Entre o quilombo e a cidade

trajetórias de individuação de jovens mulheres negras

Quilombo S. José da Serra

Volta Redonda

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS APLICADOS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

PRISCILA DA CUNHA BASTOS

Entre o quilombo e a cidade:
trajetórias de individuação de jovens mulheres negras

NITERÓI
2009

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

B327 Bastos, Priscila da Cunha.
Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras / Priscila da Cunha Bastos. – 2009.

102 f.

Orientador: Paulo César Rodrigues Carrano.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Educação, 2009.

Bibliografia: f. 91-95.

1. Juventude. 2. Mulher negra. 3. Quilombo - Rio de Janeiro (Estado). 4. Identidade. I. Carrano, Paulo César Rodrigues. II. Universidade Federal Fluminense. Faculdade de Educação. III. Título.

PRISCILA DA CUNHA BASTOS

Entre o quilombo e a cidade:
trajetórias de individuação de jovens mulheres negras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, Campo de Confluência Diversidade, Desigualdade Social e Educação, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Educação.

Aprovada em ____/____/ 2009

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Cesar Rodrigues Carrano - Orientador
Universidade Federal Fluminense
Assinatura: _____

Profª. Drª. Iolanda de Oliveira
Universidade Federal Fluminense
Assinatura: _____

Profª. Drª. Elisa Guaraná de Castro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Assinatura: _____

NITERÓI
2009

AGRADECIMENTOS

Às jovens mulheres negras do Quilombo São José que abriram as portas de suas casas e suas vidas ao meu olhar de aprendiz e me possibilitaram alçar vôos para além deste trabalho.

Ao meu orientador Paulo Carrano, por ter me apresentado ao maravilhoso mundo do jongo, mas especialmente pelo carinho, orientação, pelos grandes desafios que enfrentamos juntos nesse mestrado e sem dúvida pelo exemplo que desde meados de minha graduação contribuíram de maneiras sem fim para a minha trajetória enquanto pesquisadora em formação.

À Thaís Zimbwe pelas transcrições das entrevistas sem as quais este trabalho não se desenvolveria.

À Iolanda de Oliveira e Elisa Guaraná de Castro pelas cuidadosas observações durante o exame de qualificação e as belíssimas aulas que tive o prazer de participar durante o curso.

Aos amigos de “diversidade”, especialmente Giane e Marcelo, que nas calorosas discussões do primeiro semestre me ajudaram a abrir os olhos para além do óbvio.

Aos amigos do Observatório Jovem da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense pelo incentivo, pelas preciosas dicas e pelos espaços de trocas/discussões que criamos juntos.

Às companheiras do Colégio Pedro II, especialmente Kênia Miranda, Valéria Cristina, Adriane Farah, Daniele Matheus, Flavia Maria e Márcia Purgas por me encorajarem a seguir esse caminho e contribuírem com suas experiências a minha formação enquanto professora-pesquisadora.

Às queridas amigas Anny Araújo, Érica Cortes, Flavia de Lamare, Kênia Soraya, Natalia Camacho e Paula Alvarez com quem tenho tido o prazer de compartilhar a vida desde a

faculdade, ou o colégio, e que muito me ajudaram a vencer mais este desafio. Contar com o apoio de vocês que sempre acreditaram em mim, inclusive nos momentos em que eu mesma achava que não ia conseguir, foi a maior motivação, obrigada!

Às queridíssimas companheiras e “amigas poderosas” Julia Zanetti, Mônica Sacramento e Patrícia Lanes (e Tito) por me ajudarem a ver e viver melhor neste mundo e fazerem com que cada encontro nosso tenha sabor de crescimento e amadurecimento como pesquisadora e mulher. Vocês são um grande presente! Poder tê-las por perto e conviver com cada uma é uma imensa satisfação e orgulho!

Aos meus pais, Solange e Ricardo, e irmãos, Raissa e Márcio, pelo amor sem fim e incentivo e por me fornecerem, pela união da família, a confiança necessária para fazer minhas próprias escolhas, enfrentar os desafios da vida e me constituir a mulher que hoje sou.

A José Miquelito Neto com quem escolhi dividir alegrias e tristezas por toda a minha vida, agradeço por ter estado sempre por perto “pro que der e vier”. Sem seu amor, sua dedicação e paciência inesgotáveis eu não teria chegado até aqui.

RESUMO

BASTOS, Priscila da Cunha. Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras. Orientador: Paulo Cesar Rodrigues Carrano. Niterói-RJ/UFF, 13/05/2009. Dissertação (Mestrado em Educação), 105 páginas. **Campo de Confluência:** Diversidade, Desigualdades Sociais e Educação; **Linha de Pesquisa:** Práticas Sociais e Educativas e Educação de Jovens e Adultos. O estudo em questão reflete sobre a trajetória de jovens mulheres negras quilombolas considerando os percursos de escolarização e trabalho de forma a oferecer elementos à compreensão das dimensões da vida das jovens rurais hoje frente à intensificação dos intercâmbios materiais e simbólicos entre cidade e campo. O dilema que tem acompanhado a vida de muitas dessas jovens se constrói a partir da escolha profissional, pois isto implica na decisão de ficar ou sair de sua rede de relação/ obrigação familiar. Esta escolha torna-se um fator relevante na construção de seus projetos de vida, uma vez que a ida para a cidade amplia suas redes de relações e traça novas possibilidades de inserção social. Observou-se que o movimento fluído e não definitivo de *ir e vir* das jovens pesquisadas entre a comunidade de origem e as cidades próximas é pautado pela precariedade e provisoriedade das condições de vida e trabalho na cidade e pelos recursos materiais e simbólicos que herdam e não se apresentam como suficientes para garantir uma entrada no mundo urbano compatível com o nível de escolarização que possuem. Utilizando categorias como *projeto* e *campo de possibilidade*s, de Gilberto Velho, buscou-se compreender os processos de *identização* (Melucci e Martuccelli) e individuação em que as jovens estão inseridas nos seus percursos entre o quilombo e a cidade. O trabalho se baseia em observações e narrativas orais de três jovens moradoras do Quilombo São José da Serra, localizado no interior do Estado do Rio de Janeiro. Suas dúvidas e conflitos nos permitem refletir sobre a relação entre tradição, território, processos de individuação e constituição da autonomia. A premissa de que a heterogeneidade das condições de vida e trabalho dos jovens que moram no campo configura formas de viver diferenciadas, constituindo experiências e identidades coletivas distintas, orienta as análises contidas neste estudo. A pesquisa inventariou marcos de suas trajetórias biográficas tentando perceber os projetos de vida que as jovens conformam e as relações entre mobilidade espacial e os processos de identização e individuação.

Palavras-chave: juventude negra, jovens quilombolas, identidade

ABSTRACT

BASTOS, Priscila da Cunha. Between the Quilombo and the City: Young Black Women's Individuation Courses. Tutor: Paulo Cesar Rodrigues Carrano. Niterói-RJ/UFF, 13/05/2009. Dissertation (Masters in Education), 105 pages. **Confluence area:** Diversity, Social Inequality and Education; **Line of study:** Social and Educational Practices and Adult's and Young adult's education. The present study considered the education and work paths trailed by young black quilombola women, with the intent of providing comprehension of the dimensions of the lives of the young women from the rural areas nowadays, when they have to deal with the intensification of material and symbolic interchange between the city and the rural areas. The dilemma that has been haunting the lives of many of these women is based on their need to make a career choice, as it implicates having to decide between staying or leaving their family obligations and relations. This choice becomes a relevant factor in tracing their life projects, as the decision of going to the city widens their relationship nets, and brings new possibilities of social insertion. It was observed that the fluid and non-definitive coming and going of these young women between their home communities and the cities close by is based on the precarious and temporary life and work conditions in the city, and also because of the material and symbolic resources that they inherit, which are not sufficient do guarantee an entrance into the urban life compatible with their schooling levels. Making use of categories such as *project* and *possibilities field*, by Velho Gilberto, the intent is to understand the process of *identization* (Melucci e Martuccelli) in which the young women are involved during their course between the quilombo and the city. This dissertation is based on observations e stories of three young women who live in São José Quilombo, located in the back lands of Rio de Janeiro. Their doubts and conflicts allow us to reflect about the link between tradition, territory, individuation processes and the gaining of autonomy. The premise that heterogeneity of life and work conditions that the young people who live in the rural areas are subjected to configure differentiated ways of life constitutes distinct collective experiences and identities, orients the analyses in the present study. The research collected marcs of it's biographic trajectory with the intent of realizing the life projects that the young quilombola women subjected to the study made, and the relations between space mobility and the individuation and identization processes.

Key words: black youth, young quilombolas, identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10
Conhecendo o campo 14
Caminho analítico 17
CAPÍTULO 1
Questão quilombola 20
1.1 Abolição e Pós-emancipação 21
1.2. Novos Quilombos 25
CAPÍTULO 2
O Quilombo São José da Serra 29
2.1. As jovens do/no quilombo 37
2.2. Bastidores do campo 40
CAPÍTULO 3
Jovem Mulher Negra Quilombola: o que está na roda? 42
3.1. Identidades articuladas 47
3.2. As jovens e os adultos 53
3.3. Trajetórias de escolarização e trabalho 57
CAPÍTULO 4
"O quilombo é a mãe": imaginários, trajetórias e identidades entre o campo e a cidade 70
4.1. *Sair, Ficar, Voltar...ou Ir e Vir (trazendo a cidade)* 72
4.2. "Um passarinho na gaiola" 75
CONSIDERAÇÕES FINAIS 87
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 91
ANEXOS 96

INTRODUÇÃO

As pesquisas sobre jovens[1] evidenciam que existem diferentes maneiras de viver a juventude. O "ser jovem" varia de acordo com a classe, o gênero, a raça, o local de moradia, por exemplo. Esses recortes sociais interferem nas possibilidades de inserção social dos sujeitos. A juventude, enquanto um conceito construído historicamente, recebe significados diversos de sociedade para sociedade, no tempo e no espaço, não podendo, desta forma, serem estabelecidos limites etários fixos para demarcar esse período de vida. Isto permite afirmar que "somos sempre o jovem ou o velho de alguém" (Bourdieu, 1983, p.113), assim como o fato de que "jovens da mesma idade vão sempre viver juventudes diferentes" (Novaes, 2003, p.122). Considerando a juventude como grupo social, contudo, deve-se levar em consideração que ao participarem de uma mesma fase de vida os jovens partilham modelos culturais diferentes dos adultos e se confrontam com problemas sociais específicos.

A juventude como uma categoria analítica passou por várias definições ao longo de sua história, ora focando a faixa etária, ora elementos físicos e comportamentais, delimitando construções que associavam os (as) [2] jovens a problemas sociais (delinqüência) ou os colocavam no papel de agentes de transformação social. Cabe ressaltar que tais análises privilegiaram o estudo de jovens no espaço urbano.

Os jovens que vivem em áreas rurais não são muitas vezes reconhecidos em sua multiplicidade de trajetórias, projetos e inserções sociais. Reconhecemos as *juventudes* urbanas, mas encapsulamos em *juventude rural*[3] todos os jovens que moram no campo, não considerando as situações sociais diferenciadas em que vivem, principalmente quando se trata de jovens quilombolas, que muitas vezes não são considerados nas discussões sobre juventude rural.

O aumento dos estudos sobre juventude rural (Carneiro, 1998; Castro, 2005) tem evidenciado na pauta pública algumas demandas deste segmento que busca cada vez mais

---

[1] Foi realizada pesquisa sobre o estado do conhecimento na área de juventude no Brasil avaliando a produção de teses em Educação sobre o tema no período de 1980 a 1998 (INEP 2000). A continuidade deste estudo, abrangendo os anos de 1999 a 2005 se desenvolve atualmente com o título: "Balanço e perspectivas do campo de estudos sobre juventude no Brasil". Ver também: Sposito e Carrano (2003), Carrano (2002) e Abramo (2005).

[2] Quando de forma genérica nos referimos "aos jovens" leiam-se as/os jovens, de forma a marcar as diferenças de gênero, no entanto não seguirei utilizando esta linguagem para não comprometer a leitura do texto.

[3] O Seminário Nacional sobre Juventude Rural ocorrido em 2007 no Rio de Janeiro, reunindo pesquisadores de diferentes áreas, foi uma iniciativa marcante no que se refere à grande demanda por estudos sobre esta temática. As anotações das palestras e oficinas que participei no seminário servem de apoio para este texto.

ampliar seu acesso à educação, à cultura e à renda, por exemplo, sem perder seu vínculo com a família e os valores de seu grupo de origem.

O dilema que tem acompanhado a vida de muitos desses jovens se constrói a partir da escolha profissional, pois isto implica na decisão de ficar ou sair de sua rede de relação/ obrigação familiar. Verifica-se que a busca por alternativas fora do local de origem mostra-se mais intensa entre as jovens, o que sugere, como hipótese, uma estreita relação entre este movimento e a desvalorização da atuação das mulheres no meio rural. O desprestígio das atividades que desenvolvem, somado à falta de autonomia de se fazer escolhas e à condição de não serem, na maioria dos casos, herdeiras da terra constituem-se como relevantes fatores na construção de um projeto de vida de mobilidade, denominado pelas jovens como *vida melhor*, tendo na possibilidade de avanço da escolaridade um de seus principais apoios.

Considera-se neste trabalho a contribuição de Castro (2007) que afirma:

> Ser jovem no campo está marcado por tensões entre sonho e a luta pela terra, mas também pelas relações de hierarquia e os conflitos com a autoridade paterna. Pensar a inserção desse jovem no meio rural hoje implica enfrentar o esforço de analisar a reprodução de relações de hierarquia em que o jovem ocupa um papel privilegiado nos discursos, mas não nas práticas (p.62).

Para Castro (2005), a categoria juventude pode ser tratada como uma categoria social uma vez que a partir dela evidenciam-se relações de hierarquia na sociedade, o que em outras palavras significaria dizer que associada à condição juvenil encontram-se também posições de subalternidade. Em se tratando de jovens mulheres podemos dizer que dentro do próprio segmento de juventude elas se encontram em situação de desprestígio. Para a pesquisadora, tal relação de poder atravessa tanto o espaço rural como o urbano, embora questões específicas apresentem-se em ambos os contextos. Por exemplo, quando nos referimos à juventude rural a questão da terra ganha importância, o que não se coloca para a juventude urbana. Outro aspecto a ser analisado diz respeito à mobilidade espacial. Para os jovens que vivem nos grandes centros, poder circular pela cidade é um direito a ser conquistado, mas há ainda certo estranhamento quando se fala em mobilidade da população jovem rural.

A premissa de que a heterogeneidade das condições de vida e trabalho dos jovens que moram no campo configura formas de viver diferenciadas, constituindo experiências e identidades coletivas distintas, orienta as análises contidas neste estudo. As diferenças nos processos de socialização dos jovens rurais são marcadas, na maior parte, por condições de gênero e pelos recursos materiais e simbólicos que lhes são disponíveis.

No caso estudado, a condição racial, o fato de ser uma comunidade[4] negra remanescente de quilombo também interfere nesse processo. Os jovens e as jovens negociam com as expectativas dos pais em relação ao seu futuro e com os recursos que herdam das gerações anteriores, construindo nesse diálogo geracional suas trajetórias de vida[5]. As incertezas quanto ao próprio futuro se fazem presentes quando confrontam as diversas alternativas de vida que se apresentam com a precariedade da sua inserção no mundo do trabalho.

O trabalho ainda enfrenta o desafio de operar com a categoria rural considerando o intenso fluxo material e simbólico cidade-campo, o que torna também a conceituação do que é juventude rural um pouco mais flexível. Neste trabalho, então, pretende-se abordar o tema a partir da construção nativa da categoria jovem ou juventude. Consideraremos, dessa forma, os jovens do quilombo quem se auto-identifica como tal ou é identificado, como uma identidade atribuída.

Segundo Carneiro (2005), o paradoxo que move a questão social no meio rural hoje está na dificuldade dos pais de manterem seus filhos como agricultores e, ao mesmo tempo, no desejo dos mesmos de verem seus filhos saírem do campo para buscarem aquilo que chamam de "vida melhor". Em sua tese, Castro (2005) define esta posição como *dualidade entre ficar e sair*[6]. Quando se trata de uma comunidade negra tradicional, como no caso do Quilombo São José[7], outro elemento de tensão se coloca: a preservação das tradições comunitárias e do jongo[8] em especial.

O fio condutor deste estudo são as jovens integrantes do Quilombo São José por acreditar que os desafios que os jovens e as jovens do quilombo enfrentam em suas transições para a vida adulta se tornam mais marcantes quando efetuamos este recorte de gênero, o que

---

4 O termo comunidade é utilizado no sentido de que os moradores do quilombo compartilham valores, experiências e objetivos, mas não significa que não existam contradições e interesses distintos em jogo.

5 A noção de trajetória se refere às posições que os sujeitos vão ocupando na estrutura social, isto é, importa na análise de trajetórias de vida a origem social, a escolarização, o valor social e simbólico do trabalho que exerce, entre outros. (Leon e Soto, 2005)

6 Este conceito será tratado mais adiante relacionado à mobilidade espacial.

7 O Quilombo São José da Serra localiza-se na região do Vale do Paraíba do Sul no sudeste do Brasil e será descrito em um capítulo específico.

