) que acrescentam, também, que esse

sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construída sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam. Esses dois conceitos são fundamentais e estão sempre inter-relacionados no caso das comunidades negras rurais.

Embora a denominação comunidades⁵ remanescentes de quilombos tenha prevalecido no aparato legal brasileiro nessas últimas décadas, ainda que quase exclusivamente, optamos pela categoria comunidades quilombolas por concordarmos com os estudos que fazem a crítica ao conceito “remanescentes de quilombos”, já que os significados da palavra “remanescentes” denotam certo imobilismo, como se os quilombolas de hoje - para terem seus direitos assegurados - precisassem viver em conformidade com os costumes e hábitos dos seus antepassados. Uma comunidade indígena ou japonesa, por exemplo, não é uma comunidade remanescente indígena ou remanescente japonesa. São comunidades indígenas e japonesas e ponto final. Um índio, para ser índio, não precisa estar de acordo com aquilo que resta do seu passado cultural, pois “remanescente”, etimologicamente falando, é aquilo que resta.

Com isso queremos destacar, também, que quilombo não se configura apenas como local de “fugidos” e espaço do “isolamento”. Em outras palavras, os quilombolas de ontem e de hoje sempre se constituíram como tais a partir de complexas teias de relações.

⁵ Reconhecemos, também, os limites e críticas que o conceito de comunidade tem sofrido, especialmente por conta de sua história no Brasil, bastante vinculada ao assistencialismo e às atividades religiosas. Para saber mais, ver Marcassa (2009). Sua utilização nesta pesquisa não desconsidera esses elementos, porém reconhece as novas possibilidades da política nacional sobre o tema e as identidades autoatribuídas a cada grupo que incorporam cotidianamente e reconstróem, em alguma medida, o conceito de comunidade.

Partimos da hipótese de que, da mesma forma que esse compartilhamento histórico é constituinte de uma identidade e cria base para a organização social, também constrói um substrato para diferentes práticas corporais, modos e costumes, ainda que em tensão com a vida urbana e com a cultura de massas, entre outras questões. A história atravessa essas manifestações, sendo incorporada literalmente nas práticas desses sujeitos. Tal diferença mostra-se nas práticas corporais, em especial nos jogos e brincadeiras, assim como nas diferentes danças e no trato com o esporte, como se verá mais claramente nos capítulos posteriores deste livro. Mostra-se, em alguma medida, no modo como os corpos relacionam-se com o tempo e o espaço, entre diferentes gêneros e gerações, no ritmo da fala, na gestualidade, nas festividades e tradições. As práticas corporais são aspectos da experiência de ser quilombola que precisam ser melhor investigadas para se compreender eficazmente como esses sujeitos se organizam e se relacionam com outras instituições sociais.

Identificação das Comunidades Pesquisadas

As comunidades rurais (Magalhães, Cedro, Almeida e Kalunga) são de difícil acesso, possuem casas muito simples, em alguns casos, próximas entre si e em outros distantes, com precárias instalações e a quase inexistência de equipamentos públicos. Os serviços de assistência a algumas comunidades são também precários e em outras praticamente inexistem. Em geral, as habitações são desprovidas dos serviços básicos de saneamento (água tratada, energia elétrica, esgoto etc.).

A comunidade urbana (Jardim Cascata) não se diferencia dessa realidade, onde não conseguimos identificar outro elemento que difere os moradores dessa comunidade quilombola urbana com nenhum outro morador empobrecido de periferia, além do espírito de união que trazem.

Outro fator que chama a atenção se refere aos modos de vida das comunidades rurais investigadas. Constatamos que muitos moradores estão se mudando para a cidade em busca de melhores condições de vida e trabalho para suas famílias porque as condições de sobrevivência no campo são cada vez mais difíceis. A qualidade de vida nessas comunidades, muitas vezes banalizada, deixa transparecer na face e nos corpos de seus moradores a omissão do poder público e a ausência de serviços básicos de assistência. Cada comunidade expressa, porém, dentro de suas particularidades, as esperanças, sonhos e expectativas em busca de outra realidade. Pelos contatos que fizemos em visitas às comunidades, detalhamos abaixo um perfil sucinto de cada uma delas:

A *comunidade Cedro*, situada no município de Mineiros, que dista 423 km de Goiânia, é uma comunidade que, desde o início de sua formação, há cerca de 200 anos, sofre muita discriminação racial do “povo” da cidade. Relatos dos sujeitos apontam que havia uma segregação muito forte entre os moradores da cidade e os da comunidade quilombola, por exemplo, numa situação de festa. Atualmente, segundo seus moradores (em torno de 45 famílias), a situação é diferente, mas ainda há marcas fortes desse passado. Essa comunidade, todavia, traz em sua história momentos de conquistas com a implantação de seu laboratório de plantas medicinais; conseguiram manter seu grupo de danças tradicionais como a dança guerreira, a catira, a quadrilha reinventada com a cultura deles; conseguiram formar um grupo de percussão. Há, porém, muito que fazer nessa comunidade que recebeu certificação da Fundação Palmares em 2005, tal como o atendimento à saúde dentro da comunidade, a retomada da escola para crianças, jovens e adultos, o auxílio para a lida com a terra e outras necessidades básicas da comunidade.

A *comunidade Jardim Cascata*, situada no município de Aparecida de Goiânia, constitui-se como bairro urbano dessa cidade e foi certificada pela Fundação Palmares em 2007. Tal comunidade é

uma das mais empobrecidas dentre as pesquisadas, apresentando várias precariedades em relação à falta de iluminação, pavimentação, transporte e, especialmente, a insegurança que a comunidade enfrenta, impossibilitando a maioria dos moradores de transitar no período noturno. Uma das questões que assolam essa comunidade se refere ao consumo de drogas, onde os jovens são os principais visados. Em entrevistas coletivas com as moradoras, o que se percebe, em geral, são marcas de uma infância sofrida, de violência e abusos, sem espaço para brincadeiras e sonhos, ou seja, carregaram um árduo fardo por serem mulheres, negras e pobres. Apesar de poucos recursos, a líder junto com outros moradores organiza os espaços para promoção de sua cultura e identidade negras. Algumas moradoras conseguiram montar uma microempresa de confecção de roupas e acessórios afro, com incentivo do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae). Outro aspecto que chama a atenção na comunidade é a questão da escola que conta apenas com um cômodo, cedido pelo dono do terreno que não mora no local atualmente. Não se pode saber ao certo se esse espaço é regularizado pelo Estado, visto que a professora é subsidiada pelo Serviço Social da Indústria (Sesi), entidade privada. Os estudantes não recebem merenda, bem como não há espaço apropriado próximo para produzi-la.

A *comunidade dos Almeida*, a primeira de Goiás a ser certificada pela Fundação Palmares, em 25 de maio de 2005, está situada no município de Silvânia, a 88 km de Goiânia, com 65 famílias e cerca de 500 moradores no total. Há um posto de atendimento do Programa de Saúde da Família relativamente próximo da comunidade quilombola, implantado no ano de 2005, o qual deveria se articular com outras ações sociais, servindo como ponto de convergência e interseção entre esses esforços. As culturas agrícolas mais importantes são a cana-de-açúcar, a mandioca e o feijão. Receberam visita da Secretaria do Desenvolvimento Territorial do Ministério do Desenvolvimento Agrário, do Ministério das Comunicações e da Anatel em 2008, porém não

houve encaminhamentos concretos, no que diz respeito a uma política de comunicação para a comunidade, o que talvez poderia ser sanada com o Projeto Parabólica.

Entre os principais problemas vivenciados pelos moradores está o convívio com uma mineradora (Calcário Quilombo) próxima da comunidade que vem causando danos ambientais em Área de Preservação Permanente (APP), inclusive com ação em 2008 por parte do Ministério Público. As explosões da mineradora trazem rachaduras nas paredes das casas, assim como vidros trincados e a poeira afeta a saúde dos moradores da comunidade. Algumas famílias são obrigadas a saírem de suas casas durante as detonações, abrigoando-se a um quilômetro de distância, com pouco tempo para isso, antes do início das explosões.

A *comunidade Kalunga* situa-se no município de Teresina, ao norte de Goiás, e dista 583 km de Goiânia. Está encravada em sítio histórico e patrimônio cultural, com situação fundiária estabelecida como de herança, desde o ano 2000, pela Fundação Palmares, e certificada no ano de 2005. Com uma área de 253.191,72 km², são reconhecidas 180 famílias e perto de 900 pessoas como integrantes da comunidade. Na região estão vários ribeirões e os córregos Ema, Limoeira, da Cangalha e da Boa Vista. Nos meses de dezembro a fevereiro o acesso torna-se muito difícil em função das chuvas e cheia dos ribeirões e sem pontes nas vias de acesso. Além disso, não há sistema de captação de água na época de chuvas e tal problema poderia ser enfrentado com o Programa de Cisterna do governo federal, inclusive porque, durante o período de seca, ocorre com frequência a falta de água na comunidade. A inexistência de tratamento adequado ao lixo também se apresenta como um problema ambiental com repercussões sobre a condição de vida daqueles sujeitos, para o qual seria necessária a implementação de programa e orientação.

No âmbito da educação, ainda se encontram muitos adultos analfabetos, os quais não tiveram acesso à escola na infância ou opor-

tunidade para tal depois de adultos. Enfocar na reabertura e no melhoramento da escola, além das ações propriamente escolares, poderia servir também a futuros programas de esporte, lazer e cultura, com a disponibilização de parte das suas instalações para atividades aos fins de semana, promoção e organização de atividades culturais, esportivas e de lazer.

No âmbito da saúde, a comunidade tem apenas uma parteira e um agente de saúde, porém as deficiências são várias e atingem, em especial, as crianças, com problemas de pele, diarreias, pressão alta, desnutrição e obesidade. Essas mesmas doenças, assim como a doença de chagas, além do reumatismo e asma, atingem também os adultos. As origens de tais problemas estão situadas na poluição crescente das águas e na proliferação de animais transmissores de doenças, como o barbeiro. Não existe, porém, nenhum medicamento na comunidade que, por sua vez, utiliza-se apenas de procedimentos da medicina popular.

Outro forte problema da comunidade está no alto índice de alcoolismo, sobretudo entre homens jovens e adultos, mas também, em menor incidência, entre as mulheres e, também, aparecendo em grau pequeno entre idosos. No que diz respeito à dependência e consumo de drogas, aparece forte entre os jovens e em menor escala em homens adultos, não aparecendo em mulheres e idosos.

A geração de renda da comunidade baseia-se na aposentadoria rural e em alguns programas sociais do governo, em especial o Bolsa Família e o Auxílio Gás. Apenas de forma muito pontual a comunidade consegue extrair alguma renda da comercialização do artesanato e da produção agrícola, calcada especialmente na mandioca e na farinha, mas também na abóbora, arroz, batata-doce, milho e banana. Possuem animais de criação para o trabalho e consumo próprios.

A comunidade Magalhães, situada no município de Nova Roma, é uma comunidade que se iniciou por pessoas da comunidade Kalunga de Monte Alegre e seus integrantes orgulham-se de sua condição de remanescente de quilombos e se dizem kalungueiros. Identificam-

-se poucas famílias que residem na comunidade, por conta da falta de condições básicas de trabalho, educação e saúde. A comunidade tem presente em suas festividades danças como a sussa, o forró, sendo esse um momento onde eles recriam um vínculo afetivo entre os participantes, migrantes dispersos voltam para suas comunidades, parentes de outras comunidades se deslocam para participar das festas. A comunidade se ressentida com a falta de um espaço de uso coletivo para atividades e para a realização de suas festas, as quais inclusive são frequentadas por muitas pessoas “de fora”. Para tanto, nesses momentos, constroem um barracão com lona emprestada que, além de precário, precisa ser desmanchado logo que termine cada festividade.

Não há escola em funcionamento na comunidade, o que faz com que as crianças passem toda semana, de domingo a sábado, na cidade de Nova Roma. Antes de 2009, havia escola na comunidade o que, nas entrevistas, aparece como o considerado melhor para todos. Nos depoimentos dos entrevistados aparece a ideia de que a vida melhorou, sobretudo na fala dos mais velhos, em comparação aos seus tempos de infância e na época em que seus filhos eram pequenos, especialmente por conta do ganho certo com a aposentadoria rural e outros programas sociais. Somente há pouco mais de um ano e em algumas casas existe água encanada.

Relacionada com essa questão da água e da condição de vida dessas pessoas, encontram-se os problemas de saúde. Malária e hepatite são as principais doenças que assolam a comunidade, sobretudo as crianças, mas também entre jovens e adultos.

O transporte para a cidade (que dista cerca de 40 km) é uma das necessidades indicadas, porque há apenas um carro particular na comunidade que auxilia no transporte dos mais velhos ou doentes. Os demais vão a pé ou a cavalo, porque não há transporte público, nem mesmo para as crianças e jovens frequentarem a escola.

Desenho Metodológico da Pesquisa

Juntamente com o enfoque de pesquisa voltado às práticas corporais constituintes do universo da cultura corporal, investigamos características da dinâmica social de cada uma das cinco comunidades em foco.

O material empírico foi levantado por meio do registro (em fotos e vídeos) de práticas corporais configuradas como danças, lutas, jogos e brincadeiras, além de outras manifestações culturais como cânticos, festividades, narrativas e encenações, além de observação e de entrevistas semiestruturadas realizadas *in loco* com líderes, pessoas idosas, adultos, jovens e crianças das referidas comunidades.

Foram realizadas dezessete viagens *in loco* nas cinco comunidades selecionadas, sendo que cada uma contou com a participação de pelo menos três pesquisadores, efetuando entrevistas e registrando dados da realidade.

Esse farto material coletado totalizou aproximadamente 18,0 gigabytes e foi composto de 3.776 fotografias, 230 vídeos, 75 entrevistas e 26 relatos da dinâmica social, acompanhado de 15 reuniões de estudo e dois seminários internos do grupo de pesquisa com dois dias de duração cada um. O processo de pesquisa gerou, ainda, a constituição de um banco de dados com a legislação pertinente ao tema e com material acadêmico, num acervo constituído por 66 teses e dissertações de mestrado, 61 artigos publicados em periódicos científicos e 21 textos publicados em anais de evento.

Tal material foi categorizado e analisado por dez eixos temáticos: 1) Aspectos Legais e Debate Legislativo; 2) Corporalidade e Relações com a Natureza; 3) Tradição Cultural; 4) Esporte e Lazer; 5) As Festas, os Bailes e as Danças; 6) Jogos e Brincadeiras; 7) Infância; 8) Hábitos Alimentares e Condições de Saúde; 9) Relações de Gênero; 10) Educação. Os eixos serviram para orientar e organizar o trabalho

de análise do material empírico, cujo resultado compõe o presente livro, em cada um de seus textos.

Além da articulação interna da equipe de pesquisa, trabalhamos na perspectiva da construção do conhecimento, buscando princípios que pudessem ser norteadores para qualificar futuras intervenções sociais e políticas. A ideia é buscar um necessário avanço que as condições sociais exigem por meio da reflexão crítica, interação e articulação consistente entre o grupo de pesquisadores, além de outros organizados em rede, também preocupados com essas temáticas.

Os procedimentos metodológicos utilizados para realização da pesquisa foram desenvolvidos pelas seguintes etapas: sistematização de um plano de leitura, por meio de reuniões de estudo, que proporcionaram a compreensão das categorias de análises que fundamentam esta pesquisa e temáticas inter-relacionadas; identificação, entre as comunidades quilombolas, os contatos – pessoas (líderes) que facilitaram nossa entrada e convivência nas comunidades; pesquisa em documentos oficiais, produção acadêmica sobre a temática, em especial no âmbito da história, bem como os planos de políticas públicas a elas direcionados em seus respectivos municípios; elaboração dos roteiros de observação das comunidades que foram realizadas em diversas situações do cotidiano com diferentes indivíduos (crianças, jovens, idosos e lideranças das comunidades); organização de planos de viagem e permanência na área de pesquisa – entre três e quatro idas a cada comunidade quilombola com permanência de um a quinze dias em cada viagem; registro de relatos pelas conversas coletivas e individuais e fotografias de situações do cotidiano; entrevistas com idosos, crianças e lideranças das comunidades; considerando, outrossim, que os menores de 18 anos tiveram o termo de consentimento livre e esclarecido assinado pelos seus responsáveis; observação participante durante essas idas a campo, fazendo uso de instrumentos de coleta de dados como: caderno de campo, gravações e registros audiovisuais e levantamento de necessidades e reivindicações das comunidades, com

base em temas geradores decorrentes das observações, entrevistas e genealogias; análises dos dados coletados na pesquisa, num processo de retomada e retorno aos dados daquelas realidades. E ainda: reuniões de estudo e seminários internos da equipe de pesquisa visando à análise dos dados e elaboração do relatório final.

Diante do farto material empírico e da complexidade derivada da articulação dos eixos da pesquisa,⁶ buscamos trabalhar com conceitos e categorias que favoreçam a identificação e compreensão das manifestações culturais, numa perspectiva crítica cuja análise foi efetivada em cotejo com a realidade social mais abrangente, sem perder de vista as suas especificidades.

As reflexões expostas nos capítulos a seguir estarão centradas em conceitos e categorias fundamentais para a investigação das práticas corporais, tais como as categorias: cultura, determinações socioambientais, corporalidade e os conceitos de conhecimento e linguagem. No decorrer desta obra, é apresentada uma análise crítica dos eixos acima indicados. A análise leva em consideração as contradições inerentes a sociedade contemporânea, bem como as ambiguidades próprias do trato com o corpo e a corporalidade na sociedade ocidental, assumindo certa diáspora teórico-metodológica que constitui o grupo de pesquisa, assim como a vida universitária. Com este livro, apresentamos uma contribuição acerca das práticas corporais em cinco comunidades quilombolas de Goiás. Com isso, almejamos que novos estudos sejam desencadeados, considerando, especialmente, os sujeitos concretos e os sentidos/significados que eles dão para as suas práticas. Foi nossa intenção valorizar, de forma articulada e viva, os sujeitos dessas comunidades, suas manifestações tradicionais, seus festejos, suas formas de alimentar-se e de lidar com as questões do cotidiano, sem perder de vista as estruturas econômicas, políticas e sociais que, em maior ou menor grau, influenciam suas vidas. Esperamos, com

⁶ Parte significativa do trabalho inicial de análise dos dados empíricos, sua localização, organização e articulação foram desenvolvidas com o auxílio do *software* NVivo 9@.

este trabalho, dar visibilidade a essas comunidades, seus anseios e necessidades, a fim de que as necessárias e prementes políticas públicas a serem implementadas estejam sintonizadas com sua realidade concreta e possam atender satisfatoriamente suas necessidades básicas e, com isso, cumprir minimamente o que determina o artigo 5.º da Constituição Federal, que trata dos Direitos e Garantias Fundamentais, quando versa que: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (...)” (BRASIL, 1988). As demais ações, dentre elas os festejos, as celebrações, os divertimentos e as práticas corporais, deixem... que eles sabem muito bem como fazer.

Referências

ARRUTI, J. M. Políticas Públicas para Quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, M.; HERINGER, R. (Orgs.). **Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll Stiftung, Actionaid, 2009.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília, 1988.

BRASIL. **Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003**: Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, 2003. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em 29/9/2010.

CENTRO de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA), 2005. Disponível em: <[www.http://vsites.unb.br/ih/ciga/](http://vsites.unb.br/ih/ciga/)> Acesso em 27/9/2010.

KARASCH, M. C. Quilombos do ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LAZZAROTTI FILHO, A.; SILVA, A. M.; ANTUNES, P. C.; SILVA, A. P. S.; LEITE, J. O. O termo Práticas Corporais na Literatura Científica Brasileira e sua Repercussão no Campo da Educação Física. **Movimento** (UFRGS, impresso), vol. 16, 2010, p. 11-29.

MARCASSA, L. P. **Movimentos e ideias sobre educação comunitária no Brasil**: matrizes filosóficas e desdobramentos históricos no século 20. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação – Unicamp. Campinas, São Paulo, 2009.

REIS, J. J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista da USP**, n.º 28, dez., jan., fev., 1995, 1996.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, Ano V, n.º 10, 1.º semestre de 2002.

SILVA, A. M.; MEDEIROS, F. E.; LAZZAROTTI FILHO, A.; SILVA, A. P. S.; ANTUNES, P. C.; LEITE, J. O. Corpo e Experiência: para pensar as práticas corporais. In: FALCÃO, J. L. C.; SARAIVA, M. C. **Práticas corporais no contexto contemporâneo**: (in)tensas experiências. Florianópolis: Copiart, 2009.

SILVA, M. J. **Quilombos do Brasil Central**: violência e resistência escrava. Goiânia: Kelps, 2008.

De Quilombos e Quilombolas: Aspectos Legais e Debate Legislativo

*José Luiz Cirqueira Falcão
Humberto Luís de Deus Inácio
Luiz Renato Vieira*

A promoção da igualdade racial, embora seja questão basilar para o alcance da justiça social e compromisso expresso em diversas normativas de âmbito nacional e internacional, ainda não alcançou centralidade no projeto de desenvolvimento do Estado brasileiro. Essa constatação ancora-se na fragmentação das políticas voltadas para o tema, na baixa adesão de instâncias fundamentais para a promoção da igualdade e no limitado orçamento destinado a essas ações.

Ipea. Políticas Sociais: acompanhamento e análise, n.º 46, 2011.

Introdução

Conforme já foi afirmado no início desta obra, a experiência quilombola configura uma espécie de síntese em que negros, forçosamente trazidos da África, foram obrigados a viver em cativeiro, entretanto nunca deixaram de lutar pela sua liberdade. Como afirmou Wlamyra R. de Albuquerque, “a intensidade das revoltas e fugas coletivas foi uma das maiores evidências da crise do escravismo. A movimentação

negra foi tão decisiva que um dos argumentos abolicionistas era de que só o fim do cativo libertaria o homem branco, visto como refém da resistência dos seus escravos” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 93).

Se a experiência da escravidão, comparada em níveis mundiais ao Holocausto, foi devastadora, a resistência a ela foi, em muitos casos, obstinada, materializada por meio de fugas, suicídios, levantes, assassinatos, rebeliões etc.¹

Os quilombos constituíram-se, portanto, em complexas experiências, embrenhadas nas matas, selvas e montanhas, cujos moradores dedicavam-se à economia de subsistência e às vezes ao comércio e, com isso, garantiam a sua sobrevivência e a construção de identidades próprias. O mais conhecido foi o Quilombo de Palmares (1580-1695), localizado na Serra da Barriga, região situada entre os atuais Estados de Alagoas e Pernambuco, cujo principal líder, Zumbi, transformou-se em símbolo de resistência.

Fato é que até hoje, a despeito de o imaginário popular associar quilombo a mero esconderijo de negro fugido em um passado remoto, que teria desaparecido do país com o fim da escravidão, a experiência quilombola nunca deixou de existir em todas as regiões do país e vem, nos últimos anos, afirmando-se culturalmente e perfilando com outros movimentos de minorias exploradas, no processo de reinvidicação e luta por direitos sociais, aliás, previstos na Constituição Federal, mas negados à significativa parcela dessas comunidades.

O fim do Regime Militar (1964-1985) e o processo de redemocratização do país puseram em evidência uma dinâmica sem precedentes na sociedade brasileira. Os movimentos sociais, calados pela

¹ Na realidade, observa o historiador João José Reis, não procede, exceto talvez em poucos casos, a ideia de que os quilombolas fugiam para recriar a África no interior do Brasil, com o projeto de construir uma sociedade alternativa à escravocrata. Claro que os quilombos formados por africanos natos usaram tradições originárias da África para se organizarem. Mas esse não era um movimento privativo dos quilombos. Apesar da vigilância senhorial, ele ocorria nas senzalas. Contudo, tanto nestas como nos quilombos, por pouco que se conheça realmente da dinâmica interna de ambos, predominaram a reinvenção, a mistura de valores e instituições várias, a escolha de uns e o descarte de outros recursos culturais trazidos por diferentes grupos étnicos africanos ou aqui encontrados entre brancos e índios (REIS, 2009, p. 25).

repressão política instalada em 1964, ganharam voz e passaram a se expressar de diversas formas, mobilizando a opinião pública e fazendo valer sua visão de mundo e suas demandas políticas. O Movimento Negro, que tinha já uma relevante história no país, ressurgiu em meados da década de 80 e assumiu posição de protagonista do debate da questão racial. O tema entrou na agenda política brasileira de maneira definitiva e passou a permear as ações governamentais em diversos setores.

Os quilombos representam uma das mais importantes e simbólicas questões do debate acerca da igualdade racial no país. Nas últimas duas décadas, então, muitas lutas específicas vêm sendo travadas em torno do reconhecimento de áreas dessas comunidades quilombolas. A categoria “remanescentes de quilombos” engloba, portanto, grupos étnicos de matriz negra que desenvolveram e desenvolvem práticas de resistência para a manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos em um determinado lugar, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, construída por experiências e valores compartilhados. Resistência e autonomia são, portanto, referências fundamentais para caracterizar o conceito de comunidade quilombola. Esses grupos adotam, em processos de auto-organização, procedimentos e normas que indicam afiliação ou exclusão de sujeitos, conferindo-lhes pertencimento, tendo como base os laços de parentesco e de vizinhança, assentados em relações de solidariedade e de reciprocidade (ARRUTI, 2009). O fator étnico constitui a base para a organização, para a ação política e para a mobilização de tais grupos no seu relacionamento com outros grupos e com o poder público.

Este texto pretende apresentar algumas ações empreendidas pelo Estado brasileiro nos âmbitos dos poderes Executivo e Legislativo, no sentido de analisar os fundamentos dessas ações e as suas reverberações hoje materializadas nas chamadas comunidades quilombolas.

Políticas Públicas Pós-1988 para os Quilombolas

A promulgação da Constituição Brasileira de 1988 representa um marco na luta pelos direitos dos quilombolas, cujo artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), explicita que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. A partir de então, várias medidas vêm sendo empreendidas pelo Estado e pela sociedade civil organizada para garantir o mínimo de dignidade a essas comunidades.

Convém ressaltar que essas conquistas são resultado da intensificação da luta empreendida no período de redemocratização do Brasil de segmentos organizados, como foi, e continua sendo, o caso do Movimento Negro e de lideranças das comunidades quilombolas.

Como desdobramento podemos verificar, entre outras ações de destaque, a ampliação dos investimentos do governo federal para a questão nos últimos anos. A verba destinada à demarcação e titulação de terras quilombolas, sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), aumentou de R\$ 3,5 milhões, em 2003, para R\$ 10 milhões, em 2010. Houve também aumento significativo no aporte de verbas para a desapropriação e o pagamento de indenização a ocupantes não quilombolas, que passou de R\$ 28 milhões, em 2003 para R\$ 54 milhões, em 2010, com perspectivas de aumento significativo para os próximos anos (BENNETT, 2010).

Sabemos que há muito a fazer, mas é fato que nas últimas duas últimas décadas essas conquistas das comunidades quilombolas reverberaram também no cenário internacional. O direito à autodefinição dos sujeitos pertencentes às comunidades tradicionais, assegurado pela Convenção n.º 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), editada em 27 de junho de 1989, da qual o Brasil é signatário, é fruto desses enfrentamentos.²

² Ver Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a Convenção n.º 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais.

Orgãos, conselhos e políticas públicas específicas induzidas foram criados com a tarefa de contribuir mais diretamente e de forma articulada com a questão quilombola, especialmente no que diz respeito à garantia da posse da terra – a principal reivindicação das comunidades quilombolas, à medida que essa é uma condição essencial, reconhecida por militantes e gestores públicos do campo progressista, para a preservação dessas comunidades, e uma forma de compensar, conforme está explícito no portal da Seppir:³ “A injustiça histórica cometida contra a população negra no Brasil, aliando dignidade social à preservação do patrimônio material e imaterial brasileiro”.

O Decreto Presidencial n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. De acordo com o artigo 2.º do referido decreto:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Com a promulgação desse decreto presidencial, 15 anos depois da Constituição Federal de 1988, houve um deslocamento do conceito quilombola. Como observa Arruti (2009), a partir de então os quilombolas passaram da condição de “quase folclóricos” para ativistas incômodos localizados no mapa político nacional em algum lugar entre trabalhadores sem-terra, os indígenas, as favelas e os universitários cotistas. É importante destacar, entretanto, que o poder público, por diversas razões que não cabe aqui enumerar, não tem sido suficiente-

³ A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) tem um setor que, entre outras atribuições, tem a responsabilidade de tratar das Comunidades Quilombolas: a Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. Ver, a respeito, o sítio eletrônico da secretaria: www.seppir.gov.br.

mente ágil para encaminhar as demandas geradas pelos ordenamentos legais e pelas reivindicações dos quilombolas, especialmente a certificação e a titulação das terras que lhes são de direito. Direito esse não concebido como uma simples defesa patrimonial da terra, mas como um fator decisivo para a própria existência dessas comunidades quilombolas e a reprodução de sua cultura.

Aliás, a Constituição Brasileira, no artigo 5.º, inciso XXIII, e no artigo 170, inciso III, impõe o cumprimento da função social da propriedade. E, no caso das comunidades quilombolas, essa predefinição está garantida pelo artigo 68 do ADCT.

Ademais, como destaca O'Dwyer (2007, p. 44), o texto constitucional “não evoca apenas uma ‘identidade histórica’ que pode ser assumida e acionada na forma da lei”. Ele infere, sobretudo, que:

Esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada. Assim, qualquer invocação ao passado deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado (Ib. id. p. 44).

As atuais ações de políticas públicas entabuladas pelo Estado brasileiro, a partir de 2003, tentam superar alguns entraves produzidos historicamente por projetos pontuais e esparsos de trato político com a questão quilombola. A primeira delas consiste na superação da tendência, esboçada em governos anteriores, de instituir o tema “quilombo” como assunto de um órgão específico. Até 2003, o Ministério da Cultura monopolizou as políticas para os quilombos. Outra questão relevante, que dificulta uma ação mais consistente e abrangente, consiste na falta de critérios para se estabelecer qual seria a população a ser contemplada como quilombola que seriam atendidas com políticas setoriais específicas.

É necessário enfatizar, portanto, que estamos acompanhando uma mudança de postura do Estado brasileiro diante da questão quilombola: Ela deixa de ser vista como temática exclusivamente cultural para ser incorporada na larga variedade de políticas de responsabilidades públicas (ARRUTI, 2009).

Gestores públicos realmente comprometidos com a transformação social já perceberam que essas políticas de reconhecimento devem articular-se com políticas de redistribuição, a fim de evitar o risco de se dissociar os aspectos culturais dos aspectos materiais de realização da cultura. Em outras palavras, o Estado deixa de adotar uma postura emblematicamente culturalista para uma postura estrategicamente política e econômica (ARRUTI, 2009).

O fato é que o Programa Brasil Quilombola,⁴ criado em 2004, e a Agenda Social Quilombola para o quadriênio 2008-2011⁵ constituem-se importantes ações programáticas com o objetivo de reunir, sob uma mesma rubrica, um conjunto de ações e propostas dispersas por diversos ministérios e secretarias. Não se trata de concentrar a gestão em um só órgão, mas de coordenar várias ações. Esse trabalho, com todas as contradições impostas pelos diversos mecanismos adstritos a uma ação de política pública, como orçamento, gestão, controle social etc., vem sendo realizado pela Seppir e assumido como prioridade governamental nos últimos oito anos.

Ações voltadas para a implementação de infraestrutura e instalação de equipamentos sociais nas comunidades, com vistas ao desenvolvimento socioeconômico com sustentabilidade ambiental,

⁴ Dentre as ações do Programa Brasil Quilombola, destacam-se: a) Promoção da Agroecologia; b) Promoção de uma política de gênero; c) Incentivo aos governos estaduais e municipais na promoção do acesso de quilombolas às políticas públicas; d) Proposição de um modelo de gestão dessas políticas que preserve a igualdade de oportunidade em comparação com os demais segmentos sociais; e) Estímulos ao protagonismo dos quilombolas em todo o processo de decisão; f) Garantia dos direitos sociais e do acesso à rede de proteção social.

⁵ O governo federal previu investimentos de até R\$ 2 bilhões entre 2008 e 2011, envolvendo 14 órgãos federais sob a coordenação da Seppir, que, por sua vez, estabeleceu um conjunto de ações específicas e setorizadas quase sempre vinculadas ao Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), com destaques para o atendimento das áreas de saúde e educação.

social e cultural, bem como o estímulo à efetiva participação de representantes quilombolas em diferentes esferas de proposição e formulação de políticas públicas têm sido estimuladas pela Seppir em todas as regiões do país.

Convém alertar, entretanto, que dos investimentos na ordem de R\$ 1 bilhão, previstos para serem utilizados entre 2004 e 2010, pelo governo federal, para o Programa Brasil Quilombola, até 2007, apenas 32,8% desses recursos tinham sido efetivamente gastos com as comunidades quilombolas (ARRUTI, 2009).

Ademais, o movimento em prol do reconhecimento e valorização dessas comunidades se apresenta de forma muito modesta. Até 2010, das quase quatro mil comunidades quilombolas existentes no Brasil, apenas 106 títulos de propriedade foram emitidos. Isso é pouquíssimo, o que implica na necessidade de maior empenho por parte do Estado brasileiro para resolver essa questão, uma vez que o conflito agrário continua sendo o principal problema enfrentado pelas comunidades quilombolas. Em 2010, o Incra contava com 948 processos abertos à espera da titulação de terras (BENNETT, 2010).

É preciso refletir sobre esses dados. Estamos convictos de que revelam muito mais do que a existência de entraves burocráticos ou mesmo de algo que poderia ser interpretado como “má vontade” dos gestores responsáveis pela implementação de tais políticas. Muito mais do que isso, a baixíssima taxa de execução das ações planejadas nesse setor demonstra que há intensa mobilização de setores que se opõem à causa quilombola. Evidencia-se, portanto, que os entraves ao reconhecimento das comunidades quilombolas enfrentam um antigo e persistente esforço dos segmentos conservadores contra a democratização da propriedade no país.

O Estatuto da Igualdade Racial e a Questão Quilombola

Mais recentemente, em 2010, após quase dez anos de tramitação no Congresso Nacional, foi sancionado, pelo presidente Lula, o Esta-

tuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010), que passou a vigorar no dia 20 de outubro de 2010.

Com seus 65 artigos, essa lei define uma nova ordem de direitos para os cidadãos negros brasileiros, beneficiando cerca de 90 milhões de brasileiros e constituindo-se em um instrumento legal que possibilitará a correção de desigualdades históricas, no que se refere às oportunidades e direitos ainda não plenamente desfrutados pelos afro-descendentes.

Ao dialogar com o Plano Nacional de Mulheres e com o de Direitos Humanos, entre tantos outros programas, o Estatuto da Igualdade Racial estabelece uma nova ordem de interesse na sociedade brasileira, vez que impactará o poder público e a sociedade.

Atravessa o conjunto dos seus artigos uma série de ações contra todo tipo de preconceito e atitude discriminatórias, ao estabelecer que discriminação racial ou étnico-racial é toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada. Combate à intolerância religiosa, assegurando a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público.

Convém destacar que o Estatuto da Igualdade Racial garante ações afirmativas e os meios para a sua implementação, por intermédio de programas e medidas especiais a serem adotados pelo Estado e pela iniciativa privada com vistas à correção das desigualdades raciais e à promoção da igualdade de oportunidades, no intuito de promover a reparação das distorções, desigualdades sociais e demais práticas discriminatórias adotadas, nas esferas públicas e privadas, durante o processo de formação social do país, em todos os setores, como na educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, mora-

dia, meios de comunicação de massa, financiamento público, acesso a terra, à Justiça, dentre outros.

No que diz respeito às práticas corporais, a cultura, o esporte e o lazer (Seções III e IV), o Estatuto avança ao reconhecer as sociedades negras, os clubes negros e outras formas de manifestação coletiva da população negra com trajetória histórica comprovada, como patrimônio histórico e cultural. Às comunidades quilombolas, assegura a preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestos religiosos, sob a proteção do Estado. Fomenta o pleno acesso da população negra às práticas esportivas, consolidando o esporte e o lazer como direitos sociais.

Entre outras frentes, o Estatuto também incentiva a celebração das personalidades e das datas comemorativas relacionadas ao samba e a outras manifestações culturais de matriz africana. Garante o registro e proteção da capoeira, em todas as suas modalidades, como bem de natureza imaterial e de formação da identidade cultural brasileira e o seu reconhecimento como desporto de criação nacional – o que facilitará o acesso a recursos públicos e privados. Faculta o ensino da capoeira nas instituições públicas e privadas pelos capoeiristas e mestres tradicionais, pública e formalmente reconhecidos.

Por fim, o Estatuto cria o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir), forma pela qual o Estado brasileiro se organizará para a efetiva promoção da igualdade racial. E, ainda, fortalece a Seppir, o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPiR) e o Movimento Negro. Legaliza o Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial (Fipir). Incentiva a criação de conselhos de promoção da igualdade racial paritários nos Estados, Distrito Federal e municípios, inclusive com priorização de repasse de recursos referentes aos programas e atividades previstos nessa lei aos Estados, Distrito Federal e municípios que tenham criado os conselhos. Institui, ainda, ouvidorias permanentes em defesa da igualdade racial, para receber e encaminhar denúncias de preconceito e discriminação.

minação com base em etnia ou cor e acompanhar a implementação de medidas para a promoção da igualdade.

Não obstante a mobilização dos interesses conservadores, é importante registrar que a promulgação do Estatuto é um marco no processo de envolvimento do Estado no combate à desigualdade racial. A tramitação da proposição legislativa que veio a se converter no Estatuto demonstrou as dificuldades para que avanços significativos sejam realizados nesse campo. Um dos principais momentos desse processo, que representou fator consideravelmente negativo para a luta quilombola, foi o fato de a bancada ter conseguido suprimir do texto do projeto as disposições relativas à regularização das terras quilombolas. Segue, então, no âmbito do Poder Legislativo, o debate sobre o tema.

Os Desafios Atuais da Agenda Legislativa para os Quilombolas

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 2.º do Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Como se percebe, portanto, o Estado brasileiro demonstra, de maneira consistente, a disposição de enfrentar a questão racial nas diversas frentes em que se manifesta. No nível da formalidade da lei, pelo menos, percebe-se um reconhecimento – tardio, é verdade – de uma dívida histórica que precisa ser resgatada em diversos setores.

Não obstante essa disposição para o enfrentamento da questão, e de diversos sinais na direção do reconhecimento da cultura e dos di-

reitos dos povos afro-descendentes – e a edição do Estatuto da Igualdade Racial é a manifestação mais evidente dessa postura –, há temas essenciais em que os avanços não têm ocorrido na velocidade que a sociedade brasileira espera.

Em uma democracia, o Congresso Nacional configura espaço privilegiado de exercício da cidadania ambiente em que se debatem as grandes questões nacionais. Nesse sentido, observar de que forma temas como o que ora examinamos repercutem nas Casas do Poder Legislativo federal é uma forma de perceber a mobilização da sociedade brasileira. É importante observar como os interesses, no âmbito do Poder Legislativo, somam-se às limitações da burocracia do Poder Executivo que, de forma indireta, contribui para a não efetivação de direitos que, inclusive, têm previsão constitucional. Isso ocorre, evidentemente, porque segmentos da burocracia pública são capturados por setores conservadores da política e terminam por colocar as limitações do aparato legal e institucional como obstáculo à implementação dos avanços já ocorridos no âmbito da formulação das normas legais.

Como o debate sobre a questão quilombola tem sido encaminhado no Congresso Nacional? Não obstante seja um tema complexo e demasiadamente abrangente, um levantamento das proposições legislativas em tramitação pode nos dar indicações interessantes.

De início, é importante observar a lentidão do processo de titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas. Embora extensa, julgamos importante transcrever o trecho abaixo por tratar-se de extrato de documento de órgão de pesquisa governamental:

De fato, com relação à titulação das terras quilombolas, nota-se a permanência da tendência indicada em números anteriores desta publicação. O processo de titulação realizado pelo Incra/MDA não tem acompanhado a evolução do reconhecimento oficial da condição de comunidade quilombola, sob responsabilidade da

FCP. A fundação emitiu, até 2008, 1.093 certidões de registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos (FCP, 2010). A emissão desta certidão é o primeiro passo para a regularização dos territórios, cuja titulação está a cargo do Incra, sem prejuízo da competência concorrente dos demais entes federativos. Centenas dessas comunidades já estão com processo em curso, mas enfrentam uma série de entraves para sua conclusão. Esse percurso foi agravado pela oficialização de novos procedimentos adotados pelo Incra para a identificação de territórios quilombolas, por meio da Instrução Normativa n.º 49/2008. A nova instrução torna o processo de titulação mais moroso, ao exigir novos detalhamentos no relatório antropológico. Como consequência, segundo dados do Incra (2010), 25 em 2008, foram expedidos 16 títulos às comunidades quilombolas, no Pará, Piauí e Maranhão. Já no primeiro semestre de 2009, nenhuma comunidade foi titulada (IPEA, 2011, p. 249).

Nas observações que se seguem, pretendemos identificar aspectos do debate no âmbito parlamentar. Sem a pretensão de realizar trabalho exaustivo, procedemos ao levantamento das proposições legislativas em tramitação na Câmara dos Deputados e no Senado Federal que se encontrassem indexadas pelos termos “quilombos” ou “quilombolas”. Na Câmara dos Deputados, foram encontradas 14 proposições e no Senado Federal, apenas duas proposições atendem aos critérios da pesquisa.

O número é reduzido e, em uma primeira análise do conteúdo das proposições, percebe-se que o Congresso Nacional ainda não estruturou uma agenda legislativa para aprofundar a discussão. Não obstante a realização de algumas audiências públicas e seminários sobre o tema, o debate é pouco consistente e, na maior parte das vezes, concentra-se na discussão sobre o tema da propriedade da terra. Isso significa dizer que o Decreto n.º 4.887, de 2003, centraliza as atenções dos parlamentares que se envolvem com o assunto. Da mesma forma,

decretos presidenciais que lidam com situações específicas e declaram de interesse social, para fins de desapropriação de imóveis privados, também estão na mira dos interesses conservadores.

De todas as proposições em tramitação, apenas uma se refere expressamente ao tema do esporte e lazer. Trata-se do Projeto de Lei do Senado n.º 486, de 29 de outubro de 2009, que autoriza o tombamento de áreas públicas que venham sendo utilizadas para a prática de esporte e lazer por comunidades periféricas, ribeirinhas e quilombolas, por período igual ou superior a cinco anos, para a criação de “Espaços Desportivos Comunitários”. Essa proposição, originada em sugestão de origem popular, apresentada à Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal.

Como se vê, o cerne do problema reside na questão fundiária. Aliás, a historiografia brasileira é farta em referências ao tema da propriedade da terra, o que explica a dificuldade da realização de uma efetiva reforma agrária no país. A concentração da propriedade da terra, no Brasil, reproduz padrões da própria concentração de renda. Temos uma das estruturas mais desiguais do mundo nesse setor: enquanto os pequenos lotes, com menos de dez hectares ocupam menos de 3% do total das propriedades rurais, os latifúndios com área superior a mil hectares ocupam mais de 43% do total.

Temáticas importantes, como a garantia da saúde integral, educação, habitação, saneamento, esporte e lazer, políticas de preservação da identidade cultural e outros aspectos garantidos a todos os brasileiros pela Constituição Federal têm lugar secundário perante a indefinição reinante no âmbito da questão quilombola. A regularização fundiária é a pedra de toque para o desenvolvimento das sociedades quilombolas. Nesse sentido, espera-se que o Supremo Tribunal Federal, como ocorreu em outras questões sensíveis na história do país, antecipe-se ao Poder Legislativo e produza uma interpretação da Lei Maior condizente com os princípios democráticos e inclusivos que fundamentam a sociedade brasileira.

Essa é a realidade que deve ser enfrentada com coragem e vontade política, pois no Congresso Nacional os debates refletem essas tensões. E uma das estratégias mais comuns é a de associar o movimento pela afirmação das áreas de quilombos a um suposto conflito racial. Em pronunciamento realizado da tribuna da Câmara Alta, afirmou o senador Gerson Camata, representante do Espírito Santo:

A pretexto de promover uma reparação histórica, já estamos correndo o risco de riscar o fósforo que acenderá a chama de uma guerra racial no Brasil. Tudo por causa de um decreto manifestamente ilegal. Vou repetir aqui: o presidente da República não pode regulamentar, por decreto, artigo da Constituição. (...) Estão promovendo a redivisão territorial do Brasil à revelia da maioria dos brasileiros. Se não fizermos nada para impedi-los, corremos o risco de retroceder no tempo e reproduzir por aqui a África do Sul dos tempos do apartheid.⁶

A fala é emblemática. O discurso conservador, manifestando o receio de que a efetiva aplicação da determinação constitucional acerca do reconhecimento dos remanescentes dos quilombos interfira na estrutura da propriedade rural no Brasil, exalta-se. E insiste em exageros retóricos como a afirmação de que “estão promovendo a redivisão territorial do Brasil” ou mencionando a implantação, no país, de regime semelhante ao *apartheid* sul-africano.