8 O Jongo é uma dança comunitária brasileira de origem rural que data do período escravocrata brasileiro. Sua cultura é oriunda das relações de sociabilidade que os/as africanos/as escravizados/as e seus/suas descendentes estabeleceram nas fazendas de café e cana-de-açúcar tornando-se referência cultural no sudeste do país, notadamente na região do Vale do Paraíba para onde foram trazidos/as para o trabalho nessas lavouras. Sobre a dança do jongo ver: RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. *O Jongo.* Rio de Janeiro: Funart, 1984; GANDRA, Edir. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: Giorgio Gráfica e Editora Ltda., 1995.

pode ser traduzido na seguinte pergunta: **o que significa ser mulher e jovem negra numa comunidade quilombola?**

Sabe-se que muitas são as questões que interferem na construção deste sujeito social: "jovem mulher negra e quilombola". Compreendendo a necessidade de delimitar os estudos, optou-se por uma dimensão específica em suas trajetórias de vida, ou seja, o movimento de *ir e vir* do quilombo.[9] Pretende-se com este trabalho oferecer elementos à compreensão, sem pretensões generalizantes, da vivência desta determinada ruralidade juvenil.

Com isso, para compreender as dimensões da vida das jovens rurais hoje frente à intensificação dos intercâmbios materiais e simbólicos entre cidade e campo e a especificidade desse processo nas trajetórias de vida de jovens mulheres negras[10] de um quilombo no Rio de Janeiro, o estudo visa identificar quais alternativas elas encontram nesses diferentes espaços no processo de definição de suas trajetórias pessoais; quais formas de socialização são (re)configuradas a partir da construção de novas redes relacionais; em que medida os movimentos entre o quilombo e a cidade interferem nas dinâmicas sociais familiares e no processo de constituição da autonomia das jovens .

Dessa forma, pretende-se analisar qual o jogo relacional que influi no *ir e vir* das jovens no quilombo e qual a relação com os processos de escolarização e trabalho e a definição de suas trajetórias de vida.

Pretendeu-se então, a partir do reconhecimento e da análise dos trajetos percorridos por essas jovens rumo à cidade, das redes de relações que estabelecem antes de saírem da comunidade e as que se constituem depois que chegam ao seu destino de trabalho, assim como das redes de significados que dão sentido a esse deslocamento, identificar os fatores estruturais, objetivos e subjetivos que contribuem para essa saída. E as jovens que ficam no quilombo, permanecem por que e em quais condições? Há uma rede de circulação pré-definida? Existem esquemas de mobilidade espacial que definem quem pode sair e quem deve ficar?

A pesquisa pretendeu levantar também os itinerários das jovens em suas saídas do quilombo; será que estes são construídos apenas pelas necessidades de trabalho ou o sonho de

---

[9] A utilização dos termos ir e vir e não ficar e sair do quilombo se deve justamente por reconhecer que a primeira categorização dá mais conta do movimento fluído, dinâmico e não definitivo das jovens pesquisadas entre a comunidade de origem e as cidades próximas.

[10] Utiliza-se neste trabalho o termo negro/a como o conjunto dos indivíduos pretos e pardos da população brasileira, segundo critério de classificação racial utilizado pelo IBGE.

dar continuidade aos estudos iniciando um curso superior também configura esses deslocamentos? O que impede que as aspirações pelo ensino superior não se concretizem? O ensino superior para essas jovens se expressa como projeto de vida? E que características assumem os projetos?

Entendendo que a dificuldade de se fazer sujeito numa sociedade cada vez mais desigual leva a escolhas mais limitadas do que se quer ser, a questão central da pesquisa se relacionou também com a indagação sobre como as jovens mulheres do quilombo conjugam o fato de serem herdeiras de uma tradição e ao mesmo tempo jovens contemporâneas.

Conhecendo o campo

Conheci a Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra em maio de 2003 quando participei, pela primeira vez, de umas de suas "festas de santo", em homenagem a São José. A festa já se tornou tradicional na região pelo que representa como manifestação cultural que rememora as marcas dos antepassados daquela comunidade. Mais recentemente o Quilombo São José tem recebido visitantes do Rio de Janeiro e São Paulo turística e antropologicamente interessados em participar do festejo.

Nessa ocasião, participei da festa como bolsista do Observatório Jovem[11], o objetivo era que nos reuníssemos com a comunidade para realizar aquele que deveria ser o primeiro de outros encontros das "Jovens Lideranças Jongueiras", organizado pelo nosso grupo de pesquisa e o produtor cultural Marcos André até então liderança do Grupo Cultural Jongo da Serrrinha[12] e um dos articuladores do Encontro de Jongueiros[13]. O propósito era criar um espaço de reflexão entre os grupos jongueiros presentes para que eles pudessem pensar

[11] Grupo de pesquisa da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense que desenvolve estudos e extensão universitária em torno da temática dos jovens. O Observatório preocupa-se, principalmente, com temas relacionados com a socialização, os direitos da juventude, as políticas públicas destinadas aos jovens e ações coletivas juvenis.

[12] Informações sobre o grupo disponíveis em: www.jongodaserrinha.org.br.

[13] Desde o ano de 1996 as comunidades jongueiras se reúnem em um Encontro anual que tinha como primeiro objetivo a valorização da cultura do jongo. A partir do V Encontro, no relacionamento entre jongueiros e pesquisadores, iniciou-se a Rede de Memória do Jongo e do Caxambu a fim de estreitar os laços e as lutas entre as comunidades jongueiras, pesquisadores e instituições. A partir do ano de 2008, por iniciativa dos professores da UFF, Elaine Monteiro e Paulo Carrano, foi constituído o projeto Pontão da Cultura do Jongo e do Caxambu que conta com financiamento do Ministério da Cultura e se desenvolve em parceria com o IPHAN e que tem como finalidade apoiar comunidades de jongo situadas na região sudeste, com uma proposta de articulação, capacitação e fortalecimento das comunidades jongueiras.

conjuntamente as ações necessárias para melhorar a vida nas comunidades as quais pertencem. Havia uma idéia chave que afirmava que fortalecer a cultura do jongo é fortalecer também as comunidades de Jongo. Na definição do pesquisador e um dos organizadores na época do Encontro de Jongueiros, Paulo Carrano, a festa do Jongo não pode ser um espetáculo verdadeiro sem que as pessoas tenham vida digna, isto é, condições de vivência e existência feliz.

O encontro de jovens lideranças representou um momento de escuta, de conhecer os anseios, dúvidas, apreensões, os desejos dos jongueiros e jongueiras e também de reconhecimento do que há de comum na luta da vida de cada comunidade. Jovens e velhos compartilhavam a palavra, produzindo um tempo diferente do cotidiano no quilombo. Como no jongo, a estrutura foi modificada, tradicionalmente e em função da dimensão religiosa que a dança do jongo assumia, só os mais velhos podiam entrar na roda, as crianças não participavam, uma vez que o jongo era considerado dança de "pretos velhos", ou seja, teve épocas em que nem as mulheres entravam na roda. Em função também desta dimensão religiosa os jovens ficavam de fora observando, porém, hoje, no processo de continuidade cultural do jongo, são eles que assumem papel fundamental na manutenção e reinvenção dessa cultura. Nesse sentido, alguns jovens estão sendo preparados para assumir o lugar dos mais velhos em alguns postos de liderança na comunidade.

A idéia desse encontro era promover o reconhecimento do jovem enquanto sujeito de cultura que não apenas recebe e transmite a cultura dos mais velhos, mas que tem o poder também de deixar a marca de sua geração. Numa comunidade como São José, na qual os mais velhos detêm o conhecimento da história cultural de seus antepassados, o que configura uma relação de poder no quilombo, tornou-se interessante observar como vem se desenvolvendo esse diálogo com os jovens, já que há uma consciência da importância dos mais novos para que o fio da memória não se perca e o poder seja compartilhado. O jovem, na comunidade, é reconhecido como um sujeito ativo socialmente que imprime a sua marca, o seu modo de ser, naquilo que ouve e aprende, ou carrega a função/ obrigação de manutenção do que está posto pelos mais velhos?

Já no Rio de Janeiro, em 2004, no IX Encontro de Jongueiros, reencontrei a comunidade. Depois desses dois encontros em que filmamos os depoimentos dos jovens moradores do Quilombo São José, a idéia de produzir um documentário sobre esses sujeitos inquietou a todos no Observatório Jovem. Por mais que estivéssemos envolvidos com outras

pesquisas e ainda sem domínio das técnicas de filmagem e edição, esse desejo nos acompanhava. Finalmente, em meados de 2005, decidimos colocar em prática aquilo que só estava no plano das idéias. O primeiro desafio, a partir daí, foi conhecer as técnicas da produção de vídeo. Passamos por um período de formação – reuniões de estudo sobre linguagem documental e exercícios de filmagem em diferentes espaços – para nos apropriarmos das técnicas de utilização de uma câmera de vídeo digital. O segundo desafio foi traçar um roteiro de entrevistas que correspondesse tanto às problemáticas que queríamos evidenciar quanto a nossa escolha por um modo de representação audiovisual que respeitasse a integralidade dos sujeitos.

Participamos, mais uma vez, da festa do Quilombo, acertamos os detalhes das filmagens com os moradores e, finalmente, em julho ainda de 2005 passamos uma semana em São José acompanhando o cotidiano dos jovens. O objetivo das filmagens foi registrar o movimento cotidiano dos jovens do quilombo com o mínimo de interferência possível. Escolhemos, dessa forma, dois jovens, um homem e uma mulher, para acompanhar o desenrolar do seu dia, desde a hora em que acordam até o momento em que se preparam para dormir.

Essa foi uma experiência única que resultou no vídeo-documentário "Sementes da memória: a juventude do Quilombo São José" [14]. Segundo relato dos moradores, nunca uma equipe ficara tanto tempo no quilombo acompanhando as movimentações cotidianas de seus jovens. E acompanhar, neste caso, significou estar junto, acordar às 5h da manhã, ir para o meio do mato participar da coleta do sapê que seria utilizado na recomposição da cobertura das casas, dentre outras atividades. Importante destacar que foi no momento destas filmagens, com a oportunidade de entender um pouco mais sobre o que é ser jovem no meio rural que comecei a me encantar com o tema e senti necessidade de problematizar a questão do "ser jovem" numa comunidade rural quilombola. O resultado desta inquietação foi uma monografia acompanhada de vídeo-documentário de curta metragem (20 minutos aproximadamente)[15] que trata das principais questões analisadas e apresentadas sobre o que significa ser uma jovem mãe numa comunidade de tradições negras e rurais. Este trabalho foi apresentado como requisito parcial para a conclusão do curso de Pedagogia na Universidade

[14] O documentário "Sementes da Memória" é uma produção do Observatório Jovem do Rio de Janeiro, com direção acadêmica de Paulo Carrano e duração de 46 minutos.

[15] Este vídeo também acompanha o atual trabalho, pois identifico as questões que nele aparecem como impulsionadoras dessa dissertação.

Federal Fluminense.

Ao retomar o olhar para o Quilombo São José busquei aprofundar na dissertação de mestrado a análise iniciada na produção da monografia que tratava da relação de jovens e velhos na manutenção da cultura do jongo. Naquele momento, minha preocupação era identificar os espaços de negociação entre a reprodução e a renovação da tradição e como isso operava na vida de uma jovem do quilombo. Muitas são as questões que interferem na construção desse sujeito social "jovem mulher negra quilombola", minha perspectiva voltou-se, neste trabalho, para os processos de individuação das jovens, no movimento de sair, ficar e voltar para a comunidade, ainda na perspectiva da negociação.

Caminho analítico

A pesquisa do mestrado realizada também na Comunidade Remanescente de Quilombo São José da Serra se desenvolveu como um estudo qualitativo com realização de entrevistas semi-estruturadas sobre os modos de vida de três jovens quilombolas. O caráter narrativo das entrevistas possibilitou um passeio sobre a história de vidas e o cotidiano dessas jovens mulheres negras, permitindo o conhecimento do espaço no qual elas constroem e dão sentido ao seu agir e no qual experimentam as oportunidades e limites da sua ação (Melucci, 2005).

A partir dos relatos das jovens, de suas memórias, buscou-se construir análise que pudesse evidenciar o ponto de vista das narradoras, considerando que a memória, enquanto construção seletiva, revela aquilo que se quer e da forma que se quer ou é possível lembrar, não constituindo um registro neutro. No entanto, é a memória que é capaz de dar sentido à trajetória individual e além disso "oferece pistas extremamente férteis para o mapeamento das redes de relações que informam o lugar presente, a partir do qual o narrador fala, e o lugar que as construções que faz sobre o passado ocupam dentro dele" (Mattos, 2006). Dessa forma, os depoimentos das jovens "nos permitem a reconstrução dos conteúdos de vida, ao considerarem-na do presente, revisitando-a, filtrando-a por diversas categorias, desenvolvendo uma lógica narrativa que procura dotar de sentido o que se conta" (Pais, 2003, p. 107).

Importante ressaltar que a escolha em privilegiar os relatos orais das informantes está intimamente ligada ao contexto de pesquisa. No caso do Quilombo São José, as narrativas

orais fazem parte dos modos de ser, viver e reviver as experiências cotidianas e passadas. É a forma como a memória é compartilhada, como a história do lugar e das pessoas que lá vivem é registrada, sendo a oralidade um dos elementos que compõem as comunidades de matriz africana.

O trabalho com fontes orais envolve muitas especificidades, desde a relação entre subjetividade e memória até questões relacionadas a técnicas de entrevistas, como, por exemplo, o processo de textualização dos depoimentos. Por isso, a metodologia atravessa todo o processo de pesquisa, desde a escolha dos referenciais teóricos, passando pela ida ao campo, à coleta de depoimentos e também pelos momentos posteriores de transcrição e análise.

Com uma abordagem multirreferencial (Barbier, 2002), na qual diversos campos do conhecimento dialogam para que acontecimentos, situações e práticas individuais e sociais ganhem sentido, e entendendo que a investigação é um jogo relacional (Melucci, 2005) em que pesquisador e pesquisado implicam-se mutuamente, a pesquisa tentou evidenciar os sentidos além da rotina, procurando também nas contradições e no não-dito os elementos de análise.

Foram realizadas entrevistas com três jovens do quilombo, percorrendo as trajetórias das que saíram da comunidade para trabalhar como empregadas domésticas nas cidades de Volta Redonda e do Rio de Janeiro, e da jovem que retornou para se estabelecer novamente no quilombo. Importante destacar que a escolha de se trabalhar com um número pequeno de jovens está vinculada tanto ao objetivo e à metodologia da pesquisa quanto às possibilidades de desenvolvê-la.

Ressalta-se também o fato da pesquisa ser a continuidade de uma relação iniciada em 2003 com a comunidade estudada, como já comentado. Portanto, os elementos de análise não dizem respeito apenas às entrevistas formais, mas aos momentos de observação e conversas durante todos esses anos nas festas do quilombo, em visitas para a realização do trabalho de conclusão de curso e pesquisas do Observatório Jovem.

O trabalho se organiza da seguinte forma: inicialmente, nos dois primeiros capítulos, apresento a questão quilombola no Brasil e o Quilombo São José da Serra, respectivamente, a fim de localizar o sujeito pesquisado tanto em seu território de origem quanto no contexto de representações sociais mais gerais. O objetivo do primeiro capítulo é ressaltar a importância de se historicizar o espaço social em questão para compreendê-lo contemporaneamente e de forma a evidenciar tanto a unidade que permite conceituar um território como quilombo,

espaço de resistência negra, quanto apresentar a multiplicidade de contextos de existência de diferentes quilombos no país. Neste momento parte-se para o segundo capítulo no qual se caracteriza o Quilombo São José da Serra pelo fato do território e as relações sociais que o compõem serem elementos fundamentais nas trajetórias das jovens pesquisadas. Com suas especificidades o Quilombo São José entra no cenário político de luta pela terra acionando uma identidade de resistência comum, impulsionada por sua manifestação cultural característica, o jongo. Em seguida, traço um perfil das três jovens com quem dialogo para trabalhar a problemática em questão sobre o processo de individuação, de se tornar sujeito, e a constituição dos campos de possibilidades que as jovens têm acesso. Percebendo que dentro do quilombo as questões que marcam as trajetórias das jovens em relação à escolarização e ao trabalho são comuns, a divisão do trabalho segue estes eixos. Analisando seus percursos chegamos à questão central da pesquisa, a circulação entre o quilombo e a cidade. Neste último capítulo investiga-se o como e o porquê das jovens apresentarem essa trajetória de mobilidade, de que forma saem ou ficam no quilombo, para onde e como vão, em que medida seus projetos se relacionam com este movimento, qual a relação entre mobilidade espacial e processos de identização e individuação.

CAPÍTULO 1

Questão quilombola

O debate contemporâneo sobre a ressemantização do termo quilombo[16] verificado nas últimas décadas, impulsionado pelo dispositivo constitucional que garante direito à terra às comunidades "remanescentes de quilombos", incentiva uma releitura da história sobre os aspectos da resistência da população negra no Brasil.

Esta redefinição empreendida por pesquisadores, pelos movimentos negros e os próprios atores sociais em questão criam diferenciados processos de identificação colocando novos sujeitos políticos no cenário das relações raciais do país. Observa-se um esforço de descolamento do conceito que ficou cristalizado no senso comum de quilombo como lugar de "negro fugido" para uma definição que considere as complexas relações entre senhores e escravos e enfatize a condição do quilombo como organização e prática de resistência negra.

Uma das primeiras definições de quilombo em território brasileiro foi dada a partir do olhar das autoridades portuguesas. Com o objetivo de identificar grupos negros para intensificar a repressão, considerava quilombo como "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (Nascimento, 2008, p.78), conceito que até hoje permeia os imaginários sociais.

Para Nascimento (2008), foi com o fim do antigo regime que a concepção de quilombo como instituição de resistência à escravidão deu lugar ao papel ideológico desta organização e passou a "alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional" (p.87). É neste contexto que o quilombo se impõe como referência básica, como símbolo para organização de movimentos sociais que verbalizavam a necessidade de "auto-afirmação e recuperação da identidade cultural do negro" (p.88), tais como a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro.

Quando, então, como e "através de que operações discursivas, processos sociais e históricos, homens e mulheres cujo estatuto social estava condicionado à combinação de sua

---

[16] Para aprofundar a discussão sobre história dos quilombos no Brasil ver produção de Flávio dos Santos Gomes, como: GOMES, F. S. *Histórias de Quilombolas. Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro -- séc. XIX* -- Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; GOMES, F. S. *A Hidra e os Pântanos. Mocambos e Quilombos no Brasil Escravista*. São Paulo: Editora da Unesp/Polis, 2005 e GOMES, F. S. (Org.) ; REIS, João José (Org.) . *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Compahia das Letras, 1996.

condição jurídica, origem social e aparência física passam a ser vistos e a se ver a si próprios como *iguais*"? (Gomes, 2007, p.13). O debate atual sobre ressemantização do termo quilombo pode ser considerado um movimento nessa direção?

Compreender esses diferentes elementos que compõem a dinâmica social do período escravocrata e pós-emancipação articulados à constituição dos quilombos e sua apropriação simbólica é fundamental para a atual discussão sobre atualização do termo.

1.1 Abolição e Pós-emancipação

Onde houve escravidão houve resistência (Reis e Gomes, 1996, p.9).

A passagem do negro escravo para trabalhador alforriado é marcada pelo processo de produção de hierarquia racial sob a tônica da liberdade. Ao trabalhador negro não foram garantidos direitos sociais, políticos e de cidadania, formalizando a distribuição desigual de poder[17].

Longe de se constituir enquanto processo linear, a transformação do escravo em trabalhador não cativo comporta historicidades, experiências e interpretações diversas. A Abolição constituiu um desafio aos grupos no poder que tiveram que desenvolver aparato jurídico, no plano da linguagem e da representação para reinventar as formas de dominação. O esforço de classificação dos *não-cidadãos* criou múltiplas e complexas formas de inserção social da população negra, antes e depois da legalização da abolição (Gomes, 2007).

Nesse contexto, podemos considerar que a liberdade para os negros assume diversos significados, não necessariamente avessos à escravidão.

> (...) a sujeição, a subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência do cativeiro, foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão. No qual relações de trabalho, de hierarquia e de poder abrigaram identidades sociais se não idênticas, similares àquelas que determinada historiografia qualificou como exclusivas ou características das relações senhor-escravo. (Gomes, 2007, p.11).

Sabe-se que a abolição não trouxe as mudanças econômicas e sociais esperadas pelos

[17] Como exemplo de resquícios dessa situação temos o fato das trabalhadoras domésticas, profissão de boa parte das mulheres negras no país, não terem todos os direitos garantidos aos demais trabalhadores pela Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), como o Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS).

abolicionistas que, inspirados no liberalismo europeu, acreditavam que bastava isto para abrir caminho para o desenvolvimento do país, já que para este segmento da intelectualidade se tratava de uma terra na qual as raças[18] viviam em harmonia.

Com uma economia predominantemente agrária e um sistema de relações sociais paternalista, o Brasil pós-abolição continuou a reproduzir hierarquias baseadas na posição social e na cor (Skidmore, 1976). A estratégia de manutenção dessas desigualdades estava, por exemplo, na preocupação em definir quem era cidadão, criando um tipo de classificação social em que a cor da pele era o fator determinante. Homens e mulheres livres de cor não poderiam ter os mesmos direitos que mulheres e homens brancos, estes últimos detentores do poder político e econômico.

Como a liberdade não foi dada ou restaurada, e sim inventada e experimentada por aqueles que não a conheciam, deve-se considerar neste processo os diversos modos de constituição de si enquanto cidadão, ou *quase-cidadão*, visto que as marcas materiais e simbólicas desse passado ainda parecem inalteráveis. (Gomes, 2007).

Nesse contexto a idéia de quilombo foi cristalizada pela história oficial e de tal forma que se desconsidera a diversidade das relações entre escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra e construíram sua experiência de liberdade.

Gomes (2007) ao pesquisar as regiões dos rios Turiaçu e Gurupi, localizadas na fronteira entre o Maranhão e o Pará, apresenta importante reflexão sobre os quilombos e as articulações socioeconômicas em torno deles como integrantes de um processo histórico mais amplo de formações camponesas, durante a escravidão e na pós-emancipação. O autor destaca que a categoria social quilombola foi construída historicamente no percurso da produção da liberdade em sua diversidade de experiências.

As incursões militares daquele período registraram vestígios de uma economia camponesa bem desenvolvida e farta propiciada pela “rede comercial clandestina” entre mocambeiros, senzalas e fazendeiros nos quilombos abandonados, constituindo uma economia própria dos habitantes dos quilombos maranhenses que, segundo o autor, muito influenciou a tradição camponesa no país. Pode-se inferir igualmente que tais redes de

[18] Para as Ciências Sociais o termo raça se refere ao significado social atribuído às diferenças fenotípicas entre sujeitos. Tendo origem nas Ciências Naturais, o conceito era utilizado para classificar espécies de animais e vegetais, mais tarde passou também a ser empregado para classificar a diversidade humana e a partir do século XVI e XVII foi acionado para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais e depois entre povos, construindo a idéia de superioridade e inferioridade racial.

relações comerciais e de proteção funcionavam também como estratégia de resistência que possibilitavam a dispersão dos mocambeiros[19] no ataque das tropas militares.

A resistência negra configurada pela formação de quilombos por todo Brasil representava no século XIX, em especial para aqueles que ainda estavam em senzalas, a possibilidade de produção de sua própria liberdade.

> Sua formação significou muito mais do que escravos fugindo para as matas e tentando escapar de perseguições. Esses escravos escolhiam locais para se estabelecer, procuravam dominar as florestas, reinventavam práticas econômicas e tentavam contatos com outros setores da sociedade com os quais pudessem ampliar suas bases econômicas, incluindo redes de proteção. (Idem, p.149)

Tal estrutura, identificada como um tipo de campesinato negro funcionava de forma eficaz contra aqueles que queriam acabar com os mocambos; era necessário muito mais que soldados para deter tamanha organização social e comercial. As autoridades não dimensionavam as articulações dos mocambeiros, suas redes de trocas comerciais e de proteção, apesar de reconhecerem sua força econômica em termos de produção. Além disso, as tropas enfrentavam problemas como falta de recursos e obstáculos geográficos.

A categoria *campo negro* é utilizada por Gomes (2007) para definir as alianças dos mocambeiros, por vezes conflituosas, com a sociedade maranhense da época, de forma a conquistar uma autonomia, proteção e ampliação de suas bases econômicas. Esta rede de trocas e solidariedade com fazendas, povoados, feiras e vilas fortalecia os mocambeiros e praticamente forçava alianças até circunstanciais com senhores de terras que temiam retaliações, dessa forma, era praticamente impossível controlar ou proibir as relações com os cativos assenzalados.

Interessante observar que aqueles lavradores que não apoiassem de alguma forma a movimentação da rede de trocas mercantis ou de proteção dos mocambeiros ficavam expostos a um esquema de atração de seus escravos para os quilombos, principalmente das mulheres. Entendido o papel central das escravas na reprodução das senzalas, os mocambeiros empreendiam um maior esforço em atrair as mulheres a fim de provocar prejuízos ao senhor.

O autor descreve uma configuração de liberdade inesperada quando utiliza a definição de “fazenda de escravo como quilombo”. A complexa interligação dos mocambeiros com a sociedade da época construiu formas diferenciadas de viver a liberdade e contribui para

[19] Termo utilizado no Maranhão para nomear os habitantes de quilombos. (Gomes, 2007).

pensarmos os diversos processos de formação de quilombos e de vilas camponesas no Brasil.

> As fazendas podiam ser mocambos não só porque mantinham contatos diários com estes, mas também porque os escravos que nelas trabalhavam acabavam, pela insubordinação e/ou resistência cotidiana, tendo mais "liberdade" ou outro tipo de "escravidão", já que dispunham de mais autonomia para ditar o tempo do trabalho nas lavouras, cultivar suas roças e comerciar seus produtos, realizar banquetes e festas religiosas com mais freqüência e etc. Outra questão eram as fugas temporárias. (Idem, p.161).

A importância dos quilombos para a formação do campesinato brasileiro não pode ser esquecida, apesar da tradição acadêmica separar o campesinato, enquanto campo de análise, do que se pode chamar de outras realidades rurais, como o caso dos quilombos e das comunidades indígenas. Esta separação pode estar associada à construção do discurso racial das ciências no Brasil. Schwarcz (1993) afirma que a utilização da teoria darwinista na interpretação da sociedade brasileira e na construção da idéia de nação foi encampada por diversos intelectuais como Antonio Candido, Roquete – Pinto, Von Marthius, Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha. O mesmo pensamento encontrava-se presente nos vários institutos de pesquisa e museus como o Museu Nacional, o Museu do Ypiranga em São Paulo, o Museu Emilio Goeldi no Pará e os Institutos Históricos e Geográficos Brasileiro e os de Pernambuco e São Paulo, assim como as faculdades e centros de Direito e Medicina.

Segundo a autora, esta construção epistêmica foi eficaz no intuito de estabelecer relação entre características fenotípicas e aspectos de personalidade nos grupos raciais estudados, uma vez que relacionavam a estreita ligação dos problemas da nação, com os grupos indígena e negro.

A adoção de terminologias relacionadas ao binômio doença/cura, na perspectiva de incentivo à imigração européia, postulava a crença no "*poder regenerador*" da miscigenação do povo brasileiro, consolidando no imaginário brasileiro a ideologia[20] do branqueamento, com incentivos à presença de brancos, materializados por uma política de

[20] Considera-se neste texto o conceito de ideologia, apresentado por Nascimento (2003, p.27), "como um sistema ordenado de idéias ou representações, normas e regras que operam socialmente e são percebidas, ou muitas vezes passam despercebidas, como se existissem em si e por si mesmas, separadas e independentes das condições materiais e históricas. (...) sua função é a de ocultar o processo histórico de constituição dessas idéias, representações, normas e regras no contexto das relações de poder. (...) evita que dominados percebam as artimanhas da dominação".

subsídios à imigração européia, como forma de eliminação da estagnação local. Os imigrantes europeus ocupavam, dessa forma, os postos de trabalho que seriam dos negros libertos.

Neste contexto, as análises acadêmicas desconsideram as estratégias de produção, comercialização, proteção, defesa e solidariedade quilombolas como a base do processo de ocupação da terra, assim como a constituição de quilombos mesmo após a abolição. Se consideradas estas perspectivas pode-se afirmar que o espaço-tempo quilombo nunca foi lugar de isolamento sócio-cultural, mas sim espaço de movimentações constantes permeadas por estratégias econômicas, de defesa e proteção fundamentais para formação do campesinato negro durante a escravidão e na pós-emancipação.

Ampliar o olhar sobre os quilombos no Brasil significa também perceber que essa construção social seguiu uma lógica de composição de diversos quilombos como estratégia de defesa e não apenas de alguns maiores. Implica ainda no reconhecimento de uma rede de trocas reveladora da diversidade dos processos de resistência e ocupação de terras no Brasil.

1.2. Novos Quilombos

Se alguém fala:
- Ah, você é da onde?
- Eu vim do quilombo.
Aí sempre dizem:
- Ué, mas tem quilombo no Brasil?
Eu digo:
- Nossa, tem pessoas que realmente tão por fora, tem vários quilombos no Brasil!(Ana)

O processo de revisão histórica e mobilização política no que se refere à afirmação da identidade negra relacionada à luta contra as conseqüências da escravidão recolocou o conceito de quilombo no debate nacional culminando na aprovação do artigo sobre os direitos territoriais das comunidades quilombolas na Constituição de 88[21].

Quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, terras de preto, remanescentes de quilombos são representações de uma identidade histórica construída e reconstruída pela

[21] O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias reconheceu "aos remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida à propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos", mas há pouco tempo se produziram às condições legais para a efetivação desse direito por meio de decretos presidenciais (3.912/2001 e 4.887/2003) e normatizações (Instruções Normativas INCRA nº 16/2004 e 20/2005). Disponível em : http://www.planalto.gov.br/ccivil.

dinâmica das relações raciais no país. Revelam o quadro político no qual se insere a população negra ao longo da história e a situação do conflito na luta por direitos.

No processo histórico brasileiro, como já dito, a experiência de liberdade dos negros após a abolição formal da escravidão não veio acompanhada de uma ampliação das possibilidades de desenvolvimento social, cultural e subjetivo desses sujeitos. Com o "fim" [22] da escravidão, a população negra ainda continuou a formar quilombos de diversos tipos como condição de sobrevivência e alternativa às arbitrariedades que lhes foram impostas.

Torna-se importante, assim, atualizar o conceito de quilombo, visto que o reconhecimento científico das comunidades quilombolas é fator primordial na luta pela terra, pois a identificação étnica do grupo – segundo a legislação sobre o tema, principalmente o artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988 – é que vai justificar seu direito ao território reivindicado (O'Dwyer, 1997)[23].

> Tanto o preceito constitucional do Art. 68 quanto o decreto que o regulamenta, referem-se aos grupos considerados "remanescentes de quilombos" como grupos dotados de "identidade, ação e memória" próprios, e atribui o direto à terra como meio de assegurar "o pleno exercício dos direitos culturais". Baseado, sobretudo na concepção de que ao assegurar os títulos de propriedade definitiva a essas comunidades, prevê-se a garantia legal das condições necessárias à reprodução física, social, econômica e cultural dos grupos que têm sua identidade subsumida pela idéia de afro-brasilidade (Lewandowski e Pinto, 2007).

No debate nacional, compartilho a idéia de alguns autores[24] que consideram a diversidade dos processos de formação dos grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades quilombolas, incluindo

> fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção (Shimitt, Turatti e Carvalho, 2002).

Isto contribui para que o termo *quilombo* assuma novos significados e contemple as

---

[22] Não podemos deixar de destacar as formas recentes de escravidão que se fazem presentes em nosso país. Ao cerceamento da liberdade e à degradação das condições de vida somam-se as relações de autoritarismo que resultam em vinculação financeira e o desrespeito aos direitos humanos. Estima-se, segundo a Comissão Pastoral da Terra, que existam cerca de 25 mil trabalhadores e trabalhadoras rurais vivendo em regime análogo ao trabalho escravo.

[23] Para maiores informações sobre o processo de titulação das terras quilombolas, consultar: Comissão Pró-Índio de São Paulo (www.cpisp.org.br), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (www.incra.gov.br) e a Fundação Cultural Palmares (www.palmares.gov.br).

[24] Shimitt, Turatti e Carvalho, 2002.

diferentes situações e contextos de grupos negros no Brasil. A própria definição *remanescente de quilombo*, instituída pela Constituição de 1988, exigiu um esforço de conceituação por parte dos pesquisadores, principalmente antropólogos, responsáveis pelo laudo de afirmação da identidade étnica das comunidades, pois, ao mesmo tempo em que o termo pretendia dar conta de uma diversidade de situações, acabou tornando-se restritivo por considerar a idéia de cultura como algo fixo, a noção de remanescente como algo em processo de desaparecimento e a de quilombo como unidade estática.

Tentando superar os equívocos sobre o conceito de *remanescente de quilombos* e de forma a evidenciar o caráter dinâmico dessa experiência histórica que muito contribuiu para a formação social do Brasil, foi estabelecido pelos cientistas sociais que o termo representa "um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico" (O'Dwyer, 1997).

> Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Ibid., p. 3).