É importante registrar, entretanto, que há contraponto às falas de caráter conservador. Em discurso realizado no dia 14 de abril de 2009, no Plenário do Senado Federal, o senador Paulo Paim, militante histórico do povo negro, ressaltou a importância da luta pelo reconhecimento do Quilombo da Família Silva, um dos primeiros quilombos urbanos a serem reconhecidos no Brasil. Nas palavras do representante do Estado do Rio Grande do Sul no Senado:

⁶ Pronunciamento realizado no Senado Federal no dia 15 de agosto de 2007.

O Quilombo Silva situa-se em meio a mansões e condomínios de luxo no bairro Três Figueiras, um dos mais valorizados da capital gaúcha. São 15 casas de madeira, nas quais moram 15 famílias e 70 pessoas. A mobilização do grupo para conquistar seu direito foi levada de forma persistente e com muita garra, e tem servido de exemplo para outros grupos que também querem conquistar o direito pela terra. (...) Esse é, de fato, um momento histórico e que demonstra que a luta, quando travada com coragem, pode fazer nossos sonhos se tornarem realidade. Fico feliz que a justiça esteja sendo feita.

Dessa forma, percebe-se, também no que se refere à questão quilombola, o Congresso Nacional desempenhando seu papel de espaço dinâmico, de enfrentamento das diferentes forças políticas existentes na sociedade brasileira.

É de se notar, entretanto, o baixo grau de protagonismo do movimento popular no campo da política formal. Não se identifica, com a frequência e com o grau de mobilização que a questão deveria ensejar, a presença da sociedade civil e de seus grupos organizados, nos corredores, nas reuniões, nos gabinetes do Congresso Nacional. Em parte, isso se explica pelo descrédito que determinadas camadas da sociedade brasileira nutrem pela política. Por outro, há também um histórico de desmobilização e de baixo grau de *accountability* social em relação às questões tratadas no Poder Legislativo. Trata-se, em suma, de um dos aspectos que caracterizam o déficit democrático próprio do regime representativo brasileiro.

Considerações Finais

Como já dito anteriormente, os quilombolas passaram de uma condição de “quase folclóricos” para ativistas incômodos, construindo uma visibilidade nacional para si e seus problemas. É importan-

te destacarmos, entretanto, que o poder público, por diversas razões que não cabe aqui enumerar, não tem sido suficientemente ágil para encaminhar as demandas geradas pelos ordenamentos legais e pelas reivindicações dos quilombolas, especialmente a certificação e a titulação das terras que lhes são de direito. Direito esse não concebido como uma simples defesa patrimonial da terra, mas como um fator decisivo para a própria existência dessas comunidades quilombolas: a reprodução de sua cultura e seu reconhecimento.

Aliás, esses direitos refletem-se na ação de gestores públicos realmente comprometidos com a transformação social, os quais já perceberam que políticas de reconhecimento devem articular-se com políticas de redistribuição, a fim de evitar o risco de se dissociar os aspectos culturais dos aspectos materiais de realização da cultura. Em outras palavras, o Estado deixa de adotar uma postura emblematicamente culturalista para uma postura estrategicamente política e econômica (ARRUTI, 2009).

O movimento em prol do reconhecimento e valorização dessas comunidades, contudo, apresenta-se de forma muito modesta. Até 2010, das quase quatro mil comunidades quilombolas existentes no Brasil, apenas 106 títulos de propriedade foram emitidos. Isso é pouquíssimo, o que implica na necessidade de maior empenho por parte do Estado brasileiro para resolver essa questão, uma vez que o conflito agrário continua sendo o principal problema enfrentado pelas comunidades quilombolas. Em 2010, o Incra contava com 948 processos abertos à espera da titulação de terras (BENNETT, 2010).

Ainda sobre isso, um dos principais momentos do processo de debate e concretização do Estatuto da Igualdade Racial, que representou fator consideravelmente negativo para a luta quilombola, foi o fato de a bancada ter conseguido suprimir do texto do projeto as disposições relativas à regularização das terras quilombolas. Segue, então, no âmbito do Poder Legislativo, o debate sobre o tema.

É importante citar ainda a Ação Direta de Inconstitucionalidade (Adin) n.º 3.239, proposta em 2004, pelo Partido Democratas (DEM)

contra o Decreto n.º 4.887/2003, que regulamenta o processo de titulação das terras quilombolas. Diante desse cenário, pode-se avaliar que, nos últimos anos, o direito dos povos tradicionais a suas terras tem sido ameaçado por mais obstáculos.

A ação questiona, entre outros aspectos, que um decreto não pode substituir lei na regulamentação da referida matéria; o fato de não haver previsão constitucional para desapropriação, cabendo ao Estado apenas emitir os títulos: o critério da autoatribuição da identidade quilombola e a caracterização dos territórios quilombolas. A essa ação, foram direcionados vários pedidos de ingresso no pleito na qualidade de *amicus curiae* e de audiência pública.⁷

Recentemente (março de 2011), na Câmara dos Deputados, foi realizado seminário com o objetivo de debater sobre os direitos das populações quilombolas e a execução do que determina o Decreto n.º 4.887, de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. O mencionado decreto vem sendo debatido há muito tempo, e há várias iniciativas, no âmbito legislativo e judicial, no sentido de anulá-lo.

O Supremo Tribunal Federal, a qualquer momento, com previsão para este ano de 2011, julgará a Adin interposta pelo DEM contra o decreto. Espera-se que a Suprema Corte decida pela constitucionalidade do decreto. Afinal, como se argumenta em diversas decisões no âmbito da Justiça Federal, o que se regulou pelo citado decreto não foi o direito dado pelo artigo 68, mas sim o processo administrativo de reconhecimento de tal direito. Afinal, há um entendimento generalizado no contexto jurídico de que o artigo 68 da ADCT é autoaplicável.

Por isso, queremos reafirmar que a questão quilombola, constituída dinâmica e historicamente ao longo do último século, passa, inexoravelmente, pela questão da terra, ou, melhor dizendo, pela questão

⁷ O processo completo e sua tramitação estão disponíveis em: <<http://www.stf.jus.br/portal/peticaoInicial/verPeticaoInicial.asp?base=ADIN&s1=3239&processo=3239>>. Acesso em: 12 mar. 2010.

da posse dos territórios onde cada um dos inúmeros quilombos espalhados por este país se originou, assentou, viveu sua história.

Note-se, por oportuno, que ao menos no plano da legislação o Estado não se omitiu no tocante à questão cultural que envolve o tema dos quilombolas. O já mencionado Decreto n.º 4.887, de 2003, estabelece, em seu artigo 5.º:

Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Incra nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste decreto.

A questão cultural, como se vê, é mais uma das temáticas que, embora previstas nas normas jurídicas em vigor, permanecem negligenciadas. Ademais, desses vários entraves e obstáculos de ordem política, os quilombolas enfrentam cotidianamente outros problemas e dificuldades que os impedem de assumir integralmente sua condição de cidadão. Entre eles, podemos citar a diminuição constante de recursos naturais (água, pescado, frutos), relacionados à restrição de seus territórios que vão sendo invadidos; a contaminação dos mananciais hídricos por agrotóxicos e insumos agrícolas de propriedades vizinhas; as distâncias e tempos para as escolas e centros de saúde, entre outros.

Nesse sentido, os programas e ações apresentados são pequenos impulsos geradores de alternativas e soluções, mas ainda distantes das necessidades que pudemos observar na pesquisa que sustenta esta obra.

Finalmente, reportamo-nos a um tema fundamental desta pesquisa, qual seja o tema das práticas corporais, a cultura, o esporte e o lazer.

Uma das observações mais relevantes realizada nesta pesquisa é que, apesar da existência de um aparato legal, que confirma a necessidade de preservação de uma série de tradições, usos e costumes relacionados às diversas manifestações da cultura corporal específicas das comunidades, há outro processo, questionável e questionado por muitos, que é a inserção de várias outras manifestações típicas das cidades, incluindo-se aí o próprio esporte – citado como direito social no Estatuto da Igualdade Racial, com significativo destaque para as músicas e as danças coreografadas, amplamente difundidas pelas mídias mais acessíveis. Assim, é possível dizer que as comunidades quilombolas se encontram em uma dinâmica de cultura e manifestações corporais híbridas, onde tradição e novidade, resistência e curiosidade, isolamento e abertura se apresentam simultaneamente.

Nesse sentido, é importante destacar que o direito as mais diversas manifestações das práticas corporais, assegurado nas Seções III e IV do Estatuto da Igualdade Racial, acaba por potencializar a contradição entre o velho e o novo, ou seja, a garantia do direito a uma determinada prática “pode” significar a marginalização ou extinção de outra.

Referências

ALBUQUERQUE, W. R. Cor que faz a diferença. In: FIGUEIREDO, L. (Org.). **A era da escravidão**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

ARRUTI, J. M. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, M.; HERINGER, R. (Orgs.). **Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll Stiftung, Actionaid, 2009.

BENNETT, M. Os quilombos e a resistência. **Revista Palmares**. Brasília, Ano VI, n.º 6, mar., 2010, p. 28-33.

BRASIL. **Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003**: Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, 2003. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em 29/9/2010.

BRASIL. **Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010**: Institui o Estatuto da Igualdade Racial, 2010. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm> Acesso em 30/3/2011.

FLEISCHER, E. R. Quilombos brasileiros: estratégias para a liberdade, sobrevivência e etnicidade. Um ensaio bibliográfico. In: PANTOJA, Selma *et. al.* (Org.). **Entre Áfricas e Brasis**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2001.

CHAGAS, M. F. A política do reconhecimento dos “remanescentes dos quilombos”. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Ano 7, n.º 15, jul., 2001, p. 209-235.

GOMES, L. **1808**: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

IPEA. **Políticas sociais**: acompanhamento e análise. Brasília: Ipea, n.º 18, 2011.

O'DWYER, E. C. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. **Tomo**, n.º 11, jul./dez., 2007, p. 43-58.

REIS, J. J. Ameaça negra: a era da escravidão. In: FIGUEIREDO, L. (Org.). **A era da escravidão**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

Corpo, Cultura e Natureza em Terras Quilombolas

Ana Márcia Silva

Ana Paula Salles da Silva

Tatiana Tucunduva

*O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim:
Esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta.
O que ela quer da gente é coragem.*

Guimarães Rosa

Dentre as muitas possibilidades de pensar a vida comunitária quilombola, elegemos como foco o corpo em sua relação com a natureza e alguns de seus elementos, a terra, o ar, a água e o fogo. Essa relação, óbvia em um primeiro momento, torna possível a vida humana, mostra-se inscrita no corpo tal como na paisagem, constituindo parte substancial daquilo que contemporaneamente chamamos de identidade quilombola, sobretudo em sua luta pela cidadania e direitos humanos.

Segundo nos contam os historiadores de quilombos, essas comunidades compreendiam a natureza como uma aliada, desde o princípio, na escolha do lugar onde se abrigar. Assim como em outros Estados brasileiros, Goiás possuía ecossistemas que constituíam refúgios ideais aos quilombolas. Ali, os negros que fugiam do trabalho escravo

encontravam “florestas densas, montanhas inexploradas, cerrados espinhosos, manguezais infestados de mosquitos, ilhas escondidas, inúmeros rios e muita distância dos brancos – tinham, enfim, locais onde levantar quilombos e viver em liberdade” (KARASCH, 1996, p. 245).

Essa percepção da natureza como parceira, provedora e aliada, põe-se em contraste com a percepção que estabelecem, por exemplo, os imigrantes europeus quando chegam ao Brasil dos novecentos, como mostra a literatura acadêmica sobre o tema (MEYER, 2000; BRANCHER e AREND, 2001; SILVA, PERINI e AGUSTINI, 2003). Para aqueles imigrantes, o cotidiano era marcado pela luta contra a natureza, áspera e feroz, que impunha limites e condições para que a vida do Velho Mundo fosse reproduzida no novo continente.

Aos trabalhadores fugidos do cativeiro na Capitania de Goiás, diferentemente da situação indicada acima, a historiografia indica que a natureza tornava-se oportunidade, uma oportunidade de esconder-se, de buscar ouro, abrigo e alimento, de construir liberdade e esperança, ainda que com enormes dificuldades.

Essas diferentes perspectivas e relações com a natureza, que constituem os traços da história de imigrantes europeus, assim como de afro-descendentes fugidos do cativeiro em terras brasileiras, constitui condições para corporalidades diferenciadas, assim como práticas corporais e outras manifestações culturais também diferenciadas. As tradições, modos e costumes, assim como a experiência que lhes constituem carece ser mais bem investigada.

Outra forma de compreender essa hipótese de trabalho que nos anima é buscar identificar se há indícios de uma relação com a natureza tal como era identificava em sociedades pré-capitalistas, nas quais uma separação entre ser humano e natureza ainda não se encontrava presente e, em especial, nas relações com o corpo.

Vamos, então, neste texto, pensar o corpo e esses atravessamentos com a natureza; pensar a corporalidade nas interconexões entre cultura e natureza (SILVA, 2001). A corporalidade, como fenômeno

social em sua totalidade, pode ser compreendida por essa relação entre o organismo, a perspectiva subjetiva, a cultura e o ambiente natural onde se constitui, marcando a construção das práticas corporais e de suas técnicas corporais de forma indelével.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura: A relação orgânica com a natureza (Comunidade Kalunga)

Essa compreensão de corporalidade está em certa consonância com o conceito de “fato social total”, cuja concepção original de Mauss (1974) é aplicável para designar aqueles momentos onde se podem perceber as interligações estreitas existentes entre a materialidade e a imaterialidade, entre as dimensões sociológicas, psicológicas e orgânicas da vida humana em sociedade. O corpo na relação com os elementos da natureza e em sociedade expressa costumes, em certa

medida, específicos do grupo ao qual pertence, mostrando-nos pelas suas expressões que “cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios” (MAUSS, 1974, p. 213). É dentro, pois, dos diferentes modos de vida que se organiza a corporalidade de um determinado grupo, de acordo com os desafios que cotidianamente lhe são postos para produção do seu trabalho, seja na lida com a terra, com o fogo, com a água e com o ar, em busca de novas condições de convívio com a natureza.

Ao pensar o modo de vida quilombola, com suas comunidades localizadas tanto na periferia das cidades como naquelas que se encontram mais distantes e imersas no meio rural, a natureza é condição da vida humana. Esse dado que foi ficando mais visível quanto mais seguíamos no trabalho de pesquisa, lembra-nos a análise de Marx (2004) que, para as formas pré-capitalistas de organização social, a natureza era o pressuposto da vida humana, constituindo-se em elo do corpo humano com a terra, compreendida como seu “corpo inorgânico”.

Ao pensar o corpo e as práticas corporais, os modos e costumes nessas comunidades remanescentes de quilombos, não podemos perder de vista sua relação com a natureza pelo trabalho genérico e de seu modo de vida, extraindo daí sua subsistência, construindo aí sua existência, como “ser genérico”, numa atuação sobre o mundo e com a natureza. O resultado dessa atuação, o produto dessa relação, é “a sua vida genérica ativa” (MARX, 2006, p. 117).

Essa consideração torna-se fundamental para observarmos, sobretudo, a relação com a terra com a construção dos conceitos de quilombo e território quilombola que se mostra vinculada diretamente ao trabalho, em oposição a terra como negócio ou como propriedade privada, como já identificava Martins (1991), confirmada pelos indícios que fomos encontrando em nossa trajetória de pesquisa.

A natureza, condição para a produção da subsistência quilombola, é parte do humano na produção mesmo da vida, da existência, e a terra como constituinte da identidade quilombola. Os elementos da

natureza constroem marcas na pele, organizam a paisagem humana ao mesmo tempo em que são organizados pela ação humana. Na pele, as marcas do corpo permitem vislumbres da corporalidade; na natureza, o humano construindo a vida e a si mesmo:

Natural e cultural ao mesmo tempo, a pele humana é muito mais do que uma barreira ou um simples envelope capaz de reter e conter a vida orgânica. Para além de seu peso e das dimensões significativas de sua superfície, a pele é uma interface que se oferece ao mundo como registro, enigma e veículo de passagem. Por isso, ela se assemelha ao planeta, a epiderme da natureza, cujas dobras se tornam montanhas e abrem um abismo, cavam sulcos em forma de rios e mares (SANT'ANNA, 2001, p. 194).

É a pele e, em especial, a cor da pele que se torna constituinte importante da identidade quilombola. É a partir dela que a relação com a paisagem, humana e não humana, vai construindo costumes e modo de vida. É também no cabelo, na forma como é visto por elas ou eles mesmos, sobretudo para aqueles que convivem mais diretamente com o meio urbano, que se configura um aprendizado constante sobre as relações raciais e a construção da identidade (GOMES, 2002; LODY, 2004).

Os elementos da natureza marcados pela relação com os humanos nos forneceram marcos profícuos para o tecido de nossa reflexão acadêmica. Com base neles que organizamos nosso percurso descritivo-analítico, elementos que nos saltaram aos olhos em nosso trajeto de pesquisa: a Terra, o Fogo, o Ar e a Água. Tais elementos constituem formas de natureza peculiares e permitem uma experiência direta e diferenciada com a natureza orgânica – o corpo – na produção da vida humana.

O conhecimento do ambiente local revela a estreita relação com a natureza, nem sempre harmônica, ainda que sempre presente. Os

ciclos naturais e os recursos naturais renováveis, que o ser humano se apropria pelo seu modo de vida, no exercício de sua autonomia, refletem na elaboração de estratégias de uso e manejo desses recursos. Nas cinco comunidades pesquisadas, sempre há uma família ou grupo de pessoas que utilizam as plantas presentes na sua região como medicamentos naturais para diversos tipos de doenças – desde gripes a “batedeiras” no coração.

A natureza fornece, também, indicadores importantes para atividades como a caça, a pesca e o plantio, tal como as fases da lua que são rigorosamente observadas pelas comunidades que vivem no meio rural. O manejo da mata, como uma tecnologia ambiental, é um exemplo de convívio com a natureza, de forma a propiciar uma condição de vida melhor, tal como a barreira de eucaliptos e outras árvores de maior porte e crescimento rápido para proteger as casas do vento forte ou a manutenção da mata ciliar no entorno dos rios.

Ainda que se tratando de comunidades mais urbanizadas, como é o caso da situada em Aparecida de Goiânia, a relação com a natureza também aparece nos depoimentos, como é o caso de um jovem cujo relato foi registrado em relatório de viagem. “Em uma das conversas, ele nos disse que gosta de morar na região porque é perto da natureza e não pensa em sair dali como os outros jovens que querem ir morar no centro da cidade” (GRUPO DE PESQUISA. Relatório de Viagem. Comunidade Jardim Cascata, 19/6/2010, p. 1).

Apesar disso, as dificuldades são temas constantes e desmotivam, sobretudo os jovens, para a vida em comunidade.

Não tem Outro Lugar que me Serve se não for esse Lugar...: A Terra nas Raízes da Vida Quilombola

Ao estabelecer sua atividade vital, o ser humano, em contato com os elementos da natureza que o cercam, constrói seu modo

de vida, sua cultura, no espaço que lhe é possível junto à natureza. A história de luta pela terra e de permanência nela, produzindo sua subsistência, por meio do trabalho, é que faz tal relação se afirmar e estabelece vínculos efetivos que os identificam em seu ambiente. A relação com a terra é tão visceral que a possibilidade de cisão provoca polêmica, como observamos durante a entrevista com uma senhora da comunidade dos Almeida, em Silvânia:

Eu hoje tava brigando, hoje. Tavam falando que vai vim água aqui. Eu falei não vou sair daqui, se puder eu moro dentro d'água. Não, é porque eles tão falando que vai fazer uma barragem. E eu falei vão não, vai não. Tá todo mundo aqui dizendo isso. Aí minha neta falou assim: vovó, vamo morar na cidade? E eu falei: não vou não (D.L.S., feminino, entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 12/6/2010).

A terra representa mais que um lugar onde se pode viver, torna-se parte importante de sua vida, sobretudo para os mais velhos. Observamos dados de uma relação estética com a natureza, fazendo com que o vínculo entre esta e o ser humano ultrapasse a produção do trabalho e da própria subsistência, caminhando para laços mais fortes de contemplação e identificação com aquele espaço entre a terra, a natureza e os animais:

Nós aqui, eu não conheço outro lugar para mim. Já tem muitos anos que a gente mora aqui, graças a Deus, pra mim não tem outro lugar. Eu gosto. Não tem outro lugar que me serve se não for esse lugar (A.P.S., feminino, entrevista com os mais velhos. Comunidade Magalhães, 12/10/2009).

Atentando para o fato de que tal relação vem sendo quebrada ou substituída pelo trabalho assalariado ou em troca de casa e comida, há

uma ruptura dessa relação mais tradicional com a terra, tal como se observa em outros espaços sociais. As dificuldades na lida com a terra, o pouco reconhecimento e retorno financeiro e social vêm motivando o rompimento dessa relação, como mostra o crescente desinteresse e afastamento dos jovens pelo trabalho na terra e pelas questões relacionadas à identidade comunitária, fato que não pode ser deixado à margem da discussão.

Em Mineiros, o depoimento da liderança indica que tal fato, que já ocorre por lá, é motivado pela falta de subsídios para lidar com a terra em contraste com o modo mais tradicional de vida ainda presente entre os mais velhos:

Eu acho que... tira um pouco do brilho do cara, da pessoa, que é trabalhador, que gosta de tá lutando com a terra. Dá oportunidade dele fazê o que ele gosta. Talvez ele gosta mais de produzir do que pegar o trem ganhado. Que nem a gente vê aqui pessoas de 80 anos, 90 anos trabaiaando. Tem um senhor... aqui que tem 98 anos, 99 acho que agora já fez, e trabaia até hoje. Uma hora dessas se você for lá ele vai tá descascando o milho e dibuiando pra podê jogar pras galinha amanhã cedo (G.S.M., masculino, entrevista com líder. Comunidade Cedro, 19/12/2009).

Tal descaracterização apontada remete-nos às observações de Almeida (1998, p. 174), quando, ao reinterpretar criticamente o conceito de quilombo, diz-nos que esse tipo de comunidade se caracteriza, especialmente, pelo trabalho junto a terra na produção da existência e, por isso, quilombo “existe onde há autonomia, existe onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos”.

Uma das marcas dessa produção autônoma, em muito caracterizada pelo extrativismo, assim como pelo cultivo da terra e o gosto que permite na colheita, mostra-nos outra faceta na relação com a

terra, indicadores de um rompimento ou inexistência de limites entre trabalho e lazer. As pessoas caminham pelas terras atentas ao crescimento das roças, mas também para visitar os parentes e amigos ou apanhar frutas. Os relatórios de viagem são pródigos em observações dessa natureza, assim como dados nas entrevistas, mostrando, por exemplo, que as pessoas “gostam muito de andar pelo mato, indo na casa dos parentes próximos para ‘panhá’ mexerica, como costumam dizer” (GRUPO DE PESQUISA. Relatório de Viagem. Comunidade dos Almeida, 12/6/2010, p. 2).

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura: Comunidade Cedro/Mineiros

Por sua trajetória histórica e situação econômica e geográfica, por seus elementos culturais, o corpo quilombola constitui-se como síntese. A corporalidade quilombola, então, pode ser mais bem compreendida como uma síntese biopsicossocial peculiar, marcada pela relação com os elementos da natureza na produção do seu trabalho juntamente com os costumes e tradições do grupo social que constitui. As relações que essas pessoas estabelecem com a natureza são sentidas/vividas esteticamente e em sua pele podemos identificar as marcas do tempo, do trabalho; na gestualidade rotineiramente repetida como a mão na cintura para descansar, nos pés sempre que possível em contato direto com a terra, como que em busca de suas raízes.

Na Força do Fogão de Lenha, a Comida Fica Melhó¹...: A Vida Entre o Calor e a Luz do Fogo

Identifica-se a presença do fogo entre os quilombolas, de forma mais acentuada que na vida urbana, ainda que esteja presente em quase todas as casas das comunidades investigadas, ao menos no fogão a lenha que se faz notar. O fogo é, então, um elemento que está no cotidiano, seja na produção do alimento ou na preparação da roça, na queima do lixo, nas comemorações e festividades. De outro modo, o fogo mostra-se também no sol que nutre e traz calor, é também sua força iluminadora que aparece na noite, na vela ou na fogueira da roda de conversa.

Esse é o caso da comunidade dos Almeida, em Silvânia, onde o fogão de lenha é parte do cotidiano, na produção do alimento. O movimento de acender o fogo inicia bem cedo e pode ser feito tanto por homens como por mulheres. O preparo do café é a primeira tarefa, seguido dos outros alimentos.

¹ (GRUPO DE PESQUISA. Relatório de Viagem. Comunidade Magalhães, 10/10/2010).

Mais do que a relação com a comida, o fogão de lenha marca a vida em proximidade com o fogo, pelas paredes enegrecidas e pela gestualidade que o produz e mantém, alimentando também o hábito de sentar à sua volta. O corpo mantém as marcas do fogo, no cheiro de fumaça que impregna os cabelos, como na fuligem que marca a cor das mãos que o manuseiam.

É na relação com essa atividade cotidiana à beira do fogão que uma das brincadeiras da infância feminina vai se constituir: brincar de cozinhadinho, de fazer comida no fogão de lenha. Para o senhor O.F. (Entrevista com os mais velhos, comunidade Jardim Cascata, 12/7/2010), lembrando da infância de suas três irmãs, as *mulheres fazia cozinhadinho... juntava as coleguinhas...* Brincadeira exclusivamente feminina, parte do universo materno, em geral responsável pela comida, assim como pelas atividades de moer algodão, fiar na roça e tecer fazendo panos para roupa e cobertas, práticas identificadas ainda na atualidade na comunidade dos Almeida.

No preparo dos remédios, especialmente dos chás e xaropes, o fogão de lenha ainda se faz presente, cozinhando lentamente, *na beira para chegar no ponto*, como nos diz dona D.L.S., dessa mesma comunidade (Relatório de Viagem, 18/9/2010). A produção dos fitoterápicos, em escala mais comercial, também é mediada pelo fogo, que além de auxiliar em sua elaboração, indica certa assepsia em seu preparo, como é o caso da comunidade do Cedro, em Mineiros.

O fogo está presente na produção da farinha, como nos diz dona M.M.S., remetendo-se ao passado de sua infância, tal como para seus filhos, mas diferentemente do presente de seus netos: *Antigamente as coisa era muito difícil, então era roça só pra arroz, só pra feijão, colher café, pegar as paina, fazer farinha, de tudo nós fazia, tudo era serviço. Tudo nós ajudava* (Entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010).

A produção de novas áreas de cultivo ou o replantio para as novas safras, antes como hoje em dia, é construída também por meio

do fogo, como nos fala Seu J.M.S., da comunidade dos Almeida: *Pra fazer roça de feijão, era queimada* (Entrevista com os mais velhos, 1.º/5/2010). O procedimento é o mesmo para o plantio do arroz, da mandioca, do milho; para abertura de roça como para a abertura da área para moradia e horta. Do resultado dessas lavouras maiores, a colheita, torna-se uma moeda de troca com outros produtos dos agricultores. Ali, paga-se em litro de feijão ou em saca de arroz, inclusive a terra arrendada de onde se tira o sustento da família.

O fogo permite, também, produzir utensílios, mistura de arte e utilidade que está na base do artesanato. O calor do fogo está presente ainda no sol, que aquece a vida em horário de muito frio. Seu J.M.S. nos conta de sua vida de criança, ajudando o pai na lavoura com seu irmão mais velho:

Meu pai tocava roça duas légua de casa e nós ia com ele pra lá e madrugava com uma geada loca. Naquele tempo fala geada. Cê chegava na roça, cê num sabia se tinha pé, de tanto frio. Cê chegava num espinho ou dava um trupicão, cê num sabia se o pé era seu, que o gelo tava demais, né? Depois que o sol esquentasse, lá pa nove horas é que cê ia senti a dor do trupicão ou a dor do espinho que entrava no pé... gelado (J.M.S., masculino, entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010).

O horário diz se o calor do sol é bem-vindo ou não. Outro depoimento, de dona D.L.S. da mesma comunidade, fala-nos do sol quente demais, que maltrata o trabalhador durante boa parte do dia na lavoura: *A gente vai, fica com dor na cabeça, sol quente, tem que esperar o dia inteiro lá até a hora de ir embora, pra podê vim embora, NE?* (Entrevista com mais velhos, em 12/5/2010). De todo o modo, a força do sol do cerrado marca a vida comunitária por aquilo que ela permite, porque exige outra forma de organizar a vida, seja secando a roupa ou a espera do sol arrefecer em sua força, antes de retomar o

trabalho na roça. O sol do cerrado é inclemente, sua força faz brotar a vida, marca a pele e constrói, sobretudo, na seca do inverno um tom amarelado por toda a paisagem.

Nas várias celebrações da vida quilombola também se registra a presença do fogo, especialmente nas festividades sacras. Esse é o caso da festa dedicada a São Benedito na comunidade Magalhães, assim como de Nossa Senhora do Rosário que também é festejada nas comunidades quilombolas. Não por acaso, são dois santos católicos de cor negra, os únicos de primeira ordem de importância nessa igreja e que acompanham a aproximação dos escravos ao catolicismo já há alguns séculos, como nos mostra Schwarcz (2004), religião predominante, senão quase exclusiva nas comunidades investigadas, ainda que alguns traços de sincretismo possam ser identificados.

O fogo está no altar, construído e venerado primeiramente pelos homens participantes do cortejo e depois por todos os demais membros da comunidade. Uma vestimenta comprada especialmente para a ocasião, uma camiseta azul nesse ano, é a marca do cortejo, seguido por uma procissão de velas que ilumina o estandarte, assim como ilumina por onde passa.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura: Festa de São Benedito (Com. Magalhães/Nova Roma)

Em outros momentos, são as festividades mundanas marcadas pelas danças e pelo fogo que abrem as comemorações, como é o caso da comunidade Cedro, em Mineiros. Entre a memória da pele negra e a tradição de recente invenção – as danças de origem afro – com suas pinturas corporais, roupas e instrumentos, feitas entre tochas que recebem os de fora, antes do início do forró, dança presente e da preferência de todas as comunidades.

A Gente ia para o rio para Tomar Banho: A Água como Necessidade e Fonte de Prazer

A água fresca, necessária e sempre disponível em todas as casas, é a base dos cafezinhos, generosa e humildemente oferecidos, quando da alegria da chegada dos amigos ou de estranhos, presenteados sempre com esse modo de recepção. A água está também presente nos hábitos diários de higiene e limpeza, para lavar as vasilhas ou para aguar as plantas e plantações e nas práticas lúdicas do banho de rio. A água constitui a própria natureza que cerca essas comunidades, como rios, lagos e cachoeiras, marca indelével de sua busca tradicional por uma terra, normalmente nas encostas dos morros e montanhas.

A água retirada de açudes e de poços artesianos é utilizada para suprir as necessidades básicas, beber e cozinhar, ou ainda para manter alguns hábitos de higiene, esses últimos menos frequentes entre os mais velhos. Uma água mais limpa e não “saloba”, buscada em vasilhames em lugares até dois quilômetros, como é o caso da comunidade Magalhães. Em alguns lugares, há água encanada, como é o caso das comunidades de Jardim Cascata, Cedro e Kalunga e, em outro,

A água utilizada pela comunidade, em sua maioria, vem de poços nas casas, sendo que poucas famílias ainda utilizam as águas dos rios das proximidades, não há tratamento desta água e como dito anteriormente, não existe uma rede para despejo das águas residuais (GRUPO DE PESQUISA. Roteiro de Observação Socioambiental. Comunidade dos Almeida, 12/6/2010, p. 1).

Essa mesma água rega plantações e hortas que geram uma parte do alimento das famílias que moram em comunidades quilombolas. Em alguns casos, a água que lava a vida doméstica, inclusive os banhos, é lançada nos terreiros, próximos aos seus cultivos e criação de galinhas soltas, prática frequente e identificada em praticamente todas as comu-

nidades. Não existe um sistema de tratamento para a água residual utilizada e aparentemente não existe um plano para a economia de água, exceto a própria dificuldade em consegui-la e o valor dado a essa.

Anteriormente a existência de poços, buscava-se água nos rios e nascentes próximos, o que, segundo os dados da pesquisa, configurava-se como uma tarefa árdua e extremamente necessária, ainda mais dificultada pela ausência das crianças e jovens nas comunidades durante a semana que se deslocam para a cidade mais próxima: as crianças pela falta de escola na comunidade e jovens pela dificuldade de arrumar trabalho na comunidade. Em vários relatos, essa atividade esteve relacionada ao cotidiano da infância dos pesquisados e permanece como tarefa, nessa mesma comunidade, buscar água de beber e cozinhar. *É, toda vida busquei água. Só agora que tem água aqui, dentro de casa. A gente não tinha encanação dentro de casa, a água apanhava era no rio e era longe* (A.P.S., feminino, entrevista com os mais velhos. Comunidade Magalhães, 12/10/2009).

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura: O encontro prazeroso com a água (Comunidade Magalhães)

A água também oferece prazer e permite fruir de uma relação estética diferenciada para essas pessoas. Na infância ou na vida adulta, as experiências vivenciadas nas margens dos rios, como brincadeiras e encontros, remetem-se a momentos de prazer e de contato com a natureza. A confraternização familiar e com amigos no rio é parte importante dessa tradição, assim como foi o trabalho de lavar roupa nas margens deste, tradição ainda presente nos Kalungas, e que dilui fronteiras entre a dureza da produção da vida cotidiana e a fruição que a relação com a natureza propicia.

O contato com a água, talvez o mais atrativo dentre os elementos da natureza, proporciona uma qualidade de experiência estética única, pelo tipo de movimentação corporal e, ao mesmo tempo, pelas sensações à flor da pele, permitindo uma mediação ímpar entre o mundo interno e externo a ser vivenciada. *A gente brincava muito. Ia para o rio para tomar banho. Brincava de pego, a gente pegava e mergulhava, de correr atrás do outro* (C.H.S., masculino, entrevista com líder. Comunidade Magalhães, 12/10/2009).

O excesso de água também causa danos nas comunidades quilombolas. Enchentes, relatadas em entrevistas, as quais submeteram, por exemplo, a comunidade de Magalhães a novas adaptações para a colheita, na vida:

O rio subiu demais, ali ele subiu demais e ele 'sangou' lá em cima, 'sangou' lá em cima,... pra cá daquele pasto que a gente passou, aquilo lá tomou tudo d'água, que passava aí é de canoa, que tinha uma roça ali em cima, de mandioca, de arroz, o rio comeu tudo. Aí subia de canoa... (L.F.F., masculino, entrevista com os mais velhos. Comunidade Magalhães, 20/7/2010).

A água, em excesso, provoca mudanças nas relações humanas e na natureza, mas sua ausência, a seca, provoca ainda mais danos, como os aqueles sentidos de perto em comunidades que vivem à beira rio:

A comunidade tem percebido os impactos ambientais pelo rio Paranã, há alguns anos este não enche o suficiente para irrigar as terras na sua margem; por conta disto, ao invés de formar 'belas praias de areia' na sua margem, como diria Seu Loro, tem se enchido de um matagal espinhoso. Isso tem afetado o plantio e também a pesca de subsistência (GRUPO DE PESQUISA. Roteiro de observação socioambiental. Comunidade Magalhães, 20/7/2010, p. 1).

Em outros momentos, é a ação humana que interfere negativamente nos ciclos naturais da água, provocando sua contaminação/poluição, seja pela ação quilombola ou mais especialmente pela ação das grandes propriedades que manejam insumos agrícolas tóxicos ou fazem criação extensiva de gado. Esse processo de contaminação faz com que as comunidades percam a autonomia de água, uma de suas características marcantes, fazendo-se necessários outros recursos do poder público para se obter água tratada:

Hoje, a água vem, hoje, da cidade, né? De primeiro, a gente usava as águas dos açude, mas hoje até na zona rural já tá com esse pobrema aí, com as águas de açude... tem que sê água tratada. Então essa área aqui já usa água tratada (G.S.M., masculino, entrevista com líder. Comunidade Cedro, 19/12/2009).

O ser humano em sua relação com a água, como um elemento rico e presente na natureza, seja em sua apreciação e deleite ou momentos de agitação e fúria que pode causar, gera uma experiência que envolve os dados sensíveis, oferecendo ao corpo uma percepção que põe em movimento o conjunto de sensações, imagens, necessidades e emoções, que modificam a paisagem, com assoreamentos, seca e escassez de água potável, poluição dos lençóis freáticos, interferindo no modo de vida, na organização social, exigindo, por exemplo, um sistema de tratamento e distribuição de água e esgoto adequado às

novas necessidades do grupo social em foco, em falta na totalidade das comunidades pesquisadas.

A Noite Inteira Segurando a Cabeça de Um, Sem Fôlego, Abanano o Outro: O Ar, Sopro de Vida nas Comunidades

Imersos no ar, nem sempre nos damos conta de sua presença. Para além da necessidade básica que todos temos de respirar, do oxigênio necessário a toda natureza, estar no ar e acompanhar os desdobramentos de seus movimentos, faz parte de muitas situações nas comunidades remanescentes de quilombo.

Dentre as formas como ar se movimenta, o vento é a mais evidente e sua presença causa diferentes percepções sem deixar de ser notado, seja desejando-o ou rezando para que se vá. O vento na relação com o fogo onde é necessário para manter a chama no fogão a lenha ou espalhar o fogo para o preparo da roça; o vento produzido pelo sopro para aliviar a ardência do ferimento; o vento que refresca o calor escaldante do cerrado; ou até mesmo o vento que levanta a poeira que não agrada. Por outro lado, a presença fundamental do ar nem sempre é percebida em algumas das atividades que o ser humano realiza, como nos jogos.

No jogo de futebol, prática encontrada em todas as comunidades, realizada pelas crianças e jovens, dado que os mais velhos informam ser uma atividade que nunca praticaram e não se interessam, a presença necessária do ar só se evidencia na sua falta, ou seja, quando a bola fura ou murcha. Para tal, há a bomba que coloca o ar comprimido dentro do couro, sempre um problema nas comunidades, possibilitando a diversão que muitas vezes agrega crianças e jovens em um mesmo fazer.

Diferente de quando é preciso força para encher o balão; nessa ação o ar tem sua presença descortinada pela resistência oferecida

pelo invólucro elástico, além de ganhar cor e sentido no brincar. Para além do ar envolvido, a leveza do material do balão permite também a evidência da ação do vento sobre ele, mais do que a inferência do vento na trajetória da bola durante o brincar. O uso do balão não pertence às brincadeiras de todo dia, mas se faz presente em festividades infanto-juvenis, como Dia das Crianças (comunidade de Cedro) e também em festas de fim de ano letivo (comunidade Jardim Cascata), não coincidentemente, comunidades mais próximas do meio urbano.

Outros exemplos de vivências lúdicas com o ar e que não tem ele por foco pode ser identificado nas *travessuras* de voar, evidenciadas desde o subir e pular de árvores (comunidade de Magalhães), indo até as piruetas e acrobacias típicas da capoeira e de algumas danças afro, até os saltos mortais que acabam na água dos rios. Nesse caso, a ideia da relação com o ar se justifica pelo deslocamento livre do solo, deixando o corpo suspenso no ar, ainda que por alguns segundos, e mesmo que as travessuras não dependam dele para ocorrer, é no espaço por ele ocupado que o corpo se lança. Os saltos e mortais são práticas comuns dentre as crianças e jovens nas comunidades, ainda que mais presentes entre os meninos do que entre as meninas.

Não é a presença, contudo, determinante ou não, de um ou mais elementos da natureza numa prática corporal que caracteriza uma aproximação maior ou menor dos seres humanos com ela, mas sim o tipo de relação estabelecida entre ambos. Nas travessuras exemplificadas, o elemento ar está presente na vivência, sendo possível identificar uma parceria com a natureza. A prática corporal que parece ser construída por dentro da comunidade naquilo que lhe é próprio e singular mostra indicadores de uma compreensão de natureza como parceira na constituição da vida.

De modo diferente, quando o correr e o saltar são praticados na forma “esportivizada”, onde a competição é predominante e com vistas a medalhas, como já ocorre na comunidade do Cedro (G.S.M., masculino, entrevista com líder. Comunidade Cedro, 19/12/2009), onde

ar deixa de ser parceiro e passa a ser mais um adversário a ser vencido, tal como os demais competidores, restaria ainda investigar melhor de que forma se reconstrói essa relação com o ar.

Mas é pela relação que estabelecem com o vento que as comunidades investigadas deixam transparecer como o ar, no contraste com o calor típico da região, participa ativamente na organização do cotidiano. Torna-se, por isso, um elemento importante na caracterização da singularidade da cultura quilombola, compreendendo cultura como um “conjunto de modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social” (BOSI, 1992, p. 314).

A constituição do espaço de convívio das pessoas durante o dia é em grande medida influenciada pelo vento, sendo comum nas casas que possuem varanda os moradores ali se *aprochegam* para conversar e receber amigos ou visitantes, para aproveitar o ar fresco que circula livre, da brisa que refresca especialmente a sombra. Quando não há varanda, essa convivência ocorre em frente de suas casas, à sombra das árvores, sentados em troncos e bancos. Estar do lado de fora da casa e mais próximo do espaço natural parece ser um hábito comum e prazeroso aos membros das comunidades pesquisadas e quando não é na sombra da varanda ou da casa que se reúnem, a comunidade faz uso das sombras das árvores que próximas ou distantes das casas são espaços requisitados para alívio do calor, para a prosa e outras atividades como a preparação para a pesca ou o concerto dos carros de boi.

Nesses espaços ao ar livre ocorre, muitas vezes, o encontro com a tradição, onde avós, pais e filhos se reúnem para *prosear*, falar da vida em suas diferentes dimensões; locais que, longe de serem privados, estão abertos aos membros da comunidade e visitantes para a partilha de histórias, fatos e trocas de experiência. É também junto à natureza que as pessoas da comunidade, idosas ou não, costumam sentar-se, só ou acompanhadas, simplesmente para descansar. E quando o fazem, observam sem pressa a paisagem, com o olhar fixo no horizonte como que distantes em sua memória ou nos sinais do tempo, sempre

motivo de conversa. Esse vagar marca também o ritmo da fala, lento e carregado de pausas, como que a meditar sobre o dito e planejar sobre aquilo a ser dito. Diferente da aparência, os sentidos parecem estar aguçados para o que lhes é familiar, seus sons e cores, espalhados pelo céu, pelas árvores ou pela estrada, e aquilo que nos passaria despercebido, por eles é facilmente identificado.

Mas nem sempre o vento sopra como se deseja e o que agrada por refrescar, também desagrada por conduzir o mau cheiro provocado pelo lixo mal acondicionado e pela falta de esgoto. Na condução dos cheiros desagradáveis o vento deflagra parte da tensão existente no convívio com a natureza. Sobre as fossas, Gilmar, líder da comunidade do Cedro, conta que elas não existem, mas que tem um tipo de fossa

(...) de pedra que ela não enche em muitos anos. Só que fura o buraco e vai enchendo, enchendo de pedra, o metro dessa pedra eu acho que é, eu acho que é mais ou menos uns quarenta, cinquenta reais o metro. Então fica, pesado, pesado... Então a pessoa fura, fica lá a fossa, com poucos dia aquela fossa enche e já... e já transborda já e o cara já fura outro buraco, entendeu? (G.S.M., masculino, entrevista com a liderança. Comunidade Cedro, 19/12/2009).

Nesse mesmo relato, o líder comunitário fala da importância que teria o apoio do governo para resolver essa questão com a construção de fossas e com a coleta de lixo, *pelo menos uma vez por semana*, além de demonstrar que essas ações são importantes para manter a beleza da região.

O vento é também responsável por bagunçar o pátio das casas com as folhas que caem das árvores, por espalhar o lixo e por levantar poeira onde passa, dando trabalho para manter a casa e o terreiro em ordem, na caracterização da paisagem que lhes é tão estimada e constrói certa humanização do entorno.

O vento, bem-vindo por refrescar em época de seca, termina por baixar ainda mais a umidade do ar causando incômodo ao res-

secar as vias respiratórias, dentre os principais problemas de saúde relatados pelas comunidades:

[...] nessa terra aí, quando passa um carro, ninguém aguenta não. Vai tudo. Vai tudo. Chega fica todo mundo sem fôlego aqui em casa. Uma vez que eles tava limpando, é, passando, abrindo a rua aí, a minha vizinha falô assim: 'Oh, minhas fia, hoje ninguém dorme na sua casa'. Falei: 'Não dorme não'. Hoje e amanhã, a noite inteira segurando a cabeça de um, sem fôlego, abanano o outro. Porque começou, fez, fez, fez puera demais, ali eu posso trocá os lençol tudinho. Joga a água aqui na casa, fora a fora, pedindo... Já posso prepará (J. S. Entrevista com adultos. Comunidade Jardim Cascata, 19/6/2010).