Nessa perspectiva, a caracterização das comunidades *remanescentes de quilombos* ganha sentido no presente atrelado tanto aos conceitos de resistência, historicidade e territorialidade[25] como a um processo de auto-identificação destes grupos. Aspectos culturais referidos à condição étnica da população negra assim como a precariedade de sua inserção social tornam-se ferramentas importantes de luta e afirmação de uma identidade, antes estigmatizada, por concederem "legitimidade aos processos de demarcação e titulação

[25] O território, definido por Santos (2001) como o espaço onde se realiza a vida coletiva, evidencia todos os movimentos da sociedade. O modo como os sujeitos utilizam a terra, como eles se organizam no espaço e como dão significado ao lugar, define a identidade e a territorialidade de uma comunidade, expressos pelo sentimento de pertencimento a um grupo e a uma terra, respectivamente, e definidos sempre em relação aos outros grupos com os quais os sujeitos se confrontam e se relacionam. Esta relação de alteridade que identifica uma diferença em relação a outros grupos e define quem são "os de dentro" e os "de fora" é um dos fundamentos da auto-definição das comunidades negras rurais como remanescentes de quilombos.

fundiária” (Lewandowski e Pinto, 2007).

> É desta forma que a expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” torna-se pertinente para eles [quilombolas]. Ou seja, não somente como uma denominação auto-referente, mas também como uma ferramenta jurídica que lhes permite pleitear aos legisladores, administradores e dirigentes do governo brasileiro o reconhecimento legal de sua territorialidade. Trata-se, portanto, de um mecanismo que possibilita a reparação de parte das injustiças que promoveram a desigualdade social entre brancos e negros e que viabiliza a restituição de uma cidadania historicamente negada (Carvalho, 2007).

Entender o conceito de *remanescente de quilombo* como identidade construída no processo de reivindicação das comunidades negras pela posse de seu território, é perceber como novos quilombos se constituem atualmente no movimento da luta política transformando positivamente sua identidade negra.

Apesar da existência de leis que regulamentem a posse das terras para *remanescentes de quilombos*, o campo de conceituação desta categoria ainda carrega disputas e tensões que não favorecem o reconhecimento da diversidade de constituição dos quilombos e impede uma maior eficácia no processo de titularização das terras.

Enfatizar os quilombos como algo que nunca se fez e nunca se quis isolado e imutável permite que hoje repensemos o tipo de relação que estamos construindo com as comunidades negras rurais. Isto significa que para além da posse da terra, é necessário garantir espaços de circulação material e simbólica para que estas comunidades continuem construindo sua experiência de liberdade e autonomia inclusive pela ressignificação de suas identidades**.**

CAPÍTULO 2

O Quilombo São José da Serra

A Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra situa-se no distrito de Santa Isabel do Rio Preto, no município de Valença/RJ. Na ocasião da pesquisa as terras ainda estavam em disputa com o proprietário da Fazenda São José. O Quilombo possui, em sua maioria, construções formadas de adobe (tijolo de barro), bambu e madeira, cobertas de sapê, técnica construtiva tradicional até hoje utilizada por seus moradores. Algumas casas que sofreram intervenções recentes para ampliação, por conta de casamentos, ou mesmo para restauração da construção, possuem cômodos de alvenaria.

Nela vivem cerca de 23 famílias ligadas entre si por laços de parentesco e casamentos. Seus antepassados começaram a habitar o local a partir de 1850. Os grupos familiares se apropriaram do território nas áreas permitidas pelo antigo proprietário, estabelecendo residência, e desenvolvendo o cultivo de subsistência e a criação de animais de pequeno porte. Também demarcaram espaços próprios para a realização de suas manifestações culturais e religiosas. Ressalta-se que a comunidade não se restringe apenas àqueles que habitam seu território, mas leva em conta os parentes que vivem em outras regiões.

O Quilombo São José da Serra, como o próprio nome indica, é localizado numa região de montanhas no Vale do Paraíba, região Sul Fluminense. A principal atividade produtiva dos quilombolas é o cultivo de subsistência de milho e feijão, plantados nos pequenos espaços que lhes era permitido pelo antigo proprietário da Fazenda São José; criam também animais de pequeno porte como galinhas e porco. Seus moradores chamam de “roça” este local como uma forma de diferenciar-se das outras áreas da localidade, o que também afirma a ruralidade do lugar.

A cidade mais próxima, Santa Isabel do Rio Preto, dista cerca de 12 Km de São José. Nesta cidade os moradores do quilombo comercializam seus produtos e têm acesso a alguns bens e serviços que não dispõem na comunidade, como posto de saúde, escola, transporte público, mercado, padaria, entre outros.

Em 1997 foi produzido por um grupo de antropólogos o laudo de identificação da comunidade como remanescente de quilombo, o que abriria caminho para o processo de titulação das terras[26]. Apenas em 2006 sua certidão de auto-reconhecimento foi publicada no

[26] O laudo de identificação pode ser acessado em www.historia.uff.br/labhoi

Diário Oficial da União, etapa fundamental desse processo. A partir deste momento, a comunidade apresentou sua demanda de regularização fundiária entrando com uma ação no Ministério Público.

Atualmente, já foi publicada pelo presidente do INCRA a portaria de reconhecimento que declara os limites do território reivindicado e o processo se encontra em fase final de regularização fundiária que consiste na desintrusão de ocupantes não quilombolas por desapropriação e/ou pagamento das benfeitorias e a demarcação do território. Interessante destacar que a iniciativa de entrar com ação no Ministério Público foi protagonizada pelos jovens moradores do quilombo que incentivaram esta atitude e convenceram os mais velhos, revelando a construção de sua identidade quilombola que vem assumindo de geração em geração uma força maior pelos contextos históricos e políticos no qual ser negro tem representado um elemento positivo de identificação.

Em seus estudos a respeito da história da escravidão no Brasil, Mattos (2005 e 2006) considera que os chamados novos quilombos da região sudeste do país estão também "presentes nas antigas áreas escravistas de exportação, muitas vezes disputando a propriedade das antigas fazendas onde seus antepassados serviram como escravos", como é o caso de São José.

Para a historiadora, "a memória genealógica referida a antigas comunidades de senzala está na base de constituição da nova identidade quilombola na maioria das *comunidades negras da região*". O Quilombo São José da Serra é representativo dessas condições. Em primeiro lugar, trata-se de um conjunto de pessoas que vem se reapropriando de sua identidade de resistência reconhecendo a possibilidade de ser considerado quilombo pela ressemantização do termo que inclui sua história de luta para estar nas terras que foram doadas a seus antepassados pelos antigos proprietários da fazenda. E em segundo lugar pela redescoberta de uma história silenciada que vem à tona num momento em que se atribui valor inclusive político à memória coletiva da escravidão.

> Neste novo contexto, narrativas de fugas emergiram nos depoimentos, antes silenciadas. Na comunidade de São José da Serra, em uma série de depoimentos de um dos mais velhos moradores, após os contatos da Fundação Palmares e o reconhecimento do grupo como remanescente das comunidades dos quilombos, um avô que veio fugido de uma fazenda para a outra em busca da proteção do fazendeiro, antes pouco mencionado, ressurgiu como herói, e o fazendeiro que o "acoitou", como organizador de quilombos. A "Fazenda do Ferraz" era também o

O Quilombo São José é expressão da noção já mencionada de Gomes (2007) de "fazenda de escravo como quilombo". Os moradores estão redescobrindo esta história através dos relatos dos mais velhos, mas são seus filhos e netos que ao recuperarem esta narrativa num contexto de luta pela posse da terra estão construindo a nova identidade do lugar. "Neste novo contexto, práticas culturais com origem no tempo do cativeiro, como o jongo (...) foram transformadas em capital simbólico para afirmação da identidade quilombola" (Mattos, 2005 e 2006).

O Quilombo São José já se tornou referência no Estado pela divulgação de sua manifestação cultural mais característica: o Jongo – encontrado nas comunidades negras do Sudeste do país, também conhecido como tambu, tambor e caxambu . Registrado em 2005 como um patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) [27], o Jongo tem levado a comunidade para a cena social urbana, especialmente pelas apresentações em palcos tradicionais do Rio de Janeiro e aparições na televisão, proporcionando o reconhecimento e até o apoio de suas lutas históricas, como o direito à terra, por parte do poder público.

Jongo é uma expressão cultural que tem origem com a vinda dos negros da nação Banto, trazidos da região africana do Congo-Angola para o trabalho escravo nas fazendas do Vale do Paraíba, no sudeste do Brasil. É uma dança em que casais se revezam no centro da roda girando em sentido anti-horário fazendo menção aos passos de umbigada (simulando um abraço) marcados pelos ritmos dos tambores e pelos versos cantados[28]. Estes últimos, chamados de *pontos*, acredita-se, retratam fatos do cotidiano dos escravos, a revolta, a opressão, as brincadeiras, o dia-a-dia na roça, entre outros.

Para tanto, seguindo sua origem, a linguagem utilizada é metafórica, cifrada e sintética, o que permitia aos escravos se comunicarem sem que os brancos compreendessem. Os pontos exigem muita experiência para entender os seus significados. No Quilombo São José, quando algum jongueiro quer cantar outro ponto, bate no tambor e grita *machado*. Dessa forma, o ponto anterior é interrompido, os tambores se calam e o novo ponto pode ser

[27] O registro do Jongo foi aprovado como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Conselho Consultivo do Iphan no dia 10 de novembro de 2005. Ver www.iphan.gov.br.

[28] Cada região onde o Jongo aparece guardar especificidades no seu modo de ser praticado. A definição apresentada refere-se às características comuns encontradas nos diferentes modos de dançar Jongo.

cantado. Na roda, todos repetem o refrão do ponto que o solista "puxa" [29].

Toninho Canecão, líder político da comunidade, em visita à UFF no ano de 2003, convidado para realizar uma conferência para os alunos do curso de história oral[30], descreveu o jongo da Comunidade de São José da forma abaixo revelando alguns aspectos da cultura jongueira, tais como a ligação com o tempo das senzalas; os mecanismos de comunicação e subversão e a relação com a constituição dos quilombos:

> E o jongo na Comunidade São José da Serra, eu vou falar um pouquinho do jongo. O jongo da Comunidade São José da Serra é uma das coisas que a gente tem consciência [que] é uma das coisas boas, porque o jongo ele foi criado assim: no tempo da escravidão, então o negro vinha lá de fora da África e quando chegava no Brasil eles faziam tudo pra poder trocar, tirar parentesco, grau de parentesco. Cada um levava para um lugar aí até com língua diferente (...) até dialeto não falava o mesmo (...) para poder complicar a convivência deles nas comuni... nas fazendas. E no jongo, os negros se organizaram através do cântico. Então começaram a cantar, e cantando eles se conheciam, através do canto e daquilo foi surgindo algum namoro, nas lavouras de café. E passaram a confiar um no outro. E assim foi criado o Quilombo também. Porque o jongo, ele é um cântico não decifrável. Porque o cara cantava, combinava quem ia fugir, como ia fugir, quando iria fugir, com quem iria fugir. Mas os feitores, que ficavam o dia todo nas lavouras de café, não tomavam conhecimento daquilo. Aí foi indo, com o passar do tempo, aí foi criando os quilombos. Veio o dos Palmares, depois vieram outros quilombos, como hoje é o de São José da Serra. (Toninho Canecão)

O jongo tem se confirmado cada vez mais como um articulador entre a memória do cativeiro, a luta pela terra e a constituição da identidade quilombola. Representa, dessa forma, um elemento fundamental de afirmação da identidade coletiva do grupo. Identidade esta que vem se reconstruindo através também da entrada dos mais jovens e até de crianças na roda, pois antes só os mais velhos podiam participar da celebração. Essa postura modificou a forma como o jongo é visto pelos jovens que o entendem hoje como um espaço de celebração e momento para estar junto, principalmente por aqueles que voltam para a comunidade apenas em momentos de festas, como é o caso de Ana, uma das jovens entrevistadas.

> (...) que nem meu vô sempre contava que antigamente os jongueiros se debatiam um com o outro, tanto é que criança não participava antes da roda de jongo, que nem mulher também não participava muito, eles não deixavam, era mais homem. Hoje

---

[29] Para saber mais consultar: LARA, Silvia Hunold e PACHECO, Gustavo (orgs). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949.* Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

[30] Depoimentos retirados de: MATTOS, Hebe Maria. Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 37, janeiro-junho de 2006.

> em dia não, já tem criança dançando, tem bem mais liberdade. Que nem que ele falava, antes a pessoa ficava debatendo um com o outro, era uma coisa muito perigosa, e eles falavam criança não entra, aí hoje não, hoje é bem mais diferente, bem mais interessante.

> Nossa, eu adoro! É muito bom, você esquece de tudo quando você tá no meio de todo mundo. Você fala que não vai dançar, mas quando começa a batucada, você já tá lá no meio dançando, é uma delícia. (Depoimentos de Ana)

O jongo também tem sido responsável pela grande presença de turistas nas festas que a comunidade de São José da Serra organiza. Com a certeza de que a atividade agrícola não fornece as condições necessárias para o sustento da família, outras atividades complementam a renda dos moradores do quilombo, como as festas. A comunidade prepara um grande almoço comunitário, vende bebidas e outros alimentos, além do artesanato que produz. O ponto alto da festa é o jongo.

Todos trabalham bastante, antes, durante e depois da festa. As mulheres se responsabilizam pela alimentação, tanto na feitura da feijoada quanto nas barracas das famílias, mas a melhor renda vem da venda do artesanato. Os homens montam a estrutura, as barracas, a cobertura de parte do terreiro com um tipo de pérgula de estrutura de bambu coberta com vegetação local para amenizar o calor e o sol, cuidam das bebidas e acompanham as mulheres nas vendas.

Nas festas, a comunidade recebe pessoas de todas as localidades do Rio de Janeiro e também de São Paulo. Além de ser fonte de renda para o quilombo, a festa também representa um grande espaço de sociabilidade e de divulgação da cultura jongueira.

A expectativa de muitos visitantes de terem contato com um quilombo e o jongo cria um embate de expectativas diferenciadas principalmente com os jovens da comunidade. Os visitantes vão em busca da “autenticidade”, do “verdadeiro jongo” , mas os jovens do quilombo são como outros da cidade, gostam de ouvir e dançar diversos tipos de música identificadas com as culturas urbanas juvenis, como o funk.

> (...) a gente não se diverte só com o jongo, mas a gente também tem que gostar de outras coisas, tem que gostar de forró, tem que gostar de funk, tem que gostar de tudo um pouco não deixando de dançar o jongo, a gente tem que gostar de tudo, ainda mais jovem!

> Vem um dia de semana aqui e a gente ta ouvindo um (...) um funk... pô, a gente vai ficar ouvindo 24h só o jongo? Até mesmo porque a gente vive desde pequena, a

> gente vive isso muito, então um dia que você chegue na casa de alguém que ta ouvindo funk; - “Ah! Nossa! Que espanto” Não tem nada a ver, a gente é normal!
>
> Eu acho que a gente tem que ter um pouco de tudo. Ninguém gosta só de Jongo e também ninguém gosta só de funk. Acho que a gente tem que saber um pouco de tudo até mesmo pra gente não ficar atrasado no tempo, parado no tempo. Eu acho assim, que a gente não deve deixar, assim, que a cultura da gente acaba, porque os mais antigos tão acabando, mãe Firina já foi, já foram várias pessoas mais velhas que dançavam o Jongo já morreram. Então, acho, a gente não tem que deixar morrer com eles o Jongo, mas acho que a gente não tem que ficar parado no tempo também só porque a gente dança Jongo e é de origem negra. Acho que a gente tem que ter um pouquinho de conhecimento de tudo, e claro que não deixando acabar a nossa cultura, porque a gente não tem que ser bom pros outros, não tem que ser bonito pros outros, tem que ser bom pra gente. A gente tem que aprender um pouco de tudo, mas sem esquecer de onde a gente veio, o que a gente passou pra chegar até aqui, o que os nossos pais passou... (Depoimentos de Maria em 2005).

A produção pelo outro de uma identidade cristalizada da comunidade não leva em consideração a dinâmica das relações sociais que interfere na cultura local. Afinal, o que é o “autêntico” num mundo em movimento e onde o fazer-se sujeito cultural é resultado de relações cada vez mais complexas?

Para Canclini (1998, p.22), essas expectativas de autenticidade fazem parte de uma tradição intelectual que via nas ideologias modernizadoras, por buscarem a superação do antigo, o fim das formas de produção, das crenças e dos bens tradicionais. Numa visão evolucionista de mundo, acreditavam que “os mitos seriam substituídos pelo conhecimento científico, o artesanato pela expansão da indústria, os livros pelos meios audiovisuais de comunicação”.

O caminho, então, era preservar as culturas “autênticas” do avanço da industrialização, da massificação urbana e das influencias estrangeiras, conservando sua “unicidade”, sua “pureza”. Dessa forma, separavam-se e delimitavam-se as fronteiras entre o que se considerava tradicional e o que era moderno; o artesanato podia ser visto em feiras populares enquanto que as obras de arte iam para os museus.

Com o reconhecimento da existência de articulações mais complexas entre tradição e modernidade, viu-se que a industrialização dos bens simbólicos não anularia as experiências tradicionais.

> (...) a modernização diminui o papel do culto e do popular tradicionais no conjunto do mercado simbólico, mas não os suprime. Redimensiona a arte e o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada, sob condições relativamente semelhantes. O trabalho do artista e o do artesão se aproxima quando cada um vivencia que a ordem simbólica específica em que se nutria é redefinida pela lógica do mercado (Ibid. p. 22.).

Assim, de acordo com Canclini (1998), os produtos tradicionais mantêm a função de dar trabalho àqueles que o produzem e ao mesmo tempo desenvolvem outras funções modernas: "atraem turistas e consumidores urbanos que encontram nestes bens signos de distinção, referências personalizadas que os bens industriais não oferecem" (p.22).

No quilombo São José, o potencial moderno de sua tradição também é apropriado pela comunidade que "teatraliza e celebra o passado para reafirmar-se no presente" [31]. É produzindo o espetáculo de demonstração de sua cultura que os quilombolas-jongueiros aumentam a renda de sua associação de moradores[32], ganham visibilidade política e aliados na luta pela conquista de seus direitos negados ao longo da história.

A valorização do campo produzida pelo próprio meio urbano, muito impulsionada pelos projetos turísticos, pode contribuir para a ênfase dessa identidade cristalizada, mas concomitantemente possibilita que o jovem vislumbre um futuro no meio rural não necessariamente organizado em torno da agricultura.

Percebendo estas novas possibilidades de visibilização e geração de renda foi criada no ano 2000 a Associação da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra para organizar esta nova função ligada ao turismo cultural onde o jongo tem papel central. É ele o elemento atrativo para que nas festas sejam vendidas as bonecas produzidas com palha de milho, as comidas nas barracas das famílias, bebidas e a feijoada, prato preparado pelas mulheres.

Mattos (2006) considera que nesse novo contexto "o *jongo* da São José, de certa forma está reinventado, une tradição e inovação – passado e futuro – nos projetos traçados para a comunidade".

> Mas eu vejo também [que] a salvação disso tudo é o jongo. A gente (...) vem aqui no Rio, amanhã mesmo a gente vai ficar aqui no Banco do Brasil, isso aí deixa o pessoal da comunidade muito otimista, porque lá no distrito de Santa Isabel ninguém viaja mais do que a comunidade de São José da Serra. E eu deixo eles bem conscientes: por que isso? Por causa do jongo, é o carro-chefe. E para que tenha o jongo tem que ter o quê? União. Sem união não pode. O jongo não canta sozinho e nem dança sozinho, precisa de um grupo. Então é isso que a gente está trabalhando muito com as crianças... Amanhã nós vamos estar aí com crianças, dançando o jongo, até criança de seis anos, cinco anos... Tem criancinha lá que está com dois anos e já sabe, bota lá e a gente já deixa. É um troço que no passado não podia, mas a gente deixa [por]que eu acho que o salvador da comunidade vai ser o jongo. (Fala de Toninho Canecão apud Mattos, 2006)

[31] Ibid. p. 30.
[32] Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade São José da Serra.

Considerando que uma comunidade quilombola se caracteriza pelo compartilhamento de uma identidade social e étnica extremamente ligada à terra e pelas práticas de resistência que o grupo constrói para garantir a manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos, São José tem no jongo e na disputa de poder com o antigo proprietário, os elementos chaves de sua identidade. Esta afirmativa encontra respaldo nos estudos de Schimitt, Turatti e Carvalho (2002) que consideram que "a identidade de grupos rurais negros se constrói sempre numa correlação profunda com o seu território e é precisamente esta relação que cria e informa o seu direito à terra."

Outra abordagem realizada por Leite (2004) explicita que é o direito à terra essencialmente que define o sentido de comunidade, a condição do sujeito enquanto membro do grupo.

> A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências simbólicas importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, inclusive não tem com ela uma dependência exclusiva. 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, a noção de coletividade é o que efetivamente conduz ao reconhecimento de um direito que foi desconsiderado, de um esforço sem reconhecimento ou resultado, de um lugar tomado pela força e pela violência. 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. É aí por onde a cidadania deixa de ser uma palavra da moda e passa a produzir efeito no atual quadro de desigualdades sociais no Brasil (p.8).

A dinâmica do turismo cultural desenvolvido no quilombo São José tem no *terreiro* o espaço "neutro", onde os moradores recebem os visitantes e realizam suas festas. Neste local estão construídas uma capela, uma escola municipal que atende aos moradores da comunidade São José e seu entorno. Recentemente um bar e um local para exposição do artesanato durante as festas também foi construído[33].

As casas localizam-se em diferentes pedaços do terreno da fazenda, constituindo duas áreas principais. A primeira fica próxima ao *terreiro*, perto da entrada da fazenda. As construções estão numa área mais plana, de vale. A segunda, um pouco mais longe da entrada e em direção oposta ao *terreiro*, tem terreno mais acidentado – as casas foram construídas subindo a montanha. Mais acima destas encontram-se as plantações de feijão das famílias da comunidade.

[33] Para melhor visualização, ver fotos anexas.

Devido à falta de trabalho no campo, as saídas para cidade são constantes, marcadas por idas e vindas tanto de homens quanto de mulheres. A interação entre o rural e o urbano não se dá apenas em razão do trabalho, mas também nos momentos de festas no quilombo ou na cidade, onde os jovens estudam, fazem compras, vão a bailes, produzem novos espaços de lazer e sociabilidade.

Dessa forma, há uma ampliação das redes de relações e das trocas materiais e simbólicas com o mundo dito urbano. Contudo, isso não significa necessariamente que o sistema social e cultural de origem desses jovens seja descartado, ao contrário, Carneiro (1998b), defende que

> "(...) a heterogeneidade social ainda que produza uma situação de tensão, não provoca necessariamente a descaracterização da cultura local. Quando aceita pela comunidade, a diversidade assegura a identidade do grupo que experimenta uma consciência de si na relação de alteridade com os "de fora".

Nessa complexidade em que culturas diferentes se interpenetram, fica cada vez mais difícil traçar as fronteiras entre o "rural" e o "urbano". Historicizar essa dualidade é reconhecer que o sujeito que vive no campo absorve e acompanha a dinâmica da sociedade em que se insere e se adapta às novas estruturas sem, contudo, abrir mão de valores, visão de mundo e formas de organização social que lhes são próprias (Carneiro, 2005, p. 253).

2.1. As jovens do/no quilombo

A interpenetração cultural entre campo e cidade cria principalmente para os jovens do quilombo novas possibilidades de inserção no mundo, de identificações e de formação de subjetividades. Apreender como ocorre este processo com jovens mulheres negras é um dos objetivos deste trabalho.

Para realizar a pesquisa do mestrado em continuidade com o trabalho de graduação, a abordagem no campo teve início com minha principal informante da época, Maria[34]. Explicitadas as intenções de pesquisa no quilombo com centralidade na investigação das trajetórias de jovens que saíram e/ou que permaneceram/ voltaram para a comunidade, Maria apresentou-me, então, algumas possíveis entrevistadas, dentre elas Ana e Rita, escolhidas por

[34] Os nomes das jovens serão preservados neste estudo e para tanto utilizarei nomes fictícios.

fazerem parte, e serem reconhecidas desta forma pela comunidade, da mesma geração da primeira.

Abaixo segue síntese biográfica dessas jovens com relação a matrimônio, filhos, pais, onde trabalham e onde moram atualmente; dado importante a ser ressaltado é que todas completaram o Ensino Médio.

Maria

Jovem negra de vinte e seis anos é mãe de quatro filhos. Nasceu em Conservatória, distrito do município de Valença no estado do Rio de Janeiro, pois o hospital de Santa Isabel, cidade próxima ao quilombo, não funcionava bem. É a filha mais velha de cinco irmãs e um irmão. Seus pais hoje estão separados, a mãe mora e trabalha em Volta Redonda e seu pai mora no Quilombo São José. Durante sua infância, seu pai trabalhou em diferentes cidades, por vezes mais próximas e outras mais distantes do Quilombo, sempre acompanhado da família. Só quando Maria tinha aproximadamente nove anos sua família retornou para se estabelecer no quilombo, lugar de origem do pai. O uilombo, até então, era para Maria, a filha mais velha, e seus seis irmãos um local onde passavam férias.

Conciliou os estudos com a maternidade e com o apoio da família concluiu o Ensino Médio. Hoje, Maria mora e trabalha em Volta Redonda com seus filhos. Separada do primeiro marido, que permanece no quilombo, vive com o namorado numa casa alugada num bairro popular. Na última vez que nos falamos, em 2008, ela tinha saído do emprego de doméstica e os filhos há pouco tempo tinham ido morar com ela.

Ana

É uma jovem negra de vinte e um anos, solteira e sem filhos que trabalha como empregada doméstica no Rio de Janeiro no bairro de Copacabana na zona sul da cidade. Mora no emprego e estuda no período da tarde numa escola de formação de professores. Durante a semana sua rotina de trabalho e estudo inclui passeios com os cachorros de sua empregadora no calçadão da praia. Namora um jovem da cidade e retorna para o quilombo em períodos de férias e festas.

Nasceu na cidade de Barra do Piraí onde sua mãe conheceu seu pai. Ana passou toda

sua infância no quilombo, cuidada por sua avó e bisavó enquanto sua mãe trabalhava fora da comunidade, em "casa de família", num trajeto de idas e vindas. Quando estava trabalhando fora, quinzenalmente a mãe retornava. Seu irmão acompanhava a mãe em seus trabalhos, segundo depoimentos de Ana, ele "já foi mais criado com ela pra cá pro Rio (...) mas eu sempre preferi ficar lá na roça com a minha avó", justifica sua preferência dizendo que no quilombo se tem mais liberdade e mais espaço. O irmão, a pedido da patroa de sua mãe ficou até completar cinco anos no Rio, depois foi morar no quilombo.

Tem três irmãos e duas irmãs, é a mais velha dos cinco, o que a fez adquirir algumas responsabilidades bem cedo. A mãe, que agora mora no quilombo, trabalhou o tempo todo na mesma família, circulando em diferentes casas, primeiro em Barra do Piraí e depois no Rio de Janeiro, agora quem segue este caminho é Ana, trabalhando nas casas da mesma família que trabalhou sua mãe. Não conheceu o seu próprio pai e diz não sentir tanta falta, pois foi criada com muito amor e atenção perto da família.

Rita

Jovem negra de vinte e seis anos, casada e mãe de um filho de dois anos, vive no quilombo na casa de sua mãe. Foi a segunda filha a nascer entre duas irmãs e três irmãos. Seus pais nasceram e foram criados no quilombo. A avó paterna era "de fora" e se casou com seu avô que era da comunidade; por parte de pai foi ao contrário, a avó que era do quilombo.

Trabalhou em "casa de família" dos 17 anos aos 23 anos, em Santa Isabel[35], onde conheceu o marido. Depois de um tempo morando fora da comunidade, retornou, casou e hoje mora no quilombo onde está ampliando a casa de sua mãe para poder fazer a sua. Vive com a renda dos projetos sociais oferecidos aos moradores do quilombo pelos governos local e federal, como o de artesanato. Quando não está participando ou dando aula nos projetos[36] Rita cuida dos afazeres da casa, que inclui o trabalho na roça da família, e os cuidados com seu filho.

---

[35] Cidade pertencente ao distrito de Valença localizada nas proximidades do quilombo.

[36] Durante a pesquisa de campo em meados de 2007 e 2008 estavam em desenvolvimento o Projeto Núcleo de Cultura Popular do Vale do Paraíba com oficinas de: educação ambiental e reciclagem, elaboração de projeto, formação de liderança, primeiros socorros, agricultura orgânica básica e novos jongos, uma parceria com o Ministério da Cultura, além do Programa de Apoio ao Artesanato e à Geração de Renda, promovido pelo Ministério do Turismo.

2.2. Bastidores do campo

Entrevistei Ana na Avenida Atlântica em Copacabana, no Rio de Janeiro e Maria em sua casa em Volta Redonda, onde está morando atualmente. Esta cidade tem sido um destino comum para as jovens do quilombo, pois é um grande centro urbano, no qual elas conseguem melhor acesso ao trabalho e fica mais próximo da comunidade do que o Rio de Janeiro.

Em São José entrevistei Rita. Toda a comunidade neste dia estava reunida na casa de sua mãe para um mutirão de ampliação da cozinha. Rita cozinhava enquanto as mulheres cuidavam dos filhos/sobrinhos e os homens trabalhavam na construção, cortando bambu e trançando a estrutura da parede, expressão da técnica construtiva local mais utilizada e acessível aos moradores – taipa de mão. Conseguimos bater um papo à beira do fogão à lenha ao som das panelas no fogo e trançado de bambu. A experiência revelou-se como uma excelente oportunidade para a compreensão das redes de solidariedade presentes na comunidade e sobre a dinâmica de distribuição de tarefas entre os sexos que parece não ser problematizada pelas jovens entrevistadas. Esta foi uma oportunidade única de pesquisa que permitiu a vivencia de práticas sociais do universo pesquisado.

A escrita deste trabalho foi acompanhada por alguns conflitos sobre os limites da relação com os sujeitos pesquisados e sobre como manter distanciamento das jovens que conheço há quase cinco anos. Esta proximidade alternava momentos positivos e negativos. Por um lado o papel de "velha conhecida" permitiu a entrada em determinados assuntos o que talvez não fosse possível em função das atitudes de reserva observadas nas comunidades jongueiras. Seguindo a cultura do jongo, aos desconhecidos pouco se diz, ou quando diz é de uma forma cifrada, como nos pontos de jongo. Por outro, este antigo contato tornava difícil caracterizar o momento da entrevista diferenciando-o de momentos mais informais. Muitas vezes o que acontecia era uma dinâmica de revezamento entre esses dois momentos ao perceber que a situação de entrevista tornava-se incomoda para as jovens. A relação se desenvolveu o tempo todo numa dialética que articulava implicação e distanciamento, afetividade e racionalidade, o simbólico e o imaginário.

A experiência de trabalho com as comunidades jongueiras levou-me a perceber o impacto do racismo em suas experiências cotidianas e na garantia de direitos. Durante a pesquisa enfrentei o desafio de escrever e analisar situações do ponto de vista das jovens mulheres negras sem nunca ter sido discriminada por meu pertencimento racial. Coloquei-me

em dúvida por diversas vezes perguntando-me o que me autorizava a falar de certas questões que não fizeram parte da minha experiência enquanto jovem mulher. Percebi, depois de algum sofrimento, que não é preciso ser negra ou jovem ou mulher para compreender, partilhar e participar das lutas de cada um desses segmentos sociais. Esta construção foi muito difícil, pois pensava que não conseguiria passar para o papel a dimensão desses pertencimentos na vida das jovens pesquisadas, uma vez que os indivíduos e os grupos possuem diferenciações culturais, raciais, étnicas, de classe, de faixas etárias e atribuem a estas relações perspectivas próprias. Espero que de alguma forma este trabalho contribua para desvendar algumas dessas perspectivas e possa levantar questões referentes aos modos de vida dessas jovens mulheres negras de maneira a incentivar novos estudos que permitam adensar as discussões no cenário das políticas públicas de juventude no país.

CAPÍTULO 3

Jovem Mulher Negra Quilombola: o que está na roda?

A complexidade do real tem gerado novos processos de identificação que constituem identidades singulares, como a de jovem mulher negra quilombola. Os diferentes pertencimentos dos sujeitos trazem a necessidade de entendermos a identidade como um jogo relacional em que aparecem ao mesmo tempo a diversidade e as relações de poder e a produção de desigualdades. Neste sentido, pesquisar as trajetórias de jovens mulheres quilombolas permite o reconhecimento do tipo de espaço relacional que essa identidade constitui e pelo qual é constituída.

Trata-se de identificações que na sociedade de classes são marcas não só de diferença, mas fundamentalmente de desigualdades. O modo como a sociedade representa o ser jovem, mulher e negra tem raízes nas diferenças biológicas e nos significados sociais dessas diferenças constituídas como expressão das relações hierárquicas de gênero, raça e geração.

Os conceitos analíticos de gênero, raça e geração têm como objetivo a desnaturalização das desigualdades sociais e se contrapõem ao pensamento que toma as características físicas e biológicas como definidoras das qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais de um indivíduo.

As relações entre homens e mulheres como "formulações culturais resultantes da imposição de significados sociais, culturais e psicológicos sobre identidades sexuais" (Stolcke, 1991) define o conceito de gênero. Isto é, representa as relações socialmente construídas entre homens e mulheres, a criação simbólica do sexo, que por sua vez diz respeito ao fato biológico de uma pessoa ser macho ou fêmea. Esta abordagem relacional modifica o olhar diante das desigualdades e das formas de dominação. A posição que uma mulher ocupa na sociedade não está dada pela sua essência biológica, mas pelo tipo de relação de gênero que esta mesma sociedade historicamente sustenta.

Nos processos históricos que formaram a sociedade brasileira, observa-se um esforço em produzir um padrão ideal do "ser mulher negra" submissa e excluída, um processo social que prepara as jovens para uma posição de desvantagem frente às expectativas educativas e profissionais, entre outras, tendo como referencial importante o trabalho doméstico (Whitaker, 2002).

Hoje, os ideais do que é ser mulher estão se transformando especialmente pela

ampliação do acesso à educação escolarizada, por pressões especialmente dos movimentos sociais feministas e do mercado de trabalho. Apesar dos avanços, “o racismo e o sexismo levam a mulher negra a projetar sua identidade em conflito com a realidade de seu corpo e sua trajetória familiar e étnica” (Gomes, 1995, p.25).