Problema agravado com o transporte precário, reservado por algumas prefeituras para as comunidades com a finalidade de proporcionar o deslocamento para a escola na cidade, durante o trajeto a janela precisa ficar aberta por conta do sol quente e, como a poeira voa alto, esta é respirada junto com o ar quente pelos filhos e filhas quilombolas que, pela falta de escola na comunidade, não podem estudar perto de casa e ficam na dependência da ação pública.

E é também pela poeira que o vento quente levanta que as casas das comunidades têm como características janelas pequenas, para manter o frescor da noite e evitar a entrada do pó, de modo a facilitar a limpeza das casas. As casas com telhado de palha de palmeira de babaçu são as preferidas por boa parte dos sujeitos entrevistados, por ser mais frescas e quase dispensarem janelas.

Sob todos esses aspectos, as casas construídas pela antiga Sucam, hoje Fundação Nacional de Saúde, são criticadas e pouco utilizadas pelas comunidades dos Magalhães e Kalunga, onde foram construídas, por serem pequenas, pouco arejadas e quentes; em outros palavras, não levaram em consideração o modo de vida e o ambiente onde foram construídas. Em algumas construções as janelas foram substi-

tuídas por pequenas aberturas deixadas na construção ou por uso de tijolos vazados. Quando cai a noite, a casa passa a ser o refúgio do ar frio e promove o encontro na cozinha ao redor do fogão de lenha, enquanto que os quartos configuram-se como espaço de descanso e, por vezes, de depósito para as coisas pessoais e de coisas ligadas ao cultivo, como sacos de semente.

E a cama, que aquece e proporciona o descanso necessário à noite, não é desejada quando o sol se faz alto, sendo também ao ar livre durante o dia que o prazer e a necessidade de uma boa recostada se misturam quando o sol está alto, não importando a dureza do encosto e sim o frescor do lugar encontrado. Não é o relógio que marca o tempo do descanso e sim o calor do sol, nesse caso como em outros, é o que se constitui como marcador prioritário dos ciclos da vida comunitária. Esse dado indica resquícios de uma relação com os afazeres diários que tem no organismo humano e na relação estabelecida com os elementos da natureza o ritmo das suas atividades, diferentemente da organização urbana e da lógica econômico-social nos moldes capitalistas, que determinam o ritmo das ações humanas, seja no trabalho ou no lazer.

Essa resistência também é percebida no trabalho de tecelagem de dona Divina, da comunidade dos Almeida. O tear disposto na varanda da casa deixa transparecer a procura por um espaço ventilado para fugir do calor e que seja agradável aos sentidos. Procura, também, por um espaço onde o trabalho não a prive de interações sociais, no encontro com os passantes e seus diferentes assuntos, ou daqueles se *achegam* apenas para um café, indicando que o trabalho não está recortado das demais dimensões da vida. A permanência na varanda para o trabalho de tecelagem permite ainda uma educação singular dos sentidos, ao mesmo tempo absorva numa tarefa que exige grande concentração e atenta a tudo e a todos ao seu redor; uma habilidade desenvolvida, talvez, ao modo de uma relação de composição, como nos diz Sant'Anna (2001), que se estabelece entre a pessoa que tece

integrada ao espaço vivo onde trabalha, de forma que, após várias tardes ou manhãs, ano após ano, exercendo a arte de tear, são muitos os saberes que se produzem e se incorporam, literalmente, na corporalidade do sujeito da ação. O saber acumulado no processo de trabalho lhe permite versar sobre os espetáculos que os pássaros dão ao passar voando em determinada direção, pode ainda diferenciar os cheiros das estações, falar sobre a configuração do tempo ao ver o balançar das folhas das e, em especial, no que diz respeito a processo de produção, na qualidade dos fios e nas tramas, no efeito do clima sobre estes e sobre ela mesma. Saberes que talvez não fossem possíveis se o trabalho fosse realizado em ambiente fechado, abafado pelo calor escaldante da região, onde as paredes estáticas dificultariam esse diálogo, condicionando os sentidos e a ação humana a um fazer mais mecânico e mais acelerado, menos prazeroso. O tear, na qualidade de atividade produtiva e cultural como praticado na comunidade dos Almeida quanto dos Magalhães, para produção de *telas*, como costumam denominar, mostra importantes elementos de uma experiência criativa do trabalho genérico, de um processo produtivo carregado de sensibilidade que enfrenta, por outro lado, uma desvalorização sistemática, tanto como atividade quanto como produto, dentro das comunidades pelas novas gerações que pouco querem aprender do ofício, assim como fora das comunidades pela comparação entre preço e sofisticação próprios da produção industrial.

‘Minha Vó Era Índia, Pega e Amansada Desde os Dez Ano...’: Ainda Sobre Corporalidade Quilombola na Relação com a Natureza

O depoimento indicado no título, de dona D.M.C.S. (RELATÓRIO DE VIAGEM. Comunidade Magalhães, 20/7/2010), é mostra daquilo que se constitui como trajetória histórica e permanece visível

nos corpos de parcela significativa dos moradores dessas comunidades remanescentes de quilombos. Indica, também, certa compreensão do índio que precisa ser amansado como um animal selvagem. Seu depoimento mostra, também, que os roubos preferidos pelos índios, tal como para os quilombolas, eram as meninas, sempre em menor número em todas essas etnias. Esse dado disponível na historiografia da região pode ser explicado pelas circunstâncias de fuga serem mais difíceis entre as mulheres, em função de o trabalho ser realizado no interior das casas, seja porque mais fáceis de serem amansadas.

Investigar essas comunidades em um Estado como Goiás é compreendê-las com base em uma circunstância histórica especial que a diferencia de outras regiões do país. No século 18, a capitania de mesmo nome, mas com dimensões muito maiores do que o somatório do atual Estado de Tocantins, tinha já uma população constituída de 45 a 80% por negros (KARASCH, 1996) e, em sua grande maioria, eram do sexo masculino. Essa mesma autora informa que o segundo maior grupo de fugidos de Goiás era constituído por indígenas escravizados como cativos de guerra.

Esses dados nos mostram um contexto aonde se identifica práticas de miscigenação feitas, por vezes, como aliança e, frequentemente, feitas por roubos de uns e de outros para a constituição de novos casais. Alguns traços dessas misturas interétnicas ainda se fazem visíveis no corpo, em especial rosto de alguns desses sujeitos, assim como na sua alimentação, objetos, modos e costumes, além das muitas histórias de índios que povoam a memória coletiva. São vestígios de outros ao mesmo tempo em que compõem a cultura material e imaterial dos quilombolas, em parte, com o legado de diferentes etnias indígenas – Apinajé, Xacriabá, Akroá, Puarecamecrã, Ava – Canoeiro, Xavante e Caiapó – aos quais se encontram indicações na historiografia da região. Relações marcadas muito mais pelo conflito extremo do que pela colaboração, mas que nem por isso deixaram rastros menos importantes.

A questão da identidade quilombola está menos situada no reconhecimento dessa palavra, recentemente incorporada pelas comunidades, em seu vocabulário e em sua luta política, e mais relacionada à experiência histórica em si, incorporada. Uma experiência marcada pelos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam, e com a natureza que lhe fornece o estofamento pelo qual produzem sua existência. Mais do que tudo, uma experiência de pertença a um lugar específico e a um grupo específico, de pertença a terra.

A experiência aqui, compreendida no sentido empregado por Thompson (1981, p. 111), como um conceito polifuncional que se remete a culturas específicas, marcadas por uma condição étnica e de classe, histórica e geograficamente datada que constituem esses “homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações e em sua autoconsciência dessa experiência”.

É pela experiência de ser quilombola, de pertencer a uma comunidade remanescente de quilombo que se pode analisar a gestualidade, os modos e costumes com que as corporalidades se mostram. É na experiência na relação com os demais e com a natureza, portanto, étnica, social e historicamente construída que a identidade quilombola mostra-se nos corpos.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombo: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998, p. 163-181.

BOSI, A. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANCHER, A. & AREND, S. M. F. **História de Santa Catarina no século XIX**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

DAÓLIO, J. Os significados do corpo na cultura e as implicações para a Educação Física. In: **Movimento**, Ano 2, n.º 2, jun., 1995.

GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Rev. Bras. Educ.**, n.º 21, Rio de Janeiro, set./dez., 2002.

LODY, Raul. **Cabelos de axé: identidade e resistência**. Rio de Janeiro: Ed. Senac Nacional, 2004.

MARTINS, J. S. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

MAUSS, M. **Técnicas corporais**. São Paulo: EPU, 1974.

MEYER, D. E. **Identidades traduzidas: cultura e docência teuto-brasileiro-evangélica no Rio Grande do Sul**. 1.ª ed. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.

KARASCH, M. Quilombos do ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIVERA, A. G. Q. **Cuerpo y cultura: las músicas y subversión del baile**. Madrid: Iberoamericana, Verveuert: Frankfurt am Main, 2009.

ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. 20.ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SANT'ANNA, D. B. Entre a pele e a paisagem. **Projeto História**, revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC/SP, São Paulo: Educ, n.º 23, novembro de 2001, p. 193-207.

_____. **Corpos de passagem**: ensaios sobre a subjetividade contemporânea. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SCHWARCZ, L. K. M. **Espetáculo das raças**. 6.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SILVA, A. M.; PERINI, C. G.; AGOSTINI, M. P. História de bugres e tigres: corpo e natureza em terras catarinenses. **Pro-Posições** (Unicamp, impresso), Campinas, vol. 14, n.º 2, 2003, p. 121-146.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VIGARELLO, G. O corpo inscrito na história: imagens de um “arquivo vivo”. Entrevista concedida a Denise Bernuzi Sant’Anna. **Projeto História**, revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC/SP, São Paulo: Educ, n.º 21, novembro de 2000, p. 225-236.

Tradição Cultural e Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás: Notas para uma Política de Esporte e Lazer

*Gabriel Omar Alvarez
Henrique Aguiar Borela
Taiana Renata Martins*

Este trabalho, interdisciplinar, pretende estabelecer um diálogo teórico entre a antropologia, com seus diversos paradigmas, e as disciplinas agrupadas em torno da educação física; assinalar alguns aspectos do trabalho de campo que podem ser analisados à luz dessas reflexões; assinalar as práticas corporais tradicionais como locus privilegiado para pensar políticas públicas de esporte e lazer; assinalar um novo espaço nos paradigmas da educação física e da antropologia. Pela amplitude dos objetivos teóricos propostos e pela limitação de espaço, o trabalho tem um caráter prospectivo e heurístico e não se propõe abordar de forma exaustiva essas questões que surgem do diálogo interdisciplinar.

Diálogo da Antropologia com a Educação Física

A educação física passa por um importante processo de transformação pela sua institucionalização na universidade (década de 1930) e a criação de programas de pós-graduação, a partir da década de 1980 (a primeira pós-graduação foi criada em 1977). Essa reno-

vação passou também por uma reformulação das posições militar-higienistas dos anos 50 aos 70, e da ênfase esportiva, que marcou a prática desde a década de 1970. Com a redemocratização na década de 1980, iniciou-se um movimento de reformulação que incluiu, entre outros, aportes da fenomenologia e uma corrente crítica, o “coletivo de autores”, que apontam para uma práxis comprometida, com ênfase na questão social. Essa transformação tem levado à reivindicação de diversas técnicas do corpo, como a dança, aspectos lúdicos e participação na formulação e aplicação de políticas públicas de esporte e lazer. Esse é um processo complexo que envolve fatores históricos, políticos e institucionais, relacionados tanto com a democratização no contexto nacional como os debates acadêmicos nas universidades e nos programas de pós-graduação.

Daolio (2003) tenta sistematizar essas mudanças no paradigma com base em uma matriz disciplinar inspirada no trabalho de Cardoso de Oliveira (1988). O autor propõe uma matriz de quatro espaços na qual ordena o debate em termos de: Homem motor (TANI *et. al.*); homem psicológico (FREIRE); homem social (COLETIVO DE AUTORES); e homem cultural (KUNZ, BRACHT e BETTI).

Essa abordagem permite reflexionar sobre as mudanças nos paradigmas no campo da educação física, mas apresenta alguns pontos fracos. Uma de nossas principais críticas é que a matriz é apresentada de forma evolucionista, como se os paradigmas se sucederam no tempo. Na realidade, como assinala Cardoso de Oliveira, os diferentes paradigmas da matriz coexistem. Na prática se relacionam e exploram os espaços de tensão entre os diversos paradigmas.

Da leitura dos autores utilizados como exemplares em cada um dos campos, fica evidente que tem um espaço a ser explorado que não foi dimensionado pelo autor, o *espaço da tradição cultural*. O que o autor denomina de *homem cultura*, trata-se de uma abordagem de inspiração fenomenológica. Falta na matriz e no recorte de autores selecionados o diálogo com a tradição cultural do outro, numa

perspectiva antropológica. Entre os artigos que assinalam a diferença e especificidade cultural podemos citar trabalhos sobre educação física entre povos indígenas, que enfatizam outra formalidade, onde crianças brincam sem diferenças de gênero nem o tempo vazio do cronômetro (GRANDO, 2006). Outros trabalhos que levam em conta a tradição cultural são os estudos sobre a transmissão de saberes na capoeira, onde o saber é personalizado pelo mestre, e verbal, corporal, moral. Transmite-se o saber pelo hálito, no contato corpo a corpo (ABIB, 2006).

Antropologia e Tradição Cultural

As mudanças nas ciências ocorrem pela mudança de paradigmas na comunidade de pesquisadores, assim como assinalou T. Kuhn (1975). No caso das ciências humanas, Cardoso de Oliveira (1988) assinala que diversos paradigmas coexistem. Para Roberto Cardoso de Oliveira, a antropologia pode ser enxergada como diversos paradigmas que correspondem a diferentes tradições culturais. No livro *Sobre o Pensamento Antropológico*, o autor assinala as principais tradições da antropologia nos países centrais que se correspondem com diversas tradições nacionais: a tradição norte-americana, a tradição britânica e a tradição francesa.

A tradição norte-americana, também conhecida como antropologia cultural, foi inaugurada pelo geógrafo alemão Frank Boas. Nessa tradição, o conceito de cultura, de origem alemã, marcou a antropologia americana, elaborada por Boas e seus discípulos. O conceito de cultura, assim como os padrões culturais, deu a essa corrente uma influência idealista, com ênfase na totalidade e na configuração de padrões culturais. Para esses antropólogos, o conceito de cultura estava estreitamente associado com o da língua, o que se reflete na ênfase na oralidade, inclusive com a técnica de informantes pagos. Por outro

lado, o eixo das pesquisas estava nas culturas *autênticas*, com certo desprezo pela mudança cultural, conceituada em termos de *aculturação*. As mudanças ocorridas depois da Segunda Guerra Mundial põem em evidência diversos pontos fracos desse paradigma. Diante de um esgotamento do modelo, a tradição se renova com a incorporação das teorias críticas europeias “traduzidas”, a análise literária e a hermenêutica, no que foi rotulado como *antropologia pós-moderna*, ou interpretativa.

A tradição britânica, conhecida como antropologia social, caracterizou-se pela ênfase no empírico, desenvolveu uma perspectiva centrada na análise das relações sociais, antes que da cultura como um “todo”. Identidades foram tratadas de forma não essencialistas; Barth (2000) teve a proposta de trabalhar as identidades como organização social, com ênfase nos limites antes que nos conteúdos, uma abordagem genética, em sistemas interétnicos. Metodologicamente, ocorre um deslocamento da língua, central na antropologia americana, para outras formas de comunicação, mais sofisticadas, como a análise de rituais, onde a palavra, a exegese, é só um dos aspectos a serem contemplados. Outra das estratégias de análise foi focalizar os valores centrais que mobilizam o grupo a partir dos seus sentimentos, antes que da razão. Evans-Pritchard foi o primeiro a definir a antropologia como ciência, mas também como a *arte da tradução cultural* (EVANS-PRITCHARD, 1985). Ainda nessa tradição, Turner (1974; 1988) elabora sofisticados métodos de análise para trabalhar com dramas sociais, rituais e performances, levando em conta a abordagem hermenêutica.

Em relação à *performance*, cabe dedicar um parágrafo para dissolver a confusão que se estabeleceu com os colegas da educação física. O termo *performance* pode ser traduzido como desempenho. Nessa disciplina, a *performance* virou sinônimo de esporte de alto rendimento, por oposição ao esporte recreativo ou participativo. Nas ciências humanas, utilizamos o termo *performance* também como desempenho, mas no sentido teatral, de atuação, de roles a serem

seguidos, de sequências de movimentos transmitidos pela tradição. Utilizaremos neste trabalho o termo *performance* nessa segunda acepção, seguindo a Turner (1988), Bauman (1975), assim como outros autores das ciências sociais.

A Escola Francesa remonta sua tradição a Durkheim (1989), Mauss (1972; 2003), Dumont (1983; 1992). Lévi-Strauss, um dos renomados expoentes do final do século 20, constituiu em verdade um desvio dessa tradição. O programa da *Ecole* estava centrado na análise das “categorias”, essas características do espírito humano que se manifestam de forma diferente nas distintas sociedades. As categorias estiveram no centro do debate, desde Aristóteles a Kant. Durkheim (1989) debate com Kant “espaço” e “tempo” como categorias e não como dados do sensível. A noção de “totalidade” como representação da própria sociedade também se acrescenta a essa lista. Mauss (2003) trabalhará a categoria nas suas análises da noção de pessoa, na dádiva e também nas técnicas do corpo. A própria tradição poderia entender-se como categoria do espírito humana, na perspectiva da Escola Francesa.

Marcel Mauss (2003) definiu as *técnicas do corpo* como *tradicionais* e *eficazes*. Tradicionais, passadas de geração em geração, trazem o traço diacrítico das identidades. A tradição não é só tradição oral, a tradição também se reproduz nas práticas corporais, a cultura se inscreve nos corpos, como assinalaria Foucault (1979; 2007). Eficácia, uma característica simbólica, que Mauss atribui às técnicas corporais. Ser eficaz não é o mesmo que afirmar que funcionam. A eficácia simbólica se apoia no pertencimento a uma tradição. No caso da magia, o feitiço funciona porque o paciente, o feiticheiro e o público acreditam no processo ritual, todos eles pertencem à mesma tradição cultural.

Falar em tradição cultural e não em cultura aparece como uma opção teórica. Tradição nos remete à “visão de mundo”, à *weltanschauung* de Dilthey (*apud* TURNER, 1988). Uma visão de mundo que é dinâmica e submetida à constante revisão, mutável, expressa uma ex-

períencia coletiva, plasmada em performances. A visão de mundo se apresenta como a cristalização da experiência comum, herdada de formas e simbolismos culturais surpreendentes ou vigorosos, impregnados de *orexis* (sentimento e vontade), mais que razão (TURNER, 1988). A performance, no sentido de Turner, invólucra retrospectção e reflexão, um passado, uma história. O significado é a única categoria que apreende a relação da parte com o todo. O significado se relaciona com a consumação do processo. O homem como animal atuante, esse *homo performaticus*, opera num contexto social, onde a reflexão é plural.

Comunidades Quilombolas de Goiás: Práticas Corporais e Tradição Cultural

Estudos sobre quilombolas desenvolvidos no Brasil têm ênfase na identidade baseado em limites étnicos entre as comunidades e a população local. Esses estudos tiveram ênfase na territorialidade e resultaram em importantes subsídios às demandas de reconhecimento transformando-se num insumo nos processos de titulação das terras quilombolas (O'DWER, 2002). Outro aporte fundamental da antropologia foi a rediscussão do próprio conceito de *remanescente de quilombos*, tirando a definição do freezer, erodindo a definição cartorial que focalizada nos escravos fugitivos, para ampliá-la a populações negras que ocupam territórios tradicionais, rurais ou urbanos (ALMEIDA, 2002).

Os remanescentes de quilombos não são homogêneos, não são puros, não se caracterizam por uma marcada tradição oral e apresentam às vezes uma *amnésia estrutural* que apaga as lembranças da época da escravidão. Pelo contrário, os quilombos são plurais, híbridos, a tradição se expressa nos corpos antes que nas palavras. A tradição se expressa por *performance* como as que podem ser reconhecidas nas danças, nas festas, nas brincadeiras das crianças, assim como também

nas práticas de esportes, na execução do trabalho.

As ideias apresentadas até o momento neste trabalho são de natureza teórica, mas foram desenvolvidas no trabalho de campo, nas visitas às comunidades compreendidas no projeto. Nesta seção apresentaremos parte do material que provocou essas ideias, essa reflexão na teoria. O eixo dessa reflexão é que a tradição cultural, em comunidades que não privilegiam a transmissão oral, aparece expressada nas performances nas danças, na festa, nas brincadeiras das crianças, na execução do trabalho, assim como em outras práticas corporais. Apresentaremos sinteticamente aqui o material que será trabalhado mais detalhadamente nos itens específicos.

As danças podem ser um índice de identidade, um momento privilegiado na expressão das práticas corporais. Em algumas localidades – região kalunga – há uma dança que se apresenta como um índice de identidade do grupo, a *sussa*, própria da tradição cultural do grupo. Na maior parte das comunidades, as danças tradicionais se hibridam com a cultura popular do sertão. O corpo, as posturas corporais estão polarizados entre o polo *sertanejo*, introvertido, e o polo da festa, com uma performance expansiva, sorridente, extrovertida. Em outras localidades, como em Mineiros, a performance da dança é resgatada pelos jovens para reafirmar a identidade afro, recriando a tradição.

A dança pode ser analisada como um símbolo. Turner (2005), ao analisar os símbolos rituais, chama a atenção para suas características: condensação de sentidos, pluralidade de sentidos e a polarização. O autor chama a atenção para a polarização entre um polo sensorial e outro ideológico, o primeiro relacionado à sensualidade e a transgressão; o segundo relacionado com a estrutura social e com a ordem. Durante as festas de folia, por exemplo, as danças expressam essa polarização que caracteriza os símbolos rituais. Nelas, pode-se observar a polarização entre um polo ideológico e outro sensorial, as partes da performance “do santo” e as “brincadeiras” plenas de tradi-

ção e sensualidade. Esses polos se sucedem sintagmaticamente, criam sentido, transformam o desejável em obrigatório e o obrigatório em desejável. As posturas cabisbaixas e retraídas nas rezas, o silêncio das ladainhas para os santos, seguem-se, contrastivamente dos forrós, das curradeiras e das bebidas. Na *sussa*, são as mulheres as que ocupam o centro de encenação.

A performance ocupa um lugar central na reprodução da tradição do grupo. Os mais jovens aprendem imitando os mais velhos. O trabalho, na roça ou no fogão, serve de matriz para as brincadeiras de criança. A performance está também na base das transformações, quando as crianças praticam esportes novos, introduzidos pela TV, como futebol ou vôlei.

O tempo não aparece segmentado entre trabalho e prazer; pelo contrário, hibridam-se e o banho no rio pode fechar o dia de trabalho na roça. As lutas corporais podem ocorrer durante o trabalho. As pescarias, realizadas pelo pai com o auxílio dos filhos, permitem, além de diversificar a dieta, momentos de prazer no rio, conversas sobre os antigos e ensinar a pescar, com a performance necessária para jogar a rede ou preparar as *pindás* ou a *ceva de milho* para atrair os peixes.

As comunidades remanescentes de quilombo na área rural em Goiás, pelo longo período de estiagem que a região enfrenta, localizam-se próximas aos rios. Os rios são também o lugar de brincadeira das crianças, onde desenvolvem suas capacidades motoras, reproduzindo as cambalhotas praticadas pelos jovens. O tempo não aparece segmentado entre trabalho e prazer; pelo contrário, hibridam-se e o banho no rio pode fechar o dia de trabalho na roça.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura Pirueta no rio (comunidade Magalhães)

O esporte apresenta-se como uma nova linguagem para relacionar-se com o outro, numa competição. Na comunidade de Ema, o futebol é praticado pelos jovens e pelas crianças, no campinho da escola. As crianças imitam os times profissionais, assistidos pela TV, personificando jogadores nas suas performances. Em Mineiros, o futebol acompanha um sistema de identidades contrastivas e a oportunidade de medir-se em igualdade de condições com os times da cidade ou de outras localidades. Apesar disso, não se pode afirmar *a priori* que esse relacionamento seja igualitário ou democrático, uma vez que as relações interétnicas estão permeadas por tensões, que às vezes resultam em preconceito e discriminação:

Quando fomos jogar um dia lá, quando chegamos no horário no campo havia três viaturas da polícia dizendo que um de nós tinha esfaqueado uma pessoa. Então foi aquela coisa, ninguém sabia de nada. Mas era por causa do racismo mesmo que era muito grande (Entrevista com Gilmar, do Cedro - Mineiros/GO).

A tradição se faz presente no trabalho, tanto na organização como nos valores que orientam a prática. O trabalho não é só atividade produtiva, é comunicação, é transmissão cultural pela performance, é local de encontros e desencontros.

O trabalho dos homens e mulheres se diferencia antes pelas performances do que pela divisão sexual formal propriamente dita. Dito de outra forma, não é que homens não podem realizar atividades reconhecidamente femininas ou vice-versa e, sim, do ponto de vista maussiano, que os corpos e as performances são modelados com base nessa divisão sexual.

A categoria de veneno polariza o saber tradicional do saber ocidental, moderno. Nas comunidades, os pesticidas, fertilizantes e remédios alopáticos são adjetivados como *veneno*, por contraste com os métodos orgânicos na agricultura e os remédios fitoterápicos, passa-

dos pelo saber dos mais velhos. O *veneno* se relaciona também com os corpos, uma vez que ingerido na comida, produz “deferenciações” nos corpos dos mais jovens:

As verduras não tinha tanto veneno, se pegava o esterco, o adubo do curral, se plantava sua horta tudo com adubo natural da terra. Hoje tá tudo na base do veneno. Tá acabando com a humanidade esse veneno que tá vindo de fora, num é igual antigamente que você plantava e colhia sem veneno. Hoje tudo o que você come tá envenenado, tudo, tudo, tudo, o que você come e o que você planta, porque se você não colocar, você não colhe (Entrevista Sr. Oris – Jd. Cascata/Ap. de Goiânia/GO).

Esse simbolismo, que valoriza o que vem de fora como veneno, foi encontrado também em outras comunidades, como os Magalhães, em Nova Roma, e na Ema, em Teresinha de Goiás. Se o veneno simboliza o que não é “natural”, por contraste o território tradicional e as práticas tradicionais são valorizados positivamente, como uma ordem moral, o “bom viver”.

Um dos dados preocupante se relaciona com as escolas das comunidades. Em grande parte das localidades visitadas, as escolas das comunidades estavam fechadas ou desativadas. Com a municipalização das políticas de educação, muitos dos prefeitos desses municípios optaram por fazer estudar as crianças na cidade. A prefeitura põe à disposição um ônibus que leva as crianças à cidade na segunda-feira e retornam na sexta-feira. Muitos dos pais das crianças terminam morando na cidade para acompanhar os estudos dos filhos, o que contribui para o esvaziamento da comunidade rural.

No caso dos Magalhães, a escola de primeira série tinha sido desativada pelo prefeito, que por motivos orçamentários considerou mais econômico colocar o ônibus que colocar professores na comunidade. No caso dos Kalunga da comunidade Ema, em Teresinha, fun-

ciona uma escola, estadual, com professores que residem na comunidade. As instalações esportivas são um campinho de futebol, sem limites, com as traves feitas de troncos amarrados.

A amostra da pesquisa (quatro comunidades rurais e uma urbana) apresenta grupos segmentados, com uma organização social que passa pelo parentesco, mas permeado pelas tensões da política local. No caso urbano, encontram-se localizados na margem, com acesso a montanhas e cachoeiras; nos casos rurais, são agrupamentos de casas, mais ou menos dispersas, na margem dos rios. Prevalece a família extensa e o pertencimento à comunidade passa pelo parentesco. Por outro lado, essas comunidades rurais têm um alto índice de evasão. Num levantamento feito em Magalhães, a genealogia revela a migração de 50% dos membros do grupo. Muitos desses migrantes moram hoje em grandes cidades, como Brasília ou São Paulo, por falta de alternativas nas comunidades. Eles retornam na época das festas, quando as folias, as rezas e danças reconstroem essa comunidade mais ampla.

Escobar (2007) analisa as políticas desenvolvimentistas implementadas no pós-guerra. Afirma que, entre os anos de 1950 à atualidade, as políticas de desenvolvimento têm transformado profundamente a estrutura social de todos os países. Em nossos países passamos de 30% de população urbana e 70% rural, para a inversão dessas proporções. As políticas de desenvolvimento, desenhadas nos países centrais, produziram cidades inchadas, com infraestrutura desbordada e esvaziaram os municípios do interior, erodindo comunidades rurais, pressionados por “empreendedores” rurais, que se apropriam das terras tradicionais. As comunidades visitadas estão em processo de reconhecimento como remanescentes de quilombos, o que assegura a posse coletiva das terras. Mas é necessário um projeto de futuro, que mantenha essas comunidades, que não obrigue aos jovens a migrarem por falta de alternativas econômicas, falta de acesso à escola pública, falta de acesso a serviços públicos, falta de infraestrutura de esporte e lazer.

Pontos a Serem Considerados nas Políticas Públicas Pós-Desenvolvimentistas

Os grupos têm tradição cultural, não são receptáculos vazios. Essas tradições não passam necessariamente pela palavra, mas muitas das vezes se expressam performaticamente, na dança, nas brincadeiras, no trabalho, em suma, nas práticas corporais. Por outro lado, as comunidades visitadas estão organizadas, com um sistema de lideranças que inclui, por um lado, os velhos e, por outro, os interlocutores com a sociedade envolvente. A formulação de uma política, seja de esporte e lazer, ou quaisquer outros tipos de políticas, tem de levar em conta esses interlocutores tradicionais e não tradicionais.

Cabe destacar que essa organização está estreitamente ligada com os movimentos sociais e lutas pelo reconhecimento da sua identidade quilombola, do acesso a terra. As lutas dos movimentos sociais contemporâneos têm como base a diferença cultural.

As políticas têm de vir ao encontro do projeto de futuro desses grupos. O reconhecimento como quilombolas e o reconhecimento dos seus territórios tradicionais é o primeiro passo de um processo, que terá seu rumo orientado por um projeto de futuro, que inclui outros direitos, como educação, saúde, trabalho, esporte e lazer, assim como geração de emprego e renda.

A tradição não está congelada nem ancorada numa essência; pelo contrário, hibridiza-se com a cultura popular e a globalização. As culturas “puras”, assim como a “aculturação”, são resultados de uma idealização romântica de como deveriam ser. Na prática, os grupos transitam num universo culturalmente híbrido, com decisões coletivas sobre as escolhas certas ou erradas. Uma política eficaz tem de apoiar-se no saber tradicional, nas pessoas com uma tradição, uma forma de organização tradicional, que se hibridiza com as novas lideranças não tradicionais.

Referências

- ABIB, P. R. J. Os Velhos capoeiras ensinam pegando na mão. **Cadernos Cedex**. Campinas, vol. 26, n.º 68, jan/abr., 2006.
- ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BAUMAN, R. Verbal Art as Performance. **American Anthropologist**. New Serie, vol. 7, n.º 2, p. 290-31, jun., 1975.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.
- DAOLIO J. A Ordem e a (Des)ordem na educação física brasileira. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, vol. 25, n.º 1, 2003.
- DUMONT, L. **Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia**. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 3-171.
- DUMONT, L. **Homo Hierarquicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas. 1989.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- ESCOBAR, A. La Invención del Tercer Mundo. **Construcción y reconstrucción del desarrollo**. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana, 2007.

FOUCAULT, M. **La microfísica del poder**. Barcelona: La piqueta, 1979.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GRANDO, B. S. O Jogo da Identidade Boe: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. Campinas, vol. 27, n.º 2, p. 27-43, jan., 2006.

KUHN, T. S. **A Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.

MAUSS, M. **Sociedad y Ciencias Sociales**. Barcelona: Barral, 1972.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

O'DWYER, E. C. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV/ABA, 2002.

TURNER, V. W. **Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society** Ithaca. Cornell Univ. Press, 1974.

_____. **Anthropology of performance (the)**. New York: Paj Publ, 1988.

_____. **A floresta de símbolos**. Niterói: Eduff, 2005.

Esporte e Lazer em Culturas Tradicionais

Cleber Dias

Vida diferente não quer dizer vida pior; é outra coisa. A certos respeitos, aquela vida antiga aparece-me despida de muitos encantos que lhe achei; mas é também exato que perdeu muito espinho que a fez molesta.

Dom Casmurro

A cidade de Mineiros está localizada a pouco mais de 400 quilômetros de Goiânia, capital de Goiás. A viagem de carro até o local costuma demorar por volta de 5 horas. Aproximadamente 3 quilômetros do centro da cidade, depois de um pequeno trecho de estrada de terra, localiza-se a comunidade do Cedro, uma das 16 comunidades quilombolas de Goiás, reconhecida como tal desde junho de 2005. É uma das cinco comunidades com as quais estudamos nesse projeto.

Na região onde se localiza a comunidade, um campo de futebol. No Cedro, alguns jovens só dormem nas noites de quartas-feiras depois de encerrada a transmissão televisiva das partidas desse esporte, sempre acompanhadas com bastante entusiasmo, conforme nos relatou a mãe de um deles durante uma entrevista. Como em outras localidades, o futebol responde a uma das principais atividades de lazer de alguns moradores, especialmente os homens.

O esporte, e particularmente o futebol, ocupa relativa centralidade para esse grupo de moradores do Cedro. Nesse caso, para além

da possibilidade de construção de espaços de sociabilidade, a modalidade também tem servido de veículo para a consolidação de laços de identidade e mobilização política, pois sua bem-sucedida equipe é um dos principais elementos pelo qual a comunidade é conhecida e reconhecida na cidade de Mineiros e região. Não por acaso, logo na entrada de sua associação de moradores, vêm-se troféus, medalhas e recortes de jornais que registram os períodos mais gloriosos dos “Camarões”, maneira pela qual se chama o time da comunidade desde os meados dos anos 90. Sua torcida empolgada e sempre presente aos jogos seria outro traço característico e igualmente valorizado. “Time bom tem torcida”, diz o blog da comunidade, que além disso exhibe, logo na sua primeira página, notícias e fotografias relacionadas às bem-sucedidas campanhas da equipe, especialmente o tricampeonato no Torneio Interbairros entre os anos de 2005 e 2007 (<http://quilombocedro.blogspot.com/>).

Tudo isso, em suma, configura a prática dessa modalidade para aquele grupo como um forte fator agregador, motivo de orgulho que mobiliza e representa a comunidade para si mesmo e para os outros. Vale dizer que entre as cinco comunidades com as quais esse projeto de pesquisa se relacionou, o Cedro é aquela em que as práticas esportivas de maneira geral se apresentam de forma mais enfática. Em certo momento, para além do futebol, um dos moradores do Cedro chegou mesmo a tornar-se um maratonista que “conquistou várias medalhas”, conforme nos relatou um dos nossos informantes.

Ainda que de forma menos expressiva, no entanto, nota-se a presença do esporte como opção de ocupação do tempo livre em outras comunidades do Estado, como é o caso de Almeida, na cidade de Silvânia, onde se realizam partidas de futebol todos os fins de semana. Geralmente, as partidas ocorrem apenas entre os homens, que se reúnem com os moradores de um assentamento sem-terra que existe próximo à comunidade. Seguindo as prescrições do futebol de várzea, o campo, as regras do jogo, o modo de divisão das equipes, o padrão e

a qualidade dos equipamentos, tudo isso, enfim, é livremente adaptado e parece ser perpassado por forte sentido de informalidade.

O papel e o lugar que as práticas de esporte e de lazer ocupam no interior dessas e de outras culturas tradicionais serão o objeto de nossas reflexões neste capítulo. Interessa-nos refletir sobre o papel dessas práticas para a edificação, mobilização e representação de símbolos de identificação coletiva nessas comunidades. De que maneira o esporte se articula com o processo social mais amplo de reivindicação por reconhecimento? Como o esporte e o lazer são manipulados a fim de responder às demandas simbólicas que perpassam atualmente a luta desses grupos por reconhecimento?

Mas antes de iniciar a tentativa de desenvolver essas questões, gostaria de prestar dois ou três esclarecimentos preliminares a respeito deste ensaio. Em primeiro lugar, à luz das circunstâncias de sua realização, foi inevitável a referência a outras situações que não aquelas consideradas no projeto de pesquisa no qual este trabalho se insere. Assim, além de me esforçar em estabelecer um diálogo crítico com alguns poucos trabalhos dos quais tenho notícia sobre a temática do esporte e do lazer entre comunidades quilombolas, especificamente, alguma alusão a outras situações, como a indígena, por exemplo, também teve lugar aqui e ali. É nessa perspectiva, inclusive, que se apresenta a ideia anunciada desde o título de abordar a relação do esporte e do lazer com as “culturas tradicionais”, de maneira mais geral.

A noção de “culturas tradicionais” está sendo empregada aqui para descrever a vida de populações minoritárias, cujos hábitos seriam bastante marcados por uma cultura regional, relativamente distinta da maioria nacional. Poder-se-iam caracterizar por formas particulares de territorialidade, em geral não urbanas, com suas distintas formas de ocupação e uso da terra, especialmente no que diz respeito à forma de propriedade, ao emprego do trabalho assalariado e a posição diante da economia de mercado.

É bem verdade que o conceito de “populações tradicionais”, que dá ensejo ao de “cultura tradicional”, tem sido duramente criticado

pela sua excessiva ambivalência e generalidade. Alega-se, basicamente, que o emprego do adjetivo “tradicional” dissimula a crítica a uma rede de relações semânticas que o vinculam a noções de atraso e primitivismo, além de indicar um fantasioso quadro antinômico com relação à modernidade ocidental. Os grupos identificados por esse termo, afinal, não viveriam alheios aos estilos de vida encetados pelo capitalismo (BARRETO FILHO, 2006). Além disso, também não seria o caso de me lembrarem da enorme variedade que compõe cada uma das experiências sociais potencialmente subscritas por esse termo; experiências, ademais, crivadas por estratificações de ordem econômica, ocupacional, regional, de gênero etc.

Mas em que pese suas imprecisões, em muitos casos inconvenientes, realmente, a intenção no uso do adjetivo tradicional neste trabalho é apenas o de assinalar que as condições de vida compartilhadas, tanto por comunidades quilombolas quanto por comunidades indígenas (e eventualmente caboclas, ribeirinhas, seringueiras, caiçaras ou sertanejas), guardam entre si, *mutatis mutandis*, algumas afinidades, que são de natureza mais histórica do que cultural, evidentemente. Todos esses casos, por exemplo, emergem no cenário nacional sob os auspícios de uma mesma estrutura discursiva, tem em muitos casos propriedade coletiva da terra, além de um forte sentido de pertencimento a um lugar específico, ao mesmo tempo em que se definem, precisamente, pelo seu estatuto de “tradicionais” (LITTLE, 2002).

Um segundo esclarecimento preliminar diz respeito ao sentido atribuído aos conceitos de esporte e de lazer, que foram aqui empregados sempre em conjunto, apesar de reconhecê-los como fenômenos relativamente diferentes, cada qual, inclusive, com suas respectivas tradições disciplinares e aparato institucional acadêmico próprio. De outro modo, entretanto, tal como os estou entendendo, esporte é lazer, ainda que nem todo lazer seja esporte.

Por último, dado os limites inevitáveis à publicação de ensaios como este, tentei me concentrar naquilo que me parece substantivo

para a apresentação do pequeno arrazoado de ideias que lhe motivavam. Nesse sentido, os pressupostos teóricos em jogo permaneceram o mais das vezes implícitos. Quer dizer então que não me ative a comentar as nuances teóricas ou o contexto intelectual mais geral que explicaria melhor os fundamentos de certas interpretações. Pelas mesmas razões, esforcei-me também em evitar a sobrecarrega de notas e referências.

* * *

O surgimento das “comunidades remanescentes de quilombos” está articulado a todo um re-ordenamento político, social, legal e discursivo que teve lugar no Brasil e em outras partes, iniciado, fundamentalmente, entre o final da década de 1980 e início da década de 1990, na esteira dos “novos movimentos sociais”. É a época em que ganha corpo a ideia de que muitas sociedades nacionais aparentemente homogêneas e unificadas deveriam assumir-se como pluriétnicas e pluriculturais. Desde então, o desafio deixaria de ser apenas a luta pela chamada “política de redistribuição”, que reivindica, de início, uma alocação mais justa e igualitária dos recursos e bens disponíveis na sociedade (especialmente os econômicos), para dizer respeito também a uma perspectiva de ação que vem sendo chamada desde então de “política do reconhecimento” (FRASER, 2007). Seu argumento, basicamente, é de que a difusão universal de certos bens e serviços representaria apenas a assimilação das minorias às normas da maioria. Nessa perspectiva, o verdadeiro desafio político da atualidade seria a busca pelo reconhecimento das diferenças que separam os diversos grupos sociais.

Aqui não será meu objetivo comentar o significado geral dessa dinâmica, que é global e tem mobilizado o interesse de importantes analistas. Para as finalidades deste ensaio, importa apenas sublinhar que o próprio processo de constituição das comunidades quilombolas

insere-se, de certo modo, nesse espectro da reivindicação por diferença inaugurada pela “política do reconhecimento”, pois parte dos princípios dessa forma de ação fundamenta-se, justamente, na convicção de que um grupo é ou pode vir a ser identificável e distinguível dos outros por causa de um estilo de vida compartilhado e que lhe seja mais ou menos específico. É isso, inclusive, que exigiria um *status* social peculiar, capaz, em tese, de orientar as políticas públicas no sentido de considerar e atender tais particularidades. É claramente esse o caso dos remanescentes quilombolas.

Parte desses fundamentos tem relação direta com os interesses políticos e as lutas históricas desses grupos, que viram na valorização das suas diferenças culturais, bem como a decorrente existência de direitos específicos, a oportunidade histórica de reverter um longo quadro de descaso e discriminação a que estavam e estão ainda submetidos. O advento da temática “remanescentes quilombolas”, portanto, funciona como pretexto e ocasião para a mobilização de novas estratégias de luta política, conforme tem destacado alguns especialistas, como José Maurício Andion Arruti (1997), para quem “o processo de assunção da identidade de ‘remanescentes’ teve início com a disputa por recursos” (p. 27). Nesse sentido, poder-se-ia dizer que esse processo de emergências étnicas fomenta e é fomentado por um novo estatuto legal, além das possibilidades de uso da cultura como recurso.

Destacar essa dimensão pragmática ao redor do processo de emergência de comunidades remanescentes não implica nenhum tipo de demérito ou desqualificação. Ao contrário, aliás, descrever o processo de edificação de identidades culturais como sendo algo sempre subordinado à agência de certos atores ou grupos pretende apenas destacar a arbitrariedade e a contingência situacional de todo e qualquer processo de “invenção de tradições”, apesar de atualmente o significado de noções assim às vezes ser deslocado no sentido de associá-las, em sentido inverso das suas propostas iniciais, a valores depreciativos como falsidade ou inautenticidade (Cf. HOBBSAWM, 1997).

O uso da cultura para outros fins é uma estratégia presente em muitos e diferentes setores da vida social contemporânea, conforme destaca George Yúdice (2006). O desenvolvimento urbano, o turismo, a política, a economia, mas também a cidadania ou a justiça social são algumas das áreas que mobilizam a cultura como um recurso conveniente para suas reivindicações, quer seja a melhoria sociopolítica, quer seja o acúmulo de capitais. “Seria realmente cínico qualificar políticas de identidade como uma aberração quando a conveniência da cultura é uma característica óbvia da vida contemporânea” (p. 47). Em outras palavras, invenções de tradição resultam em tradições (SAHLINS, 1997b).

A eficiência simbólica para a efetivação prática desses processos, todavia, depende da ação conjunta de uma rede de atores implicados, necessariamente, dentro de uma estrutura institucional indispensável (BOURDIEU, 2004). No caso do processo de emergência das comunidades remanescentes quilombolas, essa rede de relações pode ser subsumida aos diversos agentes do Estado, com seus projetos governamentais específicos; aos intelectuais e suas concepções acadêmicas; bem como aos próprios grupos sociais diretamente envolvidos em tudo isso, com todas as suas motivações e estratégias de ação. Apenas à luz dos embates, alianças e negociações desencadeadas pela inter-relação desse complexo é que se pode compreender minimamente as dinâmicas de transformação desse caso.

O artigo 68 das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988 é certamente um dos fatores – mas não o único – desse “construtivismo institucional e estrutural”, para tomar uma expressão do antropólogo Gilles Laferte (2008). Aprovado meio pirotécnicamente no bojo das festividades pelo centenário da abolição da escravidão, sua regulamentação em 1995 foi capaz, assim mesmo, de acionar toda uma nova dinâmica política, pois a descoberta da existência de direitos interessa e mobiliza mudanças nessas comunidades (ARRUTI, 1997).

Uma das consequências dessas condições de possibilidade foi o fortalecimento da noção de que uma “comunidade remanescente quilombola” constitui-se por meio e por intermédio de uma cultura distinta. A equação é a de que direitos diferenciados preveem um estatuto cultural diferenciado.¹ Conformadas às necessidades do campo jurídico, esses critérios de identificação prescrevem que o acesso a direitos especiais previstos na legislação que regulamenta as questões relativas aos quilombolas depende de evidências étnicas, históricas e sociais capazes de lhes atestar essa condição. É o arcabouço legal do Estado, em última instância, quem demanda a fixação de categorias estáveis para a atribuição da titularidade de certos direitos (como a terra, à moradia, à educação ou aos serviços de saúde).

Obviamente, a suposição de que o reconhecimento de uma comunidade quilombola necessite, obrigatoriamente, de critérios objetivos de classificação e de sinais diacríticos evidentes, como a possível existência de uma identidade distinta e claramente demarcada dentro de um tipo específico de organização da estrutural social, inscrita, além disso, num universo de referência autônomo, homogêneo e original, que compartilhe uma origem, uma cosmologia e uma ancestralidade africana comum, tem sido não por acaso alvo de muitas reflexões críticas. Ruben Oliven (2005), por exemplo, destaca algumas diferenças de linguagem, de ética e de visão de mundo que separariam os antropólogos dos “operadores do Direito”. Sob esse aspecto, mais particularmente, “os antropólogos tendem a reagir diante da ideia de definir o direito a terra com base numa ocupação ininterrupta desde 1500. Eles não querem ser obrigados a dar respostas calcadas numa ótica excessivamente positivista, que acaba limitado a visão do que está em jogo” (p. 66).

¹ Claro que essa forma de interpretação não foi propriamente criada pelo campo jurídico, ainda que este as tenha reforçado e legitimado. A própria história do surgimento e evolução do termo “remanescente”, desenvolvida ao longo da primeira metade do século XX no quadro do indigenismo, já sugeria uma concepção de cultura que marca e exige diferenças e especificidades objetivamente observáveis (ARRUTI, 1995).

José Arruti (1997), no mesmo sentido, chama a atenção para o fato da análise acadêmica e da intervenção jurídica serem, nas suas palavras, “dois universos de referência muito distintos e, por vezes, incompatíveis”. Mais explicitamente, ele menciona as diferenças entre o quadro de referência conceitual das ciências sociais, de um lado, e das regras administrativas e do direito positivo, de outro. Nas suas palavras: *As unidades de descrição das populações submetidas respondem ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social* (p. 14).

De maneira geral, em suma, destaca-se que uma definição de cultura ou de identidade, posta nesses termos, ultrapassa qualquer possibilidade de verificação empírica. Eduardo Viveiros de Castro (2006), tratando dessa mesma problemática no âmbito dos processos de reconhecimento indígena, afirmara que a discussão sobre os critérios capazes de definir o pertencimento a essas culturas seria, nas suas palavras, “meio delirante ou alucinatória, como de resto toda discussão onde o ontológico e o jurídico entram em processo público de acasalamento” (p. 48). Viveiros de Castro, na verdade, critica a pretensão ilusória – mas atualmente quase inexorável ao ponto de vista jurídico – de que o pertencimento a certas culturas pode ser apreendido como “um atributo determinável por inspeção e mencionável por ostensão, uma substância dotada de propriedades características, algo que se podia dizer o que é, e quem preenche os requisitos de tal quiddidade” (p. 52).²

O pertencimento a uma dada cultura – no caso, a cultura indígena, cujas polêmicas a esse respeito têm muitos paralelos com

² Uma tradução aproximada de quiddidade, do latim *quidditas*, talvez a significaria como “qualidade”, “essência” ou “substância”. Mais que isso, no entanto, o vocábulo remete a uma tradição filosófica grega – aristotélica mais especificamente – que descreve o que faz com que as coisas sejam como são; uma “substância essencial”, *quod quid erat esse*. Segundo o *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano (2000, p. 820), o termo foi introduzido dessa forma pelas traduções latinas das obras de Aristóteles realizadas a partir do século XII.

o caso dos quilombolas – não seria uma questão de ostentação de estereótipos, como a posse de cocares de pena, colares de conta, arco e flechas ou zarabatanas. A questão, segundo Viveiros de Castro, muito mais profunda, é a de um modo de diferenciação e não um estado de diferença; “um modo de ser e não um modo de aparecer”. A questão, portanto, é de ordem antropológica e não jurídica. E é exatamente nesse sentido e nessa perspectiva que em larga medida tem sido tratado também o caso dos quilombolas. Segundo Maria de Fátima Chagas (2001):

Muito embora a expressão ‘remanescentes das comunidades quilombolas’ tenha sido cunhada como categoria jurídica geradora de direitos, esse reconhecimento não suprime a possibilidade de problematizá-la no quadro das dificuldades decorrentes do próprio processo de sua interpretação [...] o universo administrativo legal tende a reiterar a dominância de uma matriz construída com base em conteúdos cristalizados, que impedem os vários ângulos de leitura da história dos quilombos e a sua relação com a sociedade envolvente. Nesses casos, os referidos estereótipos homogeneizadores perpetuam-se claramente (p. 215).

Assim, o que críticas desse tipo tentam propugnar é que a caracterização do modo de vida de comunidades remanescentes quilombolas tem de considerar, fundamentalmente, o modo processual como os costumes dessas comunidades se instituem social e historicamente. Fazê-lo desse modo implica refletir sobre os diferentes modos de construção de identidades, perpassado sempre por suas cargas de contingência e arbitrariedade, considerando, ao mesmo tempo, as transformações nos modos como esses grupos relacionam-se com seus hábitos e a maneira pela qual eles próprios entendem-nos e os resignificam. Veja-se, por exemplo, o caso dos moradores do vale do rio Ribeira, no sul de São Paulo, em que o reconhecimento da condição de quilom-

bola constituiu-se pela ideia de que “eles são dali mesmo”. Nesse caso, “a referência constitutiva do grupo”, explica-nos Maria Chagas (2001), “não seria uma ‘africanidade’, mas a própria natividade” (p. 227-228).

* * *

No âmbito dos estudos do esporte e do lazer no Brasil, o interesse pela temática das comunidades quilombolas e outras culturas tradicionais é relativamente recente. O número de trabalhos a esse respeito parece ainda pequeno, embora já se possa identificar uma sutil tendência de crescimento, com a progressiva apresentação de conclusões e outras orientações teóricas e interpretativas. Minha avaliação geral sobre esse movimento é que certos trabalhos, que tratam do assunto (particularmente entre aqueles dedicados aos quilombolas), às vezes se inclinam em direção a uma idealização do conceito de identidade, concebendo-o, por diferentes caminhos, de maneira excessivamente estática. De um lado, celebra-se o resgate de tradições ancestrais; de outro, lamenta-se a perda da autenticidade cultural e o afastamento que estaria se operando atualmente nos hábitos dessas populações com relação às “tradições culturais negras”.

Em sentido contrário, gostaria de tentar avançar de agora em diante o argumento de que práticas que experimentam grande popularidade em muitas dessas comunidades, como o futebol, o forró, a televisão ou a sinuca, embora não tenham nenhum vínculo histórico de origem com culturas nagô, jeje, ioruba ou nenhuma outra, não representam, assim mesmo, nenhum tipo de inautenticidade. O argumento, em outras palavras, é o de que essas práticas não se inscrevem dentro dos traços primordiais da cultura de nenhuma dessas comunidades tradicionais simplesmente porque traços primordiais de cultura não existem.

Em recente trabalho sobre as comunidades quilombolas de Murumurutuba e Saracura, em Santarém, no Pará, lê-se que o distancia-

mento de várias práticas “próprias da cultura afro-descendente”, em favor de uma aproximação com a cultura de massa, é a tônica que vem marcando o cotidiano daquelas populações. Segundo os autores dessa pesquisa, é isso que explicaria o predomínio do futebol, do bate-papo nos bares, do arrasta-pé nas festas ou dos programas de televisão como atividades de lazer. Nas suas palavras:

A tensão entre cultura dominante, cultura de massa e cultura popular levou, com o passar do tempo, ao esquecimento de muitas festas, jogos, danças e brincadeiras tradicionais, que possibilitavam o encontro entre as famílias e o estabelecimento de redes cooperativas via momentos de descontração [...]. Percebemos também um contraste com os valores lúdicos da cultura negra, uma vez que há um certo distanciamento das práticas culturais tradicionais dos descendentes afro-brasileiros (FREITAS, SILVA, GALVÃO, 2009, p. 97-99).

Na sequência, seguindo a argumentação, eles destacam a dificuldade encontrada pelas populações dessas comunidades na organização de atividades tradicionais, como o festival do açaí em Murumurutuba, por exemplo. Atualmente, segundo descrevem, a realização dessa festa, que envolve danças tradicionais e a escolha da rainha do açaí, necessita de ajuda externa para estruturá-la como um todo e também para ensaiar as coreografias, o que deixaria transparecer “a pouca vivência dos quilombolas com a dança e o distanciamento com as práticas tradicionais africanas” (p. 99). A conclusão, pois, é de que inexistiriam, nesses casos, “manifestações culturais afro-descendentes, como o candomblé, a capoeira, o jongo e outras”, o que, segundo os autores, “demonstra que a busca por uma identidade cultural tem um longo caminho a ser percorrido” (p. 102). Em última instância, mudanças nos modos de vida dessas populações já não são tratadas apenas como mudanças, senão como a triste e inevitável caminhada na direção da “extinção cultural”:

Arriscamos dizer que as manifestações culturais tradicionais de Murumurutuba estão sendo extintas, são danças, jogos, práticas religiosas, brincadeiras, brinquedos, alimentação, medicina caseira, enfim, formas de viver e organizar a vida na comunidade que estão sendo transformadas mediante a produção de novos sentidos e desejos mediados por novas relações interculturais. Percebe-se uma rápida transformação da identidade histórico-cultural dessa comunidade, principalmente depois do advento da energia elétrica, as conversas de roda ficaram escassas e a cultura de massa transmitida pela televisão vem modificando profundamente o modo de vida (p. 99).

O trabalho, como logo se vê, atualiza o antigo diagnóstico a respeito do futuro de culturas tradicionais. De certo modo, ideias assim resultam da expectativa (dos pesquisadores, obviamente) de encontrar o passado no presente e tentar congelar a cultura desses grupos. Informados por visões pessimistas e até bastante fatalistas, a dinâmica de transformação desses grupos – que em qualquer sociedade é permanente – é apreendida negativamente, tal como se fosse indesejável. Na presumida “ausência de identidade cultural”, idealiza-se nostalgicamente o passado como única época onde era possível “o encontro entre as famílias e o estabelecimento de redes cooperativas via momentos de descontração”; ao contrário do presente, virtualmente degradado pela mudança dos modos de vida desses grupos. Ao invés, portanto, de enxergar uma identidade política em construção no que isso tem de mais presencial e às vezes contingencial, tende-se a reduzir a alteridade à eleição de traços estereotipados definidores de uma identidade que se quer fixa.

Marcadores sociais, como a etnia, não têm uma essência, entretanto. Eles só ganham sentido social quando postos em relação, de modo que isolamento social e geográfico definitivamente não são fatores cruciais para manutenção da diversidade. Qualquer arranjo cultural é resultado de fatores históricos e não de identidades ontológi-

cas, conforme tem se destacado recorrentemente (ver BARTH, 2000). No caso dos quilombolas, especificamente,

Para além de uma identidade negra colada ao sujeito ou por uma cultura congelada no tempo, que deve ser tombada pelo patrimônio histórico e exposta à visitação pública, é a noção de coletividade o que efetivamente conduz ao reconhecimento de um direito [...]. Coletividade no sentido de um pleito que é comum a todos, que expressa uma luta identificada e definida num desdobrar cotidiano por uma existência melhor, por respeito e dignidade (LEITE, 1999, p. 145-146).

De outra forma, aparentemente mais otimista, mas no fim subordinada às mesmas formas de interpretação, Larissa Lara e colaboradores (2009) analisam as práticas de esporte e lazer na comunidade Paiol de Telha, na cidade de Guarapuava, no Paraná. Mais especificamente, esses autores abordam os sentidos que a criação de uma companhia de música e dança chamada *Kundun Balê* representaria no contexto de uma comunidade reconhecida como remanescente quilombola desde 1988. Nesse sentido, destaca-se um processo de desagregação, movido, especialmente, em razão das dificuldades na disputa pela terra, que fez com que muitos moradores se deslocassem para a cidade em busca de emprego, de modo que atualmente, segundo relato dos autores, já não “possuem aptidão para o trabalho rural, sendo que todos exerciam ofícios na cidade como marceneiros, pintores e mestres de obras”. A realização de “práticas corporais negras”, do mesmo modo, praticamente deixara de existir. Não havia, até então, “nenhuma iniciativa voltada para o desenvolvimento dessa cultura e suas tradições na comunidade do Paiol”. Inversamente, inclusive, práticas supostamente alheias ao universo de referências da cultura quilombola, como o futebol e o caratê, ganhavam cada vez mais espaço, concorrendo para a intensificação da desarticulação das identidades negras tradicionais, segundo sugerem.

Aqui também é a suposta “ausência da cultura negra” que seria o problema para o qual o grupo de dança pretende ser uma solução. Com esse propósito, o *Kundun Balê* promove oficinas e realiza espetáculos que mesclam elementos musicais, teatrais e coreográficos com representações de rituais afro-brasileiros. O espetáculo “Acorda Raça”, por exemplo, encenado pelo grupo durante a 1.^a Mostra de Danças Folclóricas e Etnias da Universidade Estadual de Maringá, é uma das iniciativas nesse sentido. O espetáculo, de acordo com a descrição, “tem início com ritual que semeia axé”. Na sequência, senhores da floresta eram evocados, traçando-se uma analogia com elementos do folclore brasileiro, como o saci-pererê, o caipora e o boitatá. Em seguida, rituais da Sexta-Feira Santa eram representados. Em outro momento, que eu imagino ter sido o ponto alto da apresentação, encenava-se “um ritual de nações nigerianas em que sábios guerreiros trocam a luta pela disputa na dança e, ainda, mostram a habilidade dos guerreiros malês” (p. 6).

O retorno a hábitos ligados a uma antiga ancestralidade africana seria a única forma realmente crível de dotar essas comunidades, finalmente, de uma cultura e de uma identidade verdadeiras. Nessa chave interpretativa, tanto o diagnóstico da eminente extinção cultural quanto à leitura que enfatiza a possível inexistência de práticas corporais negras pressupõe, de diferentes formas, um estado de pureza para o qual a incorporação de modalidades de esporte ou de lazer representaria uma espécie de contaminação. Trata-se, no limite, de leituras passadistas, apegadas a uma possível e remota ligação genealógica com o passado, interessadas, enfim, em falar mais do que era ou do que em tese deixou de ser, do que o que é agora, hodiernamente.

Marshal Sahlins (1997a) se referiu a abordagens desse tipo como a “teoria do desalento”, ou então como “a nostalgia antropológica do primitivo evanescente” (p. 50). Segundo ele, abordagens assim concebem o mundo tribal sempre como ruína, algo em vias de desaparecimento. Sua crítica, de outra forma, quer mesmo destacar a continuidade de antigos hábitos, a despeito das aparentes transformações, no que

ele chama de “historicidade persistente dos esquemas culturais tradicionais” (p. 63). Referindo-se a uma multiplicidade de experiências que vão desde os Kayapó, na Amazônia, até povos das terras altas da Nova Guiné, passando por casos de Tswana, Tonga, Samoa, México, Indonésia, Nairóbi, Melanésia, Canadá, Nova Zelândia, Guiné-Bissau, Guatemala, Colômbia e Fiji, seu argumento, basicamente, é o de que a integração de culturas tradicionais à economia de mercado, ou o processo de assimilação de novos produtos e mercadorias, ao invés de “extingui-las”, em verdade, parece fortalecê-las. Segundo Sahlins, “uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes” (p. 54). É o sistema cultural local, portanto, a estrutura dentro da qual se define os sentidos e significados de novos objetos e práticas.

De certo modo, estudos sobre a forma de relação do esporte com algumas culturas tradicionais têm captado essa dinâmica mais ou menos nesses termos, abrindo outro tipo de horizonte interpretativo para se pensar esse processo. José do Nascimento Júnior e Rosângela Faustino (2009), por exemplo, tratando do futebol entre os índios Kaingang, destacam-no como “um dos principais agentes socializadores da etnia” (p. 2). Ao invés de lamentar a eventual “contaminação cultural” que a incorporação do futebol poderia representar, no entanto, os pesquisadores dedicam-se a observar a forma pela qual os kaingang atribuem-lhe significado. Nesse sentido, exhibe-se a maneira como o futebol se articula com todo o universo cosmológico daquele povo, especialmente as estruturas de parentesco orientadas pela descendência patrilinear e o dualismo simbólico *Kamé* e *Kairu*, que divide o mundo em duas metades. É essa forma de organização social, segundo eles, que norteia todas as práticas kaingang, inclusive o futebol. “A importância e o significado do futebol entre os grupos Kaingang certamente têm ramificações na organização sociocultural do grupo [...]. O futebol nas aldeias incorporou elementos da tradição Kaingang” (p. 9).

De maneira semelhante, Beleni Grando (2006) analisou o futebol entre os índios Bororo, concluindo que o significado dessa prática, *para os índios bororo*, só é compreensível considerando-se a própria estrutura dessa sociedade, organizada com base na divisão de sua aldeia em duas metades clânicas, cada qual dividida em quatro outros clãs, localizados com o curso do sol e em direção ao rio. Assim, a organização das equipes de futebol, o lugar e o espaço de destaque atribuído a cada jogador, bem como a própria forma de nomear as equipes (de baixo ou de cima) têm relação direta com a posição dos participantes no interior dessa estrutura clânica e de parentesco.

O estudo de Fernando Brito Vianna (2008) sobre o futebol entre os índios Xavante aponta também para a sua organização por intermédio de um sistema conceitual e simbólico característico. A formação dos times segue os padrões tradicionais de organização social daquele grupo, constituindo-se com base em metades de idade, dos lados opostos da aldeia ou dos clãs, de modo que o futebol permite a plena expressão dos valores, esquemas, referências e práticas simbólicas que compõem a vida social xavante.

Ainda que um repertório cultural preexistente à presença do esporte e do lazer não seja o único elemento capaz de inscrever seus significados dentro dos valores dos povos que os incorporam, conforme criticara Arjun Appadurai (1995) pela análise do críquete na Índia, esses trabalhos sobre tal dinâmica entre indígenas brasileiros destacam, de uma forma bem atual, que o crescimento da importância dessas práticas naquele contexto não necessariamente representa um processo de uniformização, senão também de fortalecimento de antigas disposições, ainda que expressas por meio de novas formas de interação e sociabilidade. Em última instância, são os “modos de usar”, na maioria das vezes adaptadas à perspectiva dos valores tradicionais, o que tende a orientar suas diversas e imprevisíveis formas de recepção, compreensão e manipulação:

A força com a qual os modelos culturais impõem sentido não anula o espaço próprio de sua recepção, que pode ser resistente, matreira ou rebelde [...] Existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido [...] Nem a cultura de massa do nosso tempo, nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir as identidades singulares ou as práticas enraizadas que lhes resistiam. O que mudou, evidentemente, foi a maneira pela qual essas identidades puderam se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-las (CHARTIER, 1995, p. 3-4).

* * *

Talvez o estudo de práticas esportivas e de lazer entre comunidades tradicionais seja uma esfera privilegiada para se perceber a condição radicalmente histórica do processo de construção de identidades em culturas tradicionais. Isso porque a produção de sentidos ao redor dessas práticas opera-se, simultaneamente, dentro e fora dos marcos culturais dessas comunidades, quer dizer, à luz do jogo de relações sociais, culturais e étnicas estabelecidas por essas populações, o que reforça, justamente, o aspecto relacional de todo o processo. Além disso, as possíveis implicações da incorporação de práticas de esporte e lazer por culturas tradicionais – no mais das vezes tidas como negativas – deveriam ser enfatizadas também em sentido contrário, isto é, perguntando-se sobre as implicações das culturas tradicionais para a configuração do esporte e do lazer, em geral, pois a consideração dessas novas situações – ou a nova consideração dessas velhas situações – potencializa o questionamento de todo um conjunto de modelos explicativos a respeito dos sentidos dessas práticas. Uma vez que a teoria não apenas reflete a realidade, mas em certo sentido também a constitui, uma mudança de ponto de vista pode mesmo significar uma

mudança sobre a natureza social do esporte e do lazer.

Parte do debate teórico recente no âmbito dos estudos do lazer e do esporte vem se desenvolvendo sob a influência de acontecimentos desse tipo. A emergência de pesquisas obrigadas a relacionar-se com concepções de esporte e de lazer que contrariam, ao menos em certa medida, o próprio conceito hegemônico em torno desses fenômenos, exhibe o impacto que a incorporação dessas práticas por comunidades tradicionais exerce sobre suas respectivas definições clássicas. O que ocorre, afinal, quando os sentidos de esportes como o rúgbi na África do Sul contrariam algumas das prescrições normativas das teorias europeias a esse respeito? O que fazer, do mesmo modo, diante das definições de trabalho e tempo livre de comunidades como os Luo ou os Kalenjin, do Quênia? Como articular o conceito ocidental de lazer com as concepções chinesas de *hsiao yao*?³

A prática de esporte em sociedades não ocidentais, de maneira geral, ao invés de apenas fortalecer simbolismos ocidentais, tem servido também de oportunidade para a revitalização de uma aguda sensibilidade cultural, destacando as ambiguidades e complexidades envoltas em todo esse processo (como exemplos ver APPADURAI, 1995; HORNE, 1998). Do ponto de vista teórico, as novas situações do mundo contemporâneo, que em última instância exacerbam contatos interculturais, têm estimulado a criação de novas perguntas sobre o grau de validade do conceito de lazer e de esporte em outras culturas. De maneira até mais profunda e em sentido inverso, essas situações têm questionado também as próprias relações do esporte e do lazer com as sociedades modernas, destacando que a adoção de padrões de conduta típicos à modernidade foi plural e relativa tanto nas sociedades periféricas como nas sociedades centrais, de modo que a modernização de uma série de práticas, incluindo aí as de lazer e de esporte

³ De acordo com Chick (1998), o conceito chinês de *hsiao yao* pode ser comparável ao conceito ocidental de lazer, particularmente aos seus usos clássicos, que implicam liberdade de escolha na ocupação do tempo.

(ou as de jogo e de divertimento, se não quiséssemos ser reféns dessas categorias), assume, em todos os casos, sentidos também plurais e relativos (DIAS, 2010).

No fim, em contextos modernos, centro e periferia não são (e talvez nunca tenham sido de fato) polos antinômicos, de modo que a configuração de sociedades periféricas, ou então de grupos em situação social periférica, como é o caso dos quilombolas, não é apenas um reflexo distorcido e mal acabado das normas de sociabilidade caro às sociedades centrais. De outra forma, poder-se-ia mesmo falar de um fluxo ou de um refluxo que se desenvolve da periferia para os centros, numa espécie de “indiginezação da modernidade” ou de uma “provincialização da Europa” (CHAKRABARTY, 2000).

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

APPADURAI, A. Playing with modernity: the decolonization of Indian cricket. In: BRECKENRIDGE, C. A. (ed.). **Consuming modernity: public culture in a South Asian world**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, p. 23-47.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 3, n.º 2, 1997, p. 7-38.

_____. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 15, 1995, p. 57-94.

BARRETO FILHO, H. T. Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.;

NEVES, W. (Orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006, p. 109-144.

BARTH, F. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BOURDIEU, P. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: _____. **O poder simbólico**. 7.^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 107-132.

BRITO VIANNA, F. L. **Boleiros do cerrado**: índios xavantes e o futebol. São Paulo: Annablume/Fapesp/ISA, 2008.

CHAGAS, M. F. A política do reconhecimento dos 'remanescentes das comunidades dos Quilombos'. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, vol. 7, n.º 15, jul., 2001, p. 209-235.

CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHARTIER, R. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 16, 1995, p. 179-192.

CHICK, G. Leisure and culture: issues for an anthropology of leisure. **Leisure Sciences**, vol. 20, 1998, p. 111-133.

DIAS, C. A sociologia figuracional e os estudos do esporte. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, vol. 31, n.º 2, jan., 2010, p. 155-169.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, vol. 70, 2007, p. 101-138.

FREITAS, D. B.; SILVA, J. M.; GALVÃO, E. A relação do lazer com a saúde nas comunidades quilombolas de Santarém. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, vol. 30, n.º 2, jan., 2009, p. 89-105.

GRANDO, B. O jogo da identidade boe: a educação do corpo em relações de fronteiras étnicas e culturais. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, vol. 27, n.º 2, 2006, p. 27-43.

HOBSBAWM, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. 2.ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HORNE, J. The politics of sport and leisure in Japan: global power and local resistance. **International Review for the sociology of sport**, vol. 33, n.º 2, jun., 1998, p. 171-182.

LAFERTE, G. Imagem social ou luta política e cultural pelo controle do mercado. **Mana**, vol. 14, n.º 2, 2008, p. 399-427.

LARA, L. M. [et. al.]. Esporte e lazer na comunidade quilombola Invernada Paiol da Telha: realidade, perspectivas e desafios. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 16, 2009, Salvador (BA). **Anais...** Disponível em: <http://www.rbceonline.org.br/congressos/index.php/CONBRACE/XVI/paper/viewFile/500/862>. Acesso em: 13 out. 2010.

LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**, vol. 16, n.º 3, 2008, p. 965-977.

_____. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n.º 10, 1999, p. 123-150.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Unb, 2002. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>. Acesso em 18 out. 2010.

NASCIMENTO JÚNIOR, J. R.; FAUSTINO, R. C. Jogos indígenas: o futebol como esporte tradicional kaingang. **Pensar a Prática**, vol. 12,

n.º 3, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fef/article/view/7021/5995>. Acesso em 21 out. 2010.

OLIVEN, R. O reconhecimento das terras indígenas e dos remanescentes de comunidades de quilombos diz respeito a toda a sociedade brasileira. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Nuer/ABA, 2005, p. 63-67.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 3, n.º 1, 1997a, p. 41-73.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 3, n.º 2, 1997b, p. 103-150.

VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 41-49.

YÚDICE, G. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. 1.ª reimp. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.

As Festas, os Bailes e as Danças: Em Cena as Manifestações da Cultura Quilombola de Goiás

*Marlini Dorneles de Lima
Rosirene Campelo dos Santos
Renato Gonçalves Rodrigues*

[...] há muitas maneiras de adentrar em uma sociedade. Muitas formas de embrenhar-se em uma comunidade quilombola: uma delas é em dia de festa (SILVA JR., 2008).

Este artigo objetivou analisar a cultura quilombola por meio de suas manifestações culturais e artísticas, como também compreender as formas simbólicas dos corpos que se movimentam durante os ritos, que confraternizam, celebram, rezam e acima de tudo se expressam nos bailes e nos grupos de dança, os quais possuem suas particularidades e curiosidades de organização e manifestação.

Nossa análise debruçou-se nas manifestações culturais, em especial as danças presentes nos bailes e festas das comunidades quilombolas de Goiás: comunidade de Cedro, no município de Mineiros, comunidade dos Almeida, no município de Silvânia, comunidade de Magalhães, no município de Nova Roma, onde, em alguns instantes da nossa pesquisa, tivemos a oportunidade de apreciar e participar dos momentos festivos dessas comunidades.

A cada momento dançante surgiram alguns questionamentos que instigaram e aguçaram nossa análise, por essas manifestações populares, culturais e artísticas tão peculiares nas comunidades, as quais apresentam suas crenças, costumes e ritos próprios. Algumas das nossas inquietações perpassam o universo da subjetividade, das experiências estéticas e dos costumes de cada comunidade, tais como: o que motiva as pessoas a se reunirem e festejarem diante das dificuldades e condições sociais a elas impostas? Seria a festa um momento de resistência diante da realidade por elas enfrentada? Quais os rituais e seus significados ainda presentes nas comunidades? Assim, visualizamos no horizonte nosso desafio, ou seja, compreender as construções culturais multicondicionadas por agentes que transcendem o artístico e o simbólico.

Este artigo analisou, portanto, o baile, as danças, os diálogos dançantes, entre as gerações, os rituais nas festas, os sentidos e significados dessas manifestações que contam histórias, produzem cultura e sofrem influência de outras, compreendendo o baile, as danças e os rituais, como elementos que expressam as singularidades e peculiaridades das comunidades quilombolas. Os instrumentos para a coleta dos dados utilizados nesta pesquisa foram: observação participante e entrevistas com os membros da comunidade e participantes dos bailes e festas.

O Baile: Corpos que Festejam... Que Misturam os Pés

As duas mãos, uma sobre a outra, fazem um movimento envolvente, com dedos meio afastados. Sugerem a confusa dinâmica da junção carnal. 'Anda misturando os pés com todo mundo'. Valia alvoroçar, confundir, misturar os pés, numa atividade demasiada expressiva para a imagem verbal (CASCUDO, 2003, p. 139).

O baile, acontecimento social presente em diferentes tempos, espaços e culturas, traz uma série de sentidos para a comunidade que o celebra, entretanto torna-se importante conhecer esse momento como *uma prática social importante na cultura e na organização social da comunidade*. Nesse sentido, acreditamos ser fundamental compreender a celebração dos corpos dançantes, como se organizam as cenas, seus objetivos, cenários, atores, códigos e diálogos corporais presentes nas danças que ali se manifestam.

O baile se constitui como um tempo/espaço que extrapola a noção de confraternização e lazer da comunidade. Para Brandão (2010, p. 1), “A festa não é só contraponto da rotina laboriosa que mantém a sociedade viva e ordenada; ela estende para muito além do cotidiano a experiência da vida social. Tanto quanto lúdicos, somos festivos, e não há cultura que possa dispensar a festa”.

A festa se configura como um momento onde a comunidade celebra suas tradições, ritos, costumes, crenças e, também, é o espaço de festejar os encontros, rever pessoas, cantar, prosear, dançar, beber e comer. Sendo possível notar que nessas ocasiões sagrado e profano se fazem presentes e caminham juntos.

Como enfatiza Moura (2004, p. 95): “as práticas religiosas, inseparáveis das festas, revelam a dinâmica cultural das comunidades negras rurais. O ritualismo aparece como modo das comunidades apresentarem a si sua cíclica organização social”. Isso porque a festa possui suas particularidades, em alguns casos, como observados nas comunidades pesquisadas, eram divididas em dois momentos: o primeiro, de devoção e agradecimento ao santo homenageado, e o segundo, do baile, de contar piadas, beber uma ‘pinguinha’ e cair na dança.

Observamos que as festas eram e são encontros dançantes que celebram com muita alegria a confraternização dos corpos, que congregam diferentes motivações, sejam elas de cultos religiosos, datas comemorativas do calendário da Igreja Católica, pagar promessas a santos, como também para celebrar o fim da rotina de trabalho. Como

lembra seu José: “Tinha as fulia, tinha os forró... era bão. Num tinha, num tinha confusão nenhuma. Tudo na base da alegria, né” (J. L. S., 79 anos, masculino, entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2009).

Os corpos que festejam expressam-se com a alegria compartilhando com outros corpos as danças em pares, danças que para ocorrerem, precisam instalar um diálogo corporal, regado de muita energia, singularidades, de histórias de vida, de ritmo e sofrimentos. As danças em pares celebram a união de dois corpos que, ao som do mesmo ritmo, estabelecem uma cumplicidade dançante que transcendem uma percepção individual e coletiva daquela comunidade e de outros corpos que frequentam os bailes.

As danças em pares nos bailes evidenciam o ritual do prazer pela dança, local onde as gerações se encontram: o neto dança com a avó, onde os casais reafirmam sua união, filhas dançam com suas mães e assim confraternizam suas emoções em passos de forró e outros ritmos.

Certo saudosismo foi evidenciado nas falas dos corpos que já dançaram e que hoje não dançam mais, corpos marcados por uma história de muito trabalho no campo, de muitos passos e longos caminhos, mas que, no final da tarde, comemoravam a chegada da noite com dança, com o baile que se arrastava noite adentro até o outro dia. Celebrar a colheita, a lavoura do dia, ritual esse que se faz presente na história da humanidade e nas práticas dançantes:

Tinha festa! Alguns anos atrás aí, mais os amigo, a casa muntada uma na outra. Meio de semana eles fazia festa aí, oh! Juntasse uma turma aí... chegava do serviço, tomava banho e logo forró a tarde intera. Não... perdi a proeza de dançar. Deixei só pros novo (M.M.P.M., feminino, 58 anos, entrevista com os adultos. Comunidade dos Almeida, 12/10/2009).

Segundo alguns entrevistados de comunidades mais próximas às cidades (área urbana), as festas que mantinham o significado e os costumes da comunidade estão se acabando, os membros mais jovens preferem ir para a cidade e para outras comunidades para se divertirem, o que demonstra a dinamicidade da cultura.

Podemos perceber essa dinamicidade cultural, ora sendo influenciada, ora influenciando outra cultura e isso não é diferente com a cultura quilombola, cujos sujeitos, apesar de manter seus costumes e tradições, aos poucos vão aderindo aos artefatos oriundos principalmente dos meios de comunicação e mídia.

Nesse sentido, Burke (2008, p. 102) nos alerta afirmando que “as tradições são como áreas de construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se deem ou não conta disto”. Ou seja, a cultura dos povos quilombolas não é uma ilha isolada do restante do mundo; ao contrário, ela faz parte de inúmeras redes construídas, seja pelos sujeitos sociais que a compõem, influenciadas pelos meios de comunicação e mídia, pela escola e outras instituições:

Engraçado, eu tenho sempre acompanhado vendo na televisão, nas comunidades quilombolas, as nossas tradição aqui é bem diferente daqueles que a gente vê. Os tipo das danças, o pessoal nosso aqui já é mais ligado no forró, os cara vai longe atrás de um forró (S.M.S., masculino, 39 anos, entrevista com os adultos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010).

Percebemos também o sentimento de saudade no momento em que as recordações de um tempo em que os corpos que trabalhavam também brincavam, dançavam, com simplicidade e sem outra pretensão a não ser a comemoração e/ou devoção, crença e divertimento, numa dinâmica sincrética que atualmente até existe, mas com outros elementos presentes, como, por exemplo, a violência (brigas) nos bai-

les, a presença do som mecânico, os ritmos novos de música, como o funk, o rap, entre outros:

É. Só nas festas. A Canabrava tinha disso, nesse tempo a festa era 'pauleira'! Era só de som, não tinha outros instrumentos não, era sanfona e violão. A noite toda! E era assim: às vezes eu estava dançando e alguém chegava e pedia a dança eu entregava e ia 'caçar' outra, não tinha desse negócio. Hoje em dia, se não for tomar a dança de dois, deu briga (J.M.S., masculino, 64 anos, entrevista com os adultos. Comunidade Magalhães, 12/10/2009).

O baile configura-se como um ritual importante no processo de socialização dos membros da comunidade quilombola e dos “estrangeiros”,¹ que trazem também lembranças de um tempo de rivalidade entre os bailes realizados na comunidade quilombola e na cidade, tempos que lembravam a fuga dos escravos, cujos quilombolas precisavam esconder-se no mato para fugir, nesse caso não mais do seu dono, mas de homens da cidade que não os aceitavam nos bailes, por eles simplesmente gostarem de dançar com as moças.

Nos bailes que frequentamos, no decorrer da pesquisa, observamos uma integração nas festas promovidas na comunidade que são frequentadas também por moradores das cidades vizinhas, a confraternização é motivo de orgulho para os quilombolas e o salão é o cenário onde os corpos em pares celebram. Nunca esquecendo as marcas nos corpos deixadas pela história, os mesmos corpos que congregam o prazer pelas danças, comidas, bebidas e fé.

Nos bailes, as pessoas “misturam os pés”, as pessoas se encontram para confraternizar, os membros da comunidade, que por vários motivos, como a condição precária de trabalho e renda, já não moram mais lá, voltam para rever parentes, de certa forma, reafirmando sua identidade, pois todos chegam com muito orgulho, pedindo bênção

¹ Conforme Silva Jr. (2010) – estrangeiros utiliza-se para expressar pessoas que não são da comunidade (ex: romeiros, homens da rua, os “paulistas”, “otoridades”, padres etc.).

aos mais velhos como uma grande família. Nesse caso, a dança sempre esteve presente, cuja dinamicidade cultural não deixou esquecer essa manifestação da cultura corporal, expressada pelo corpo em um ritual coletivo de alegria, movimentos, sensualidade e por que não pensar como uma possibilidade de afirmação de identidade.

O diálogo dançante promove a integração entre o sagrado e o profano, que respectivamente trazem para o baile a diversão e o prazer estético.² Assim como a espiritualidade (êxtase místico), a presença dos corpos que representam em sua corporalidade diferentes gerações daquela comunidade, contribuindo para a diversidade de histórias, gestos e significados nesse ritual.

Conforme Le Breton (2009, p. 44), “As técnicas corporais desaparecem frequentemente com as condições sociais e culturais que as viram nascer. A memória de uma comunidade humana não reside somente nas tradições orais e escritas, ela se constrói também na esfera dos gestos eficazes”.

Nesse sentido, é fértil pensar que a dança, ou seja, o entrelaçamento dos corpos em movimentos poéticos, configura-se em técnicas corporais ricas de sentido e significado eficazes, cujos bailes são momentos em que essas técnicas corporais se revitalizam, significam e ressignificam.

É interessante também destacar a importância dos espaços físicos das festas e bailes, lugares em que a dança ocorre em cada sociedade e cultura, pois, ao observar esse aspecto que guarda uma relação íntima com a organização social de cada época e comunidade, recorrendo também à história da dança, vislumbramos que a presença da dança se deu em diferentes espaços como: em templos, praças, aldeias, palácios e palcos. Os bailes nas comunidades quilombolas que investigamos, relembram, de certa forma, as condições dos quilombos, das senzalas, do rural, que em condições precárias realizavam seus rituais, suas dan-

² Neste estudo compreendemos estética com base em Baumgarten (*apud* ASSIS BRASIL, 1984), o qual se utilizou dos termos gregos *aisthétikós*, como “que possui a faculdade de sentir” e *aisthesis* “sensação”.

ças, suas celebrações a céu aberto, ao som de tambores ou sanfonas, de palmas e gritos, uma forma bem distinta se compararmos com o imaginário das danças eruditas, danças estas realizadas nos palácios e nos palcos. O fato é que essa realidade observada nas comunidades mantém sinais de condições precárias, como galpões inacabados, denunciando muito mais do que a suposta tentativa de manter a tradição, o descaso das políticas públicas para com essas comunidades.

Na fala dos membros das comunidades quilombolas constatamos que atualmente os bailes representam uma possibilidade de re- vigorar e tornar vivas as lembranças de um tempo onde a cultura era manifestada pelas festas e costumes da comunidade e também de perceber as influências trazidas pela dinamicidade cultural, econômica e política da sociedade contemporânea.

Uma das festas vivenciadas foi em comemoração ao dia 13 de maio – Abolição da Escravatura. Muito embora ela tivesse característica de um baile para comercializar bebidas e comidas/cervejas, refrigerantes, balinhas, bolos, caldo, quentão, houve inclusive conflitos quanto à organização da festa sobre a responsabilidade de cada membro da comunidade, teve também o momento do baile e das apresentações artística.

Entre passos ritmados e brincadeiras dançantes, entre o passado e o presente, entre a tradição e a modernidade, pudemos vislumbrar corpos que emanam suas singularidades no fazer, no sentir e no expressar-se, que dão significado aos gestos baseado na relação íntima e intensa com a realidade social e histórica, num processo simbólico expressando diferentes situações da vida individual e coletiva.

Grupo de Dança: da Capoeira a Catira

A arte se afirma arte no momento em que possibilita o prazer estético, que fomenta transformações e inquietações refletindo a respeito de suas condições existenciais, políticas, culturais e sociais. Para

Porpino (2009, p. 59), “A arte é expressão de um sentido sempre novo”. A mesma compreensão se faz presente na criação do artista que interpreta o mundo, dialogando e socializando suas produções artísticas, assim como se alimenta da experiência que é viver em plena e constante troca com os outros e com a natureza.

A dança, como uma manifestação artística, é entendida aqui também como uma produção humana que tem como potencial a experiência estética do corpo em movimento. Torna-se fundamental compreender a experiência estética como expressão da beleza, da sensibilidade, descoberta do sentido presente nas coisas do mundo, que nos toca, que nos sensibiliza, permitindo olhar a realidade por outras dimensões.

Nesse contexto, é pertinente compreender “[...] a vivência estética, proporcionada pela dança, representa uma das possibilidades de resistência à ideia de fragmentação do ser humano”. Observamos na própria história da dança a possibilidade que ela possui de gerar novos sentidos, mesmo para algumas situações aparentemente petrificadas pelo peso do preconceito e pelo autoritarismo (PORPINO, 2009, p. 55).

No caso específico das comunidades quilombolas, a arte pode ser compreendida como uma possibilidade de revitalizar, significar, criar e socializar as marcas culturais e a elaboração estética do corpo em movimento, construída ao longo dos anos na perspectiva da dinamicidade e sincretismo culturais ali observados. Para a coordenadora do grupo de dança da comunidade de Cedro – Mineiros, o objetivo dele é mostrar a sua cultura, afirmando ainda que dança seja cultura.

O corpo que se expressa na e pela arte, nesse caso específico da dança, traduz seu potencial expressivo e criativo. Conforme Merleau-Ponty (1999), o corpo, como expressão da existência humana e sujeito da percepção, deve ser entendido como um campo aberto de múltiplas possibilidades de conhecer. Na esteira dessa reflexão, é pertinente reconhecer a dança como uma possibilidade de produzir conhecimento, de produzir cultura e história.

Na comunidade do Cedro, observamos a existência de um grupo de dança, que teve sua origem na realização da capoeira pelos jovens da comunidade, mais tarde as jovens também se interessaram criando o grupo artístico de dança. Atualmente, o grupo realiza apresentações em eventos dentro e fora da comunidade, como “Feira dos Povos do Cerrado” e a “Feira do Cerrado”, assim como em festas e bailes da comunidade, como a comemoração do dia 13 de maio, que se realiza com o intuito de manter a tradição. Segundo um dos líderes da comunidade, “não deixar a tradição cair”, e mais: “resgatar o que era da comunidade e perdermos” (G.S.M., masculino, 35 anos, entrevista com os adultos. Comunidade do Cedro, 19/12/2010).

Vale aqui refletir acerca das possíveis causas que provocaram essa fala. Longe de anunciar respostas e verdades absolutas, precisamos reconhecer a necessidade que os membros daquela comunidade têm de manter antigos costumes, ações e rituais, como no caso da dança, na busca de uma identidade comum àquelas pessoas. Precisamos, entretanto, antes de tudo, questionar por que ele considera que a tradição foi perdida, quais as transformações históricas que levaram a perda de tais costumes? Quais caminhos tomados na transformação das manifestações culturais com características africanas? Qual a influência do sistema econômico e da indústria cultural nesse processo? É necessário, dessa forma, fazer uma reflexão crítica da dinâmica da cultura popular com novas influências culturais produzidas pela sociedade contemporânea.

Robatto (1994), quando escreve sobre o diálogo entre tradição e a busca de novas linguagens na dança, no cenário atual, ressalta que:

Procuro justamente salientar os contrastes entre os aspectos popular e erudito e me encanta a quebra de certos ‘dogmas’ das versões oficiais da nossa cultura popular. O confronto da tradição com a

linguagem contemporânea cria uma terceira realidade. Inventar novas relações estéticas é, para mim, um jogo criativo estimulante (ROBATTO, 1994, p. 86).

As danças populares são manifestações originalmente coletivas, com um longo tempo de duração, os passos são repetidos várias vezes, a vitalidade dos movimentos ritmados, regada de espontaneísmo. De acordo com Robatto (1994, p. 74), “as verdadeiras danças étnicas têm, pelo contrário, qualidades da simplicidade e do despojamento como características estéticas”, qualidade essa visualizada no ritmo, na realização dos movimentos e na sua dramaticidade. Essas características, segundo a autora, por sua vez, proporcionam a recriação, o resgate, o sentido primordial de cada comunidade, reportando o público para um sentimento daquela tradição.

As manifestações de dança exploradas nas criações e apresentações do grupo de dança estudado demonstram um sincretismo cultural, comungando diferentes expressões de danças populares, como: capoeira, puxada de rede, quadrilha do cedrinho, danças afro, danças guerreiras, dança da lua e catira.

A quadrilha do cedrinho configura-se como uma espécie de quadrilha, que na sua origem é uma contradança de origem holandesa. No Brasil, é realizada nas festas juninas, também chamada de quadrilha caipira ou de quadrilha matuta. Os instrumentos utilizados são a sanfona, o triângulo e a zabumba. São comuns também a viola e o violão. Os ritmos juninos são: quadrilha, forró, baião, xaxado, fandango, xote, coco. A quadrilha do cedrinho guarda, no entanto, algumas particularidades que exemplificam o hibridismo cultural, pois segundo os integrantes do grupo essa quadrilha explora alguns elementos da cultura quilombola:

É, tem a diferença, dessa, da cidade de lá. Ah, a diferença é alguns passos que a gente colocou, a cultura que a gente colocou na quadrilha, alguns passos diferentes (S.P.M., feminino, 31 anos, entrevista com os adultos. Comunidade do Cedro, 19/2/2010).