O ser mulher negra é uma condição social e cultural que tem muito peso nos processos de formação das identidades das jovens quilombolas, pois o gênero e a raça fazem grande diferença na construção das suas auto-imagens. Isto porque as representações sociais de gênero e raça reproduzem preconceitos e estereótipos negativos que são internalizados desde a primeira infância por um tipo de educação, inclusive a escolar, sustentada pelas ideologias do racismo e do patriarcalismo. Estas noções são capazes de interferir no desenvolvimento da personalidade, da auto-estima e da autonomia da mulher negra enquanto indivíduo (Nascimento, 2003). Interferem também no processo de socialização das jovens pesquisadas o aprofundamento das relações campo-cidade que cria novos espaços socioculturais de intercâmbios materiais e simbólicos.

Seyferth (1996) discute o conceito de raça questionando a instrumentalidade deste para as Ciências Sociais se tomada apenas pelo aspecto biológico. Contudo, prossegue afirmando que a partir do momento em que a palavra raça em seu significado biológico passa a ser uma marca de diferença social e transforma o que é diferente em desigual, estabelecendo uma relação hierarquizada entre os sujeitos, a categoria torna-se fundamental para as análises sociais. Para a autora o conceito de raça é utilizado enquanto “símbolo de diferenciação de grupos” e como produtor de relações sociais hierarquizadas nas quais os indivíduos são identificados como superiores ou inferiores de acordo com critérios subjetivos que delimitam a posição do sujeito no campo das relações sociais. Dito de outro modo, é o significado social das diferenças biológicas que configura o racismo, prática social discriminatória que classifica grupos e indivíduos racialmente considerando-os inferiores, fundamentada na supremacia branca e no etnocentrismo ocidental.

Podemos observar uma inter-relação das questões racial e de gênero, principalmente no que diz respeito à construção social destas categorias. Ambas revelam na crítica, uma ao racismo, e outra ao patriarcalismo, uma ideologia que naturaliza as desigualdades sociais de raça e sexo justificando as distinções de posições, papéis sociais, direitos e deveres na diferença biológica entre brancos e negros, machos e fêmeas. Dessa forma, Nascimento (2003) considera que

> O racimo se constitui e opera essencialmente da mesma forma que o sexismo, tanto no campo da discriminação, resultando em desigualdades sociais estatisticamente mensuráveis, quanto no âmbito mais amplo, efetuando de diversas maneiras, ora diretas, ora sutis, determinações e condicionamentos às possibilidades e às perspectivas de vida das pessoas e dos grupos humanos envolvidos. (p.66)

A juventude, por sua vez, é simbolizada na sociedade pelas imagens de hedonismo, transgressão e onipotência, estereótipos que na sociedade de consumo são incorporados como estilo de vida. Algumas diferenciações são necessárias para transpor a imagem transmitida pela mídia, por exemplo, desse modelo idealizado do que é ser jovem.

Juventude diz respeito a uma fase da vida constituída e significada pela sociedade em determinado tempo, espaço e momento histórico; jovens são os sujeitos sociais imersos nesta condição que ao longo de seu percurso de vida experimentam esta fase de diferentes formas a partir dos recortes de gênero, classe e raça, entre outros. A primeira abordagem prioriza as análises de geração, em que a característica principal é o pertencimento a um dado grupo etário. Na segunda, consideram-se as múltiplas formas de manifestações juvenis, expressando tal heterogeneidade no termo *juventudes*, no qual se enfatiza o plural desta palavra.

As jovens pesquisadas têm suas trajetórias marcadas por essas situações em que ora a homogeneidade conferida à sua geração prevalece e ora a heterogeneidade de suas condições de gênero e raça definem seus percursos. Não podemos esquecer que elas se inserem na estrutura da sociedade em uma posição desigual também por conta de sua classe e carregam o estigma histórico sobre o seu local de moradia, tanto no que se refere à identidade quilombola quanto à rural.

No processo de construção de suas identidades, as jovens deparam-se com o entrelaçamento dinâmico das dimensões de gênero e raça. A experiência de ser negra é vivida através do gênero, assim como a experiência de ser mulher é vivida através de seu pertencimento racial. Essa perspectiva relacional abre caminho para uma noção de autoria nos processos de identificações, isto significa dizer, como Simone de Beauvoir já assinalava, que "nós não nascemos mulher, mas nos tornarmos mulher". Para Nascimento (2003), a introdução da dimensão "*tornar-se*" quando se fala em identidades representa uma escolha intencional e assumida de um projeto de identidade. Continua afirmando:

> Se a construção do conceito de gênero desloca o enfoque da teoria feminista da "mulher" para as "relações de gênero", o movimento no sentido de tomar como

> objeto de reflexão as "relações raciais" em vez de focalizar "o negro" também traz implicações para a articulação de novas abordagens da questão racial. (p.76)

Dessa forma, a identidade negra é entendida, no contexto deste trabalho, como um processo construído historicamente em uma sociedade que reproduz a vivência do racismo. Como qualquer processo identitário, ela se constrói na relação de negociação com o outro. Como diz Neusa Santos Souza (1990, p.77), ser negro no Brasil é *tornar-se negro*.

As jovens mulheres negras e pobres pesquisadas originárias de uma área rural experimentam os processos de tornarem-se negras e mulheres num *campo de possibilidades* no qual estão em jogo tradições e heranças, possibilidades e limites para configurarem seus *projetos*, suas escolhas e suas trajetórias.

Considera-se para este estudo a abordagem de Velho (2003) sobre *campo de possibilidades* que "trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura" (p.28), isto é, a margem de manobra que os indivíduos têm para se movimentarem, fazerem escolhas, desenvolverem seus *projetos.* Este se refere a uma "conduta organizada para atingir finalidades específicas" (p.40), carrega a idéia de sujeito que faz escolhas e tem uma dimensão dinâmica. O projeto é mais racional e consciente e o campo de possibilidade, como dimensão sociocultural, é o "espaço para a formulação e implementação" (p.40) desses projetos. Na relação dialética entre esses dois campos os sujeitos se constituem e se reconstituem através de suas trajetórias existenciais. Essas categorias, então, ajudam a pensar e a analisar as trajetórias dos indivíduos, com suas singularidades e como expressão de um quadro sócio-histórico mais amplo.

No quilombo São José, as jovens têm um elevado nível de escolarização em se tratando de uma comunidade rural e negra e em relação aos jovens da mesma idade moradores de áreas rurais. A maior parte já concluiu o Ensino Médio ou está em fase de conclusão[37]. A valorização dos estudos por parte dos pais está presente nas expectativas que alimentam quanto ao futuro de seus filhos e filhas.

Ainda assim, as jovens que vivem no campo continuam vivenciando um intenso controle social principalmente quanto à possibilidade de circulação em diferentes espaços.

---

[37] Esta é uma realidade contrastante com o que as pesquisas mostram sobre escolarização no meio rural. A maior parte dos jovens estuda até a 4º série do ensino fundamental, pois, como acontece no Quilombo, é a escola que chega mais perto do campo. A partir daí, dar continuidade aos estudos torna-se um grande desafio. As escolas distanciam-se do local de moradia desses jovens e na maior parte não há transporte que possibilite este deslocamento. O trajeto muitas vezes é feito a pé.

Uma hipótese formulada por Castro (2006) defende que tal movimento estaria ligado aos seguintes fatores: os processos de socialização do meio rural baseados numa divisão sexual do trabalho que geralmente exclui a mulher do processo produtivo (preparação das filhas para o trabalho doméstico e dos filhos para o trabalho na terra) e conseqüentemente da condição de sucessora da terra levando a uma maior dificuldade de permanecer no campo. Além disso, as jovens vivem com mais intensidade os conflitos da autoridade paterna/adulta. A fala de Ana confirma esta hipótese:

> Olha, eu não freqüentei mais [bailes] porque a minha família era fogo, eram três mães pra pedir pra sair: a minha vó, minha bisavó e a minha mãe. Então, se todas as três falassem não, você não precisava nem bater o pé e nem fazer pirraça porque era não. (...) [com] os meninos elas eram mais liberal, agora as meninas... Pelo fato de ser mais velha, então sempre perguntavam quem que ia, se fosse só as jovens elas botavam na cabeça: - Você não vai. Ela não vai! Mas se tinha uma pessoa mais velha a gente podia ir. Aí eu aprendi. Vou contar um segredinho: como eu era "de menor" ou a minha vó ou a minha bisavó me davam dinheiro pra eu poder sair, aí então eu pegava e pedia a minha mãe Cida, aí eu começava a jogar com as três, aí eu pedia dinheiro das três, e também pra pedir pra sair eu jogava. Eu falava:
> - Ó, tô indo.
> - Mas a sua mãe deixou?
> - Deixou.
> Às vezes não tinha nem deixado, mas se uma deixasse eu ia assim mesmo (...). Tinha que arrumar um jeitinho pra poder sair porque, nossa, lá em casa sempre foi na rédea curta mesmo, agora elas tão mais liberal, eu falo que tô indo elas querem saber só com quem que vai e tá tudo bem. (...) Eu acho que elas passaram a confiar mais sabe, porque eu tinha juízo, mas não muito juízo, eu aprontava muito. (...) então depois que eu vim pra cá [Rio de Janeiro] também você toma um pouco mais de juízo, é bom você parar pra pensar que não era uma coisa muita certa sabe, então elas acabavam liberando, tomando confiança, a gente amadureceu bastante. (Depoimentos de Ana)

O trecho acima revela que a negociação para as meninas poderem sair para se divertir era constante. Sair para trabalhar em alguma fazenda próxima ou para ir à escola não representava um problema, mas participar das festas em Santa Isabel, dos bailes já era diferente. Associando à interpretação de Stolcke (2007), podemos entender esta "rédea curta" como uma tentativa de controle da sexualidade das mulheres que está vinculado à posição social que a mulher ocupa como instrumento de reprodução e manutenção tanto da lógica de dominação e das relações de herança (sobrenomes, religião, etnia) como do prestígio da família.

Nesse sentido, a questão da herança também ganha recortes de gênero. No processo de definição de quem pode e quem não pode sair do quilombo, por exemplo, ou colocar um ponto de jongo, está em jogo a hierarquia da família e da própria sociedade.

Em se tratando da herança da terra, da herança da luta pela terra e da herança espiritual ligada às manifestações religiosas e ao jongo, há diferenças entre homens e mulheres no processo de transmissão geracional. Como a terra do quilombo ainda encontra-se em processo de disputa, é o seu valor simbólico e não tanto o produtivo que ganha força. A herança da luta pela titularização é de todos, mas a sucessão da liderança política é masculina. Às jovens atribui-se a herança espiritual.

Este processo segue uma lógica de produção dos herdeiros na qual "o provável herdeiro diferencia-se dos demais filhos, tanto em termos de prestígio na família, quanto em relação às cobranças e expectativas dos pais" (Castro, 2006, p. 262).

Muitos fatores contribuem para a movimentação dos jovens do campo para a cidade. O desejo de dar continuidade aos estudos, de ter opções de lazer, de buscar uma vida melhor através de um trabalho remunerado associa-se às questões relacionadas à lógica de reprodução familiar, às relações de hierarquia, à herança. Neste sentido, os jovens que vivem no campo levantam questões que desafiam a estrutura da sociedade brasileira. Pensar nas idas e vindas desses jovens significa pensar na estrutura fundiária do país, na distribuição desigual dos serviços públicos, entre outros.

Muitas jovens do quilombo São José, por exemplo, saem de sua comunidade para trabalhar, principalmente como doméstica nos centros urbanos mais próximos como Volta Redonda e Rio de Janeiro. Contudo, esse deslocamento não significa necessariamente ruptura com a comunidade de origem e está relacionado ao jogo de identidades e a interpretação que fazem de seus papeis sociais.

A seguir, são apresentadas algumas questões presentes no campo de possibilidades das jovens pesquisadas, como a pluralidade de identidades que ganham sentido na relação com o outro, que são fundamentais para aquisição de um conhecimento de si e vão interferir em suas trajetórias de escolarização e trabalho assim como na definição de seus projetos pessoais.

3.1. Identidades articuladas

A identidade enquanto processo inacabado de conhecimento de si em relação ao outro se constrói nos caminhos de socialização ao longo de toda a vida que incluem nossas relações familiares, de vizinhança, os círculos de amizades, a escola, o trabalho e também as relações

conflituosas entre raças, classes, homens e mulheres, jovens e adultos.

As negociações que os sujeitos estabelecem entre as múltiplas experiências de vida dadas pelas variedades de relações sociais são constantes. Nesse sentido, falaremos em identidade enquanto processo de identificação, ou *identização* (Martuccelli, 2007; Melucci, 2004).

Numa comunidade remanescente de quilombos, a história de luta de seus antepassados negros também configura as identidades pessoais e coletivas. A passagem do espaço de convivência familiar para o de grupos de amigos, para a escola e o trabalho está marcada por rupturas na construção da auto-imagem de mulher, de negra e de quilombola. A imagem do negro brasileiro distorcida e estereotipada interfere na trajetória e na construção da identidade racial das jovens mulheres e faz com que muitas vezes a identidade racial apareça de forma fragmentada através do recurso da negação, do ocultamento (Gomes, 1995: 31).

A história dos antepassados misturada com as representações desta mesma história produzidas pela televisão configura um olhar em conflito entre estereótipos e a própria vivência e interferem na trajetória e na construção da identidade racial.

> Eu gosto de ser quilombola. E preconceito? Eu acho que assim, já sofri bastante, as pessoas acham: "Ah, você mora no quilombo? Porque que você mora no quilombo? Você é fugida?" Sabe? Sempre tem umas piadinhas assim: "Ah, porque quem mora no quilombo é escravo fujão. Porque você era escravo, então, na época. Porque seus antepassados eram escravos". E tem muitas vezes, muitas pessoas falam com ar de deboche. Então, eu acho assim, eu gosto de ser quilombola, eu acho muito importante e, ser, ter antecedentes escravo. Eu acho que eles foram pessoas que sofreram muito, que serve de lição pra gente, saber, assim, você olha, tipo numa novela de época que você vê, você vê uma pessoa apanhando, você mesmo sabendo que aquilo é mentira, eu acho que sente um pouco, sabe? Você sente: - Poxa, talvez a minha bisavó passou por isso. Nossa, como que ela deve ter sofrido.... Você pensa: - Como que uma pessoa agüentava tanta chibatada? Tem que ser muito forte, porque você leva um tapa, aquilo dói. (Depoimento de Maria)

A identidade quilombola aparece reafirmada a partir dos redimensionamentos da questão social e racial no discurso político do país. Enquanto identidade coletiva que é evocada pelo grupo no sentido de reivindicar "uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi historicamente submetido" (Novaes apud Gomes, 1995, p. 40), a construção social e política da categoria quilombola evidencia as semelhanças internas da comunidade e suas diferenças em relação a outras e contribui para a construção no campo subjetivo da identidade negra das jovens. Essa autoconstrução da identidade é expressão da dimensão política da mobilização de sujeitos para transformação de sua própria realidade.

Nesse sentido, Castells (1999, p.235) afirma que "reivindicar uma identidade é construir poder".

> [ser jongueira] é ótimo, é um jeito de você preservar sua própria cultura, porque cada um tem uma cultura, né? Então é o jeito da gente preservar uma cultura que é nossa (...) curtir a do outro, mas também ter a nossa própria. (...) [ser quilombola] é fazer parte de uma história, de uma história que começou lá no passado e é muito bom saber que a gente faz parte dela. (...) Por que a gente é quilombola? Porque um dia um antepassado nosso não desistiu continuou aqui, porque ele poderia também ter ido embora pra cidade grande, mas não... é uma conexão com o passado, com certeza. (Rita)

> Nossa, acho que ser jongueira é ótimo, é... Hoje, antes já era bom, hoje em dia com reconhecimento, melhor ainda. Porque as pessoas passam a conhecer mais, a saber mais. (...) o pessoal do Rio sabe o que é jongo, o pessoal de Santa Isabel não sabia o que era jongo. **Jongo e macumba** pra eles era a mesma coisa, que é totalmente diferente. Então assim, a gente saía em Santa Isabel: "Ah, lá vem o macumbeiro". Tava de branco: "Ah, é macumbeiro". De repente, não é. As pessoas não viam: - Ah, tá de branco é porque vai fazer um jongo. Não é macumbeiro.... Então assim, eu falo assim, as pessoas de fora sabem o que é jongo. Em Santa Isabel, as pessoas não dão valor, é um lugar recortado, todo mundo conhece todo mundo, mas eles não dão um pingo de valor pelo jongo, não dão. (...) você pode fazer um jongo em Santa Isabel, as pessoas que vão são as pessoas de fora. As pessoas de Santa Isabel que vão, são pra deboche, pra ficar dando risada...
>
> Eu costumo falar que Santa Isabel é muito preconceituosa. Não assim, querer falar mal, difamar, é um dos lugares que eu acho que tem muito preconceito em relação a nós, negro e também jongueiro. (Maria).