A puxada de rede também foi citada pela coordenadora como uma das danças realizadas em suas apresentações. Robatto (1994, p. 82) descreve que a puxada de rede “é um processo tradicional de organização do trabalho, concentrando o esforço coletivo de puxar uma rede coordenada com a utilização de um ritmo cantado” que foi recriado pelos grupos de dança transformando-o para uma possibilidade cênica inspirado na pesca de xaréu.

A dança guerreira e a dança afro, assim denominadas pela coordenadora do grupo, fazem parte do repertório do grupo. Quanto a essas abordagens, é necessário esclarecer que, ao se denominar dança afro, é pertinente considerar que o continente africano tem um universo cultural riquíssimo com manifestações de dança bastante diferenciadas entre si. Ao analisar a estrutura básica e o sentido dos movimentos da dança afro, Robatto (1994) esclarece que as danças de origem africana refletem uma sociedade tribal, onde há maior integração social, sociedade voltada para a natureza, representa uma intenção de representar a força telúrica, a “garra” e a “alegria de viver” (p.79). A mesma autora, entretanto, chama a atenção para o fato de não se generalizar e padronizar todas essas manifestações numa única forma coreográfica. Para ela, seria como ignorar um mundo que só pode ser considerado corretamente pela sua totalidade e diversidade. Numa das apresentações do grupo, presenciada pelas pesquisadoras, foi possível observar que os homens realizaram o que eles chamaram de dança guerreira e as mulheres a dança afro.

A dança da lua, igualmente, foi nomeada pelo líder da comunidade como repertório dançado pelo grupo. Essa dança é marcada

pela ligação com os deuses, com o fim de celebrar acontecimentos da própria vida, marcada pela divisão de danças por sexo, ou seja, existiam danças exclusivas para mulheres como a própria dança da lua que estava ligada com a fertilidade, com a renovação, com a colheita. Essa característica foi identificada na fala dos entrevistados, quando afirmaram que essa dança apenas as meninas a realizavam.

A catira também estava presente no repertório do grupo, representa nesse caso uma dança que possibilita o encontro de gerações e de culturas, dança essa conhecida na cultural popular de Goiás. Caracteriza-se como uma dança masculina de movimentação simples com batida de mãos e pés que requer muita atenção dos dançantes. Foi lembrada, por um membro da comunidade, como sendo uma dança realizada pelos mais velhos e que atualmente os jovens estão buscando conhecê-la:

Dançavam catira. Aí, eles parece que descrençaram. Aí agora tem os meninos mais novos que estão interessados em resgatar essa cultura da catira, na festa da quadrilha eles apresentaram a catira (S.P.M., feminino, 31 anos, entrevista com os adultos. Comunidade do Cedro, 19/2/2010).

Referente ao processo de criação das danças, o grupo contava com a matriarca da comunidade na transmissão de narrativas sobre a origem do quilombo. Depois de seu falecimento, entretanto, os jovens que coordenam o grupo realizam pesquisas em livros e na mídia como *internet* a respeito das danças afro-brasileiras, um dos focos principais das danças realizadas pelo grupo. Segundo Moraes, esposa do líder da comunidade, “essas danças assim, é basicamente a capoeira, que a gente está retomando as aulas de capoeira. Então, desses passos da capoeira, a gente foi vendo filmes, vendo cultura de outros países, tipo a África” (S.P.M., feminino, 31 anos, entrevista com os adultos. Comunidade do Cedro, 19/2/2010).

No caso específico do processo de criação pautado na narrativa dos mais velhos, na reconstrução dos comportamentos, rituais dos antepassados, aponta para o corpo e suas marcas, o corpo conta suas histórias pela gestualidade, os gestos são dotados de significação e valor, segundo Le Breton (2009, p. 32), a

[...] gestualidade refere-se às ações do corpo quando os atores se encontram: ritual de saudação ou de despedida, [...] aperto de mão, abraços, beijos no rosto, na boca, maneiras de consentir ou de negar, movimentos da face e do corpo que acompanham a emissão da palavra, direcionamento do olhar.

O corpo que cria na dança, principalmente na dança cênica, abre portas para a transformação, para suas memórias corporais enraizadas no aspecto cultural, na experiência do corpo no mundo, do corpo sensível e de corpos que se encontram.

Nessa perspectiva, o grupo é formado por diferentes faixas etárias, quer dizer, por crianças, jovens, adultos e velhos, sendo que a participação na realização das coreografias é diferenciada. Algumas coreografias são dançadas com todos, como a catira, já outras, apenas adultos e jovens, e ainda tem a divisão entre homens e mulheres, como os exemplos já citados da dança da lua, guerreira e danças afro.

Vale a pena salientar um foco bastante explorado na questão da transposição das danças regionais e populares para a dança cênica. Alguns estudiosos da dança, como Robatto (1994), denunciam que, em certa medida, corre-se o risco da perda de alguns elementos que caracterizam a manifestação das danças populares, ou seja, a espontaneidade, a força expressiva popular, a criação coletiva, as marcas de uma cultura regional, entre outros, em detrimento de montagens, segundo a autora, de “coreografias frias, baseadas em organizações grupais, geométricas, caleidoscópicas de uma simetria e previsibilidade extremamente bonitas, porém monótonas” (p. 73).

Quanto ao espaço, a exemplo das danças das tribos e danças primitivas, assim como as danças apresentadas pelo grupo, onde não houve separação entre dançarinos e espectadores, como também não havia diferenciação do espaço do uso cotidiano e o espaço dos rituais, “essa integração de espaço pode representar uma relação sagrada com a vida e uma relação de igualdade de integração social” (ROBATTO, 1994, p. 51).

Nesse sentido, todos os elementos que acompanharam a apresentação da dança no contexto artístico-cênico teriam como desafio não perder de vista a experiência estética, a qual nos aponta para novos olhares para o corpo, que passa a ser compreendido como a conciliação entre o indivíduo e o coletivo, a singularidade e a pluralidade, a racionalidade e a sensibilidade, do corpo e da questão cultural, onde esse fenômeno se instala.

Entre danças e contradanças, não temos a pretensão, neste artigo, de ampliar a discussão da dança cênica que leva ao palco as danças populares e regionais, tampouco o hibridismo cultural tão evidente nesse grupo de dança, tendo no seu repertório a capoeira e a catira, mas, sim, chamar a atenção para as diferentes faces que a dança se manifesta nos rituais das comunidades quilombolas, seja ela de cunho cênico ou de divertimento, de celebração ou prazer, de corpos que vibram, que resistem, que se tocam, que emocionam com a participação de diversos membros da comunidade e de diferentes gerações.

A tradição em diálogo com a dinamicidade cultural permite uma experiência estética e em alguns casos artísticas, a partir das festas e danças populares, que possuem como objetivo o prazer e a comunicação coletiva, pois as danças como manifestações culturais e artísticas possibilitam a seus membros ser reconhecido, identificarem-se por meio delas, devendo ser valorizadas como patrimônio cultural, pois, para além do sentido de pertencimento que provoca em seu povo, a dança e esses rituais celebram a vida, os corpos se unem na gestualidade para comunicarem e se fazerem presentes no mundo.

Referências

- ASSIS BRASIL. **Dicionário do conhecimento estético**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1984.
- BRANDÃO, C. R. **Festas populares brasileiras**. Disponível em: http://www.cnfcp.gov.br/pdf/Festas_Populares_Brasileiras/CNFCP_Festa_Popular_Carlos_Brandao.pdf acessado em 25/1/2010. Acesso: em 22 de janeiro, 2010.
- BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2008.
- CASCUDO, L. C. **Histórias de nossos gestos: uma pesquisa na mímica do Brasil**. 1.^a ed. São Paulo: Global, 2003.
- LE BRETON, D. **A Sociologia do corpo**. Trad. Sônia M. S. Fuhrmann. 3.^a ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.
- MOURA, G. Festas Quilombolas. In: **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004.
- POMBO, M. F. T. **Fenomenologia e Educação: a sedução da experiência estética**. Tese (Doutoramento). Universidade de Aveiro, Portugal, 1995.
- PORPINO, K. Dançar é educar: refazendo conexões entre corpo e estética. In: NÓBREGA T. P. (Org.). **Escritos sobre o corpo: diálogos entre arte, ciência, filosofia e educação**. Natal: EDUFRRN – Editora da UFRN, 2009.
- ROBATTO, L. **Dança em processo, a linguagem do indivisível**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.
- SIQUEIRA, T. T. **Do tempo da sussa ao tempo do forró, música,**

festa e memória entre os kalunga de Teresina de Goiás. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2006.

SILVA JR. A. R. **Festejo quilombola:** o kalunga, o divino, o verso. IV Enecult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-BA, 2008.

_____. **Dança Kalunga:** a sussa, o batuque, o redemunho. Disponível em: <http://www.portalabrace.org/vcongresso/textos/estudosperformance.pdf>. Acesso: em 12 de março de 2010.

TEIXEIRA, J. G. L. C., *et. al.* (Orgs.). **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização.** Brasília: ICS-UnB, 2004.

TEIXEIRA, J. G. L. C. **Performance e Identidade:** o Estado das Artes Populares no Planalto Central do Brasil. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a48-jteixeira.pdf>. Acesso em: 12 de março de 2010.

Os Jogos e Brincadeiras Tradicionais e a Experiência Lúdica em Comunidades Quilombolas

*José Luiz Cirqueira Falcão
Reigler Siqueira Pedroza*

Introdução

Este artigo pretende problematizar a temática jogos e brincadeiras em comunidades remanescentes de quilombo de Goiás. Estamos entendendo por jogos e brincadeiras aquelas atividades que implicam exercício do lúdico, da alegria, da espontaneidade e do prazer.

Foi possível identificar, dentre as comunidades investigadas, que muitos jogos e brincadeiras tradicionais fazem parte apenas da memória dos mais idosos. Apesar de termos atualmente diversos integrantes que as realizam na forma de brincadeiras de roda, contação de histórias, declamação de versos, adivinhações, casinha, confecção de bonecas de pano, petecas e brinquedos artesanais. Essas brincadeiras, no entanto, coexistem, ainda que em menor escala, com novos jogos e brincadeiras influenciadas pela mídia e pelo meio urbano. Para o presidente da Associação Quilombola Magalhães, as crianças “*dão mais valor em ver televisão, ouvir som e jogar videogame. Essas outras coisas mais modernas.*” (C. H. S., masculino. Entrevista com o presidente da associação de moradores. Comunidade Magalhães, 12/10/2009). No tempo de seus avôs e tios, os jogos e brincadeiras tradicionais estavam

intimamente ligados à relação com o meio natural, reproduzindo e recriando o trabalho e o modo de vida dos adultos.

Os jogos e brincadeiras veem sendo bastante investigados com base em experiências urbanas e em contextos vinculados ao chamado campo esportivo. Quando os analisamos em comunidades remanescentes de quilombo, essa temática se revigora pelas múltiplas interfaces e conexões que mantêm com esses cotidianos bastante peculiares. A potência lúdica que alimenta essas atividades é forjada por complexas combinações de fatores de ordem cultural, existencial, educacional, política e econômica.

A história da humanidade é pródiga de exemplos de utilização dos jogos e brincadeiras para os mais diferentes objetivos, que vão para além do simples jogar. O filósofo grego Platão (2006, p. 128) defendia que os primeiros anos da criança deveriam ser ocupados com jogos educativos. Introduziu, de forma ousada, a matemática lúdica, para a resolução de cálculos ligados a problemas concretos. Entre os gregos, os romanos, os egípcios e os maias, em maior ou menor grau, o lúdico sempre teve seu lugar de destaque, pois era por meio dos jogos e brincadeiras que as novas gerações assimilavam parte da cultura de seus povos.

As experiências que analisamos nas comunidades quilombolas nos revelam, entretanto, que a divisão entre jogo e brincadeira do trabalho não é tão fácil de ser demarcada. A depender do enfoque teórico e de peculiaridades inerentes a cada uma, essas categorias se aproximam ou se distanciam. Segundo Kishimoto (1997, p. 15), o que caracteriza o jogo é menos o que se busca do que o modo como se age. Para que uma atividade seja um jogo é necessário, então, que seja tomada e interpretada como tal pelos atores sociais em função da imagem que têm dessa atividade. “Uma mesma conduta pode ser jogo ou não jogo em diferentes culturas, dependendo do significado a ela atribuído”. Isso aponta a dificuldade que temos em elaborar uma definição de jogo que englobe a multiplicidade de suas manifestações

concretas. Sendo assim, o jogo se insere num sistema de significação, numa cultura que lhe dá sentido. Somente a partir desse entendimento é possível fazer uma distinção dele em relação à categoria trabalho.

O depoimento de D. L. S., da comunidade dos Almeida, situada no município de Silvânia, é lapidar para confirmar a imbricação do mundo do trabalho com o mundo do jogo:

Foi um dia, tava com o escaçador (descaroçador de algodão) ali. [...] Aí minhas netas, minha menina que veio estudar aqui, elas já veio pra cá grandinha pra estudar no colégio do quilombo. Aí ela disse: 'Que é isso que a senhora fala de escaçador, vó, que nós num sabe que que é esse escaçador?'. 'Uai, mais faz tempo que cêis tá aqui e nunca me viu escroçando algodão?'. 'Não!'. 'Disse nunca viu escroçando algodão?'. 'Não!'. 'Então agora cêis vai vê. Pega o algodão lá'. Elas pegô algodão e eu fui e peguei o escaçador e coloquei aqui e essas menina escaroçô algodão o dia inteiro. Quando vêo elas. 'Uai, vó, mais como é que faz com isso, é sozinha?'. 'Não, uma senta de lá e outra de cá. E cêis num vai pegá dedo, num vai machucá, que isso é facim de fazê'. Porque a mãe chamava nós pra escaroçá algodão, pra descancá um o outro, qualquer um. Era grande, era pequeno, tudo escaroçava algodão. Coloquei o algodão no colo duma e a outra senta do outro lado e foi... algodão o dia inteiro. E elas acharam tão bão aquela brincadeira (D. L. S., Feminino. Entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010).

Pode-se verificar que, para D. L. S., descaroçar algodão era uma atividade laboral que poderia ser praticada em forma de brincadeira pelas crianças e elas ainda achariam muito prazeroso praticá-la. Para as crianças, mesmo que o resultado de suas ações denunciasse que houve atividade laboral, eficaz e compromissada, o sentido daquela atividade para elas era de estarem realizando uma desinteressada brincadeira. Essa experiência realizada pelas netas de D. L. S. demonstra

que gratuidade e finalidade estavam concomitantemente presentes na atividade de desencaroçar o algodão, onde o lúdico dos jogos e brincadeiras não somente era uma representação da vida adulta como uma preparação para tal.

A brincadeira de 'casinha' para "*fazê cozinhadin*" ou "*fazê comidinha*" é também muito frequente entre as meninas da comunidade dos Almeida, quando tinha "*mutirão de muié e juntava muita gente, né, as muié pra fiá, cardá, fazê alguma coisa*" (D. L. S., Feminino, entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010). Aqui se ilustra a aproximação dos valores do mundo do trabalho com o do jogo. Isso também pode ser visto por R. M. J., moradora da comunidade do Cedro, ao fazer a seguinte afirmação: "*A gente fazia boneca de sabugo de milho para brincar de cozinhadinha, ainda hoje faço essas bonecas para as crianças da comunidade quando me pedem*" (R. M. J., feminino. Entrevista com os mais velhos. Comunidade do Cedro, 21/8/2010).

Dialetizando Jogo e Brincadeira com o Trabalho

A discussão da relação jogo e brincadeira com o trabalho, bastante explorada na literatura educacional e sociológica, consiste na ideia de que o jogo e a brincadeira se distinguem do trabalho pela sua característica de desinteresse, futilidade, enquanto o trabalho carrega toda sorte de conotação produtiva, de compromisso e de eficácia.

A ideia preconizada por Huizinga (1990, p. 16) de que o trabalho está associado a uma conotação produtiva, a um fim externo, e o jogo configura-se como uma atividade em que predomina a gratuidade, não precisa ser justificado e nem precisa de um objetivo para ocorrer, não faz muito sentido quando nos debruçamos sobre atividades desenvolvidas por pessoas, cujas relações são relativamente autônomas e essencialmente intensas. As experiências dessas comunidades

quilombolas, conforme pudemos verificar, promovem a ruptura de dualidades como seriedade *versus* alegria e utilidade *versus* futilidade. Como nos aponta Rosamilha (1979, p. 15), materializa uma dialética que rompe com a dualidade entre “ensino-trabalho-controle-qualidade” e “recreio-jogo-liberdade-espontaneidade”. Isso porque, segundo Elkonin (1998, p. 40), o jogo é uma atividade que representa, cria e reconstrói as relações sociais, bastante perceptíveis no caso dessas comunidades investigadas.

Um aspecto do debate teórico sobre jogo e brincadeira que pode ser problematizado a partir das práticas corporais dessas comunidades, está relacionado à aprendizagem. Quando se joga, se aprende, antes de tudo, a jogar. Ou seja, é necessário apreender o universo simbólico particular no qual aquele jogo está inserido. Aprende-se, portanto, primeiro aquilo que se relaciona com o jogo para, posteriormente, aplicar as competências adquiridas a outros contextos. “O jogo supõe uma cultura específica ao jogo, (...) o jogador precisa partilhar dessa cultura para poder jogar” (KISHIMOTO, 1997, p. 44).

Isso pode ser notado pelas observações realizadas na comunidade do Cedro – Mineiros/GO, onde seu J. demonstra/explica como se jogava “pocan”. Começou com uma descrição de como jogar. Em seguida, enumerou os materiais naturais (laranja e galho de árvore) utilizados para realizar o jogo-brincadeira e, por último, destacou os valores sociais que compunham o universo simbólico daquela atividade. Era notória a dificuldade dos pesquisadores em assimilarem/compreenderem aquele jogo. Já as crianças da comunidade Magalhães, ao descreverem na forma de desenho e explicarem os jogos e brincadeiras que realizam em seu cotidiano, demonstravam a inserção que tinham naquela cultura, compartilhada por códigos linguísticos próprios que se tornavam incompreensíveis para nós pesquisadores, sendo necessário aos adultos fazerem uma tradução do que explicavam. Por isso, de acordo com Bruhns (1996),

[...] os jogos devem ser compreendidos e analisados na cultura da qual fazem parte, pois por si mesmos, nada dizem. Somente numa cultura, enquanto parte dela, passam a ter sentido, como também essa cultura somente pode ser entendida dentro da sua realidade social e da história dessa sociedade (p. 28).

Diante disso, buscamos analisar esses jogos e brincadeiras inseridos dentro da cultura ao qual compartilham esses indivíduos, ressaltando que essas comunidades não estão isoladas geográfica e socialmente. Suas culturas se constroem na relação entre si e com outros grupos sociais que os rodeiam (povoados, cidades, fazendas etc.). Essa perspectiva desmistifica noções essencialistas de análise à cultura, como sendo “puras” e explicadas por si mesmas. Pelo contrário, só existem, se justificam e se diferenciam porque são compreendidas dentro de complexas relações sociais.

Para Vigotsky (1989, p. 103-105), os jogos e brincadeiras promovem a criação de situações imaginárias (faz de conta) e têm claras funções pedagógicas. Nesse sentido, tanto no campo do imaginário como no de situações concretas, o jogo e a brincadeira criam uma “zona de desenvolvimento proximal” na criança, levando a comportar-se de forma mais avançada do que nas atividades da vida real, aprendendo a separar objeto e significado. Destaca, ainda, que o brinquedo é resultado da integração de uma ação concreta e processos simbólicos, por meio dos quais a criança busca expressar significados para as coisas ao seu redor. O mundo do brinquedo, para Vigotsky (1989, p. 103-105), constitui o envolvimento da criança em um mundo ilusório e imaginário, onde os desejos não realizáveis podem ser realizados.

Nos desenhos realizados por R. e L. (GRUPO DE PESQUISA, Roteiro de observação das crianças, comunidade Magalhães, 11/10/2010, p. 3), o não realizável/desejável era ter um “carro” ou uma “moto” quando adultos e simbolizavam isso em jogos e brincadeiras que nomeavam de “cavalo de pau”. Nesta, corriam com brinquedos

industrializados pelas estradas de terra da comunidade simulando derrapagens com os veículos de miniatura. Por outro lado, disseram que adoram brincar no rio dando cambalhotas, realizando saltos, mergulhando e imitando peixes. Esse processo pode ser percebido com as demais crianças dessa e das outras comunidades investigadas. Percebemos que os jogos e brincadeiras realizados pelas crianças se constituem numa relação entre a vida no campo e as relações sociais construídas com a cidade. Apesar dessa influência urbana, tais brincadeiras ressignificam quando realizadas na comunidade, ganham novos contornos, seus sentidos e significados se alteram. Isso ocorre porque o meio natural e social em que serão realizadas é distinto do urbano, gerando um novo simbolismo provocado por um possível hibridismo cultural (CANCLINI, 1993 p. 7).

As experiências relacionadas com jogos e brincadeiras que analisamos junto às comunidades remanescentes de quilombo nos indicam que os jogos e as brincadeiras não podem ser tratados de forma irredutível em sua relação com o trabalho. Isso porque os primeiros não são uma compensação do segundo, visto como algo massacrante e desgastante. A brincadeira de caçar passarinho, ou “passarinhada”, por exemplo, que durante muito tempo ocupava e, em algumas comunidades ainda ocupa boa parte do cotidiano de jovens e adultos do sexo masculino, recompõe a tentativa de ruptura entre jogo e brincadeira com o trabalho. A tradicional caça aos passarinhos constitui em desafiadora aventura lúdica, cuja caça, em tese, embute a noção de trabalho, sendo que o produto (no caso, a ave ceifada) pode, em muitos casos, matar a fome das pessoas, mas o processo da preparação do material, a busca pelos passarinhos e o próprio ato de atirar com estilingue, bodoque ou espingarda de chumbinho interpõem ao conjunto da atividade os elementos constitutivos do jogo e da brincadeira. “*Já matei muito passarinho*”, afirmou-nos nostálgico C. H. S., o atual presidente da Associação Quilombola Magalhães, para quem a maioria dos passarinhos era jogada fora. A diversão era verificar quem matava

mais, entretanto “tinha alguns que tratavam e comiam”. Atualmente não pratica mais essa atividade e quase não vê crianças fazendo isso.

Segundo Kishimoto (1997, p. 45), a “brincadeira” de matar passarinho, típica de meninos, especialmente moradores do campo, alimenta o rol das brincadeiras violentas e não se restringe a determinadas regiões ou épocas. Esses “jogos ascéticos” adquirem características dramáticas, especialmente na adolescência, através de cerimônias de iniciação, dos trotes etc., onde os adolescentes revelam a necessidade de demonstrar valentia, força de vontade, orgulho, enfim, o desejo de se afirmar. Matar um número maior de pássaros pode ser um dos indicadores de proeza e habilidade. Muitas vezes esses indicadores são impressos nos artefatos por meio de recortes (marcas) que demonstram a quantidade de pássaros ceifados. Para Kishimoto (1997, p. 46), “a satisfação de triunfar, o prazer de destruir e sobressair diante dos outros deixando sua marca pessoal são ingredientes que explicam tais condutas”.

Para os moradores dessas comunidades em que o rio e o mato constituem seus espaços naturais de convívio, a maior parte dos jogos e brincadeiras é desenvolvida em uma relação direta com esses espaços, desde os piqueniques na beira dos rios, com direito à “rama de Tarzan” até as inumeráveis formas de brincar embaixo, em cima e entre as árvores, como os jogos de adivinhação, as brincadeiras de roda, o balanço etc.

Parece-nos que um dos grandes desafios para a racionalidade humana é estabelecer uma simbiose entre trabalho com os jogos e as brincadeiras que possam dar vazão ao lúdico. Afinal, essas categorias não são incompatíveis a rigor. Somente a partir de um processo massacrante, o jogo e a brincadeira na relação com o lúdico é ignorado porque, erroneamente, são vistos como obstáculos à eficácia. É necessário dialetizar essas categorias, pois juntas constituem a integralidade da experiência humana. A experiência lúdica pode ser uma poderosa estratégia de ruptura da oposição radical entre jogos e brincadeiras

com o trabalho. Para isso, torna-se necessário dar vazão ao lúdico como um fator importante em qualquer realização humana, inclusive encarando o trabalho como possibilidade de ser uma atividade lúdica.

No nosso entendimento, a polaridade a ser estabelecida não é entre trabalho e os jogos e brincadeiras, ou trabalho e o lúdico, mas sim entre trabalho e ócio. Essas polarizações (trabalho-lúdico; trabalho-jogo e brincadeira) são equivocadas, na medida em que seus componentes interpenetram-se mutuamente e ao mesmo tempo se complementam. Uma leitura maniqueísta, que ainda prepondera no campo educacional, baseia-se no fato de que os componentes que demarcam a categoria trabalho são eivados de conotação produtiva e exige certa obrigatoriedade, em contrapartida os componentes que demarcam o jogo são eivados de desobrigação, descompromisso. Convém ressaltar, entretanto, ser possível vislumbrar uma relação de interdependência valorativa, onde os valores culturais de um e de outro contribuiriam para influenciar ambos, criando novas possibilidades.

Com base nos conceitos de liberdade e felicidade, Cunha (1987) faz uma abordagem filosófica da articulação do lazer com o trabalho. Levando em consideração a “utopia da unidade” ou a “negação do trabalho e do lazer”, esse autor afirma que o que denominamos lazer “não é uma parcela de tempo ou da existência, e muito menos algo oposto ao trabalho, mas uma forma de vida que integra o homem em sua (nunca vivida) plenitude” (CUNHA, 1987, p. 57). Entende que lazer e trabalho constituem a totalidade social, numa dialética de superação contínua. A emancipação do homem passaria pela eliminação do trabalho alienado (taylorização) e, por conseguinte, do lazer, pois a satisfação no trabalho como manifestação da realização humana extinguiria a necessidade do lazer como busca de felicidade em oposição ao trabalho, instaurando, assim, a unidade trabalho/lazer.

Ao que parece, nessas comunidades remanescentes de quilombo que investigamos, a separação entre trabalho e lazer numa perspectiva dualista parece não existir ou prevalecer. Tomemos por referência

L. P. F., da comunidade Magalhães, na oportunidade em que foi perguntado o que fazia para se divertir quando não estava trabalhando, afirmou: “quando tenho um tempinho, prego umas estacas de cerca, planto uma roça, enquanto tomo banho de rio” (L. P. F. Entrevista com os mais velhos. Comunidade Magalhães, 20/7/2010). Aqui o trabalho, possui, predominantemente, uma ação humanizadora, constituidora do ser social e fundante do processo de apropriação da cultura, diferentemente de outros grupos sociais, onde o trabalho é estranhado por aquele que o produz, por sua fragmentação e pela impossibilidade de apropriação do resultado de sua ação transformadora diante da natureza.

Parece haver nessas comunidades uma apropriação mais objetiva do trabalho, se podemos assim dizer, com menor estranhamento. Isso ocorre pelo fato de realizarem um trabalho que, a nosso ver, não se separa das atividades de lazer, uma vez que não ocorre num momento específico destinado para tal, como comumente ocorre em nossa sociedade. Ao contrário, está na própria ação de transformação da natureza, pois ao mesmo tempo em que plantam e cantam, exercitam o lúdico. Como exemplo, foi observado que, após a pescaria, eles tomam banho de rio e em seguida limpam os peixes que serão utilizados para alimentação e comércio. A mesma dinâmica social que orienta as atividades dos adultos se reproduz nos jogos e brincadeiras realizados pelas crianças.

A Explosão da Experiência Lúdica: Plenitude e Envolvimento

É interessante notar que o lúdico nunca esteve tão em voga. Ele apresenta-se travestido, no entanto, em um lúdico sincopado, ou seja, desprovido de seus componentes essenciais e, na maioria das vezes, concretiza-se como arremedo, caricatura, uma mercadoria a ser con-

sumida pelos mais abastados. Esse tratamento instrumental do lúdico desencadeia uma polarização em relação ao trabalho extremamente vantajosa para o sistema, que, ao pôr em oposição esses dois setores básicos da existência humana, provoca fragmentação e alienação. Se Marx (1999, p. 166) defendia o trabalho como o motor do desenvolvimento humano, esse trabalho certamente não era alienando, mas um trabalho que contemplava o lúdico, o lazer, enfim, a vida plena e digna, livre de exploração.

A vivência lúdica pensada na lógica do mercado se insere no reino da mercadoria e não como um bem inalienável de cada sujeito/cidadão. Como mercadoria, ele está disponível apenas para aqueles que podem comprar e, além disso, reconfigurada numa lógica utilitária que tenta apreender do consumidor noções de disciplina, organização, compenetração, seriedade, enfim, de adequação aos mecanismos de produção. Um lúdico caricatural, expresso pela superfluidade e pelo descartável.

Mesmo que Caillois (1990, p. 120-125) defenda com veemência que no jogo não se pretende criar nada, não se visa um produto final, nele prevalece a incerteza lúdica e o prazer do trajeto, muitas experiências de brincadeiras desenvolvidas nessas comunidades quilombolas demonstram suas inter-relações com o mundo do trabalho. A despeito de suas singularidades, elas não devem ser tratadas como uma redoma no interior de uma sociedade contraditória, dinâmica e conflituosa. Todas as experiências nelas desenvolvidas relacionam aspectos psicológicos, políticos, culturais e econômicos da vida dos sujeitos que ali residem. Nesse sentido, essas experiências, inclusive os jogos e brincadeiras tradicionais, devem ser analisadas por suas reais condições objetivas de vida. Por isso, é necessário, considerando o tipo de trabalho que realizam, sua alimentação, como cuidam de sua saúde individual e coletiva, suas relações familiares e amigos, bem como as lutas contra a exploração da sua força de trabalho.

Os jogos e brincadeiras não podem, portanto, ser tratados como

um tesouro a ser protegido dos danos do tempo, mas como “complexos temáticos” que não começam e nem terminam neles mesmos e que, ao transformar os interesses, emoções individuais e particularidades psicológicas em fatos sociais, promovem mudanças para além deles mesmos. Vejamos o que diz I. M. P., integrante da comunidade Jardim Cascata:

[...] naquele tempo, não tinha televisão, não tinha rádio, era só essas brincadeiras assim. Minha mãe contava história pra nós, história de trancoso, ela contava muita história pra nós, pra enterter né, às vezes na boca da noite e a gente não queria deitar cedo, aí ela contava historinha de trancoso pra nós, até quando nós entestia e ia todo mundo deitar. História antiga assim... (I. M. P. Entrevista com adultos. Comunidade Jardim Cascata, 16/12/2009).

O depoimento acima expressa certa nostalgia em relação às formas como as quais os jogos e as brincadeiras eram vivenciados, mas não despreza a importância da televisão como possibilidade de acesso à informação. A coexistência passado/presente se materializa e é resignificada nas atividades lúdicas das crianças em seu cotidiano. Sendo assim, é necessário redimensionar o alcance do lúdico para além da produção, diversão e entretenimento. Ele faz parte do desenvolvimento humano, portanto, não pode ser diluído como uma panaceia utilitarista. O lúdico tem sua especificidade e requer o seu espaço na vida dos sujeitos nos mais diferentes contextos. Nesse sentido, é importante compreendê-lo como algo que tem sua razão de ser e contém, em si mesmo, o seu objetivo. É possível afirmar que, com e através do lúdico, é possível exercitar a humanidade, seja no trabalho, no ócio, no jogo ou no lazer. Experiência lúdica é vida cheia de vida.

A atividade lúdica não possui utilidade propedêutica, ela é eivada de poder e autonomia e se organiza a partir da agitação, da empolgação, da liberdade, da espontaneidade e da criatividade dos

sujeitos. Não se trata de atividade programada, utilitarista e artificial.

Até bem pouco tempo essas discussões sobre o lúdico não seduziam o espaço dos adultos, dada a característica “não séria” dos fenômenos relacionados com o brincar. Com o desenvolvimento da “indústria do entretenimento”, no entanto, a exploração do brinquedo e da brincadeira, numa perspectiva utilitarista, programável e artificial, transformou-se em uma das maiores fontes de renda. Assim, eles são modelados e remodelados por novos cânones e disponibilizados para quem pode pagar nos grandes parques temáticos.

Mas jogar e brincar, a partir de um referencial essencialmente lúdico (não utilitarista), significa interagir com o meio e com os outros numa relação estreita com a arte e o humor, buscando espaços/tempos para a liberdade, a alegria, o divertimento, a criatividade, o riso, a zombaria, o cômico, a ironia e o prazer. E isso pode ocorrer em qualquer lugar, como podemos observar nas comunidades quilombolas. Por outro lado, seria importante e necessário que a experiência lúdica se materializasse em condições dignas de educação, saúde e moradia dignas, capazes de garantir a plenitude das experiências humanas, uma vez que detectamos com a investigação que esses direitos humanos em sua maioria não são respeitados.

No caso específico dessas cinco comunidades remanescentes de quilombo, e por extensão às demais reconhecidas até o momento, cabe ao poder público adotar políticas capazes de quebrar o círculo vicioso responsável pelas gritantes condições de miséria em que se encontram. É preciso pautar em sua agenda mecanismos urgentes de superação da bruta realidade dos sujeitos que ali vivem, brincam, jogam, dançam, lutam, trabalham e sonham, sem a preocupação de hierarquizar, seccionar e verificar se suas atividades são de lazer, de ócio, de trabalho etc. As atividades ocorrem sem maiores rupturas e distinções.

As experiências com jogos e brincadeiras tradicionais em comunidades quilombolas nos dão indícios de como devemos encarar a explosão da experiência lúdica, e o poeta João Cabral de Melo Neto,

em *Morte e Vida Severina*, em parte, também aponta e responde com algumas reflexões que na qual suscitamos para terminar esta reflexão:

*E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:
vê-la desfiar seu fio,
que também se chama vida,
ver a fábrica que ela mesma,
teimosamente, se fabrica,
vê-la brotar como há pouco
em nova vida explodida;
mesmo quando é assim pequena
a explosão, como a ocorrida
mesmo quando é uma explosão
como a de há pouco, franzina;
mesmo quando é a explosão
de uma vida severina
(MELO NETO, 2000, p. 80).*

Referências

- BRUHNS, H. T. O jogo nas diferentes perspectivas teóricas. **Motrivivência**, Florianópolis, Ano VIII, n.º 9, dez., 1996, p. 27-33.
- CAILLOIS, R. **Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem**. Lisboa: Edições Cotovia, 1990.
- CANCLINI, N. G. Introduction: antropologia y estudios culturales. **Alteridades**, 1993.
- CUNHA, N. **A felicidade imaginada: a negação do trabalho e do lazer**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ELKONIN, D. B. O objeto das pesquisas é a forma da atividade lúdica das crianças. **Psicologia do jogo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 11-37.

HUIZINGA, J. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro. 2.^a ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.

KISHIMOTO, T. M. **Jogo, brinquedo, brincadeira e a educação**. 2.^a ed. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. **O brincar e suas teorias**. São Paulo: Pioneira, 1998.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. 17.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

MELO NETO, J. C. de. **Morte e vida severina e outros poemas para vozes**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ROSAMILHA, N. **Psicologia do jogo e aprendizagem infantil**. São Paulo: Pioneira, 1979.

VIGOTSKI, L. S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Crianças, Corporalidade e Comunidades Quilombolas

*Ingrid Dittrich Wiggers
Michelle da Silva Flausino*

*[...] como os grandes conhecem mal as crianças,
os pais e as mães conhecem mal até os seus próprios filhos.*

Dostoiévsky

O objetivo deste trabalho foi o de identificar características e perspectivas da infância vivida por crianças em comunidades quilombolas, de Goiás, Brasil. Considerando o escopo do projeto de pesquisa onde se situa o nosso trabalho, enfocamos elementos da corporalidade das crianças que se expressa em práticas culturais, como as brincadeiras e os jogos. A fim de contextualizar esse enfoque, buscamos ainda evidenciar o cotidiano das crianças que participaram da pesquisa, bem como representações sociais de infância compartilhadas por adultos e crianças.

A relevância de voltar-se o olhar para a infância de tais comunidades, nos tempos de hoje, pode ser explicada de diversas formas. Em primeiro lugar, porque a infância representa uma categoria fundamental no estudo das culturas e das organizações sociais. Essas tendem a localizar na infância um lugar privilegiado de reprodução e, assim, de perpetuação da sua “cultura instituída”. O conhecimento sobre o cotidiano e o imaginário das crianças, portanto, permite uma visão sobre

os aspectos mais típicos e radicais do grupo social a que pertencem (HIRSCHFELD, 2003). Em uma visão complementar, o contato com as crianças ofereceria ainda uma oportunidade de evidenciar-se nuances que se encontram muitas vezes transparentes ao olhar do adulto, embora não estejam ausentes das realidades sociais (TOREN, 1993).

Em segundo lugar, considerando estudos contemporâneos, sobretudo aqueles que levam em conta a perspectiva da criatividade de crianças em sua interação com o seu grupo, reconhece-se que as crianças são representantes da denominada “cultura instituinte”. Em outras palavras, as crianças, em sua interação, tanto com os mais velhos quanto com os seus pares, seriam capazes, mediante o exercício da ludicidade e da criatividade, de produzir novos elementos culturais e, assim, contribuir para a renovação do seu ambiente social. Sob esse ângulo, é possível compreender que o universo infantil não se limita a refletir com perfeição os traços do mundo adulto, mas ocupa um lugar qualitativamente diferente do todo social e, portanto, teria caráter autônomo (FERNANDES, 2004).

Esta pesquisa pretendeu observar esses dois lados da experiência infantil de comunidades quilombolas e ainda destacar condições históricas em que se produzem tais dimensões da cultura. Ressalvamos que se trata de uma pesquisa de nível exploratório, baseada em elementos teóricos sobre infância e sobre cultura quilombola, no âmbito de estudos socioantropológicos. Sob essa perspectiva, descreveremos evidências empíricas colhidas em visita a duas das comunidades que se integraram ao projeto. Nesse caso, a do Cedro, que se localiza próxima ao município de Mineiros e por isso guarda relação com a vida urbana, e a de Almeida, que, embora faça parte do município de Silvânia, pela distância maior em que se localiza em relação à cidade, caracteriza-se como um ambiente rural.

Ao longo do processo de produção de dados, fizemos uso de técnicas tradicionais como a observação de campo, registro em forma de notas e entrevistas semiestruturadas. Complementarmente,

foram utilizadas técnicas da antropologia visual, em especial o vídeo e a fotografia. Os desenhos das crianças participantes constituíram outra fonte empírica, pois se configuram como uma expressão típica da linguagem e da cultura infantis, contribuindo significativamente para o desenvolvimento de estudos com crianças (GOBBI, 2002; LEITE, 1998).

Os desenhos são textos visuais produzidos por sujeitos datados, culturais e históricos, que revelam percepções da realidade. Por esse motivo, o desenho não pode ser interpretado fora de seu contexto e o pesquisador deve buscar conhecer os entornos sociais, culturais e familiares da criança (MÈREDIEU, 1997). Além disso, a fim de se conhecer o mundo das crianças pelos seus olhares, seguimos a recomendação de Gobbi (2002), ao buscar conjugar a oralidade à coleta de desenhos. Por meio do diálogo sobre as representações gráficas, obtivemos informações mais precisas sobre detalhes dos desenhos e de seus significados, incluindo os elementos principais e também os que integram os cenários.

Nessa direção, cabe ressaltar que tradicionalmente as pesquisas sobre crianças tendem a privilegiar o adulto pesquisador, não contemplando a voz dos próprios sujeitos pesquisados. Por isso, o principal desafio posto pelos cientistas sociais, atualmente, é encontrar maneiras coerentes de dar às crianças condições de participação como protagonistas das pesquisas. Para isso, o pesquisador deve partir da diferenciação entre ele e a criança. Reconhecendo as “desigualdades de classe, cultura, lazer etc. existentes entre o pesquisador e a criança, [...] é necessário agora passar para o outro lado do cenário e fazer a pesquisa ‘no avesso’, ‘ao contrário’, isto é, partir do ponto de vista da criança, sem considerar o ponto de vista do adulto” (KOSMINSKY, 1998, p. 85).

Com este texto, guardamos a expectativa de oferecer subsídios para a abordagem das crianças nas esferas educacionais, de saúde e de cultura, considerando-se as crianças como sujeitos ativos, buscando-

-se criticar, por conseguinte, a visão de infância como um mero “depósito” de significados e práticas culturais já estabelecidas.

A Infância como Categoria Social

Ariès (1988) sugere em seu trabalho que a ideia de infância é uma construção social e histórica que vem se modificando desde o surgimento do ser humano. O que entendemos hoje por infância foi sendo elaborado e reelaborado ao longo do tempo, de acordo com o ambiente histórico de cada sociedade ou comunidade. Segundo esse autor, na Europa, a partir da Modernidade, foi sendo criado um novo sentimento de infância. Tal sentimento nada tem a ver com uma sensibilidade maior à infância, mas, na verdade, com a formulação sobre a particularidade da infância em relação ao mundo dos adultos, ou seja, a distinção entre adulto e criança, considerando-a dotada de capacidade de desenvolver-se, a fim de tornar-se um adulto ideal.

De acordo com o autor, a infância tornou-se desde aquela época uma categoria social que imprimiu sobre a criança a representação de um ser frágil, inacabado, que carece de cuidados por manifestar-se de forma ingênua e inocente, incapaz de conviver no mundo adulto sem a intervenção deste. Nesse sentido, cabe assinalar que a palavra infância é derivada do verbo latino *fari*, que significa “falar”, “dizer”, e do seu particípio presente *fans*. Desse modo, *in-fans* diz respeito à “ausência de fala”, à “incapacidade” (GAGNEBIN, 1997).

Para Ariès (1988), a criança moderna passa, então, a constituir-se por um novo estatuto de sujeito, ou seja, passa a ser vinculada a uma percepção do ser humano sobre si mesmo e sobre o outro. Desse modo, pode-se considerar a categoria “criança” como o sujeito social da categoria “infância”, sendo que o emprego de ambas como objeto de estudo e pesquisa no universo científico é de primordial importância (SARMENTO, 2008). Por conseguinte, seria insuficiente considerar a infância somente pelos seus condicionantes biológicos, mas sim pelo

papel que ela ocupa na sociedade, na comunidade e, nesse caso, nas comunidades quilombolas.

Malgrado o que se observa é uma negação histórica em relação à infância como categoria, pois seu campo de estudos e pesquisas encontra-se em estágio primário. Buss-Simão (2010) afirma que na antropologia as crianças foram incluídas em poucos trabalhos e raramente como categoria central, isso por conta da marginalização e aparente irrelevância do tema. Cohn (2002) explica tal desinteresse baseado no conceito de que a infância teria um fim conhecido no que se refere ao processo de socialização, que é o adulto, devendo, portanto, ser a criança plenamente socializada a par de seu contexto. Desse modo, como já apontamos acima, a criança é vista como um ser incompleto, que gradualmente se tornará um adulto, cujas ações se caracterizariam como um ensaio para a vida adulta.

Para Kramer (1995), essa visão acerca da infância se perpetua até os dias de hoje, pois ela ainda é representada na sociedade ocidental como um período preparatório para a vida adulta, ou seja, um vir-a-ser. Tal visão caracteriza a criança como um ser desprovido da condição de sujeito nas relações sociais. Silva (2000, p. 27) ressalta que, apesar da sociedade inserir-se em um novo milênio, “a criança continua sendo compreendida como uma folha de papel em branco, a tábula rasa, a *infans*, ou seja, aquela *que não deve falar*”.

Segundo Arroyo (1994), a criança não deveria ser considerada um miniadulto porque ela seria, em contrapartida, um sujeito social completo. A infância, sob essa outra ótica, não é apenas um período de preparo para a criança tornar-se um adulto, pois cada idade possui uma identidade própria e nenhuma idade estaria em função da próxima. Cada idade é tempo de viver a totalidade pertencente à sua categoria etária correspondente, que possui finalidades próprias. Cohn (2005, p. 27-28) enfatiza a importância da criança como ser atuante na sociedade

[...] que tem um papel ativo na constituição das relações sociais em que se engaja, não sendo, portanto, passiva na incorporação de papéis e comportamentos sociais. [...] É entender que, onde quer que esteja, ela interage ativamente com os adultos e as outras crianças, com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações.

Ao considerar as crianças como protagonistas neste trabalho de pesquisa, almejamos retirá-las da marginalização, valorizando-as como sujeitos sociais dotados de historicidade e voz e assim superar o fato de que

O pesquisador quase sempre pressupõe e descarta, no grupo que estuda, uma parcela de seres humanos silenciosos, os que não falam [...] as mulheres, as crianças, os velhos, os agregados da casa, os dependentes, os que devem viver de favor. Ou os mudos da história, os que não deixam textos escritos, documentos (MARTINS, 1991, p. 53-54).

Partimos da premissa de criança como sujeito social, ou seja, as crianças participam coletivamente nas sociedades, sendo capazes de comportar-se ativamente e não apenas de forma passiva (CORSARO, 2011). Conforme anteriormente citado, elegemos para este estudo as categorias “cotidiano”, “brincadeiras e jogos” e “representação social de infância”, no intuito de compreender como se caracteriza e como se dá a infância em comunidades quilombolas de Goiás.

Cotidianos de Crianças nas Comunidades Visitadas

Heller (1977, p. 19) define o cotidiano como sendo “o conjunto de atividades que caracteriza a reprodução dos homens singulares”. Reprodução, nesse caso, de acordo com a autora, é explicitada como

atividade que reproduz a sociedade, ou seja, refere-se à realidade produzida e construída historicamente pelos seres humanos. Em outras palavras, pode-se dizer que o cotidiano “é o que se passa todos os dias [...] o que no dia a dia se passa quando nada se parece passar” (PAIS, 2007, p. 30). Esse guarda, portanto, relação com aquilo que é denominado de rotina que, segundo o autor, refere-se ao hábito de fazer as coisas sempre do mesmo jeito, da mesma maneira, configurando assim um campo de ritualidades.

A fim de conhecer o cotidiano das crianças quilombolas, pedimos a elas que desenhassem em uma folha, com lápis de cor, a sua rotina diária, mais especificamente o que realizam durante o dia, a tarde e a noite. Além desse, sugerimos o desenho da sua “brincadeira preferida”, como estratégia para conhecermos a cultura lúdica vivenciada pelas crianças nessas comunidades. As crianças que participaram desse trabalho também nos falaram de seus desenhos, cujas explicações contribuíram efetivamente para sua interpretação. As crianças possuíam entre cinco e onze anos de idade e encontravam-se frequentando os anos iniciais do ensino fundamental.

Observamos que na comunidade do Cedro, que se localiza próximo à cidade de Mineiros, o cotidiano das crianças é composto basicamente de ir à escola, participar de práticas corporais em escolinhas de esporte, auxiliar a mãe nos afazeres domésticos e conviver com familiares em momentos como o jantar e assistir televisão. Essa rotina pode ser observada nos desenhos feitos por crianças e reproduzida na Figura 1.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.

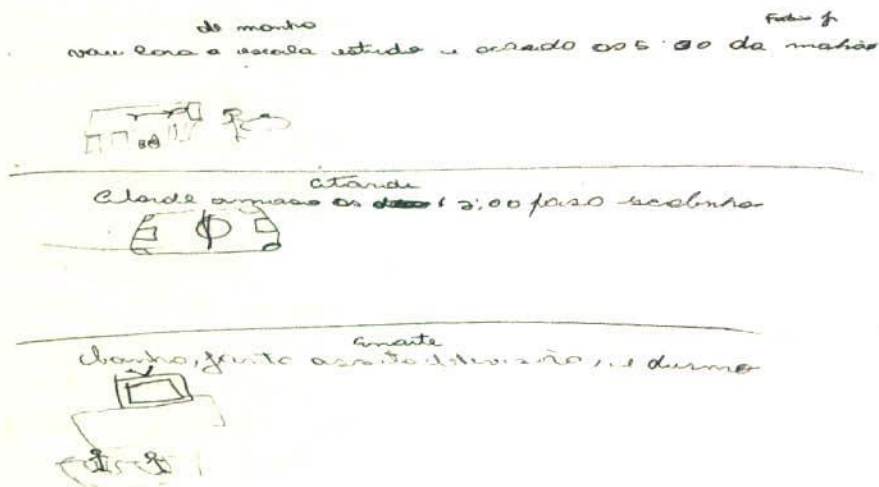


Figura: Cotidiano de crianças (Comunidade do Cedro)

Ressalvamos que existe, entre as crianças pesquisadas na comunidade do Cedro, uma que se destaca por dividir seu tempo entre escola, brincadeiras, afazeres domésticos e trabalho, cuja função é auxiliar o pai na construção de calhas para residências. Ao contrário de seus pares, ela não participa de nenhum tipo de prática corporal em escolinha de esportes. Apesar de ajudar o pai com esse tipo de trabalho, porém, essa criança não perdeu a característica do brincar na sua infância. Notamos que ela adicionou o trabalho ao seu cotidiano, sem prejuízo das práticas lúdicas, conforme demonstrou em sua representação gráfica (Figura 2).

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.

Trabalhar de jogos Olhos

Munhas brincadeira favorito

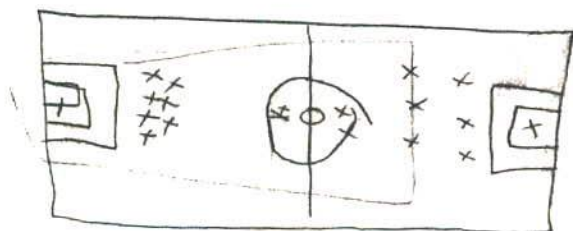


Figura: O brincar de uma criança que auxilia o pai no trabalho
(Comunidade do Cedro)

Já a comunidade dos Almeida, situada distante da cidade de Silvânia, portanto em área rural, o cotidiano das crianças constitui-se de ir à escola, auxiliar nos afazeres domésticos e também na lavoura, não havendo nenhum tipo de prática corporal oferecida por escolinhas de esporte. Por algum tempo desenvolveu-se o ensino de capoeira para as crianças dessa comunidade, contudo essa atividade já não ocorre mais. Nessa comunidade, as crianças acordam muito cedo para ir de ônibus à escola – por volta das cinco horas da manhã – e ao término das aulas voltam para casa – entre uma e duas da tarde (Figura 3).

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura: Desenho de uma criança representando o seu trajeto de casa até a escola
(Comunidade dos Almeida)

De acordo com a liderança da comunidade dos Almeida, entretanto, isso ocorre apenas quando o ônibus funciona, porque frequentemente as crianças necessitam voltar para casa a pé, caminhando cerca de vinte quilômetros, que é a distância da escola até a comunidade. Na maioria das vezes, o ônibus quebra logo ao deixar a escola. Assim sendo, a professora, que reside na comunidade e acompanha as crianças no ônibus, reúne o grupo e todos se veem obrigados a retornar caminhando para casa:

[...] e a escola na luta dos meninos, levanta de madrugada pra ir pra escola, vai no ônibus, o ônibus quebra, esses menino vem de a pé lá de perto do quilombo, que a escola é lá em cima, né? eles estudam na escola Alexandrina, então eles muitas vezes quebra lá perto da escola e eles vem de a pé até aqui (L.P.S., feminino, 37 anos, entrevista com os adultos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010).

As condições precárias do transporte escolar desgastam as crianças, que nessa comunidade ainda precisam ajudar seus pais no trabalho tanto em casa quanto na lida da lavoura, o que compromete, como veremos, o seu tempo de brincar. Segundo L.P.S. (Entrevista com adultos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010), ao ser indagada sobre o brincar das crianças após a escola, as crianças da comunidade de Almeida praticamente não têm tempo para brincar, pois se inserem muito cedo na lavoura.

A mesma realidade cotidiana da infância na comunidade dos Almeida, que se caracteriza como um ambiente rural, conforme anteriormente assinalado, não foi encontrada na comunidade do Cedro, que se localiza próxima ao município de Mineiros e por isso guarda relação com a vida urbana. Observamos, portanto, que o cotidiano das crianças quilombolas se diversificou nas comunidades visitadas.

Arroyo (1994) discorre sobre a diferença entre infância rural e infância urbana. À medida que o trabalho no meio urbano se restringe aos adultos, embora exista o trabalho infantil, por ele ser considerado como pertencente ao mundo daqueles, a criança se insere cada vez menos no mundo dos adultos. No ambiente rural, ao contrário, a criança que já demonstra ser capaz de realizar algum trabalho que auxilie o adulto, por exemplo, o pai na lida da lavoura, logo deixa de viver a infância e se insere no mundo do trabalho. Dessa maneira, a infância no mundo rural é mais curta, enquanto que na cidade tende a se prolongar. Diante das observações do autor, pode-se considerar que na comunidade dos Almeida a infância tende a ser mais curta porque essa comunidade guarda aspectos de uma comunidade rural por estar distanciada da cidade: o município de Silvânia. Em contrapartida, na comunidade do Cedro, a infância seria mais prolongada por esta localizar-se bem próxima à cidade, no caso, Mineiros.

Para mais disso, evidenciamos por meio da observação de campo e dos desenhos que as crianças dos Almeida se dedicam ao trabalho sendo conduzidas a colaborar na lida da lavoura, enquanto que as do

Cedro prolongam sua educação para além do ambiente escolar, participando de atividades como escolinhas de esporte. De certo modo, essas últimas refletem aquele sentimento de infância constituído a partir da modernidade, ou seja, o de que as crianças precisam ser preparadas durante a infância para exercer com plenitude a vida adulta.

As Brincadeiras no Universo Infantil Quilombola

De modo geral, grande parte das crianças em nossa cultura tem como práticas corporais mais presentes durante a infância os jogos e as brincadeiras. Kishimoto (2001) conceitua brincadeira como a ação que a criança desenvolve ao mergulhar na atividade lúdica, ou seja, a brincadeira seria o “lúdico em ação”, sendo que dessa forma a brincadeira relaciona-se diretamente com a criança. Ressalte-se ainda que por meio de brincadeiras as crianças experimentam, entre outros elementos, atividades com o corpo, o que concorre diretamente para a formação de suas corporalidades. A corporalidade pode ser compreendida como uma dimensão humana que engloba tanto aspectos físicos, entre eles o esquema corporal, como subjetivos, destacando-se a imagem ou percepção do corpo. Adicionalmente, a corporalidade envolve a aprendizagem de elementos da cultura corporal propriamente dita, como, por exemplo, as brincadeiras infantis. De acordo com Oliveira, Oliveira e Vaz (2008, p. 306), a corporalidade se refere ao

[...] conjunto das manifestações corporais historicamente produzidas, as quais pretendem possibilitar a comunicação e a interação de diferentes indivíduos com eles mesmos, com os outros, com o seu meio social e natural. Essas manifestações baseiam-se no diálogo entre diferentes indivíduos em um contexto social organizado em torno das relações de poder, linguagem e trabalho.

As crianças da comunidade do Cedro elencaram uma série de brincadeiras como sendo as suas preferidas. Dentre elas estão *pé no litro* (mais conhecida como *salva latinha*), *bete*, *dominó*, *damas*, *baralho*, *queima* (mais conhecida como *queimada*), *pingue-pongue*, *pique-esconde*, *pular corda*, *banhar no rio*, *carrinho de mão* e *susto na noite-cadeirudo*, que é quando as crianças ficam na margem da estrada à noite assustando as pessoas que passam.

No que se refere à comunidade dos Almeida, as crianças citaram entre as suas preferências as brincadeiras de *amarelinha* e *pique-esconde* (Figura 4). Complementarmente, os adultos relataram como parte de suas vivências durante a infância as *cantigas de roda*, como *atirei o pau no gato*, *seu lobo*, *pique-esconde*, *jogar bola* e *peteca*.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.

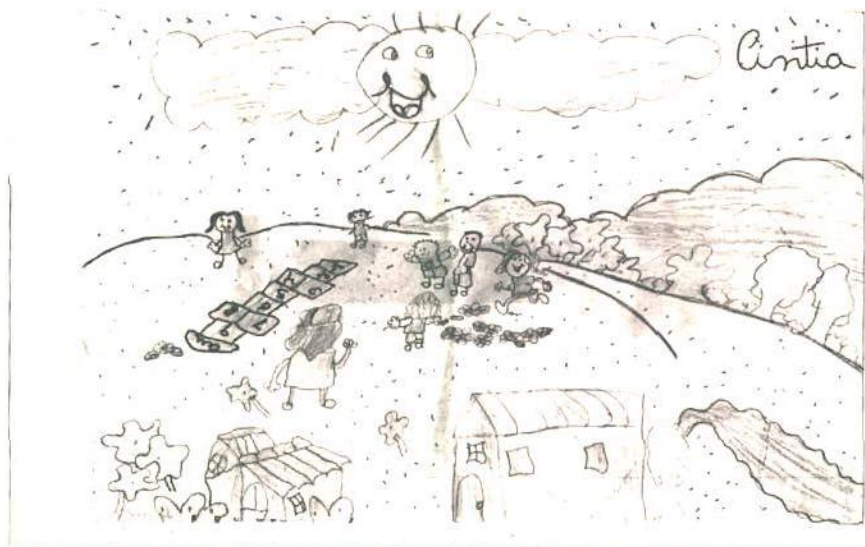


Figura: Desenho de uma criança representando a sua brincadeira favorita, a amarelinha (Comunidade dos Almeida)

Em relação aos brinquedos, as crianças não se manifestaram a respeito da confecção deles. Os adultos, contudo, tanto da comunidade dos Almeida como a do Cedro, falaram da necessidade de as crianças construírem o próprio brinquedo, pois muitas vezes as famílias não dispõem de recursos financeiros para a aquisição de brinquedos para as crianças.

Brinquedos como *peteca*, *carrinho de lobeira*, *boneca de pano*, *caminhãozinho* (confeccionado com varinha de pau e laranjas) eram confeccionados pelas crianças quilombolas, que hoje se encontram na fase adulta ou idosa. Alguns idosos da comunidade do Cedro, no entanto, ainda guardam o hábito de confeccionar brinquedos e outros deles ao menos não se esqueceram de como produzi-los.

A senhora R.M.J. (Entrevista com os mais velhos. Comunidade do Cedro, 21/8/2010) aprendeu, por exemplo, a arte de fazer bonecas desde a infância. Essa prática ainda perdura até os dias de hoje, o que confirma o vigor dos seus oitenta e oito anos de idade (Figura 5). O senhor J.G.S. (Entrevista com os mais velhos em vídeo. Comunidade do Cedro, 21/8/2010) confeccionou diante de nossa câmara um caminhãozinho para que aprendêssemos como se faziam brinquedos na sua época de infância (Figura 6). Ele nos ensinou também uma brincadeira de nome *orticam*,¹ comum entre as crianças anteriormen-

¹ Essa brincadeira é complexa e realizada da seguinte forma: divide-se um espaço delimitado em dois campos separados por uma linha. Dessa forma, têm-se dois grupos, A e B, que deverão ter números iguais de participantes. O material necessário deverá ser esférico, ressaltamos que na demonstração foi utilizada uma laranja, que aqui também será utilizada como ilustração. Um participante do grupo A joga a laranja de modo que os participantes do grupo B a peguem sem deixá-la cair no chão. Caso o participante do grupo B pegue a laranja, um participante do seu grupo (B) passa para o campo do grupo A com o objetivo de ajudar o seu grupo (B) pegando a bola lançada por este (B), fazendo com que outros participantes do seu grupo passem para o campo adversário e não permitindo, assim, a passagem de alguém do grupo A para o grupo B. Quando esse participante do grupo B passa para o campo do grupo A, a posse de bola fica com alguém do grupo A que esteja no campo do grupo B, se não houver ninguém que atenda a esse requisito a posse de bola continua com o grupo B. Voltando à simulação inicial, estando todos os participantes no seu campo de origem e alguém do grupo A joga a laranja e esta não é pega por nenhum do grupo B, a posse de bola permanece com o grupo B. Contudo, quando se têm participantes A no grupo B e vice-versa, quando A joga a laranja para outro A que está no campo B e o seu companheiro de grupo não pega a laranja e esta cai no chão, a posse de bola é do dono do campo, ou seja, do grupo B. Vence a brincadeira o grupo que conseguir passar todos os seus participantes para o grupo adversário.

te. Durante a entrevista, destacou que, na opinião dele, as crianças de hoje simplesmente vão à loja e compram os brinquedos e que elas não sabem brincar ou usar a imaginação (Figura 7).

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura: Bonecas feitas pela Sr.^a R.M.J. (Comunidade do Cedro)

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Figura : Caminhãozinho confeccionado pelo Sr. J.G.S. (Comunidade do Cedro)



Figura: Brinquedos reservados em uma caixa de papelão (Comunidade dos Almeida), que reforçam o pensamento do Sr. J.G.S. (Comunidade do Cedro)

A questão do “não saber brincar” das crianças na visão dos adultos e idosos é um dado que carrega ambiguidades. Os adultos insistiram e nos falaram com nostalgia sobre isso, durante a pesquisa de campo. Ao serem indagados, contudo, se eles ensinaram aos seus filhos as brincadeiras que eles conheciam desde a sua infância, praticamente todos responderam que não, e, ainda, ao indagarmos se as crianças conheciam a brincadeira ensinada pelo Sr. J.G.S., não apenas elas, como também os adultos, responderam que não conheciam e que nunca tinham ouvido falar. Desse modo, a oralidade, uma prática necessária e primordial para que ocorra o repasse às gerações futuras dos conteúdos culturais de uma comunidade ou sociedade, não se evidenciou em nosso contato com as comunidades.

Ao perguntarmos às crianças e aos adultos como eles aprenderam a brincar, eles responderam que foi na escola, com a família, parentes e vizinhos. Destaca-se que as crianças responderam que as brincadeiras não foram aprendidas na escola durante as aulas de Educação Física, pois o conteúdo principal dessa disciplina seria o esporte. Os que aprenderam brincadeiras na escola foram os adultos e os idosos, embora não especificamente no âmbito da Educação Física.

O brincar de maneira geral ocorre frequentemente na comunidade do Cedro; entretanto, como já foi mencionado acima, não é o que ocorre na comunidade dos Almeida. A necessidade de ajudar os pais no trabalho com a lavoura e o cansaço provocado pelos constantes deslocamentos a pé, por conta do ônibus escolar que muitas vezes não se encontra em funcionamento, tornam o tempo do brincar das crianças dessa última comunidade bem mais escasso.

Outro aspecto que chamou a atenção sobre a realidade infantil e corporal das crianças da comunidade do Cedro é a enorme influência das práticas sistematizadas no brincar infantil, especialmente o futebol e a natação. Ao brincarem, as crianças realizam atividades lúdicas que guardam relação com tais práticas, pois demonstraram o gosto por jogar bola e nadar no rio. Ao serem indagadas se costumavam

brincar de outras brincadeiras, responderam afirmativamente, mas advertiram que preferem mesmo é brincar de futebol e em seguida se banhar no rio. As outras brincadeiras elas praticam “depois”.

Representação Social da Infância

Representação social se refere, conforme Ibáñez Gracia (1988), a um conjunto de opiniões, explicações, informações, ideias e imagens acerca de alguma coisa (nesse caso, a infância), e acerca de alguém (nesse caso, é a criança). Para Moscovici (1978), o estudo das representações sociais possibilita o conhecimento acerca da perspectiva dos atores sociais acerca dos fenômenos. Sua importância é atribuída ao fato de que, por meio de tais representações, nós tomamos decisões e operamos a prática social.

Uma evidência da representação social da infância nas comunidades visitadas foi verificada, por exemplo, durante uma reunião promovida pelo líder da comunidade do Cedro, na qual há um espaço reservado com cadeiras, especialmente para as crianças sentarem. Nessa reunião, constatamos ainda que elas participaram ativamente da discussão, relatando sobre o assunto tratado, nesse caso a realização da festa junina, e sugerindo melhorias para as festividades futuras (GRUPO DE PESQUISA. Gravação em vídeo. Comunidade do Cedro, 22/8/2010, 56 segundos).

Observou-se, no exemplo relatado, que a visão simplista que considera a criança como ser inacabado, frágil, receptáculo do mundo dos adultos, miniadulto, mas a desconsidera como ator social, não seria compartilhada pelos adultos.

O papel social das crianças na comunidade dos Almeida foi ressaltado pelos sofrimentos que elas passam no seu dia a dia, considerando a precariedade do transporte escolar, a não existência de uma escola dentro da própria comunidade e a necessidade de

ingressar-se precocemente na lida da lavoura. Tudo isso contribui para que os adultos tenham uma visão compadecida das crianças e assim demonstrem que percebem o direito e a necessidade de que elas têm de ser criança no sentido de brincar, divertir-se e ser mais feliz.

Foi enfatizada ainda a importância da família e do estudo, tanto para a educação das crianças como para os jovens, mesmo que para isso seja preciso ir estudar no município de Silvânia, para se conseguir concluir o ensino médio, conforme evidenciamos no depoimento abaixo:

Vai pra Vianópolis, Silvânia. Terminou aqui tem que caçar o caminho, é desse jeito, é difícil, no assentamento não tem quase menino nenhum, não tem quase jovem nenhum e aqui também tem pouco porque vai caçando caminho pra sobreviver. É assim, a vida inteira (L.P.S., feminino, 37 anos, entrevista com adultos. Comunidade dos Almeida, 1.º/5/2010).

Considerações Finais

O objetivo deste trabalho foi o de identificar características e perspectivas referentes à infância de crianças pertencentes às comunidades quilombolas de Goiás, privilegiando aspectos do seu cotidiano, suas brincadeiras e jogos, e ainda as representações de infância por parte de adultos e de crianças.

Em relação ao cotidiano, verificamos uma diferenciação entre as crianças das duas comunidades visitadas. Na comunidade do Cedro, de características urbanas, as crianças costumam participar de escolinhas de esporte. Em contrapartida, na comunidade dos Almeida, um ambiente tipicamente rural, as crianças ajudam na lida da lavoura, ao lado dos pais. Essa comparação nos remete ao que foi assinalado por Arroyo (1994), afirmando-se a diferença entre a infância urbana e a infância rural.

No que se refere às brincadeiras e jogos, constatamos que as brincadeiras são elementos pertencentes ao universo infantil de ambas as comunidades. Observamos, contudo, que elas são menos praticadas na comunidade dos Almeida em função do longo período de tempo que as crianças gastam com a ida e a volta da escola e com o trabalho na lavoura. Outro fato interessante é a conexão que alguns idosos ainda possuem com as brincadeiras, o brincar e os brinquedos, como é o caso do Sr. J.G.S. e da Sr.^a R.M.J., ambos da comunidade do Cedro.

As representações sociais da infância, tanto pelos adultos quanto pelas crianças entrevistadas, evidenciam as crianças como seres sociais, integrantes e participantes da comunidade. Na comunidade dos Almeida, para além de tais considerações, foi ressaltado com pesar o ingresso precoce das crianças na lida da lavoura, que ocupa, em certa medida, o tempo do brincar.

Diante do exposto e refletindo a partir de uma concepção de infância dotada de direitos, ponderamos que as políticas públicas devem ser abrangentes e direcionadas para que as crianças não necessitem trabalhar na lida da lavoura. Sobretudo, a elas devem ser asseguradas melhores condições para frequentar a escola, bem como maior tempo disponível para brincar.

Outra perspectiva a ser apontada são vivências lúdicas a serem protagonizadas pelos remanescentes, visando à transmissão de brincadeiras de antes às crianças de hoje. O campo acadêmico também poderá contribuir nessa direção, por meio da confecção de um acervo de brincadeiras, tomando como fontes orais o que os adultos e os idosos relatam de sua infância.

Referências

ARIÈS, P. **A criança e a vida familiar no Antigo Regime**. Lisboa: Relógio D'Água, 1988.

ARROYO, M. G. O significado da infância. In: Simpósio Nacional de Educação Infantil 1, Brasília. **Anais...** Brasília: MEC/SEF/DPE/Coedi, 1994.

BUSS-SIMÃO, M. Antropologia da criança: uma revisão da literatura de um campo em construção. In: **Revista Teias**, Rio de Janeiro, vol. 10, n.º 20, 2010, p. 1-16. Disponível em: <http://periodicos.proped.pro.br/index.php?journal=revistateias&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=441&path%5B%5D=384>. Acesso em: 1 jun. 2010.

COHN, C. A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, Â. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.

_____. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CORSARO, W. A. **Sociologia da infância**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

FERNANDES, F. As trocinhas do Bom Retiro: contribuições ao estudo folclórico e sociológico da cultura e dos grupos infantis. In: **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo**. São Paulo: Martins Fontes, [1946] 2004.

GAGNEBIN, J. M. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GOBBI, M. Desenho infantil e oralidade. In: FARIA, A. L. G.; DEMARTINI, Z. B. F.; PRADO, P. D. (Orgs.). **Por uma cultura da infância: metodologias de pesquisa com crianças**. Campinas: Autores Associados, 2002.

HELLER, Á. **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona: Península, 1977.

HIRSCHFELD, L. Pourquoi les anthropologues n'aiment-ils pas les enfants? **Terrain** 40, Paris, 2003, p. 21-48.

IBÁÑEZ GARCIA, T. Representaciones sociales: teoría y método. In: _____ . (Coord.). **Ideologías de la vida cotidiana**. Barcelona: Sendai, 1988.

KISHIMOTO, T. M. **Jogo, brinquedo, brincadeira e a educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

KOSMINSKY, E. V. Aqui é uma árvore. Aqui o sol, a lua. Aqui um montão de guerra: o uso do desenho infantil na sociologia. In: **Cadernos Ceru**, São Paulo, vol. 2, n.º 9, 1998, p. 83-100.

KRAMER, S. **A política do pré-escolar no Brasil: a arte do disfarce**. 5.ª ed. São Paulo: Cortez, 1995.

LEITE, M. I. F. P. Desenho infantil: questões e práticas polêmicas. In: KRAMER, S.; LEITE, M. I. F. P. (Orgs.). **Infância e produção cultural**. Campinas: Papirus, 1998, p. 131-150.

MARTINS, J. S. Regimar e seus amigos. In: _____. (Coord.). **O massacre dos inocentes: a criança sem infância no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1991.

MÈREDIEU, F. **O desenho infantil**. São Paulo: Cultrix, 1997.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

OLIVEIRA, M. A. T.; OLIVEIRA, L. A. P.; VAZ, A. F. Sobre corporalidade e escolarização: contribuições para a reorientação das práticas escolares da disciplina de Educação Física. In: **Pensar a prática**, Goiânia, vol. 11, n.º 3, 2008, p. 303-318.

PAIS, J. M. **Sociologia da vida quotidiana: teorias, métodos e estudos de caso**. 3.ª ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

SARMENTO, M. J. Sociologia da infância: correntes e confluências. In: SARMENTO, Manoel Jacinto; GOUVÊA, Maria Cristina Soares

de. **Estudos da infância**: educação e práticas sociais. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 17-39.

SILVA, M. R. **O assalto à infância no mundo amargo da cana-de-açúcar**: onde está o lazer/lúdico? O gato comeu? Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000, 369 p.

TOREN, C. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. **Man** 28, 1993, p. 461-478.

Quilombolar para (Des)Construir Linguagens e Refletir Identidades Femininas na Comunidade Quilombola do Cedro/GO

Aline da Silva Nicolino

Escrever este texto parte da necessidade de problematizar e desconstruir um imaginário de passividade e submissão de negros escravizados no Brasil, que perdurou durante séculos na história (registros) e na memória (discursos). Explico-me. Os conhecimentos (re)produzidos no senso comum, por meio da veiculação de imagens e linguagens escravistas associadas ao trabalho manual e punições, em cartilhas e livros escolares, apresentavam sempre os negros amontoados na senzala ou no tronco, sendo açoitados ou amarrados, apanhando ou trabalhando nas fazendas dos brancos. A representação dos negros no Brasil, pintada em quadros ou contada nos livros, em sua grande maioria, não revela as formas e arranjos de insatisfação e revolta com que os negros de origem africana resistiram e lutaram contra o sistema escravista.

Fazer com que as pessoas acreditassem em uma superioridade da raça branca articulava-se para além das linguagens e significados postos pelo etnocentrismo, mas uma inculcação de uma suposta humanização, que em outras palavras significa impor um modo de vida “civilizado” sobre o “primitivo inferior”. Tal determinação, representada por uma civilidade ocidental, europeia e urbana, sobrepõe-se ao

“selvagem”, em relações de poder-saber guiadas e construídas em processos desiguais, sexistas e discriminatórios perante o outro.

No sentido inverso, para dialogar sobre uma história de resistência e luta, trouxe para esta análise o “quilombolar”, palavra inventada para refletir e problematizar a construção das identidades de gênero,¹ sobretudo a feminina, na comunidade remanescente de quilombo do Cedro, certificada pela Fundação Cultural Palmares, desde 2005, localizada no município de Mineiros, sudoeste de Goiás. A junção das palavras – quilombo e lar – visa explorar a(s) forma(s) como a comunidade se organiza e gerencia suas práticas corporais, partindo de um pressuposto histórico e cultural de maior permanência e responsabilidade da figura feminina nas atividades domésticas, em todas as fases de sua vida, como a reprodução, os cuidados com as/os filhas/os e a manutenção da família.

Para problematizar tal ideia, buscou-se, na análise histórica de Mari Baiocchi (1983), expressa no livro *Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*, informações sobre as relações de gênero presentes naquele contexto em outro momento histórico. Os dados revelam uma identidade feminina centrada na unidade doméstica, expressa na sobrecarga de trabalho e previsibilidade de funções, como tarefas e práticas destinadas às mulheres, desde a tenra idade. Tais atividades englobam desde o cuidado da casa, filhas/os e saúde, até a reprodução desses serviços prestados na cidade, no sentido de contribuir no orçamento familiar. Baiocchi traz como exemplos da relação desigual entre homens e mulheres as maiores decisões e soluções da vida ser do homem e a preservação da virgindade feminina até o casamento como um dos atributos mais valorativos de uma identidade boa ou má, elemento que marca uma relação patriar-

¹ O uso do termo gênero é compreendido como uma categoria analítica (SCOTT, 1995), no sentido de desestabilizar a noção de um determinismo biológico construído pelas diferenças corporais entre homens e mulheres, justificando determinadas desigualdades. Apropriamo-nos dessa categoria para dialogar, ou melhor, desconstruir uma lógica de um lugar “natural” e fixo para cada gênero, como enfatizado por Louro (1997).

cal e conservadora. A estudiosa deixa claro que tal valoração não é diferente da maioria da população brasileira, por isso não seria uma característica singular a esse grupo étnico.

Tais marcas e linguagens de uma identidade feminina, expressas no estudo de Baiocchi, instigam análises para este texto que vão além do quilombolar, ou seja, extrapolam os limites do universo doméstico para diferentes espaços públicos, tanto nas atividades desenvolvidas quanto nas responsabilidades postas à mulher ao constituir família. O espaço público é problematizado em suas formas e arranjos plurais, por meio de um corte geracional – compreendendo a infância lembrada e a fase adulta – que identifica as práticas corporais na construção de uma identidade feminina, na comunidade do Cedro.

Para perceber tais dinâmicas, foram realizadas quatro visitas à comunidade do Cedro registradas em diário de campo (com roteiro semiestruturado em eixos temáticos de observação) e entrevistas semiestruturadas feitas com oito moradoras/es dessa comunidade, de forma individual e coletiva, no período de 2009 e 2010. Sob o ponto de vista acadêmico, foi feito ainda um mapeamento da produção acadêmica a respeito dos quilombolas em Goiás (BAIOCCHI, 1983; FIABANI, 2005; KARASCH, 1996; SALLES, 1992). As apreciações dos dados da pesquisa de campo e fontes teóricas partem de uma perspectiva pós-estruturalista, segundo o referencial culturalista, guiadas pelo corte geracional, dividido em duas fases já citadas, segundo as relações de gênero expressas nas práticas corporais.

Breves Contribuições das Bases Teóricas em Terras Goianas

As contribuições teóricas sobre a história dos quilombos em Goiás partem de estudos de Salles (1992), Karasch (1996) e Fiabani (2005), que descrevem o início oficial em meados de 1727. A forma-

ção do fenômeno quilombo era favorecida por alguns fatores, que, segundo pesquisadores, estavam relacionados ao tipo de trabalho, à geografia da região e ao grande número de escravos negros e índios ser superior aos brancos. Assim, no que confere ao trabalho, estudos revelam campos de mineração isolados, grandes fazendas de gado e engenhos de açúcar como principais favorecedores. Referente às condições ecológicas, caracterizava-se pela inacessibilidade de seus esconderijos naturais como, por exemplo, a afluição de três grandes rios (Araguaia, Tocantins e Paranaíba). E relativo à população nas cidades mineradoras, no século XVIII, ser composta em sua maioria por negros, mais de 70%.

Segundo Karasch (1996), os negros africanos e seus descendentes fugiam por causa da má alimentação, dos bárbaros castigos, das condições insalubres de trabalho, dos maus-tratos e das injustas punições. Por causa do perigo de serem descobertos, a maioria não permanecia em um lugar fixo, construindo casas temporárias, parecidas com as dos índios da região. O tempo de permanência em um determinado local, bem como a mobilidade do grupo dependia de algumas condições: ter ou não esgotado as possibilidades de garimpar ouro, a fertilidade da terra e a presença de animais para caça.

A subversão ao sistema vigente apresenta-se nas diferentes formas de resistência e de luta travadas em terras goianas, as quais permaneceram, durante muito tempo, invisíveis nos registros históricos (LUIZ, 2008). A ocultação, nos documentos, da importância da mão de obra escravista, como força motriz dessa nação, que durante mais de três séculos movimentou a economia e gerou riquezas, evidencia o descaso e descompromisso dos governantes com essa parcela da população, além de uma dívida histórica, cultural e moral com a construção da memória negra.

Retomar ações de resistência e total intolerância do negro à exploração do homem branco, europeu e ocidental visa resgatar uma identidade coletiva, intencionalmente esquecida e/ou ocultada, no

sentido de problematizar as representações de gênero estabelecidas nas práticas corporais na comunidade do Cedro/GO. Parte-se do pressuposto de que o reconhecimento da terra legítima não somente uma história de violência e resistência, sobretudo sugere representações de sujeitos que constituem e compartilham uma identidade coletiva.

A representação da identidade de “venda” daquilo que se expressa e “compra” daquilo que se concede como identidade, segundo Bourdieu (2007), depende do contexto em que o sujeito está inserido. Entendendo o processo de construção das identidades como plural e permanente (LOURO, 2001), apresenta-se um trecho da fala de uma moradora da comunidade do Cedro, que vai além dos códigos de uma identidade feminina, mas contextualiza o caráter coletivo de pertencimento e representação do indivíduo a esse grupo:

Quilombola é a pessoa que fica na sua comunidade, que luta e pejeja por dias melhores. Ajuda o próximo e resiste a tudo. Que suporta muita coisa, mais está ali, firme. Não tem coragem de abandonar seu cantinho pra ir para a cidade, talvez ter uma vida mais digna. Não consegue viver fora desse lugar. Não consegue viver fora dali, nasce, cresce e resiste até quando pode, ali (S.P.M., mulher, 31 anos, entrevista com os adultos, 19/12/2009).

A identidade coletiva do Cedro, anunciada em uma forte relação do ser humano com a natureza/terra, tem marcada no corpo as dificuldades e os desafios enfrentados pelo grupo, o que expressa uma história secular de marginalização e uma forte ligação com a terra, símbolo de identidade coletiva, resistência ao sistema opressor e fonte de cultivo de suas tradições.

O debate de uma identidade construída ao longo da vida e por várias etnias, classes, religiões, gerações, é recolocado no campo social por Louro (2001), por acreditar ser nele a construção e reprodução das relações desiguais entre os sujeitos. Entender gênero, portanto,

como constituinte da identidade dos sujeitos é percebê-lo como parte, com identidades plurais, múltiplas, que não são fixas ou permanentes, e que até podem ser contraditórias, visto que os sujeitos são participantes ativos na construção de suas identidades.

Ao analisar as relações sociais dessa comunidade, Baiocchi (1983, p. 143) revela que “[...] a não ser pela cor, não se pode perceber de forma clara, no estilo de vida do grupo, aspectos culturais que lhe sejam específicos e que não façam parte do universo cultural de largas camadas da população rural brasileira”.

Partindo do princípio da falta de uma singularidade que caracterize e aprisione esse grupo étnico, mas ao mesmo tempo valorizando sua história de resistência, sustentado em identidades em contínua construção e transformação. Louro (1997) contribui nessas análises, ao descrever que as

[...] relações sociais estão atravessadas por diferentes discursos, símbolos, representações e práticas, os sujeitos vão se construindo como masculinos ou femininos, arranjando e desarranjando seus lugares sociais, suas disposições, suas formas de ser e de estar no mundo. Essas construções e esses arranjos são sempre transitórios, transformando-se não apenas ao longo do tempo, historicamente, como também transformando-se na articulação com as histórias pessoais, as identidades sexuais, étnicas, de raça, de classe (LOURO, 1997, p. 28).

Ao analisar a comunidade remanescente do Cedro, segundo o olhar antropológico de Baiocchi (1983), a figura feminina exerce desde criança (quatro a seis anos) trabalhos domésticos, aprendendo, praticando e reproduzindo, muitas vezes na cidade, trabalhos na casa de outras pessoas, como o cuidado das crianças de seus empregadores, a realização de atividades como lavar roupas, passar, cozinhar e fazer sabão, e ainda o cuidado de pequenas hortas e pomares, criação de

galinhas e porcos, além de ser a responsável pela saúde da família. Tais tarefas são ensinadas e (re)produzidas em uma lógica desigual, conforme a pesquisadora, visto que a mulher não tem os mesmos direitos, “[...] pois as decisões cabem somente ao homem [...], sendo [...] colocada de lado nas soluções de vida e em outras decisões maiores, pois seus direitos vêm depois dos do homem e não se igualam” (BAIOCCHI, 1983, p. 121). A valorização da mulher na comunidade revela-se importante na unidade familiar, como trabalhadora e reprodutora do grupo, na medida em que contribui com os recursos financeiros. Tais atividades e responsabilidades compõem uma identidade individual que se expressa no coletivo.

Como expressa Butler (2010, p. 9), ao questionar a construção da identidade feminina, “[...] ser mulher constituiria ‘fato natural’ ou uma performance cultural ou mesmo a ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos?”. Tais indagações permitem ampliar a discussão, para além de uma base universal feminina, que supõe uma única identidade existente em diferentes culturas, em que a opressão das mulheres possui uma forma singular e hegemônica da dominação patriarcal ou masculina. O fracasso de tal ideia reside nas explicações sobre os mecanismos da opressão de gênero em contextos culturais reais, que subjuga a produção das experiências comuns das mulheres. A pesquisadora assume a autoria que

[...] supostas universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. A insistência num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria una das mulheres, geram, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. Esses domínios de exclusão revelam as consequências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios (BUTLER, 2010, p. 21-22).

A provocação dessa análise centra-se nas categorias de identi-

dade político-cultural que engendram, naturalizam e imobilizam. Por isso, discutir a desconstrução daquilo que é aparentemente posto em nossos modos de ser, ver, pensar, vivenciar e interagir, é importante para compreender os processos que naturalizam as desigualdades, não como algo dado, biológico, mas pertencente a uma rede social e culturalmente produzida. Portanto, refletir sobre tais processos e nossa participação neles, no âmbito das práticas corporais, é também fazer uma discussão política.

Para avançar na discussão das relações de gênero, da identidade feminina e das manifestações das práticas corporais na comunidade, recorro aos relatos e diários de campo, visando analisar quais os caminhos e as nuances que o exercício do poder infiltra e disfarça, buscando observar e descrever com detalhes as formas e arranjos que se instituem às referências de normalidade e de diferença entre mulheres e homens. Questiona-se: qual(is) a(s) resistência(s) do “feminino” da comunidade do Cedro na dinâmica social? Quais são as experiências corporais vivenciadas e produzidas por mulheres e homens do Cedro? Há manifestações de práticas corporais capazes de produzir uma descontinuidade e uma dissonância subversiva na categoria gênero?

Contribuições Emergidas da Pesquisa de Campo

Explorar a história e a memória das práticas corporais vivenciadas na comunidade visa recuperar a identidade coletiva, muitas vezes, distorcida e/ou renegada nas formas linguística e política do seu processo de luta. Partindo desses elementos, busca-se apoio no referencial teórico para problematizar a invisibilidade produzida a partir de múltiplos discursos, como menciona Louro (1997), que caracteriza o universo doméstico como sendo pertencente e de responsabilidade feminina e, ao secundarizar sua presença e participação em diferentes esferas públicas, delimita um viés sempre voltado à assistência, ao cuidado e à educação.

Para analisar tais experiências corporais, em diferentes contex-

tos, faz-se um recorte geracional, trazendo lembranças da infância presentes em algumas falas. Dentre elas de uma antiga moradora, que ao ser perguntada sobre as brincadeiras de que mais gostava quando criança, recorda: “nós brincava de boneca, fazia boneca de pano, fazia pra brincar. [...] nós costumava ir na gangorrinha. Brincar de burrica. [...] a burrica é um pau, coloca ela assim (ela gesticula), põe um o outro em riba e aí roda” (M.J., mulher, 88 anos. Entrevista com as/os mais velhas/os, 20/8/2010). Ela rememora que sua mãe a ensinou fazer bonecas de pano, mas que tal ensinamento não foi repassado para seus filhos e netos, pois segundo ela “[...] tudo é homi. Meus dois neto é homi e meu bisneto é homi. Não passei nada pra eles”.

O processo de socialização do corpo, como construção social, pode ser analisado pelas relações de gênero, específicas de cada cultura, construídas pela assimilação simbólica corporal, que adquire gestos, sensibilidades e modos de relacionar-se estabelecidos dentro de cada sociedade para uns e outros. Segundo Vázquez (1994), a socialização – ocorrida por meio da relação simbólica com a mãe, desde os primeiros meses de vida – se dá de forma distinta para a menina e para o menino, que aprendem a sentir e a atuar segundo códigos e modelos corporais do meio pertencente. A fala da moradora, de 88 anos, expressa uma educação de masculinidade, que não engloba o cuidar da boneca, por meio da brincadeira e de sua construção, representação do universo feminino. A educação de meninos e meninas, segundo princípios e acordos sociais, é iniciada no ambiente doméstico pelos cuidadores mais próximos, e logo se estende para outros campos e ambientes (amigos, parentes, mídia, escola, trabalho, religião).

Várias/os moradoras/es, ao mencionar suas vivências corporais na infância, trouxeram os seguintes jogos e brincadeiras: queimada, corda, elástico, cantigas de roda, boneca de pano, sendo essas citadas com maior recorrência para as meninas; já o carrinho, futebol, peteca, bete, bolita, brincadeiras e pescaria no rio, eram mais comuns entre os meninos. Uma moradora relata:

A gente brincava bastante. Jogava bete, queima, brincava de roda,

elástico, pulava elástico. Ai juntava aquela rodona, aquele monte de crianças, principalmente as meninas, que era dançar roda, brincar roda. Era muito bom. [...] Tinha várias cantigas, muitas cantigas. Cada jeito de rodar tinha um canto diferente (S.P.M., mulher, 31 anos. Entrevista com os adultos, 19/12/2009).

Ela disse ter ensinado seus filhos as rodas e danças de roda, os quais ensinaram para as/os outras/os colegas. Ao ser indagada sobre quais brincadeiras seus filhos mais gostam, ela revela que o menino pratica e gosta muito do futebol, acompanhando os jogos pela televisão. E a menina, de 14 anos, também “brinca de bola” com ele, quando não tem outro colega para completar o time. A moradora, nascida em Mineiros, foi viver na comunidade aos 17 anos de idade quando se casou com um remanescente de quilombo, e é mãe de quatro filhas/os. Exerce de forma voluntária a função de manipuladora, no laboratório de plantas medicinais da comunidade, e trabalha em uma cozinha industrial em Mineiros.

Marcas e linguagens impressas nos corpos das pessoas comunicam socialmente, em formas e contornos corporais, nas vivências, nas “escolhas” das brincadeiras e nas atitudes, por meio da veiculação de saberes, da transmissão de valores, no processo educacional, na Educação Física e, portanto, na produção de sujeitos sociais. Assim, as práticas corporais comuns aos meninos sugerem demonstrações de destreza, agilidade, esperteza e coragem, estimulando a vivência em lugares abertos, sugerindo maior liberdade para vivências corporais em contato com a natureza:

Recordações do rio, onde passávamos a maior parte do tempo quando éramos crianças. Fazendo os carrinhos, porque os nossos brinquedos éramos nós mesmos que fazíamos. [...] Fazia carrinho, peteca, bola para queima. A gente fazia tudo o que a gente brincava. [...] Era tomando banho, pescando, as atividades não era tanta

assim como tem hoje. A gente também quase não tinha muita ligação com a cidade, era mais aqui com a comunidade mesmo (G.S.M., homem, 35 anos, entrevista com os adultos, 19/2/2009).

As práticas das meninas se dão em espaços delimitados e restritos, possibilitando maior controle e vigia por parte de seus familiares, bem como estimulando o desempenho de trabalhos domésticos, muitas vezes entendido como espaço de domínio e responsabilidade feminina. As conformações e, por que não dizer, as (de)formações estão expressas, em diferentes linguagens e contextos, em como se deve ser, estar e pertencer. Assim, as possibilidades de vivência corporal construídas e (re)elaboradas de formas diferentes para meninos e meninas é apresentada por Giddens (1995), ao contextualizar a existência de um direcionamento de atribuições e espaços próprios para cada sexo, ficando a mulher subordinada ao lar e ao maior isolamento do espaço público, o que o autor acredita ser importantes condicionantes para o casamento e a maternidade.