> É mais **quando a gente sai que a gente pensa mais sobre isso**, porque tipo assim, sempre uma vez por ano tem um encontro de todos os jongueiros do Brasil inteiro, então é uma visão muito diferente, você para e pensa que nosso antepassado lutou então a gente tem que continuar nossa historia por eles, então você vai lutando pra ser reconhecido, porque muitas pessoas ainda não respeitam a gente. Lá onde eu morava, em Santa Isabel, sempre quando tinha o jongo no começo, antigamente a gente mesmo lá do quilombo fala assim: "Ah! Vai ter apresentação de vocês em Santa Isabel". Ninguém queria ir porque chegava e eles falavam que o jongo é macumba, então o que adiantava você dançar pro povo falar que é macumba e não sei o que. Então quando você saía pra fora você dava bem mais valor porque as pessoas próximas de você sabiam que não era aquilo, sabe? Então a pessoa vai conseguir compreender um pouco (...) Então a partir do momento que gravou o CD[38] e apareceu na televisão, até eles mesmo começaram a ver a historia, saber como que era então ele vê que a gente tá lutando pra ser reconhecido com a história dos negros no Brasil. (Ana)

As identificações do ser quilombola e jongueira redimensionam a auto-estima das jovens e aparecem como elementos essenciais para o auto-reconhecimento racial. A

[38] Ana se refere ao "CD-Livro Jongo do Quilombo São José" organizado pelo produtor cultural Marcos André e editado pelo SESC/ RJ em 2004, possui fotos e textos sobre a história e a genealogia do quilombo e um cd com 26 pontos de jongo. A renda pela venda do livro é toda revestida para Associação de Moradores do Quilombo São José.

participação no grupo de jongo além de ampliar a rede de trocas e os espaços em que as jovens circulam também constrói uma identidade positiva do que é ser negra-jongueira-quilombola. É na relação com o outro, na experimentação das identidades, no enfrentamento do racismo, nos processos de identizações que as jovens se reconhecem e passam a ser reconhecidas como mulheres negras quilombolas.

Na medida em que vivenciam situações de discriminação demonstram sua auto-identificação que aparece como uma *identidade de resistência*, segundo a tipologia de Castells (1999). Indivíduos pertencentes a grupos desvalorizados socialmente recorrem a este tipo de referência como forma de resistência aos estigmas impostos. A associação da prática do jongo com "macumba" expressa esta condição. A partir do momento em que sujeitos submetidos à lógica de dominação criam identidades capazes de reorganizar a forma em que se inserem na sociedade, tem-se uma *identidade de projeto.* Ambas estão diretamente relacionadas ao combate ao preconceito, ao sexismo e ao racismo.

Ana exemplifica a passagem da identidade de resistência para a identidade de projeto na relação com o outro com a afirmação "quando a gente sai que a gente pensa mais sobre isso". Ou seja, no contato com o passado, com a história de luta de seus ancestrais a partir dos encontros com outros jongueiros, o ser quilombola-jongueira se manifesta como uma identidade de resistência. Já a experiência com as atitudes discriminatórias do presente, a forma como o jongo é visto em Santa Isabel, por exemplo, provoca incômodos que geram uma nova maneira de se ver e por conseqüência uma nova forma de se colocar em relação aos outros. Essa auto-reflexão sobre a posição que se ocupa na dinâmica das relações sociais transforma o ser quilombola-jongueira numa identidade de projeto.

> Olha, eu me considero negra descendente de escravo. Eu tenho muito orgulho de ser, não tenho preconceito nenhum, não tenho. Eu acho assim, eu acho que a discriminação é uma coisa horrível, eu acho que tem pessoas que lidam com isso como acho que tem não só preconceito de branco com negro, mas de negro com branco, com índio. Acho que seja qualquer, qualquer preconceito, por ser drogado, por ser alcoólatra, qualquer preconceito, acho que não é bom. **Acho que a gente só sabe o que é preconceito quando você sente na pele, sabe**? (...) Uma vez eu tinha uma menina que estudava comigo e a gente sempre teve muito daquela coisa: "ah, você me empresta um lápis, me empresta uma caneta?". E a menina pegava de pontinha de dedo. Aí um dia eu cheguei pra ela e falei assim, aí segurei na mão dela e falei assim: "engraçado, por que toda vez que um negro, um colega, te pedir uma coisa emprestada, você estica, não encosta na mão? Será que você tem medo de ficar negra? Porque eu não desboto e você também não vai ficar negra por segurar na minha mão. Agora, se você pensar bem, de repente, você tem descendente negro. Então assim, a minha cor não vai passar pra você, porque eu não solto tinta, a minha cor é cor, não é tinta, não sou pintada. Você não vai ficar negra se você me segurar". E várias pessoas já escutei na rua: "ah, olha só um, um macaco passando". Penso

> assim: "não é da minha família, não tem nada com isso". Mas, é uma coisa que, que, nossa, me mata de ódio quando eu ouço alguém falando isso. Eu sempre brigo por isso, que eu falo assim: "nossa, é uma pessoa estranha, mas é um negro". Eu acho assim, se nós não brigarmos pela gente, se você achar, se você ver um negro virar motivo de chacota e você entrar no meio da, da palhaçada pra fazer isso com ele, você não, sei lá, você tá ofendendo a você mesmo. (...) a gente mesmo lá na roça, a gente tem umas maneiras meio boba de brincar... Eu, não, não tenho... Acho que brincadeira é uma coisa, agora você falar pra ofender é outra. Então assim, eu não tenho, eu brinco muito, às vezes, a gente lá na roça tem o Edinho que é brincalhão pra caramba, a gente ficava brincando: "nossa, porque que a gente é tão dessa cor? Porque a gente tem que parar de tomar sol...". Mas, assim, na brincadeira. Eu acho que eu não tenho nada contra uma pessoa que brinca com negro, porque existe muita brincadeira, agora você tem que saber o modo com que você vai falar, porque tem modo que ofende. (Maria)

Constata-se que as imagens transmitidas pela televisão sobre a escravidão[39] e a relação com as pessoas mais velhas do quilombo permite um maior conhecimento da própria história, assim como as diversas situações de racismo que vivenciam formam um cenário conflituoso de identificação que se estrutura entre a negação e a afirmação da sua origem étnico-racial.

A identidade negra é configurada na relação entre a história familiar, o tipo físico, a cor da pele, a relação com a escravidão, a recuperação da identidade quilombola, os espaços de alteridade e as situações discriminatórias que as jovens experimentam. Esse processo caracteriza o que Souza (1990) define como o *tornar-se negra.*

Para a autora, "ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro" (p.77). A respeito dos dilemas da construção identitária enfrentado por jovens negros/as, Dayrell e Gomes (2002, p.20), referindo-se ao processo de construção da identidade negra em Souza (1990), afirmam:

> A identidade negra é entendida, aqui, como um processo construído historicamente em uma sociedade que padece de um racismo ambíguo e do mito da democracia racial. Como qualquer processo identitário, ela se constrói no contato com o outro, na negociação, na troca, no conflito e no diálogo. (...) ser negro no Brasil é ' tornar-se negro'. Assim, para entender o 'tornar-se negro' num clima de discriminação é preciso considerar como essa identidade se constrói no plano simbólico. Referimo-nos aos valores, às crenças, aos rituais, aos mitos, à linguagem desenvolvida pelos jovens, sobretudo, por aqueles que vivem na periferia da cidade.

As jovens do quilombo convivem com essa dimensão da identidade negra que é resultado das interações que elas estabelecem com o mundo, o grupo de origem, o grupo da escola, o grupo do jongo, nas relações de trabalho, na igreja, nos bailes, enfim, nos espaços

[39] Sobre a relação entre mídia e representação do segmento negro consultar ARAÚJO, Joel Zito Almeida de. *A negação do Brasil*: o negro na telenovela brasileira. São Paulo: SENAC, 2000.

que circulam e praticam. Isto significa que sair do quilombo também representa uma ressignificação da própria identidade.

> Eu sempre me vi negra, que nem lá os meus amigos, pelo fato de lá ser comunidade negra, as pessoas são bem mais escuras, então eu sou um pouquinho assim, que nem antes quando eu tava lá, agora eu peguei um pouquinho mais de cor, só que eles falavam que eu era negra fingida, por causa da **cor da pele**, eles sempre foram mais escurinho que eu, então eles começavam a me chamar de fubá, só porque fubá era amarelinha também. Mas as pessoas sempre falam: "você se considera parda? Não, me considero negra mesmo, de sangue. Eu me considero negra porque eu sei que eu sou negra, com meu **cabelo** pixaim e tudo, então não tem como fugir.
>
> Eu acho que o **meu tipo físico, o lugar onde eu convivi, a minha família**, que nem pelo fato também deu saber que os meus tataravós foram escravos, trabalharam na comunidade negra, saber que eles foram vendidos, então você acaba, cara eu vou fugir disso pra quê? Fugir de uma realidade que é uma coisa que não tem como você fugir, você pode falar que não é, mas tá na cara que você é negro, não tem como esconder, mesmo pela história principalmente.
>
> Que nem tipo assim, eu sofro muito preconceito, aqui em Copacabana você é confundida muito com **mulher de rua**, que nem o começo quando eu vir pra cá, eu não gostava de andar na rua, uma vez eu andando o cara quase me agarrou na rua, e assim normal, aí eu cobri o cara de porrada no meio da rua e minha madrinha que tava junto comigo, ela também começou a falar com ele que falta de respeito e não sei o que, e o cara falando um monte de bobeira como se você fosse obrigada a ouvir, então você acaba, pô, eu não tô vestida como uma qualquer, eu tava de bermuda no joelho, só que o cara veio e as pessoas então respeitam, e se você é negra, acha que podem fazer com você o que eles quiserem, só que não é assim. Ser negro é difícil. (Depoimentos de Ana)
>
> No fundo no fundo todo mundo pensa que mulher negra é forte, é isso e aquilo (...) mas não deixa de ser frágil e ser mulher. (Rita)

Os significados sociais contidos nos símbolos, nas representações do biótipo da mulher negra, como a cor da pele e o cabelo, somados à história do grupo social a qual pertencem configuram a identidade negra das jovens, afirmada e reconstruída no conflito entre uma representação positiva, como a história de luta de seus antepassados, e negativa, como o fato de ser confundida com uma "mulher de rua".

A história das mulheres negras desde quando foram escravizadas e tratadas como propriedade do senhor é uma história que combina humilhação, luta e resistência. Nas senzalas cumpriam funções de servir ao senhor como criadas, amas-de-leite e objeto sexual. A mulher negra escrava muitas vezes se via obrigada a se separar de seus filhos para amamentar os filhos do senhor. Por recomendações médicas, àquelas que serviam como amas-de-leite não poderiam mais amamentar seus próprios filhos que na maior parte dos casos morriam de desnutrição (Theodoro, 1996).

Aparentemente, as jovens negras quilombolas atualizam certas relações históricas uma vez que estão submetidas como domésticas às patroas em vez de ao senhor. A atividade doméstica das mulheres negras, no contexto brasileiro, contribui de forma significativa para a liberação da mulher branca para o mercado de trabalho, para sua emancipação econômica e cultural. No que se refere à guarda e cuidado de seus próprios filhos, permanecem delegando esta responsabilidade à parentes e membros de sua comunidade, pois não dispõem de equipamentos públicos, tais como creches e escolas de horário integral.

A experiência de violência vivenciada por Ana em Copacabana ao ser confundida com uma prostituta põe em relevo a reprodução do imaginário social sobre a condição de objeto sexual da mulher negra. Esta concepção sobre a corporeidade negra tem sua origem no período escravocrata não devendo ser entendida, apenas, como resultado de uma combinação de sistemas de dominação, mas como "decorrência da sociedade patriarcal que legitima a dominação do homem sobre a mulher" (Theodoro, 1996, p.35), assim como do senhor sobre o escravo.

A sexualidade da mulher negra escrava era vista pelo senhor "como fora do círculo familiar, sem limites, normas morais ou religiosas, já que a mulher negra era entendida como *coisa*, um *objeto sexual*" (idem). Para Theodoro (1996), o culto à mulata, fortalecido a partir dos discursos favoráveis à miscigenação como fenômeno social regenerador da nação, atualiza esta relação, mas a coloca de forma perversa, pois responsabiliza os atributos físicos da mulher negra pelo desejo do homem branco. A entrevistada, no entanto, parece não reconhecer a perspectiva de gênero implicada na violência que sofreu.

3.2. As jovens e os adultos

Os relatos das jovens sobre o quilombo e a dimensão da sua identidade negra muitas vezes se confundem com as lembranças que têm sobre "os mais velhos" [40]. Estas pessoas são reconhecidas pela comunidade como os detentores da história, dos saberes e da memória dos antepassados e, portanto, do próprio quilombo. Transmitindo esta memória de geração em geração pela oralidade, os mais velhos se constituem como os guardiões da tradição, entendida como uma construção do passado de forma a orientar o presente e o futuro. A

[40] "Os mais velhos" é a forma como Maria se refere às pessoas da comunidade que pertencem à mesma geração de sua avó (mãe de seu pai).

tradição está ligada à memória coletiva e, como esta, se reconstrói o tempo todo tendo como base o presente. Portanto, nem a memória nem a tradição são estáticas, mas ao mesmo tempo esta última se mantém na história pela ritualização do passado e pelo conteúdo moral e sentimental que apresenta (Giddens, 2001).

A relação das jovens com o quilombo, sustentada pela tradição, carrega a idéia de um passado melhor, evocado pela memória de sua infância. As brincadeiras e os espaços do brincar no quilombo aparecem como símbolos da sensação de liberdade e união de quando eram crianças.

Em seus discursos há certa idealização do passado visto como um tempo melhor em que havia mais respeito aos mais velhos, às pessoas do quilombo e quando todos se ajudavam mais. A perda do contato diário, como ocorria na época em que estudavam, foi lembrada como um exemplo. A casa de mãe Firina[41], avó das jovens entrevistadas e líder espiritual do quilombo, foi apresentada como um ponto de encontro dos jovens que lá conviviam entre as idas e vindas do trabalho na roça, a escola e as brincadeiras.

Mãe Firina ocupa grande parte das memórias de Maria e Ana sobre a infância. Lembrada com muito carinho e respeito, ensinava brincadeiras e maneiras de agir e reunia as crianças para contar as histórias dos antepassados. Todos os dias antes de irem para escola as crianças pediam a benção em sua casa, quem não o fizesse depois era cobrado, pois entendia-se que o não comparecimento para a benção era sinal de que se estava faltando à aula.

> A mãe Firina cismou que eu tinha que, eu, Gilmara e Luzia, ensaiar o jongo, e começou: "ah, vocês vão, vocês vão...". Mas antes, era engraçado que, assim, eu e Luzia, a gente quase não tinha espaço pra cantar no jongo (...). E tinha aquela coisa de que meio: "ah, não, vamos escolher um jongo pra você porque foi mãe Firina que mandou". E hoje em dia nós somos uma das principais cantoras que tem no jongo. Então assim, começou porque a mãe Firina sempre empurrava, ela tinha mania, a gente fazia por medo dela, "não, você vai lá". (...) Então assim, a gente fazia por medo da mãe Firina. Então não era porque você queria, era porque você tinha medo dela. (Depoimento de Maria)

Este é um aspecto que caracteriza o papel de líder na comunidade, a possibilidade de deter o controle sobre os mais novos, desde a rotina até a escolha da função na comunidade ligada às heranças compartilhadas. O grande respeito aos mais velhos fica evidente quando a partir de suas lembranças de mãe Firina as jovens ressaltam a importância de pessoas como seu Manoel Seabra, tia Lôra, entre outros antigos.

[41] Mãe Zé Ferina morreu em 2003.

> Eu sou uma jovem do quilombo[42] e, assim, você fica meio com medo daquela: "ah, eu não posso errar muito porque alguém vai me cobrar". Porque existe muita cobrança...". (...) Eu acho que as pessoas vêem a gente como **jovem, mas os velhos de amanhã**, sabe? Como que muita gente pergunta: "como será que vai ser o quilombo amanhã?". Então assim, eu acho que um pouco de medo é isso. Porque querendo ou não, os mais velhos vão morrer, então assim, nós vamos ficar no lugar deles. E assim, você tem que tomar cuidado pra você não: "ah, como que vai ser eu no lugar... tipo assim, como que vai ser eu no lugar da tia Tetê daqui há um tempo, no lugar do meu pai?" Aí você pensa: "meu Deus, é muita responsabilidade". Porque **eles cresceram de uma forma e nós crescemos de outra**. Porque eles não puderam estudar, **fazer o segundo grau**. E nós já tivemos aquele contato com pessoas da cidade, nós saímos pra trabalhar fora e eles não. (Depoimentos de Maria)

> Os jovens aqui hoje em dia... eles [os mais velhos] cobram muito da gente sabe o quê? Responsabilidade com relação a tudo. Você vê, quando fazia ajuntamento [mutirão] aqui vinha a tia Lôra pra cozinhar, tia Tetê, minha mãe, tia Fatinha, hoje você vê já tá as filhas dela aqui (...) de pouco a pouco já tão passando muita coisa pra gente (...) devagar, devagar os jovens já tão assumindo muita responsabilidade". (Depoimento de Rita)

Algumas referências acionadas no discurso das jovens para se diferenciarem dos mais velhos, como o estudo, a possibilidade de concluir o ensino médio, expressam marcas geracionais dentro do quilombo. As jovens carregam uma consciência do lugar que ocupam para garantir a continuidade da cultura, assim como revelam o "medo" de não conseguirem responder às expectativas. É representativa da condição de herdeiros a passagem no depoimento de Maria sobre como os mais velhos vêem os jovens: "os velhos de amanhã".