Com relação às práticas corporais vivenciadas na fase adulta, os moradores trazem o futebol e a capoeira como mais recorrentes aos homens, o vôlei e também o futebol como mais comum entre as mulheres, sendo a dança praticada e valorizada por ambos. Contextualizar as formas de vivenciar as práticas corporais de homens e mulheres, entretanto, é também problematizar a frequência com que são realizadas, os significados que assumem diante das prioridades diárias, bem como as interpretações dessas experiências no cotidiano da comunidade. Propor tal análise visa explorar o significado que o futebol tem para os homens e como ele é negociado e representado no contexto social a que pertencem. Nesse sentido, fica evidente que os valores dessa modalidade se dão de forma distinta para homens e mulheres, pois apesar dessas últimas já terem vivenciado a modalidade, ela não é prioridade em suas ações. A afirmação parte da recorrência com que o futebol foi referido pelos homens ao serem perguntados

sobre uma prática realizada e/ou de que gosta? Todos os entrevistados mencionaram o futebol, em diversos sentidos e contextos, nas formas de exercício físico, lazer, diversão, competição, até como uma perspectiva de ascensão social. Nas palavras de um morador da comunidade, “[...] cada um tem a sua diversão. A minha é que sempre que eu tentei ser jogador de futebol, então fiquei nessa vida muito tempo e depois que eu saí que eu casei, casei até meio novo, aí eu parei. [...]” (G.S.M., homem, 35 anos, entrevista com os adultos, 19/12/2009).

Já o futebol para as mulheres foi referido por apenas uma moradora, que por meio de lembranças disse ter vontade de retomar tal modalidade com o grupo, momento em que recorda o troféu conquistado por elas:

Agora a gente tá meio desligado, mas a gente já praticou bastante esporte. Até a gente estava conversando com as meninas, ah tem que voltar nosso grupinho de novo, de esporte. A gente vai trabalhando, vai saindo de casa e parece que o tempo vai ficando pouco, mas agora a gente quer ver se começa de novo. A gente jogava futebol, as mulheres jogavam futebol, tinha um time de futebol, até tem um troféu que a gente ganhou de futebol das mulheres. [...] Era o vôlei e o futebol. Aí depois acabou a rede de vôlei, acabou a bola e acabou a brincadeira (risos) (S.P.M., mulher, 31 anos, entrevista com os adultos, 19/12/2009).

A falta de espaço, material e equipamentos, assim como o número suficiente de pessoas para determinadas práticas corporais, revelam não só o valor que é atribuído à realização de determinadas práticas, mas também sua permanência, tanto no âmbito individual quanto coletivo, visto que tal valoração é construída coletivamente, nas divisões do trabalho, nas relações interpessoais, nas dinâmicas familiares. A capoeira, pensada nessa perspectiva, é mencionada por alguns moradores como uma prática corporal que expressa a identidade negra

afro-descendente; portanto, há um incentivo de (re)construção desse conhecimento, como uma forma de ressignificá-la nessa comunidade, pois mesmo não sendo representativa desse grupo, anuncia, em alguma medida, uma história de resistência e luta. Como expresso por uma antiga moradora, ao referir-se a uma prática corporal atual, no caso a capoeira: “Agora tem. Mas antes não tinha essas coisas não!” (M.J., mulher, 88 anos, entrevista com as/os mais velhas/os, 20/8/2010).

Expressando uma nova dinâmica, uma moradora mencionou a capoeira como a segunda prática corporal mais realizada na comunidade pelos meninos. Segundo ela, o interesse é tanto que o professor de capoeira, que reside na cidade, vem dar aulas na comunidade para aproximadamente 15 alunos. Em suas palavras, “[...] meus dois filhos estão fazendo aula para posteriormente serem professores de capoeira aqui na comunidade (L.M.P., mulher, 47 anos, entrevista com os adultos, 20/8/2010).

A dança dentro desse contexto é entendida como uma manifestação coletiva, marcada nas verbalizações de todas as pessoas entrevistadas como uma vivência autorizada para crianças, adultos e velhos. O estilo de dança que mais cativa e agrega as pessoas, segundo relatos entusiasmados, é o forró, que além de possibilitar bailar em par, também “permite” mulheres dançarem juntas, sendo que a união de homem com homem não foi observada ou comentada. O fato de não ter sido visualizado a junção entre homens pode ser compreendido na fala de um morador, ao responder se havia distinção entre homens e mulheres dançarem juntos? “Tem uma dança que os meninos dançam, que só eles dançam, mas tem meninas também que dança. Então, assim até hoje não precisou, mas se for pra uma emergência aí pode colocar uma menina no grupo que ela dança normal” (G.S.M., homem, 35 anos, entrevista com os adultos, 19/12/2009). Interpretando tal lógica, a possibilidade de união entre dois homens na dança não é falada, vista ou vivenciada por não existir, nem nessa comunidade, nem na grande maioria de ou-

tros espaços urbanos de bailes,² como confirma a própria pergunta, que não pressupõe tal dinâmica. O “não existir” apresenta, portanto, significados marcantes, no sentido de denunciar um modelo hegemônico patriarcal de dominação, em que a naturalização das relações de poder ainda se mantém por meio de privilégios e subordinação a um modelo masculino branco, heterossexual e de classe média.

A visita ao campo, em uma data festiva, permitiu observar a existência de outras manifestações corporais, além do forró, produzidas pelos grupos de dança, apresentadas em eventos festivos, sendo a quadrilha, marcada por identidades masculinas e femininas delimitadas, o hip hop (dança de rua), composto predominantemente por meninos, e a dança da lua, executada somente por mulheres. Nesse dia, houve a apresentação de uma dança de rua pelos homens com acompanhamento de tambores, entrada com tochas de fogo e lanças, imitando um ritual de luta, utilizando os movimentos da capoeira. Ao observar as produções artísticas atuais, uma antiga moradora, de 88 anos, relembra que “há algum tempo aqui só tinha... Era só de sanfona, viola, essas coisa pra tocar, isso é que tinha (M.J., mulher, 88 anos, entrevista com as/os mais velhas/os, 20/8/2010).

As mudanças e/ou ressignificações expressas na introdução de novos movimentos corporais e novas danças, bem como nas brincadeiras e nos brinquedos, em sua maior parte comprados na cidade, produzem conhecimentos e sofrem influências e experimentações diversas, que são (re)elaborados em cada geração e contexto. Tais linguagens expressas no corpo podem ser problematizadas em outros campos, como nas relações familiares, no trabalho, na escola.

O processo de aprendizagem, que “coloca cada qual em seu lugar”, é a provocação que Guacira Louro faz para pensarmos as relações de poder presentes em diferentes contextos, naturalizados nas atitudes, nos comportamentos e nos valores, que segundo ela:

² A observação considera os espaços e eventos de festas e boates LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais).

Ao longo da história, as diferentes comunidades (e no interior delas, os diferentes grupos sociais) construíram modos também diversos de conceber e lidar com o tempo e o espaço: valorizavam de diferentes formas o tempo do trabalho e o tempo do ócio; o espaço da casa ou da rua; delimitaram os lugares permitidos e os proibidos (e determinaram os sujeitos que podiam ou não transitar por eles); decidiram qual o tempo que importava (o da vida ou o depois dela); apontaram as formas adequadas para cada pessoa ocupar (ou gastar) o tempo... Através de muitas instituições e práticas, essas concepções foram e são aprendidas e interiorizadas; tornam-se quase 'naturais' (ainda que sejam 'fatos culturais') (LOURO, 1997, p. 59-60).

Entendendo a socialização familiar como parte desse processo, traz-se um relato de uma moradora: “em casa eles ajuda a limpar o quintal, eles ajuda lá a fazer as coisa” (S.P.M., mulher, 31 anos, entrevista com os adultos, 19/12/2009). Outra moradora, de 47 anos, que trabalha o dia todo na cidade e só retorna à noite para a comunidade, revela que: “[...] quem estiver em casa, se vira no almoço, eu arrumo a comida de noite e aos finais de semana, aí sim, sou eu que preparo o jantar e tomo conta da cozinha, faço a comida” (L.M.P., mulher, 47 anos, entrevista com os adultos, 20/8/2010). As condições que estão postas para as mulheres, como ter de trabalhar na cidade, passar o dia todo fora e retornar somente ao entardecer, provocam rearranjos nas tarefas domésticas, em que homens também esquentam a comida e “ajudam” a limpar ambientes externos da casa, atividades realizadas, muitas vezes, na ausência da mulher. O discurso de uma “contribuição”, e não de uma distribuição de tarefas, deixa claro o trabalho doméstico sendo de responsabilidade feminina, partindo do pressuposto de ser ela a responsável em gerenciar e executar, visto que os atributos englobam outras atividades e saberes, para além do cuidado da casa, do preparo da comida e do cuidado com as/

os filhos/as, mas também conhecer e preparar medicamentos medicinais. As filhas são as maiores receptoras desses conhecimentos e contribuidoras nessas atividades, que desde pequenas aprendem os ofícios domésticos, que vai desde a confecção de bonecas de pano até preparos alimentícios e medicinais.

O reflexo dessas identidades femininas, expresso por uma moradora, reforça tal análise: “acho que a gente trabalha mais hoje. Trabalha aqui e sai para trabalhar para ajudar” (S.P.M., mulher, 31 anos, entrevista com os adultos, 19/12/2009). Exemplo que também pode ser verificado no estudo de Baiocchi (1983), ao contextualizar o aumento na jornada de trabalho para auxiliar nas despesas familiares e as trajetórias das jovens da comunidade no contexto urbano, que, segundo ela, reproduz os conhecimentos aprendidos e (re)elaborados na comunidade na cidade, por meio do trabalho de doméstica em outras residências.

Atualmente, tais dinâmicas vêm se alterando, segundo moradora de 47 anos, funcionária do município, na área da Saúde, e que está tentando junto a uma Universidade reconhecer sua graduação, com mais de 270 certificados de cursos realizados, pois pretende realizar um mestrado; as jovens pensam em prestar concurso municipal e conquistar melhores postos de trabalho, sendo a educação o principal meio. Outro exemplo que pode ser mencionado refere-se à filha de um morador de 63 anos, que se formou em uma universidade pública, concursada por um banco em Minas Gerais, e faz mestrado.

O fato de as mulheres estarem mais envolvidas em atividades de ambientes restritos, de cuidado e manutenção da família, pode estar possibilitando a continuidade nos estudos e o enfrentamento em um disputado mercado de trabalho, visto a imprevisibilidade fora da comunidade e principalmente no campo. Já os meninos, ao serem mais estimulados em vivências corporais de maior liberdade, destreza e força, são ensinados e atribuídos à responsabilidade de trabalhar na terra.

Imersa a arranjos plurais, a realidade posta por alguns moradores é de um esvaziamento das/os jovens da comunidade, em que muitas/os, ao buscarem estudo na cidade e terem contato somente com conhecimentos produzidos e valorizados no contexto urbano, “escolhem” permanecer por lá, reflexo também da precarização do valor da mão de obra do campo. Como menciona um morador de 63 anos: “[...] hoje, os meninos não querem mais saber de ficar aqui não. [...] Eles vão estudar em Mineiros e ficam por lá. Trabalham lá e moram lá. Vem para cá só passar o final de semana. A maioria que tá aqui são velhos” (J.G.S., homem, 63 anos, entrevista com os/as mais velhos/as, 21/8/2010).

Reflexões Finais

As análises teóricas, como sugere Louro (2007), operam no sentido de desconfiar das certezas, investigar o transitório, o mutante, com o local e o particular. Partindo dessa perspectiva, é possível apontar que as atuais formas de resistências e subversão postas inicialmente ao quilombolar se expressam para além das responsabilidades e atribuições domésticas à mulher, sobretudo na tentativa de buscar recursos financeiros no contexto urbano para permanecer na comunidade. As diferentes formas utilizadas para não abandonar o território físico, portanto, que expressa uma forte identidade coletiva, apresentam-se no resgate e preservação de costumes culturais, nas danças, nos rituais festivos, nas práticas alimentares e medicinais, assim como na vinda de familiares e parentes aos fins de semana.

Tais idas e vindas, que podem ser expressas no caminho percorrido do campo à cidade; no resgate das práticas do voleibol e do futebol feminino; nos ensinamentos de brincadeiras vivenciadas na natureza/terra; no almoço coletivo do domingo; nas celebrações de rituais que se tornam momentos festivos e identitários; nos encontros

com familiares que tiveram de buscar nos centros urbanos trabalho e estudo; na busca de reconhecimento de título científico pelo acúmulo de conhecimentos acadêmico e profissional; nas experiências (re)elaboradas e transmitidas com plantas medicinais e seus tratamentos, entre outras formas de manifestações e arranjos, refletem a pluralidade de linguagens e saberes dessa comunidade, que ao serem (re)construídas, ensinadas, vivenciadas e preservadas, (re)formulam uma tradição de luta e resistência.

A relação que essas pessoas têm com a natureza/terra extrapola códigos de uma civilidade ocidental, no sentido do valor financeiro, mas significados e representações coletiva, moral, cultural e histórica, de não sujeição à marginalização que sofreriam no ambiente urbano "branco". Por isso e por tantas outras expressões marcadas nos corpos dessas/es moradoras/es é que precisamos refletir e problematizar o processo de humanização que se mantém por um sistema de leis, normas e preceitos jurídicos, morais, educacionais, que discriminam sujeitos porque seus conhecimentos e valores não se regem pela mesma lógica urbana, ocidental e branca.

Diante das reflexões, termino o texto tendendo a concordar com as interpretações de Baiocchi (1983), ao revelar a falta de elementos que caracterizem a comunidade remanescente do Cedro com expressões específicas, tanto no estilo de vida do grupo quanto nos aspectos culturais, comparado com outras camadas da população rural brasileira, pois a marginalização vem de um processo histórico de ocultamento e desvalorização não só do negro, que hoje, nessa comunidade, em condições diferentes de silenciamento, resiste como remanescente de quilombo.

Referências

- BAIOCCHI, M. N. **Negros de Cedro**: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, P. **A distinção crítica social do julgamento**. Tradução Daniela Kern e Guilherme Teixeira. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FIABANI, A. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- GIDDENS, A. **La transformación de la intimidad**: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- KARASCH, M. Os quilombos do ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J; GOMES, F. S. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 240-262.
- LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 8.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2.^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 7-34.
- LUIZ, T. K. **Quilombos no Brasil escravista**: espaços de liberdade e resistência. Secretaria de Estado da Educação. Programa de Desenvolvimento Educacional, Curitiba, 2008, p. 1-21. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/1401-6.pdf?PHPSESSID=2010062214041419>. Acesso em 13 de outubro de 2010.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, vol. 8, n.º 2, 2000.

SALLES, G. V. F. **Economia e escravidão na Capitania de Goiás**. Goiânia: Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1992.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, vol. 20, n.º 2, jul./dez., 1995, p. 71-99.

VÁZQUEZ, B. Diferentes concepciones del cuerpo. En la enseñanza de la Educación Física. IV Jornada Internacional de Coeducación. **Anais**. Valencia: Universidad de Valencia, octubre, 1994, p. 289-296.

*Entre o Chá e o Voltaren[®]:
Condições de Saúde e Cultura Alimentar em
Comunidades Quilombolas de Goiás*

*Maria Sebastiana Silva
Jéssica Félix Nicácio Martinez
Renata Carvalho dos Santos
Suzana de Santana Martins*

Introdução

Neste capítulo abordamos questões iniciais referentes às condições de saúde e cultura alimentar das cinco comunidades quilombolas pesquisadas. Destacamos que, para as análises preliminares desses elementos, historicamente constituídos na dinâmica social dessas comunidades, foi-nos exigida uma apreensão do movimento dos pares dialéticos: comunidade/sociedade e resistência/integração.

Nesse sentido, o título deste capítulo chama a atenção para o convívio de diferentes racionalidades para o enfrentamento dos problemas de saúde e doença da população em geral, inclusive de comunidades quilombolas. Nesse contexto, admite-se de forma híbrida a constituição de conhecimentos tradicionais advindos da arte terapêutica dos chás, ervas e plantas, e da presença, por exemplo, de parteiras nas comunidades com conhecimentos alicerçados pelo discurso hegemônico e oficial do sistema de saúde, que inclui a utilização de me-

dicamentos alopáticos, visitas e consultas com especialistas de saúde e a aproximação e legitimação desse discurso na comunidade com os agentes comunitários de saúde.

Em um contexto de avanço e conquista da saúde como direito na sociedade brasileira, observamos, contraditoriamente, o desenvolvimento crescente das indústrias químicas e farmacêuticas em âmbito mundial, fortalecido pelo modelo biomédico e amparado, de forma conjunta, pela crescente medicalização social.¹ Dada a complexidade dos processos de saúde-doença nas últimas décadas, contudo, não se produziu na mesma intensidade avanços nos resultados de cura ou prevenção das doenças. Tendo em vista a necessidade de superação dessa crise, tem-se desde o início de 1970 construções conceituais que buscam ampliar o olhar sobre as determinações do processo saúde-doença.

Para este texto, apresentamos algumas reflexões teórico-metodológicas que embasam as análises que estamos realizando dos modos de viver e adoecer das comunidades quilombolas, objetos do presente estudo. Para tanto, pautamo-nos nas contribuições do campo de conhecimentos da Saúde Coletiva e, mais especificamente, da Epidemiologia Crítica, que busca superar modelos limitados de compreensão do processo de determinação da vida. Posteriormente, repomos o debate sobre a alimentação e sociedade para além das recomendações alimentares, articulando essa necessidade básica ao direito humano, determinado pelo contexto socioeconômico e pelas condições de vida dele decorrentes.

Assim, o objetivo deste capítulo é apresentar algumas reflexões teórico-metodológicas para o estudo do processo saúde-doença e da cultura alimentar, bem como anunciar alguns elementos gerais e particulares desses elementos nas comunidades estudadas.

¹ É um processo sociocultural complexo que transforma os diferentes aspectos da condição humana (sociais, econômicos ou existenciais) em necessidades médicas, passíveis de serem administradas sob o domínio do medicalizável, isto é, do diagnóstico médico, da terapêutica, da patologia etc. (TESSER; POLI NETO; CAMPOS, 2010).

Reflexões Teórico-Methodológicas a Partir das Contribuições da Saúde Coletiva/Epidemiologia Crítica

As elaborações teórico-metodológicas abordadas têm como eixo central a Saúde Coletiva, principalmente pelas contribuições da Epidemiologia Crítica (EC), proposta por Jaime Breilh, considerado um dos principais pesquisadores contemporâneos, integrante do Centro de Estudos e Assessoria em Saúde, situado em Quito/Equador. A EC, como uma área do conhecimento que trata da determinação social da saúde, tem sua base teórica pautada no movimento latino-americano de saúde coletiva (ou medicina social), a qual foi instigada no auge das discussões acadêmicas e dos movimentos sociais durante a luta pela redemocratização desses países, fazendo parte de um projeto contra-hegemônico.

A EC, como instrumento de emancipação humana, vem se desenvolvendo a partir de uma nova base epistemológica para construção de um pensamento alternativo de saúde, o qual visa superar os rearranjos de antigas ideias e formulações funcionalistas do pensamento epidemiológico conservador de cunho empírico-analítico, no qual o social não é priorizado ou considerado na visão reduzida dos fatores de risco.²

Nesse sentido, a epidemiologia é entendida como conjunto de conceitos, métodos e formas de atuação prática que se aplicam ao conhecimento e transformação da saúde-doença em sua dimensão coletiva (ou social), tendo como objeto os processos que determinam a produção de condições específicas de saúde e doença. Situa-se, portanto, nas consequências dos processos de deteriorização, “[...] ocorridos no trabalho e consumo das classes sociais e sua frações, processos

² No positivismo, o objeto saúde é compreendido como a articulação das partes isoladas que se unem pelo correlato interpretativo do risco, ou seja, pela possibilidade ou contingência do que se possa se relacionar em uma conjunção de causa e efeito. O que interessa é descrever partes e não compreender formas de movimento do modo social de viver inserido em um sistema social com suas determinações e contradições do processo saúde-doença (BREILH, 2006).

estes vinculados à reprodução geral da estrutura capitalista e às condições políticas e culturais que dela derivam” (BREILH, 1991, p. 40).

Na EC, a saúde é compreendida como um processo dinâmico e contraditório (processo saúde-doença) decorrente do contexto social, cujo movimento de gênese e reprodução é possibilitado pelos processos individuais e coletivos, que se articulam e se determinam mutuamente. Nesse sentido, a compreensão desse processo ocorre tanto pelos elementos mais amplos da estrutura político-ideológica da sociedade como das particularidades de um grupo (modos de vida) e da realidade familiar e pessoal dos sujeitos [estilos de vida] (BREILH, 2006).

Importante destacar que, para além de uma visão multifatorial, a saúde humana inclui processos de caráter biológico determinados socialmente:

A conexão entre biológico e o social, portanto, não se reduz a um vínculo externo, posto que há um nexó interno, essencial, dado pelo movimento de subsunção. A moderna biologia estabelece a unidade dinâmica de movimento entre ambiente, fenótipo e genótipo, não como um processo de adaptação dos organismos ao ambiente, senão como uma mudança permanente de padrão de transformação mútua que se estabelece entre aqueles e o ambiente, entretanto nessa mudança incide hierarquicamente a determinação social. Isso é o que queremos dizer ao sustentar que o biológico se desenvolve sob subsunção do social (BREILH, 2010, p. 16).

No Brasil, a discussão crítica sobre o processo saúde-doença se materializou após um longo período de lutas e debates, no qual se reivindicou, entre outros elementos, a criação do Sistema Único de Saúde e culminou na realização da VIII Conferência Nacional de Saúde (VIII CNS) e, mais tarde, na aprovação da Constituição de 1988. Na VIII CNS, a saúde foi compreendida como

[...] resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso a serviços de saúde. É, assim, antes de tudo, o resultado das formas de organização social da produção, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida (BRASIL, 1986, p. 4).

Essa conceitualização compreende a saúde como um processo construído em cada momento histórico segundo as determinações da reorganização social.³ O Estado deve garantir o direito à saúde de toda população, não simplesmente por meio de textos constitucionais, mas por intermédio da sua materialização em políticas de saúde intersectoriais, dado a complexidade do processo saúde-doença na realidade brasileira, integradas às necessidades da população e às reivindicações dos movimentos sociais. Para tanto, é imprescindível a participação social no controle dos processos de formulação, gestão e avaliação das políticas públicas produzidas coletivamente (BRASIL, 1986).

No campo da saúde, há uma relação muito estreita entre qualidade de vida e saúde, inclusive tratando esses termos como sinônimos. Compreendemos, no entanto, que qualidade de vida carece de um significado fora do referencial biomédico, o qual a define como “[...] movimento em que, a partir de situações de lesões físicas ou biológicas, se oferecem indicações técnicas de melhorias nas condições de vida dos enfermos” (MINAYO *et. al.*, 2000, p. 8). Por esse arcabouço teórico, compreende-se saúde a partir de um referencial funcionalista, utilizando técnicas para recuperar ou aprimorar determinada função orgânica. Para materializar essa compreensão utilizam-se medidas bioestatísticas, psicométricas e econômicas, fundamentadas em uma

³ Historicamente, esse entendimento da saúde supera a definição da Organização Mundial de Saúde dada em 1948, ainda bastante utilizada, na qual a saúde é considerada como o “estado do mais completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de enfermidade” (WHO, 2010). Nessa definição, a saúde aparece como um estado estático e utópico, uma vez que não concebe a realidade em seu movimento e contradições, reafirmando as dualidades entre corpo e mente, social e biológico.

lógica de custo-benefício, desconsiderando o movimento histórico-cultural de constituição do ser humano e de sua realidade concreta.

A relação entre esses termos, no entanto, vem se revigorando na área, uma vez que, segundo Minayo *et. al.* (2000, p. 9): “[...] o discurso da relação entre saúde e qualidade de vida, embora bastante inespecífico e generalizante, existe desde o nascimento da medicina social, nos séculos 18 e 19”.

Nesse sentido, o termo qualidade de vida vem incorporando outros elementos tais como: amor, liberdade, solidariedade, inserção social, realização pessoal e felicidade, mas também constructos ligados diretamente à satisfação de necessidades básicas da vida humana, como: alimentação, acesso à água potável, habitação, trabalho, educação, saúde e lazer. Todos esses elementos devem levar em consideração a necessidade de “relativização cultural”, pois são produzidos por indivíduos em determinadas épocas e espaços sociais que nem sempre utilizam um modelo de vida ocidental, que se propõe universal, pautado em valores tais como: riqueza, conforto, prazer, moda, utilidades domésticas, viagens, carro, tecnologias etc. (MINAYO *et. al.*, 2000).

Para o entendimento dos conceitos apresentados, acrescenta-se a necessidade de investigar-se a realidade objetiva pelo enfoque dialético, para que sejam apreendidos os movimentos de gênese, de reprodução e suas contradições. Breilh (1997) afirma que os aspectos protetores e destrutivos do processo saúde-doença estão em constante oposição, em todos os níveis da vida social (da superestrutura à singularidade dos sujeitos), e como as pessoas trazem heranças biológicas diferentes e são formadas em ambientes peculiares, mesmos estímulos vão produzindo efeitos também diferentes.

Com atenção para não cairmos em uma “tirania da particularidade”, Breilh (2006) argumenta a necessidade de abarcar como mediadores da compreensão do processo saúde-doença as categorias classe, gênero e etnia, por ele identificadas como a “tríplice inequidade”, uma vez que são expressões históricas de opressão e devem ser consideradas em um projeto de emancipação e transformação.

Dessa forma, o processo saúde-doença adquire uma atuação diferente conforme as relações sociais em que se desenrolam em todos os níveis da vida social. Nesse sentido, é a reprodução social que irá determinar a forma de expressão da unidade – protetores e destrutivos – que compõe esse processo complexo, que estão sempre em oposição, numa ou em outra direção; assim, saúde-doença passa a ser produto desses movimentos e oposições constantes de todas as dimensões da vida.

Cultura Alimentar no Contexto Contemporâneo

A alimentação é um direito (BRASIL, 1990) e uma dimensão da vida ligada diretamente à sobrevivência biológica do ser humano que reúne ao mesmo tempo elementos sociais que foram culturalmente construídos no decorrer das interações entre os sujeitos. Ela incorpora e intensifica os conflitos subentendidos entre o que é “biologicamente indispensável, socialmente desejado, ecologicamente possível e historicamente assimilado” pelos seres humanos (MURRIETA, 2001, p. 40). Desse modo, as práticas alimentares são constituídas a partir de múltiplas relações e sua análise pode revelar diversos aspectos da sociedade, tais como: a identidade étnica, status social, crenças, poder econômico etc.

A compreensão da alimentação no contexto contemporâneo é uma atividade complexa, visto que as crescentes interconexões econômicas, sociais e políticas produzem rápidas alterações no comportamento alimentar. São vários os fatores que envolvem a escolha dos alimentos para o consumo, e é a cultura que determina o que é e o que não é comestível, satisfazendo necessidades corpóreas e sociais (MURRIETA, 2001). As práticas alimentares não são estáticas, pois, sendo um dos elementos culturais, não seria possível concebê-las paralisadas no tempo e espaço. Vale ressaltar que a cultura envolve pro-

cessos dinâmicos que estão sempre se (re)constituindo no intercâmbio social, utilizando o velho e o novo em uma relação dialética.

O ato de comer, com quem comer, onde e por que comer não é inato ao ser humano, sendo que esse comportamento atrai a atenção de qualquer pessoa que não esteja habituado com os modos relacionados à alimentação de diferentes grupos sociais. A comida agrega sentidos, significados e conotações que vão além do seu valor dietético, revelando a diversidade social existente (MINTZ, 2001).

A alimentação de diversas localidades altera-se como parte de uma cultura também em transformação. O desenvolvimento da indústria alimentar e da mídia tem grande participação nesse processo. A divulgação e a difusão de certos alimentos ao redor do globo não são um fenômeno novo, mas sim uma prática antiga. A velocidade com que ocorre atualmente é, no entanto, o que confere o caráter globalista a esse processo (MINTZ, 2001; BLEIL, 1998).

A partir dos anos de 1980, a indústria alimentícia nos Estados Unidos, constitutiva da lógica do mercado a qual buscou diminuir tempo, trabalho humano e aumentar a lucratividade, foi responsável por mudanças profundas na alimentação dessa população. Os produtos “quase prontos” (congelados, pré-cozidos, pré-temperados) são uma novidade ao paladar e aos hábitos, além de reduzir o tempo de preparo da comida. Contêm, no entanto, grandes quantidades de açúcar, sal, gordura e aditivos químicos.

As mudanças nos hábitos alimentares podem ocorrer com maior ou menor resistência dependendo da valorização e consolidação cultural em que as práticas dos indivíduos estão assentadas. Países com grande tradição culinária apresentam maior resistência quanto às modificações em seus hábitos alimentares, como, por exemplo, a França, que iniciou o consumo de *fast-food* na década de 1970, cerca de vinte anos após o Brasil (GARCIA, 2003; BLEIL, 1998).

No Brasil, a partir das décadas de 1970 e 1980, a urbanização se intensificou propiciada por transformações estruturais na sociedade.

Esse contexto favoreceu alterações no cardápio dos brasileiros, que começou a apresentar uma tendência de redução de consumo de cereais e tubérculos, substituição de carboidratos por lipídios e de proteínas vegetais por proteínas animais. Produtos industrializados, como refrigerantes, cremes de leite, embutidos e cereais matinal passaram a ser mais consumidos entre a classe trabalhadora (BLEIL, 1998). Alimentos tradicionais como o feijão perderam um pouco do seu espaço na mesa do brasileiro nas últimas três décadas, com uma diminuição de 30% do seu consumo (ENES; SILVA, 2008).

A adoção desse novo padrão, característico de países desenvolvidos, traz consigo consequências para a saúde pública. As mudanças socioeconômicas e epidemiológicas ocorridas no final do século XX permitiram a transição dos padrões do estado nutricional da população, expressa pela diminuição dos casos de desnutrição e aumento progressivo da obesidade. Tal fato ocasionou prejuízos para a saúde, com maior incidência de doenças crônicas não transmissíveis (PEREIRA *et. al.*, 2003).

É inegável, portanto, a relação entre alimentação e saúde, e esta atrai inúmeros outros aspectos do campo das ciências humanas, como os que foram destacados anteriormente. Consequentemente, estudar práticas alimentares envolve um trabalho multidisciplinar que consiga estabelecer as interações existentes entre as diversas visões sobre o tema (POULAIN; PROENÇA, 2003).

Convívio de Racionalidades em Saúde e Direito à Alimentação nas Comunidades Pesquisadas

Na maioria das comunidades rurais pesquisadas, a ação da equipe da ESF se limita à atuação dos agentes comunitários de saúde (ACS). As principais ações desenvolvidas pelos ACSs nesses locais são: coleta de informações sobre as condições de saúde, distribuição

de medicamentos e orientação da população. Vale ressaltar, no entanto, que na maioria das comunidades as casas localizam-se a quilômetros de distância umas das outras e, muitas vezes, não existe nenhum tipo de transporte disponível, tornando o trabalho dos agentes árduo e desgastante, resultando em visitas domiciliares menos frequentes. Sempre que os moradores apresentam sinais de doenças que requerem cuidados mais complexos e específicos, têm eles de deslocar-se com recursos próprios para as cidades próximas, a fim de obterem atendimento dos demais profissionais da equipe.⁴

A única comunidade onde há acesso ao serviço de saúde é a dos Almeida. Nesse local, o atendimento é realizado quinzenalmente, em um barracão sem infraestrutura apropriada, cedido pela igreja local. Uma queixa constante entre os moradores é que nesse “postinho” (Foto 1), conforme denominado por esses moradores, o rodízio entre os profissionais (médico(a)s e enfermeiro(a)s é alto pela longa distância e as péssimas condições das vias entre a comunidade e o município de Silvânia.

⁴ A estratégia Saúde da Família se estrutura, dentre outros elementos, em base de equipes de saúde que são compostas por: médico(a)s, enfermeiro(a)s, técnicos de enfermagem e agentes comunitários de saúde (equipe “mínima”). Em alguns casos, acrescentam-se equipes de saúde bucal.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.

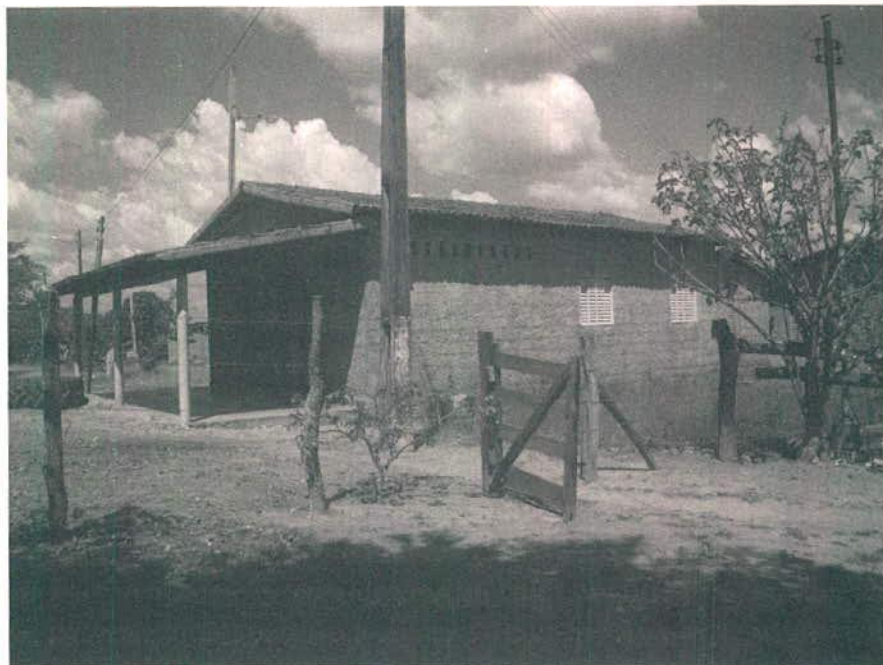


Foto: Unidade de Saúde (Comunidade dos Almeida)

Em Almeida, pode-se identificar de maneira mais expressiva a contradição anunciada anteriormente, entre a constituição dos conhecimentos tradicionais e biomédicos, em razão da presença da “unidade de saúde” com profissionais especializados e o convívio com as práticas populares de cuidado em saúde da região. A procura por tratamentos à base de plantas medicinais, preparadas por uma senhora da comunidade, é intensa. Segundo vários relatos, essa senhora já curou crianças, jovens e idosos por meio de seus remédios. Além disso, em parceria com as enfermeiras do “postinho”, seus xaropes caseiros já foram distribuídos aos moradores da comunidade. Tal experiência, que buscou agregar os saberes populares ao trabalho desenvolvido

na “unidade de saúde”, foi avaliada como positiva pelos membros da comunidade. Não teve, no entanto, continuidade pela rotatividade de trabalhadores nesse local.

Vale destacar que, nas comunidades rurais pesquisadas, de maneira geral, as famílias cultivam plantas medicinais em suas casas e costumam preparar diversos remédios caseiros (chás, xaropes, raízas etc.) para tratar os males do corpo. Além dessa, as práticas populares de cuidado mais evidentes, e geralmente exercidas por mulheres idosas, são os partos caseiros realizados pelas parteiras e as rezas das benzedadeiras. Ainda que possua uma representação importante nas comunidades, a figura das parteiras tem desaparecido, mesmo entre as idosas, por conta do medo de serem punidas judicialmente, limitando sua atuação apenas a casos emergenciais. Ao contrário, o uso de plantas medicinais ainda é muito presente.

Dentre as comunidades, a única que desenvolve um trabalho mais efetivo e sistematizado com as plantas medicinais é a comunidade do Cedro, localizada no município de Mineiros. Nessa comunidade, há um Laboratório de Plantas do Cerrado (Foto 2), construído com o auxílio de uma organização não governamental e administrado por moradores locais, onde são produzidos remédios para diversas doenças, tais como: gripe, doenças do trato gastrointestinal, diabetes, problemas renais, hipertensão etc. Medicamentos destinados a doenças mais graves e complexas, como o câncer, são produzidos somente por encomenda.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Foto: Laboratório de Plantas Medicinais (Comunidade do Cedro)

Segundo os trabalhadores desse laboratório, a procura por medicamentos é grande, tanto pelos membros da comunidade como de pessoas externas, incluindo de outras cidades. Ainda assim, esse laboratório não recebe incentivos financeiros para sua manutenção e/ou ampliação, sendo que o montante obtido pela venda dos remédios é destinado à manutenção do espaço e reposição dos produtos. Esse fato contribui para a preterição dos conhecimentos tradicionais ligados à produção de remédios caseiros, uma vez que os mais jovens, em sua maioria, não se interessam em aprender esses saberes, pois seu trabalho não gera renda.

Nesse contexto, alguns moradores optam por deixar a comunidade e procurar trabalho na cidade em busca de melhores salários e condições de vida. Ao mesmo tempo em que é evidente a desistência em relação ao aprendizado por parte dos jovens, contudo, há uma supervalorização desse trabalho e das pessoas engajadas no laboratório.

Em suas falas, os moradores elogiam e transmitem um sentimento de admiração pelo trabalho desenvolvido no laboratório, além de, frequentemente, procurarem tratamento com esses remédios antes de irem ao médico, fato que se repete nas outras comunidades rurais com a utilização de plantas medicinais cultivadas no próprio quintal.

Em contraposição ao modelo hegemônico adotado, alguns moradores das comunidades rurais relatam que os medicamentos alopáticos são pouco resolutivos e contribuem para o aparecimento de mais doenças. Também associam as enfermidades aos “venenos”, encontrados tanto nos medicamentos alopáticos como nos alimentos por meio da utilização de agrotóxicos e hormônios.

A necessidade de transformação do modelo biomédico aparece em várias entrevistas, nas quais os moradores afirmam que os médicos precisam conhecer a cultura das comunidades para poderem tratar desses sujeitos, ou seja, é preciso aproximar-se da realidade local e conhecer as práticas exercidas por esses indivíduos.

A comunidade urbana Jardim Cascata apresenta algumas semelhanças em relação aos problemas enfrentados pelas outras comunidades rurais, mas também particularidades em função de sua constituição. Mesmo na comunidade urbana, são encontradas limitações referentes à falta de atendimento médico regular e dispensa de medicamentos, também pela rotatividade dos profissionais ocasionada, entre outros fatores, pela dificuldade de acesso às casas para realização de visitas domiciliares em função das más condições de pavimentação das vias públicas. Desse modo, os moradores têm de procurar as unidades de saúde de outros bairros para serem atendidos, enfrentando o precário transporte público da região ou dependendo da disposição dos vizinhos que possuem veículos.

Essa comunidade carece de praticamente todos os serviços públicos. A violência e o consumo de drogas são identificados e relatados pelas famílias nesse local. Os bares e mercearias da região são todos fechados com grades nas portas, denotando a insegurança que assom-

bra os moradores. Apesar de a comunidade apresentar uma situação precária, necessitando de muitos investimentos, existe certa solidariedade e ação da liderança local para arrecadar roupas e alimentos para os que estão em situação de extrema pobreza.

Em relação à alimentação, é possível identificar a sua estreita vinculação com a posse da terra. As reivindicações pela terra perpassam por todas as comunidades e torna-se um fator limitante para o trabalho e a sobrevivência. Sem esse espaço para a produção da existência, os indivíduos são impelidos a procurar empregos em outros locais, geralmente nas grandes fazendas em torno das comunidades ou cidades próximas, e a comprar a maior parte de seus alimentos industrializados.

Para complementar a alimentação, é necessária a assistência de programas do governo, como o Bolsa Família, e/ou de instituições filantrópicas, por meio de cestas básicas. Essa forma de auxílio é necessária ao sustento dos moradores; todavia, ao mesmo tempo em que eles agradecem e reconhecem a importância desse benefício, também contestam a necessidade de ações a médio e longo prazos, principalmente a regularização de suas terras.

Os moradores compreendem que o recebimento das cestas pode, em certos casos, levar a acomodação em relação à luta pela terra e à desvinculação do trabalho rural. Reivindicam a necessidade de produzir, comer e vender a partir daquilo que é proveniente de seu trabalho. O seguinte trecho exemplifica essa situação:

Tem pessoas que ficam dependentes de cesta básica. Eu acho que tira um pouco do brilho do cara, da pessoa que é trabalhador, que gosta de lutar com a terra. Dá oportunidade dele fazer o que ele gosta. Talvez ele gosta mais de produzir do que pegar ganhado. Que nem a gente vê aqui, pessoas de 80 anos, 90 anos trabalhando. Tem um senhor aqui que tem 98 anos, 99 acho, que agora já fez, e trabalha até hoje. [...] eu acho que uma pessoa daquela vai

trabalha até o dia dele ir. Então eu acho que não tem que trazer a cesta básica. Dá a oportunidade da pessoa produzir. E do mesmo jeito acho que em todas as áreas, [...], tipo na cultura, tipo na saúde [...] (G. S. M., masculino, 35 anos, liderança da comunidade do Cedro, 19/12/2009).

Em algumas comunidades, os produtos recebidos por meio das cestas e que não são aproveitados por motivos diversos, geralmente são doados para famílias locais que estejam necessitando. Além da troca entre os produtos das cestas, há trocas de frutas e hortaliças cultivadas nos quintais, principalmente no meio rural.

Nas comunidades rurais, cultiva-se: abobrinha, alface, beterraba, caju, cenoura, chuchu, gueroba, laranja, mamão, mandioca, manga, milho, quiabo e tomate. Encontra-se também a produção de derivados da mandioca, como farinha e polvilho. Toda produção, contudo, costuma ser familiar ou individual, havendo poucas experiências de roça comunitária. Apenas em duas comunidades (Almeida e Cedro) houve produção de alimentos em roça coletiva nos últimos anos, os quais são destinados ao consumo ou à venda.

Além disso, em função da falta da documentação de regularização das terras, o acesso a financiamentos públicos e privados, para investir em insumos e/ou tecnologias para produção de alimentos ou para investir em outro negócio para geração de renda, torna-se difícil e limitado.

Apesar da aparente diversidade alimentar nas comunidades rurais, é comum as famílias adquirirem parte da alimentação por meio da compra em mercados nas cidades próximas. O pagamento desses alimentos geralmente é feito a prazo, o que nos remete à necessidade do trabalho para geração de renda com vistas à subsistência.

A comunidade que mais se difere desse contexto apresentado é a comunidade urbana Jardim Cascata. Nesta, em poucas casas, é observada a existência de hortas ou cultivo de frutas (Foto 3). Dentre

as hortaliças cultivadas, as mais comuns são o alface e o cheiro-verde e, entre as frutas, o destaque é para a manga e a acerola. A maioria dos alimentos que faz parte da alimentação das famílias é proveniente das cestas básicas recebidas mensalmente do governo federal e/ou de instituições filantrópicas, enquanto que os alimentos complementares são comprados no comércio local, onde se encontra a comunidade e geralmente à vista.

Fonte: Banco de Dados do Grupo de Pesquisa.



Foto: Cultivares encontrados nos quintais (Comunidade Jardim Cascata)

De forma geral, nas comunidades pesquisadas, pudemos identificar determinações históricas as quais constituem o modo de viver

dessas populações. Determinações essas que se materializam, a nosso ver, no movimento dinâmico e contraditório dos pares dialéticos: integração/resistência e comunidade/sociedade, como anunciado na introdução deste texto.

Nesse sentido, podem-se identificar práticas em saúde que, ao mesmo tempo se integram aos conhecimentos, que constituem o discurso público de saúde, por exemplo, no atendimento de profissionais especializados nas comunidades, orientações de cuidado em saúde, uso de medicamentos alopáticos que se misturam a um movimento, que pode ser identificado como de resistência, que se ampara, por exemplo, nos saberes tradicionais de parteiras e rezadeiras presentes nas comunidades.

Assim, essas determinações se expressam, portanto, na constituição dos conhecimentos tradicionais sobre saúde-doença, preservados nessas comunidades, sobretudo, pelo uso terapêutico de chás e outros remédios caseiros preparados à base de plantas medicinais; e os conhecimentos biomédicos, os quais atravessam o espaço social das comunidades pela institucionalização do discurso oficial e hegemônico das políticas públicas de saúde brasileiras, em especial, a Estratégia Saúde da Família (ESF). Nesse movimento se identifica a “coexistência de paradigmas e racionalidades em saúde”, próprias da sociedade contemporânea, que sugerem a complexidade do campo da saúde pela busca do cuidado em um contexto de “dupla crise – sanitária e médica” (LUZ, 2003).

A cultura alimentar dessas comunidades está fortemente atrelada ao direito e posse da terra, isto é, ao processo de regularização fundiária que constitui o elemento de maior reivindicação e luta dos quilombolas em todas as comunidades pesquisadas. Na falta do atendimento a esse direito, os moradores são obrigados a procurar trabalho em outras localidades, a comprar alimentos industrializados e a sobreviver a partir de programas de transferência de renda do governo federal. A maioria da produção de alimentos é de base in-

dividual ou familiar, e em duas comunidades se identifica a presença de roças comunitárias.

Identificamos, portanto, que as condições de saúde e a cultura alimentar nas comunidades quilombolas se entrecruzam na luta pelos direitos ao acesso a serviço público de saúde e à posse da terra, para que seja possível trabalhar, produzir alimentos e viver com dignidade. Contraditoriamente, essa aparente integração já demonstra um enfraquecimento das práticas em saúde tradicionais, uma vez que o discurso oficial e hegemônico da saúde deslegitima esses saberes populares. Ademais, os jovens abdicam desses conhecimentos em detrimento do sonho de condições de vida melhores nas cidades circunvizinhas.

Referências

BLEIL, S. I. Padrão Alimentar Ocidental: considerações sobre a mudança de hábitos no Brasil. **Revista Cadernos de Debate**, Campinas, vol. 6, 1998.

BRASIL. Presidência da República. **Lei n.º 8.080, de 19 de setembro de 1990**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm> Acesso em: 2 out. 2009.

_____. Ministério da Saúde. **Relatório Final da VIII Conferência Nacional de Saúde. 1986**. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/cidadao/area.cfm?id_area=1124>. Acesso em: 10 out. 2010.

_____. Diagnóstico socioeconômico-cultural das comunidades remanescentes de quilombos. **Relatório geral**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.

BREILH, J. Os três “S” da determinação social da vida e o triângulo da política. In: Seminário Rediscutindo a Questão da Determinação Social da Saúde, 2010, Salvador. **Anais...** Salvador: Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, 2010.

_____. **Epidemiologia crítica: ciência emancipadora e interculturalidade.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

_____. La sociedad, el debate de la modernidad y la nueva epidemiología. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, vol. 1, n.º 3, 1998, p. 207-233.

_____. **Nuevos conceptos y técnicas de investigación: guía pedagógico para un taller de metodología.** Quito: Ediciones Ceas, 1997.

CALAZANS, M. Agricultura, identidade e território no Sapê do Norte quilombola. **Revista Agriculturas**, vol. 7, n.º 1, 2010, p. 7-12.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (CONSEA). **Terra: direitos patrimoniais e territoriais.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/consea/static/documentos/Tema/SAN_ComunidadesTradicionais/Doc%20terra%20%20e%20dir%20patr%20%20FINAL1.pdf>. Acesso em: 15 out. 2010.

ENES, C. C.; SILVA, M. V. A Alimentação das Famílias do Centro-Oeste Brasileiro: subsídios para Ações de Segurança Alimentar e Nutricional. **Revista Segurança Alimentar e Nutricional**, Campinas, vol. 15, n.º 2, 2008, p. 46-57.

GARCIA, R. W. D. Reflexos da globalização na cultura alimentar: considerações sobre as mudanças na alimentação urbana. **Revista de Nutrição**, Campinas, vol. 16, n.º 4, 2003, p. 483-492.

LUZ, M. T. **Novos saberes e práticas em Saúde Coletiva: Estudos sobre racionalidades médicas e atividades corporais.** São Paulo: Hucitec, 2003.

MINAYO, M. C. S.; HARTZ, Z. M. A.; BUSS, P. M. Qualidade de vida e saúde: um debate necessário. **Revista Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, vol. 5, n.º 1, 2000, p. 7-18.

MINTZ, S. W. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 16, n.º 47, 2001, p. 31-41.

MURRIETA, R. S. S. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 44, n.º 2, 2001, p. 39-88.

PEREIRA, L. O.; FRANCISCHI, R. P.; LANCHETA JR., A. H. Obesidade: hábitos nutricionais, sedentarismo e resistência à insulina. **Revista Arquivos Brasileiro de Endocrinologia e Metabolismo**, vol. 47, n.º 2, 2003, p. 111-127.

POULAIN, J.; PROENÇA, R. P. C. Reflexões metodológicas para o estudo das práticas alimentares. **Revista de Nutrição**, Campinas, vol. 16, n.º 4, 2003, p. 365-386.

TESSER, C. D.; POLI NETO, P.; CAMPOS, G. W. S. O acolhimento e a (des)medicalização social: um desafio para as equipes de saúde. **Revista Ciência e Saúde Coletiva**, vol. 15, supl. 3, 2010, p. 3.615-3.624.

VALENTE, F. L. S. **Segurança Alimentar Nutricional**. Disponível em: http://www.consea.mg-gv.br/documentos/seguranca_alimentar_nutricional.pdf. Acesso em 15 out. 2007.

Educação Escolar Quilombola: Deslocamentos e Relações de Trabalho no Dia a Dia da Escola

Bruna Venceslau

Francisco Hudson da C. Lustosa

Marcela dos Santos Brum

Mariana Cunha Pereira

Considerações Iniciais

Este texto estrutura-se a partir de um recorte educacional e pretende apresentar como ocorrem as Relações de Trabalho e Deslocamento no interior da Escola Quilombola, com base nas cinco comunidades quilombolas pesquisadas pelo grupo, os quilombos Almeida (Silvânia); Magalhães (Nova Roma); Kalunga (Teresina de Goiás); Cedro (Mineiros) e Jardim Cascata (Aparecida de Goiânia).

A realidade nesta amostra revelou-nos que dentre as cinco áreas quilombolas, apenas uma possui escola funcionando no interior do território legalmente reconhecido como quilombo, o território dos Kalunga (fazenda Ema e Ribeirão), localizado no município de Teresina de Goiás. Todas, entretanto, já tiveram escolas para atender às crianças no nível do ensino fundamental e em alguns a Educação de Jovens e Adultos (EJA), a exemplo do ocorrido nos quilombos Cedro, Almeida e Magalhães – que tiveram as duas modalidades – e o Jardim

Cascata – que tem a EJA por intermédio de um programa do SESI, mas que por tratar-se de um quilombo urbano, atende não somente os quilombolas,¹ mas sim toda a comunidade do bairro Jardim Cascata onde o quilombo está inserido. Tal realidade nos impulsionou na pesquisa a abordar o aspecto educacional para além da instituição escola, buscando na perspectiva da educação escolar o que teriam a nos dizer. Percorremos assim um caminho que nos levou a interpretar essa realidade como a da ausência e da negação de um direito básico ao homem do campo – o direito à educação. Algo que se impõe pelo silêncio.

O texto também dialogará com o conceito de quilombo adotado por Almeida (2002), que nos aponta que, em geral, na atualidade das áreas urbanas, os lugares de maior índice de pobreza e negação dos serviços públicos tendem a concentrar índices da população negra afro-descendente e, nesse sentido, evoca os argumentos de identidade e territorialidade que são imprescindíveis nessa discussão. Também consideramos a definição que o artigo 68 da Constituição Federal aponta ao reconhecer “o sentido de ancestralidade, passado em comum, laços de parentesco e noções de pertencimento para reconhecimento da identidade quilombola”.

Nesse sentido, é proposital elegermos a categoria educação escolar dos sujeitos que vivem nessas áreas identificadas como quilombos, uma vez que a partir deles falaremos de um tempo escolar que os identifica num lugar comum, o território, o campo ou a cidade, as relações de trabalho rural/urbana e a escola como instituição do poder público. Ali, as relações sociais tecem a teia de significados em torno da educação escolar quando estão em jogo o trabalho e os deslocamentos rural-urbano-rural.

¹ Quilombolas – optamos por utilizar o termo quilombolas para identificar todas as pessoas que moram nos quilombos que foram pesquisados, a intenção é contribuir com o processo identitário de que hoje são sujeitos pelo reconhecimento de sua identidade quilombola de acordo com sua ancestralidade e exercício da etnicidade.

As Relações que Tecem a Teia de Significados da Educação Escolar

Ao pensar o quilombo na atualidade é necessário mediar o conceito histórico do período colonial com o conceito de quilombo no Brasil de hoje:

Comunidades remanescentes de quilombo são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade. É importante explicitar que, quando se fala em identidade étnica, trata-se de um processo de autoidentificação bastante dinâmico e não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como cor da pele, por exemplo (BRASIL, 2005, p. 9).

Trazendo a caracterização para dentro da dimensão de relações sociais capitalistas, esses “lugares etnicizados” se encontram dentre aqueles que apresentam os mais baixos níveis de escolaridade e de acesso aos serviços públicos. A dimensão histórica, entretanto, está posta e os sujeitos do quilombo são trabalhadores e trabalhadoras do campo, crianças e jovens que identificados pelo fenótipo ou por uma ancestralidade em comum – descendentes de escravos – concentraram suas moradias e construíram sua história em um mesmo lugar no qual revitalizam a ideia de território.

Esse passado em comum está presente na memória das pessoas mais velhas, segundo o que nos dizem as entrevistas realizadas e, em alguns casos, na narrativa de jovens que se reconhecem e se valorizam como negros e afro-descendentes. Faremos uso dessa memória para buscar a história da educação escolar e, por conseguinte, poder entender as relações que se tecem e dão significado inclusive à inexistência de escolas em muitos dos atuais quilombos.

Uma vez que a maior parte dos quilombos reconhecidos está

situada em áreas rurais, aqui entendida como campo, vamos nos reportar aos estudos que revelam quão marginais estão os sujeitos do campo.² A pesquisa do Censo de 2009, realizada pelo Inep, revela que, no Brasil, as escolas do campo estão sendo fechadas, porém os dados que o Censo 2010 trouxe no quesito educação anunciam números positivos para os índices de matrícula. Há aí um paradoxo que não sabemos como explicar, pois os dados do Censo nos mostram algo diferente do que afirmam estudiosos sobre educação do campo e do que encontramos na realidade das cinco áreas quilombolas pesquisadas. Entre as quatro áreas de quilombo rural apenas uma possui escola em suas terras e a narrativa nas demais é de que as escolas foram fechadas.

Não desconsiderando os dados do Censo de 2010 que apontam um aumento de 4,9% nas matrículas entre 2007 e 2009 nas escolas de comunidades quilombolas (de 200.579 para 210.485 matrículas – Censo, 2010), vamos contrapor uma análise mais política e histórica dos estudiosos do campo que trazem dados do panorama sociopolítico que influi no aspecto educacional:

Esse panorama condicionou a história da educação escolar brasileira e deixou como herança um quadro de precariedade no funcionamento da escola do campo: em relação aos elementos humanos disponíveis para o trabalho pedagógico, a infraestrutura e os espaços físicos inadequados, as escolas mal distribuídas geograficamente, a falta de condições de trabalho, salários defasados, ausência de formação inicial e continuada adequada ao exercício docente no campo e uma organização curricular descontextualizada da vida dos povos do campo (ROCHA et. al., 2005, p. 1).

Os quilombolas, ao falarem de sua educação escolar, revelam o

² Sujeitos do campo ou “Povos do Campo é o nome afirmado pela Conferência Nacional de 1998 para dar conta das diferenças históricas e culturais dos grupos sociais que vivem no e do campo” (CALDART, 2004, p. 109).

já apresentado por estudiosos, confirmando a veracidade das conclusões a que chegaram muitas pesquisas sobre a educação do campo, conforme Rocha (2005), entre outros.

Os sujeitos quilombolas das gerações mais velhas, entendidos aqui, dentro de um recorte etário de 70 a 80 anos (em média a idade das pessoas mais antigas que encontramos nos quilombos pesquisados), apontam em suas trajetórias uma história comum a eles – o analfabetismo.

Aqueles situados entre 50 e 60 anos de idade dizem que seus pais pagavam um professor, sempre sob a referência do gênero masculino, com quem aprendiam a contar, escrever seus nomes e a *juntar as palavras para uma leiturinha besta*, assim dizem alguns dos entrevistados. É recorrente em suas narrativas a postura de baixa estima diante da dificuldade de estudar quando o mais importante era o trabalho na roça.

O trabalho na roça está associado a uma agricultura de subsistência e em alguns casos os quilombolas comercializam o excedente da colheita de arroz, milho e mandioca. O cultivo da mandioca, bastante comum em sua alimentação, serve também à produção de farinha e polvilho. Embora plantem o feijão (quilombo Kalunga), não é comum a comercialização desse gênero alimentício. No quilombo Almeida, afirmam que a terra não é apropriada ao cultivo desse cereal. Há também, em algumas áreas, a plantação de cana-de-açúcar para a produção de rapadura e açúcar mascavo que servem ao consumo interno do grupo e à comercialização.

Nas entrevistas sobre tais aspectos do trabalho produtivo na agricultura, além de ser realizado de forma individual, ele também se realiza em roças comunitárias (plantação de arroz no quilombo Almeida). Ainda na agricultura, encontramos na fazenda Ema (Kalunga) e no Almeida o trabalho produtivo realizado pela família em hortas estilo “mandala” – sendo que o cultivo é feito de modo tradicional e sem uso de agrotóxicos. Há toda uma conjuntura de problemas que os impede de conseguir produção excedente em suas roças, desde a

limitação do uso da terra, passando pelas dificuldades no uso da água e culminando nos meios de transportar a mercadoria produzida até a cidade, para comercialização.

Além disso, o quilombola vem se tornando assalariado nas fazendas, na sede dos municípios e no agronegócio – que aos poucos foi cercando suas terras e cada vez mais transformando as relações de trabalho no campo – a exemplo do que ocorre no quilombo do Cedro, localizado a apenas 3 km da sede do município de Mineiros e “encurralado”, segundo depoimentos, pelo latifúndio e o agronegócio.

No caso dos quilombos Almeida e Magalhães, há também o trabalho de diarista, que é precarizado e com diárias de baixo valor quando comparadas ao rendimento do trabalho nas grandes fazendas do agronegócio que cercam “suas terras”. No quilombo urbano Jardim Cascata, a realidade do trabalho é um pouco diferente por este estar situado em área urbana; ali, ele caracteriza-se em tarefas como faxina em casas de outras famílias, em escolas, nos estabelecimentos comerciais etc. Enfim, o trabalho se situa fora do contexto do campo.

Uma característica do trabalho, no entanto, repete-se em todos os quilombos, assim como em toda a sociedade baseada no modo de produção capitalista: ele não é entendido como essência humana, não é aquele que Marx define como a ação (práxis) transformadora da natureza e de si mesmo na constituição do gênero humano (MARX, 2002, p. 211). Cada vez menos, nos quilombos, o trabalho representa a essência humana, aquilo que torna o ser sujeito, humano. Ao contrário, o trabalho torna-se cada vez mais alienado, representando apenas a venda da força de trabalho pelo homem e pela mulher.

Ao abordar as relações de trabalho na perspectiva marxiana, reportamo-nos ao mundo do trabalho que hoje redefine o papel da escola e o sentido da educação escolar para esses sujeitos quilombolas. Assim, como o trabalho produtivo assalariado é alienante, também é possível que na escola se construa um trabalho alienado tanto para o professor quanto para o estudante que se inclui na relação escolar

e isso faça da oferta de educação escolar uma mercadoria alienada e alienante em relação às condições socioeconômicas.

Em suas narrativas, os idosos dizem sobre a escola:

Não, não... Não tinha esse negócio não, sô! Nessa época, o povo rico que tinha escola pros fi, mas era na cidade, era escola paga, né? Coitado do velho... meu pai não tinha condição... Ficamos sem escola. Não teve escola pra nós, não. E nisso, foi muita gente que ficou sem escola (J., masculino, entrevista com os mais velhos. Comunidade dos Almeida, 1/5/2010).

Também afirmam que não havia por parte dos pais a exigência de o filho estudar. Falando sobre a educação dos filhos, hoje, afirmam um sentimento contrário, de valorização da escola e da educação escolar e das dificuldades que os quilombolas têm para estudar.

Nesse sentido, explicam os diversos deslocamentos a que se submetem os alunos na medida em que a escola não é ofertada em todas as séries da educação básica dentro do quilombo e quando esta é transferida para áreas urbanas por determinações políticas:

Não teve mais a escola! E foi muito mais difícil, muito difícil. Porque no início do ano ele (o prefeito) demorou falar que não ia. Ficou enganando, sabe, falava que ia continuar a escola aqui, nos enganou. Aí... Aí pelo meu gosto se fosse por mim, eu não tinha ido pra cidade, levado os meninos pra cidade porque eu falei: 'Não, nós temos como correr atrás', porque o meu menino é o presidente da associação, esses outros anos ele vem batalhando e pedindo ajuda que todo mundo ajude porque ele sozinho não pode batalhar, que nós também temos que dar força. Porque se só ele, só pedir, se esforçar, se nós tudo não fizermos junto, acaba aquela força. Então nós, que tem o filho, a gente que tem que pegar junto e falar que não quer ajudar, ele corre atrás pelo interesse dele (o presidente da associação), esse é o serviço dele, mas só que nós também temos

que ajudar. Aí eu falei que eu não ia, até que a minha menina foi a última que foi pra lá que, por mim, até hoje estava sem estudar, porque eu queria que ele deixasse sem estudar, porque era a prova que nós tínhamos, que aí nós podíamos correr mais atrás. Eu tinha ficado quieta, só esperando por ele (o prefeito), porque isso ele não tinha que ter acabado com a escola e se ele o achou, tem que trazer mais coisa, não acabar o que tem. Isso que muitos falam que é injusto (I.P.S., feminino, 59 anos, entrevista com adultos. Comunidade Magalhães, 12/10/2009).

Na medida em que essas relações de trabalho se modificaram e deram origem aos deslocamentos forçados e espontâneos, que muitas vezes são contínuos no sentido de sair-voltar-sair do quilombo, elas também impuseram aos quilombolas a tomada de conhecimento da diversidade que se impõe à sua condição sociocultural, fazendo com que esse sujeito de resistência ao capital também se rearticule e se reinvente pelos mesmos elementos de dominação. As relações capitalistas estão mais presentes e vivenciadas na forma de expropriação da terra com a presença do agronegócio, esse é outro momento de resistência à dominação vivida pelos quilombolas e é por isso que se deslocam para a cidade de modo provisório, ou diariamente, em busca de estudo.

A escola, melhor dizendo, a educação escolar, passa a ser uma das principais reivindicações, além da luta pela terra – que nos quilombos é central –, desse grupo que busca na conjuntura nacional uma variedade de experiências para se manter estudando. Em alguns casos, fazem da busca por aprendizagem, por professores e participação na escola, reivindicações constantes da relação de poder com o Estado.

Nessa perspectiva, firmam sua identidade de quilombolas na medida em que, apoiados pelo Projeto Brasil Quilombola (iniciado em 2004), sabem-se sujeitos de direitos sociais. A burocracia, entretanto, impele-os a lidar diretamente com o poder estatal e daí decorrem inúmeras contradições que, ao longo dessa última década, têm se

transformado em processos de aprendizagem fora da escola. Uma das principais lideranças disse sobre a escola:

Eu acho que, eu acho que a educação, também, pra comunidade, é outra, tá muito precária pelo seguinte: os meninos aqui ó, você viu, cinco horas da manhã, né? sai lá, lembra que a gente viu, foi na casa da Zélia, né? o ônibus sai lá daquele lugar, sai cinco horas da manhã, tem dia que o ônibus quebra na estrada, vai, e quebra na estrada, os meninos tem que vim de a pé. Outro dia, o ônibus tem que levar não sei quem lá pra outra região, chega aí duas da tarde. Então é uma coisa que, eles fala que criou essa escola polo aí porque fica tudo focalizado, que beneficia os professores, os alunos, e não sei o que, talvez pra uma área foi bom, mas pra outras foi muito ruim. Eu acho que pra nós tem que ter a escola dentro da comunidade. Né? E tem uma facilidade mais dos meninos aprender, porque tá dentro de casa, é mais tranquilo, né? o horário sei lá, a hora de levantar, ou a hora de chegar em casa, né? Tudo é mais tranquilo (S.M.S., masculino, 39 anos, entrevista com adultos. Comunidade dos Almeida, 13/6/2010).

Essa narrativa sobre a escola nos leva a outro aspecto que encontramos nos quilombos quanto à educação, aquele decorrente do motivo pelo qual eles tiveram suas escolas retiradas de dentro de suas áreas.

Esses quilombolas, se quiserem que seus filhos estudem, têm de submetê-los a um desgastante processo diário (ou semanal) de deslocamento. Esses deslocamentos diários, entretanto, retiram os jovens aos poucos do cotidiano do trabalho na roça, posto que a escola urbana, que passam a frequentar, não atende à necessidade de um calendário específico para quem vive da “lida da roça”, ela não é sazonal, tampouco lida com os saberes da terra.

A escola urbana é heterogênea quanto ao público e homogênea no modo de tratar os sujeitos da escola. Ela não reconhece a diversidade cultural que está relacionada aos diferentes sujeitos identitários

que ali se postam, em termos de corporalidade, modos de ser e de viver. Essa escola, portanto, que atende aos quilombolas, não os percebe, não lhes reconhece como sujeitos de uma cultura local, ancestral e tradicional. Homogeneiza-os em relação aos demais alunos, propõe-lhes ensinamentos que invisibilizam sua cor e identidade cultural, sua história de afro-descendência.

De acordo com os depoimentos, isso tem contribuído com a evasão da criança e do adolescente da escola, repetindo a história dos mais velhos que deixaram de estudar porque o ensino *não entrava na cabeça* ou porque *Ah, o estudo meu foi só oh... (faz um gesto de trabalho). Só cortar (algodão) pra mãe fiar. (risos). Naquele tempo quase não existia, tinha, mas era pago, né, e nós não podia pagar* (M., idosa, quilombo Almeida).

É necessário que expliquemos sob o ponto de vista histórico as políticas educacionais do Brasil, o que é e o que significaram essas transferências das escolas quilombolas de Goiás para as áreas urbanas ou áreas rurais, porém distantes do espaço quilombola – as chamadas escolas-polo.

As escolas-polo fazem parte de uma concepção de educação rural pensada no governo Fernando Henrique Cardoso e implementadas em reformas educacionais projetadas pelo Banco Mundial e vinculadas à ideia da redução de custos: criam-se escolas em áreas rurais denominadas de polo e os alunos são conduzidos pelo transporte escolar rural com o objetivo de reduzir o custo/aluno. Assim, as escolas são retiradas sem consulta prévia aos moradores de um determinado lugar e colocadas em regiões centralizadas previamente definidas como região-polo.

Nessas duas formas diferentes de lidar com o acesso ou negação do saber sistematizado, os quilombolas experimentam essa antiga invenção que se materializa no espaço formal da escola, a educação escolar. Para Brandão (1995, p. 26), “a educação aparece sempre quando surgem formas sociais de condução e controle da aventura de ensinar e aprender”. Para o autor, quando essa prática social submete-se a uma

teoria, a teoria da educação, surgem como síntese a escola, o professor e o aluno. Nesse sentido, reconhecemos que a escola possui um espaço “vivido” que altera as relações que os sujeitos que nela estão inseridos podem re-significar para além do que lhes é imposto.

As observações de campo nos cinco quilombos, retratadas ainda pelas narrativas dos quilombolas mais velhos de quatro desses quilombos (Cedro, Almeida, Kalunga e Magalhães), dão conta de um tempo da escola vivido sem a obrigatoriedade que se tem hoje. Que o espaço “vivido” da escola era as salas de aula multisseriada na casa do professor ou um espaço cedido por um morador, uma casa vazia circunstancialmente do qual não se sabia quase nada:

Era só uma casinha ali. Não era igual hoje, não! [...] Todo mundo estudando junto [...] a professora vinha de outro lugar pra lecionar aqui, mas era da zona rural mesmo (A.F.C., masculino, entrevista com os mais velhos. Comunidade Kalunga).

Também há aqueles que não têm boas lembranças da escola multisseriada. Simone, por exemplo, que pode ser caracterizada como da quinta geração³ dos quilombolas do Cedro, afirma que:

Bom, a escola, até eu já estudei lá. Eu tinha vontade de estudar, falei: vou voltar a estudar. Aí estudava à noite lá, eu gostava de ir para escola. O difícil que eu achei é que lá na escola é uma sala, aí como eu já tinha a quinta série, eu estudava com pessoas que estava alfabetizando, pessoas da primeira, segunda, até a quinta, então tudo junto. A dificuldade era essa, tudo junto, aí eu tinha que esperar a professora explicar uma coisa para depois chegar até... (fez gesto em direção a si) (S.P.M., feminino, 31 anos, entrevista com adultos. Comunidade do Cedro, 19/12/2009).

³ O uso do termo geracional está relacionado ao recorte temporal que nos informa a idade da pessoa mais velha como referência entre os quilombos pesquisados. No caso a quilombola mais idosa que encontramos foi dona Neném, no Cedro/Mineiros, com 88 anos.

As primeiras gerações de quilombolas tiveram acesso a uma educação escolar com o professor alfabetizador, ao qual fazem referência quando contam que seus pais pagavam a um professor para ensinar as primeiras letras. Já a escola multisseriada, que em geral se situava na casa de um dos moradores das regiões próximas que minimamente sabia ler e escrever, tem sido o modelo do tipo de educação escolar que mais aparece nas narrativas das gerações subsequentes.

Atualmente, as crianças e adolescentes do quilombo Kalunga, que estão na educação básica, frequentam a escola da rede estadual dentro do quilombo. É bom que se diga, entretanto, que na escola Calunga III⁴ a escola estadual só oferece até o 5.º ano do ensino fundamental, isso significa que as crianças continuam seus estudos se deslocando para Teresina de Goiás. Aqueles pais que não querem deixar seus filhos se arriscarem no transporte escolar que, em geral, é de péssima qualidade, acabam indo residir na sede do município, ainda que mantenham suas residências também no quilombo.

Situação idêntica é a das crianças dos quilombos que não possuem escolas no seu interior, no caso os quilombos de Magalhães, Cedro e Almeida, nos quais ou as crianças se deslocam mensal, semanal ou diariamente, ou, então, vão morar com suas famílias e ou familiares na sede do município.

Ainda Sobre Educação Escolar: a Educação de Jovens e Adultos e a Formação de Professores

Os quatro quilombos que estão no campo (Almeida, Kalunga, Magalhães e Cedro) já tiveram Educação de Jovens e Adultos (EJA), entretanto as entrevistas não nos permitem perceber quem foram os mediadores da oferta desse tipo de educação escolar.

⁴ Calunga – observamos que nas escolas a grafia do nome Kalunga é escrita com C, perguntados sobre isto os professores respondem que foi a Secretaria que escreveu assim.

Como é sabido, no Brasil, durante a década de 1960, educar os adultos era uma proposta da educação popular que foi desenvolvida com a ideia de alfabetizar e conscientizar milhares de trabalhadores no Brasil por meio dos movimentos sociais: da Igreja Católica, do movimento estudantil, da ação de campanhas de governos de prefeituras populares e do governo João Goulart, tendo Paulo Freire como referência do trabalho educativo.

Posterior a esses movimentos populares, no período ditatorial ocorreu o Movimento de Alfabetização de Adultos (Mobral), que tinha como objetivo a redução dos índices de analfabetismo e que se pautou em processos educativos autoritários e etnocêntricos. Muito recentemente, quando retomada essa modalidade de educação nos anos seguintes à ditadura militar, pois durante esse período ficou submetida à ação do Mobral, as secretarias de Educação assumiram esse modelo de educação escolar, ainda que como um paliativo e com um tipo de trabalho pedagógico sem ação regular e profissionalização, apenas para combater o analfabetismo, elevando a taxa dos alfabetizados no Brasil: a essa ação se denominou Educação Supletiva.

A consequência disso é que as secretarias de Educação criaram o Supletivo como uma forma de, em um tempo minimizado, oferecer um curso preparatório no qual o aluno faria aulas para submeter-se a um teste que lhe daria um diploma de primeiro ou segundo grau. A partir do final da década de 80, porém, essa dinâmica vem se modificando, ainda que persistam por parte das Secretarias de Educação os chamados supletivos, há outros projetos educativos de iniciativa governamental ou de instituições tais como o SESI com objetivo de ofertar o ensino regular para jovens e adultos que não frequentaram a escola em tempo regular. Encontramos algumas dessas políticas educacionais sendo implementadas nos quilombos estudados. Embora ainda não tenham alcançado os quilombos, aos poucos, vem surgindo, no Brasil, os Fóruns de Educação de Jovens e Adultos por iniciativa de um movimento social híbrido que reúne entidades representantes do

movimento social e instituições governamentais (universidades, secretarias e escolas) cuja ação tem sido propositiva, conscientizadora e participativa na perspectiva de contribuir com essa modalidade de Educação de Jovens e Adultos – EJA.

As narrativas que esses sujeitos quilombolas fazem de suas trajetórias pelo EJA são sempre pontuadas pelo entusiasmo do querer aprender, ao mesmo tempo em que, sem perceber, dizem-nos dos inúmeros motivos que os levam a afastar-se temporariamente da escola, o que demonstra as contradições desse tipo de educação escolar – principalmente o descaso com o direito de ter acesso ao conhecimento.

Nessa modalidade de educação escolar, é comum que os alunos fiquem temporariamente desestimulados em relação ao estudo, que retornem e que construam suas trajetórias com essas fragmentações.

O aluno quilombola de EJA tem todos os problemas que os alunos jovens e adultos que vivem no campo possuem, mas sua situação é agravada por este viver em área quilombola. Em geral, esse local é desprovido da presença de professores da rede municipal que se disponha a ministrar aulas ali, mesmo que exista uma iniciativa, a partir de programas educacionais, como o Brasil Alfabetizado, que permite a organização de salas de EJA mesmo sem a existência de prédio escolar.

Além disso, o quilombola está associado a um conjunto de estigmas e preconceitos trazidos das relações sociais das quais são sujeitos, e os revela com baixa autoestima quando estão diante da tarefa de aprender a ler e escrever. Eles dizem de si:

Eu mesmo tenho vontade de aprender, mas o diacho é a memória, a memória tá velha, não junta, eu conheço as letras todinha, mas pa juntar, pra falar o nome que é ...ruim, pra mim só isso, é a memória que não tá bom, mas conhecer as letras eu conheço (Feminino, entrevista com os mais velhos. Comunidade Kalunga).

É evidente que existem aqueles das gerações mais novas, que nos diferentes processos pelos quais passaram de reconhecimento de suas identidades e dos conflitos de terra sob os quais viveram ou ainda estão vivendo trazem consigo um enorme desejo de aprender a ler e escrever. Bem como aqueles que, remontando as histórias dos seus ancestrais escravos, carregam o mesmo desejo.

Em geral, são mulheres e homens que se autodefinem como velhos (ainda que tenham em torno de 50 a 60 anos) e que por isso afirmam:

(...) parece que a gente preocupa com outras coisas, o juízo parece que tá bagunçado. Num tá igual era naquele tempo que a gente aprendia. Eu, se eu visse uma música duas vez, eu já aprendia; hoje, às vezes eu vejo uma música que é bonita, aí eu num aprendo mais, pode cantar de num sei quantas vezes, eu num aprendo ela mais, aí por aí eu se fico num aprendo a ler mais. Porque eu aprendi lá passou uma hora, eu num alembro daquilo mais (A.F.C., masculino, entrevista com os mais velhos. Comunidade Kalunga).

A dificuldade em aprender se dá, também, por conta da pouca formação inicial e continuada dos professores e professoras que atuam tanto nessa modalidade quanto nas escolas de ensino básico que atendem às crianças dos quilombos. Esses indícios são encontrados em muitas das entrevistas quando os sujeitos dizem do cotidiano escolar e como se dão as relações com o saber.

São poucos os casos de quilombolas que conseguem estudar e retornar com seus conhecimentos a comunidade. Não há escolas nesses quilombos e, portanto, não há oferta de trabalho para professores, porém já existem alguns professores quilombolas em formação nos cursos de Pedagogia do Campo e cursos outros de licenciatura.

Entre os quilombos pesquisados, no Kalunga (fazenda Ema e Ribeirão) encontramos uma professora quilombola leiga participando

de um projeto da Secretaria de Educação ofertando EJA, desenvolvendo seu trabalho de forma precária na casa de sua mãe. E, na escola Calunga III, as cinco professoras, todas são moradoras de Teresina de Goiás e não se autoidentificaram como quilombolas. Entre elas apenas uma tem curso superior.

No quilombo dos Almeida (Silvânia), conforme já situamos, a escola fica na região circunvizinha, aproximadamente 20 km da comunidade. Uma professora entrevistada disse que até desconhece a presença de quilombolas na escola e afirma não saber como trabalhar com essa realidade:

Pra falar a verdade, ontem que eu fiquei sabendo como que é pra ser trabalhado isso (refere-se aos ensinamentos sobre a cultura afro-descendente). Ontem que a Irene explicou direitinho. Então, igual ela falou assim, não precisa parar a aula pra explicar nada, pode ser assim no meio da aula mesmo, igual eu falei a questão do respeito... mas assim, eu, pra falar a verdade, tomei conhecimento ontem, então ainda não trabalhei nada, só mesmo a questão, igual eu te falei, que eles não se tratem como diferentes. Pra falar verdade, meu conhecimento sobre a comunidade é pouco, por eu não morar aqui, não conhecer... não sei a diferença... Assim, como eu moro em Silvânia e trabalho há pouco tempo aqui, eu não sei assim essas diferenças, igual tem professor que trabalha aqui há mais tempo que já conhece a comunidade... então, pra falar a verdade, eu não sei... (R.C.S., 21 anos, professora da escola-polo próximo ao quilombo dos Almeida, apud BRUM, 2009).

O processo de formação de professores está indo na contramão da história. Mesmo não tendo escola no interior das áreas quilombolas, sabe-se de um número crescente de professores de origens quilombola está cursando os cursos de licenciatura e de Pedagogia, seja nas unidades da Universidade Estadual de Goiás ou em universidades privadas e há também, no caso das áreas Kalunga, um acesso menos

difícil ao *campus* de Planaltina/UnB no curso de Pedagogia do Campo; entretanto, essa não foi uma realidade que encontramos entre os cinco quilombos estudados, mas é uma possibilidade que está posta principalmente para os quilombos Kalunga.

Considerações Finais

A educação escolar tem uma perspectiva temporal e dialética no quilombo, posto que, ao ser negada, isso impulsiona o quilombola à busca desse direito social fazendo com que surjam a contradição e o conflito na busca por educação.

Na perspectiva quilombola, de acordo com as entrevistas, estão na mesma dimensão educação, trabalho e luta pela terra; entretanto, o processo histórico que os impulsiona a manter-se na terra cada vez mais “espremidos” em seus territórios torna a luta da terra central e aponta a educação escolar para as novas gerações como a possibilidade de vencer a situação de exploração e descaso.

De fato, a escola está sendo negada e os dados da pesquisa demonstram isso. Há, no entanto, o movimento da busca por educação escolar para as crianças com todos os sacrifícios que se apresentam: do transporte escolar rural à falta de professores para ministrar aulas nos quilombos. Além disso, a implementação das escolas-polo é apontada por eles como negativa. Os projetos que atuam com EJA estão ainda muito frágeis e em geral trabalham com professores leigos, e não têm perspectiva de continuidade.

No quesito da formação de professores, resta saber se haverá oportunidade para aqueles que conseguirem se capacitar poderem exercitar o ensino na realidade onde nasceram e que conhecem. Enfim, os jovens professores e professoras quilombolas podem ser os educadores dos quilombos, mas para isso é necessário garantir, por meio de políticas públicas, o retorno das escolas para dentro das áreas quilombolas.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: O'Dwyer, E. C. (Org.). **Quilombos – Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), 2004.

BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. 33.^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BRUM, M. S. **Quilombola na escola: perspectivas do trabalho pedagógico da Educação Física**. Monografia de conclusão de curso (Licenciatura em Educação Física). Faculdade de Educação Física. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

CALDART, R. S. A escola do Campo em movimento. In: ARROYO, M.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C. (Orgs.). **Por Uma Educação do Campo**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 87-131.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política: livro 1**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Dados sobre os autores

Aline da Silva Nicolino: Licenciada em Educação Física pela Unesp/Rio de Claro e doutora em Psiquiatria pela USP/Ribeirão Preto. Professora da Faculdade de Educação Física da UFG e coordenadora do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza/UFG. E-mail: aline.nicolino@gmail.com

Ana Márcia Silva: Doutora em Ciências Humanas pela UFSC. Professora da Faculdade de Educação Física da UFG e coordenadora do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza/UFG. Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UFSC. E-mail: amarciasi@gmail.com

Ana Paula Salles da Silva: Licenciada em Educação Física, especialista em Educação Física e Ontologia e Linguagem, mestre em Educação Física. Professora da Universidade Federal de Goiás e participante do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza/UFG. E-mail: aninhasalles@msn.com

Bruna Cristina Venceslau: Cursa licenciatura em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais/UFG. É membro da gestão da AGB (Associação dos Geógrafos Brasileiros) – Seção Goiânia e participante do Nepat – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia Agrária e Territorialidades. E-mail: venceslaubruna@hotmail.com

Cleber Dias: Doutor em Educação Física (Unicamp), professor da Universidade Federal de Goiás (UFG), onde se dedica ao estudo do esporte e do lazer. Autor e organizador de livros e artigos sobre o assunto.

E-mail: cag.dias@bol.com.br

Francisco Hudson da Cunha Lustosa: Mestre em Educação Brasileira/FE/UFG. Professor da FE/UFG. Educação do Campo/Educação Popular.

E-mail: hudsonlustosa@yahoo.com.br

Gabriel Omar Alvarez: Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/FCS/UFG). Doutor em Antropologia Social (2000) pela Universidade de Brasília (PPGAS/DAN/ICS/UnB), mestre em Antropologia Social (1995) pela mesma instituição. Autor de vários artigos publicados em livros e publicações periódicas.

E-mail: gabriel.o.alvarez@gmail.com

Henrique Aguiar Borela: Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás e pesquisador na área de Antropologia.

E-mail: haborela@gmail.com

Ingrid Dittrich Wiggers: Doutora em Educação pela UFSC. Professora da Faculdade de Educação Física da UnB. Participante do “Núcleo Infância, Comunicação, Cultura e Arte” (Nica), sediado na UFSC. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UnB.

E-mail: ingridwiggers@gmail.com

Jéssica Félix Nicácio Martinez: Mestre em Educação Física. Professora da Faculdade de Educação Física da UFG.

E-mail: jessicafelix01@yahoo.com.br

José Luiz Cirqueira Falcão: Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (2004). Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás. Sócio pesquisador do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Participante do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza e Lhaco (Laboratório de História e Arte do Corpo), ambos da FEF/UFG.

E-mail: joseluizfalcao@hotmail.com

Luiz Renato Vieira: Sociólogo, mestre em Sociologia da Cultura e doutor em Sociologia pela UnB, com estágio doutoral na Universidade de Paris I – Sorbonne. Especialista em políticas públicas e gestão governamental (Escola Nacional de Administração Pública – Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão). Consultor legislativo do Senado Federal na área de cultura.

E-mail: luizrenato@gmail.com

Marcela dos Santos Brum: Licenciada em Educação Física pela UFG, pós-graduanda *Lato Sensu* em Educação Física Escolar pela UEG, professora da rede estadual de Educação de Goiás.

E-mail: marcelabrum@hotmail.com

Maria Sebastiana Silva: Doutora em Ciência da Nutrição/Unicamp. Professora da Faculdade de Educação Física. Coordenadora do Laboratório de Fisiologia, Nutrição e Saúde. Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde/UFG. Colaboradora do Programa de Mestrado em Ciência e Tecnologia de Alimentos/EAEA/UFG.

E-mail: maria2593857@hotmail.com

Mariana Cunha Pereira: Doutora em Antropologia Social/UnB. Professora da Faculdade de Educação da UFG. Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Descendentes da UFG.
E-mail: mcunhap@yahoo.com.br

Marlini Dorneles de Lima: Licenciada em Educação Física. Professora de Balé Clássico, mestre em Educação Física pela UFSC. Professora da FEF-UFG. Membro do Laboratório Physis (Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza) e coordenadora do grupo de estudos em Dança, Arte e Educação, coordenadora do Curso de Licenciatura em Dança, ambos da FEF/UFG.
E-mail: marlinidelima@hotmail.com

Michelle da Silva Flausino: Licenciada em Educação Física pela UFG, pós-graduanda *Lato Sensu* em Educação Física Escolar e *Stricto Sensu* em Educação Física, ambos pela FEF/UnB. Membro integrante dos Laboratórios Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza da FEF/UFG e Avante (Grupo de Pesquisa e Formação Sociocrítica em Educação Física, Esporte e Lazer) da FEF/UnB.

Reigler Siqueira Pedroza: Licenciado em Educação Física, especialista em Educação Física Escolar pela FEF/UFG e mestrando em Antropologia Social pela Faculdade de Ciências Sociais da UFG. Professor da rede municipal de ensino de Goiânia/GO. Membro integrante dos Laboratórios Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza, e Lhaco (Laboratório de História e Arte do Corpo), ambos da FEF/UFG.
E-mail: reigler@hotmail.com

Renata Carvalho dos Santos: Licenciada em Educação Física pela UFG. Especialista em Docência Universitária/UEG. Mestranda em Ciências da Saúde pela FM/UFG. Professora da rede estadual de

educação de Goiás. Participante do Laboratório de Fisiologia, Nutrição e Saúde da FEF/UFG.

E-mail: renathacarvalho@hotmail.com

Renato Gonçalves Rodrigues: Licenciado em Educação Física. Professor de Dança da rede estadual de ensino em Goiânia/GO. Membro integrante do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza, e do grupo de pesquisa em Dança, Arte e Educação, ambos da FEF/UFG.

E-mail: renatoggyn18@hotmail.com

Rosirene Campelo dos Santos: Licenciada em Educação Física – FEF/UFG; especialista em Educação Física Escolar – FEF/UFG e em Pedagogias da Dança – Ceafi/PUC. Professora da rede estadual de educação de Goiás. Participante do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza/UFG.

E-mail: rosiedfisica@hotmail.com

Suzana de Santana Martins: Bacharel em Nutrição pela Universidade Federal de Goiás. Vinculada ao Diretório de Pesquisa CNPq “Segurança Alimentar e Nutricional”, cadastrado por grupo vinculado à UFG. Agente do Programa Nacional de Alimentação Escolar do Centro Colaborador em Alimentação e Nutrição do Escolar da UFG (Cecane-UFG).

E-mail: martins.xavante@gmail.com

Taiana Renata Martins: Graduanda em Ciências Sociais pela UFG. Atua com elaboração, produção e captação de projetos culturais. Investigadora do corpo, pesquisadora de políticas culturais para o circo.


E-mail: taianacdc@hotmail.com

Tatiana Tucunduva: Licenciada em Educação Física pela UFG. Professora da rede estadual de educação de Goiás. Participante do Laboratório Physis de Pesquisa em Educação Física, Sociedade e Natureza/UFG.

E-mail: tatitucundammar@hotmail.com

Este livro foi impresso na oficina da ASA EDITORA GRÁFICA/ KELPS, no papel: Off-set 75g, composto nas fontes Minion Pro corpo 8, 11, 12, 14, 18; agosto, 2011

Os textos conferem com os originais, sob responsabilidade dos autores.



O coletivo de pesquisadores envolvidos neste projeto de investigação provém de diferentes campos do conhecimento - Educação Física, Educação, Nutrição, Sociologia e Antropologia. Esses pesquisadores há anos vêm realizando estudos que buscam atender diferentes demandas sociais, bem como exigências em políticas públicas, em especial, nos âmbitos do esporte, lazer, educação básica, cultura e saúde. Suas contribuições podem ser identificadas nas páginas dos grupos de pesquisa aos quais são vinculados, em suas respectivas instituições – Universidade Federal de Goiás, Universidade de Brasília e Senado Federal - e na Base de Dados do CNPq. Destacam-se, ainda, a participação em Cursos de Graduação e Pós-graduação, lato sensu e stricto sensu e a realização de projeto sistemático de editoração de periódico científico, com a Editoria da Revista Pensar a Prática, além de diferentes livros e publicações científicas.

A experiência quilombola ainda desperta curiosidade, perplexidade, indiferença e indignação no alvorecer do século XXI. A curiosidade pode ser facilmente identificada entre segmentos das classes abastadas da sociedade brasileira que, conscientemente ou não, ignoram suas mais candentes contradições, mas ainda assim se sentem atraídas por suposto exotismo que essas comunidades possam ser portadoras. A perplexidade é visivelmente identificada quando os meios de comunicação de massa expõem publicamente facetas das mazelas que assolam tais comunidades. A indiferença é notada entre aqueles que não se incomodam com a realidade do outro, desprezando-o sumariamente. Já a indignação pode ser verificada entre aqueles que, providos de consciência histórico-crítica, não se acomodam diante de condições tão precárias e degradantes em que vivem significativas parcelas dessas comunidades.

Ministério da
Educação

Ministério do
Esporte

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO E PAÍS SEM POBREZA

REDE CEDES
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO DO
ESPORTE RECREATIVO E DO LAZER

ABEU
Associação Brasileira de
Editoras Universitárias


Editora
PUC
GOIÁS
25
ANOS


EDITORA
KELPS
www.kelps.com.br


9 788571 037205