As referências do passado contribuem para formação dos projetos das jovens e constroem seus projetos de futuro. Isto porque a relação com os mais velhos também é pautada por certa autoridade que impõe limites às escolhas das jovens, como na decisão de ir trabalhar fora do quilombo. Ana, por exemplo, só foi trabalhar na cidade quando sua avó reconheceu como segura a rede de relações que a levariam até o trabalho urbano.

> (...) tanto é que a minha avó, ela não aceitava muito essa coisa pra eu ir trabalhar fora, então toda vez que eu pegava e falava que ia trabalhar em casa de família, ela falava: "não você não vai". (Ana)

Dentro do campo de possibilidades que se alarga com as múltiplas relações que estabelecem com o mundo social, as ancoragens das relações familiares ainda fazem sentido.

---

[42] Interessante observar que Maria se refere como os/as jovens do quilombo àqueles/as que fazem parte de sua geração, basicamente quem freqüentou a escola na mesma época.

Mas a necessidade de se diferenciarem do mundo adulto do quilombo também é colocada. Assumir as "responsabilidades" que os adultos colocam, seja para arrumar a festa, puxar o jongo ou cozinhar no mutirão, não mais caracterizam a entrada no mundo adulto. Maternidade, casamentos, trabalho e conclusão dos estudos também não configuram o fim da juventude como etapa de vida.

Os jovens estão redefinindo no quilombo as condições de transição para a vida adulta no momento em que traçam suas trajetórias que são fruto de negociações entre os sonhos e as decisões que são chamados a tomar, entre o ideal e o possível.

Léon e Soto (2005) definem *transição* como um processo inevitável presente em todo momento histórico e comum a todo indivíduo e ressaltam que o que tem mudado historicamente relacionado cada vez mais ao contexto cultural e à situação social de vida é a forma de se fazer adulto, isto é, as estruturas das transições. Os autores consideram que

> La tradicional estructura *lineal* de transición, definida por una secuencia culturalmente establecida y socialmente reproducida, en que se pasa de estudiar a trabajar, de ahí al matrimonio y la crianza de hijos, todo con plazos estrictos, con edades prescritas, ha ido cediendo terreno a nuevas formas de hacerse adulto, nuevas formas de transición, con otra ordem en la secuencia y otros tiempos para cada paso. (p.116)

As *trajetórias* no plano social são as posições que os sujeitos vão ocupando na estrutura social e são fatores que marcam as estruturas das *transições* (Léon e Soto, 2005). Os autores caracterizam essa relação dando um exemplo sobre o ser mãe. Mesmo que duas jovens vivam a experiência de ser mãe na mesma idade e que para isto precisem parar de estudar no mesmo tempo, "o que significa la maternidad para una y para otra será diferente de acuerdo con la posición de cada una en la estructura social" (p.122). Isso significa que o impacto dessa transformação sobre o campo de possibilidades e os projetos dessas duas jovens será diferente. Dessa forma, entender as trajetórias de escolarização e trabalho das jovens pesquisadas contribui para compreensão de seus projetos.

3.3. Trajetórias de escolarização e trabalho

Os diferentes espaços de sociabilidade dos jovens do quilombo com relação ao estudo, trabalho e lazer localizam-se, principalmente, na cidade e isso tem interferido na forma com que os jovens vivem suas experiências e constroem suas trajetórias de vida. A inserção escolar, por exemplo, e o convívio com as "culturas da cidade" propiciou o diálogo com outro universo cultural que permitiu aos jovens do quilombo o reconhecimento de si como sujeito jovem. A forma de vestir, a linguagem, os bailes funks e outras características dos diferentes modos de ser jovem passaram a fazer parte do cotidiano. Este reconhecimento da identidade de jovem quilombola representou também a ampliação das referências culturais e novas entradas nos mercados de bens simbólicos. Esta abertura de campo identitário tem permitido a construção de novas perspectivas de futuro dos jovens em relação a si e de seus pais frente a eles, assim como a elaboração de novas subjetividades quilombolas.

> Eu estudei, eu comecei a estudar lá [no quilombo], né? Porque eu entrei atrasada, entrei com nove anos na escola. Então assim, eu comecei a estudar lá no quilombo, mas eu..., era legal. Eu gostava, eu gosto mais de lembrar do meu passado, do que agora viver lá agora. Mas era lá, nossa, lá era super legal. (Maria)

As jovens iniciaram sua escolarização já com defasagem idade-série, apontada como característica dos processos de escolarização das crianças negras (Oliveira, 1999; Jaccoud e Beghin, 2002). Maria, por exemplo, iniciou sua escolaridade aos nove anos, quando sua família retornou ao quilombo. Elas cursaram o 1º segmento do Ensino Fundamental na escola localizada na comunidade, mas para continuarem os estudos foram para outra escola em Santa Isabel do Rio Preto, cerca de 12 km do quilombo. Conjugando o trabalho na roça com os estudos e a maternidade, no caso de Maria, as três jovens conseguiram concluir o Ensino Médio.

O percurso escolar de Maria é marcado pela experiência da maternidade. Aos 17 anos ficou grávida de seu 1º filho. Com o apoio e incentivo do pai e a rede de ajuda da família ela continuou os estudos até ter seu 2º filho, quando parou de estudar devido à frágil saúde de seu filho. Quando voltou para escola, toda a rede de proteção familiar (iniciada a partir da maternidade) para que a filha primogênita completasse a escolarização foi reconstruída. A conquista do diploma é vista como um sonho da família e está vinculada ao ideário de uma vida melhor.

Condições materiais como um lugar para ficar durante a semana, a ajuda da família para cuidar dos filhos e posteriormente uma Kombi para levar os estudantes do quilombo para a escola foram fundamentais para que Maria[43] e muitos outros jovens dessem continuidade aos estudos.

> Eu comecei a estudar porque tinha onde ficar [em Santa Isabel], mas muitos meninos eles não estudaram (...). Porque, assim, eles tiveram que ficar parado por falta de lugar para ficar. Eu tinha minha vó em Santa Isabel. Então assim, eu saí da quarta [série] e fui direto, por isso que eu terminei junto com as meninas mais novas do que eu que já pegaram a época da kombi. Eu estava adiantada porque eu fui [para a casa da avó] (...) Porque eles começaram quando teve a kombi. Eu não, eu tinha minha vó, eu fui morar com a minha vó pra não perder nenhum ano. (Maria)

> Se a gente tivesse aquela oportunidade de assim que terminou a quarta série primária aqui ir para Santa Isabel a gente teria mais lucro, porque com 17 anos a gente se formava lá como professora, e era uma vantagem prá gente. Mas não, por a gente ter ficado parado durante 3, 4 anos porque não tinha como ir para lá a pé... o custo é muito caro, porque pra você morar lá você tinha que se manter lá, porque não teria como os pais da gente manter uma casa aqui e uma casa lá com filho só estudando. Então nós tivemos que parar, aí voltamos 4 anos depois e não tivemos muito lucro porque aí acabou o curso de formação de professores, aí virou Ensino Médio. (...) Temos a vantagem de formar no 2º grau e não temos (...) e hoje pra gente formar, no caso, teria que encarar uma faculdade e antes não precisava [se refere ao curso de formação de professores] (...) não daria aula de 5ª, mas de 1ª a 4ª daria como dar aula porque aqui [no quilombo] tem uma escola (...) então teria como até alguém daqui mesmo dar aula pras crianças daqui. (Rita)

Ainda assim, o Ensino Médio, visto como uma conquista, não tem garantido novas inserções das jovens no mercado de trabalho. Rita se ressente de não ter tido acesso ao curso de formação de professores em Santa Isabel, pois fechou antes dela conseguir estudar na cidade. Comenta que se tivesse se formado professora "aí sim teria uma profissão".

A escola também aparece como o lugar de socialização diferente da família no qual as primeiras diferenças são percebidas em situações preconceituosas. Para Gomes (1995)

> (...) é no contato extra-familiar que o negro, na maioria das vezes, começa a ver-se a si mesmo através da nomeação que o outro lhe dá. É o espaço onde aparecem os primeiros apelidos dados pelo grupo de colegas, as brigas, os pareceres dos pais, dos amigos e dos conhecidos (p.117).

Ser "da roça", ser jongueira, ser quilombola, ser negra, até então dentro do núcleo familiar não representava nenhuma diferença, mas na relação com o outro a partir da entrada na escola de Santa Isabel as jovens começam a se perceber diferentes e como esta diferença

[43] Maria concluiu o Ensino Médio em 2003 com 21 anos.

aparece para os outros.

Alguns professores são lembrados como aqueles que davam força tentando trabalhar o preconceito organizando tempos e espaços para o pessoal do quilombo falar sobre o jongo e mostrar sua cultura. Mas há que se estar atento, pois na escola nem sempre a discriminação racial se dá apenas de forma explícita, por agressões, apelidos, entre outros mecanismos. Ela aparece especialmente nos discursos, nas profecias auto-realizadoras dos professores, na ausência de referenciais negros, nas festas, no livro didático, na organização da sala de aula. Apesar das políticas atuais que visam fazer da escola um território de conhecimento e posicionamento sobre a história e cultura negras e as relações raciais no Brasil, como a lei 10.639/2003[44], ainda há uma resistência grande por parte da comunidade escolar em tratar destas questões.

O território escolar é um espaço privilegiado de formação que não deve se furtar das discussões sobre a natureza das relações inter-raciais construídas historicamente e reelaboradas na atualidade. Para Oliveira (1999),

> (...) só a tomada de consciência, de parte dos afro-descendentes, de terem sido excluídos e rechaçados e de parte dos brancos de serem discriminadores ou de terem origem racial de um grupo excludente, é que se poderá tender para relações inter-raciais não-conflitantes. (p.14)

Considerando a história da educação dos negros no Brasil, verifica-se que o acesso à educação escolarizada deste segmento social a partir do pós-abolição ocorreu muito lentamente. Não havia uma política de massas intencionalmente voltada para garantir a entrada na escola de ex-escravos, o que revela uma morosidade também no reconhecimento da educação como um direito de todos e não só de alguns; mais uma expressão de uma cidadania desigual entre negros e brancos, ou, como considera Menezes (2006), de uma inclusão excludente que tem ainda reflexos na vida escolar de jovens negros de hoje.

Embora avanços tenham ocorridos nas últimas décadas, no que se refere ao acesso a uma escolarização de qualidade, ainda há muito o que se corrigir afim de se promover igualdade de oportunidades às populações historicamente discriminadas e o combate às diferentes formas de discriminação. Alguns desafios que precisam ser enfrentados dizem respeito, por exemplo, às condições de permanência da população negra nos diferentes níveis

[44] A lei 10639/03 alterou a lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional instituindo como obrigatório nos currículos das escolas públicas e particulares o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. Em 10/03/2008, foi alterada de modo a incluir o ensino da cultura e da história indígena (Lei 11.645/08),

de escolaridade e às reformulações das propostas curriculares tanto das escolas básicas quanto dos cursos universitários, principalmente àqueles dedicados à formação de professores.

A desigualdade entre negros e não negros perceptível em todos os setores da sociedade tem forte projeção na educação na qual são evidenciados claramente os efeitos da discriminação contra o negro, seja pelas profecias auto-realizadoras dos professores para com seus alunos, pelo reforço de estereótipos e demais práticas racistas evidenciadas também nos discursos das jovens do quilombo.

> Ai, sei lá, tipo assim, nós negros esperamos ter um pouco mais de respeito porque tem muitas pessoas que assim não respeita muitos os negros ainda (...) Eu sofri muito no colégio assim, sabe, de o professor chegar e falar: “ah! Chegou um monte de negro”. (...) Mas só que quando a gente chegava muitas pessoas não gostava muito da gente, falava que a gente era um monte de macumbeiro, que não sei o que, só que não tinha nada a ver. Então você busca provar aquilo que você não é, nós não somos isso, nos não somos sabe? **Então você quer mudar a história.** (Ana)

> Acho que [era] **preconceito por a gente ser da roça**. Então assim, o pessoal ficava meio: "ah, são cafona, são pessoas da roça". Porque assim, lá no quilombo, a gente fala "na roça". Que Santa Isabel é cidade, que tanto o pessoal, às vezes a gente chegava o pessoal ficava olhando torto. "Ai nossa, chegou o pessoal". Tanto é que a gente tinha mesa separado, a nossa mesa era separada, porque assim, a gente era uma turma grande e a gente começou a sentar lá e ninguém mais sentava. Aí passou a ficar a nossa mesa, tanto que quando parou, que a gente se enturmou, continuou sendo a nossa mesa, aí foi aumentando as pessoas e colocaram duas mesas pra ser nossa. Porque tinha aquele negócio de ser... A gente chegava, o pessoal ficava, alguns não, alguns tratavam a gente super bem, mas outros ficavam assim olhando meio torto. "Nossa, esse pessoal da roça, esse pessoal que vem de kombi". **Achava que por ser pessoal da roça, a gente era inferior**. "Nossa, é da roça não tem, não vem com calçado direito, é pobre". Mesmo que eram pessoas pobres de Santa Isabel, mas achavam que porque a gente era da roça era diferente. (Maria)

> Quando a gente começou a estudar lá no colégio em Santa Isabel, não gostavam da gente por a gente ser negro, por a gente ir de carro [Kombi] até a porta da escola... Nossa a gente enfrentou muito preconceito mesmo (...) teve uma época lá que a diretora começou a pegar no nosso pé (...) elas **falaram que a gente só ia na rua pra passear e pra merendar** – então ta, a partir de hoje a gente só vai vir pra passear porque merendar a gente vai merendar em casa. Aí ficamos 1 ano sem merendar no colégio (...) e não tinha motivo, porque os professores que conviviam com a gente, porque realmente quem convive com aluno é professor, aí eles foram falar com a diretora: “não você foi errada em falar isso com eles porque todo mundo lá é ótimo aluno, são um exemplo de pessoa”. Aí realmente ela pediu desculpa pra gente em público aí daí sim nós conquistamos nosso respeito e as pessoas passaram a olhar pra gente com mais respeito, né? (...) A gente se vê como um ser humano como qualquer um outro, não tem diferença nenhuma, porque cor eu acho que não refere a nada não gente. Porque se a gente corta os pulsos vai sair a mesma cor de todo mundo, né? Não tem tanta diferença assim... pra mim eu acho que não tem, mas pros outros eu acho que tem. (Rita)

A escola como espaço de aprendizagem e socialização tem grande importância no

processo de construção das identidades. O reforço de estereótipos e representações negativas do que é ser mulher, negra e quilombola marca as trajetórias escolares das jovens que desenvolvem diferentes estratégias para lidar com o preconceito e o racismo. É na escola que ocorre um dos mais marcantes confrontos de pertencimentos e é neste território separado da família que elas também se tornam jovem, mulher, negra e quilombola. Não que este processo de constituição das identidades tenha fim, mas a escola, com suas práticas socializadoras, aparece nos discursos das jovens como o primeiro lugar de embate entre o reconhecer-se e o ser reconhecida como jovem, negra e quilombola, além de evidenciar o direito à educação como um direito de cidadania juvenil.

Em pesquisa recente[45] sobre as possibilidades construídas pelos próprios jovens da América Latina no que se refere ao enfrentamento das situações de discriminações e desigualdade, Andrade e Novaes (2008) identificaram que uma das principais demandas da juventude sul-americana, considerando os segmentos juvenis estudados, consiste numa educação pública de qualidade que atenda às especificidades da vida dos jovens, isto é, uma educação que enfrente "as práticas discriminatórias, os processos de exclusão, os mecanismos de reprodução de desigualdades que caracterizam o sistema educacional dos diferentes países" (p.6). As autoras chamam atenção para o fato de que não se trata apenas do direito à educação, mas de

> (...) maior *qualidade* (professores mais bem preparados, currículos mais condizentes com a realidade atual)*; mais flexibilidade* (necessidade de calendários adaptados para combinar trabalho e estudo nas cidades e na área rural); *garantia de continuidade* educativa (secundária, técnico-profissional, universitária). (Andrade e Novaes, 2008, p.6)

O processo brasileiro de democratização do acesso à educação escolarizada, mais recentemente com iniciativas voltadas para o Ensino Médio, tem permitido que grupos sociais diferentes possam passar pela mesma etapa de vida, mas não com a mesma qualidade. Para os jovens do quilombo, a inserção na escola de Ensino Fundamental em Santa Isabel foi um marco em suas trajetórias, lugar no qual os valores e comportamentos apreendidos nas relações familiares foram confrontados com outros modos de pensar e agir. No entanto, no que se refere à qualidade, flexibilidade e garantia de continuidade dos estudos, está muito

[45] Pesquisa realizada pelo Ibase em parceria com o Instituto Pólis – Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais, intitulada "Juventude e Integração Sul-americana: caracterização de situações-tipo e organizações juvenis". Ver em www.ibase.br.

distante daquilo que os jovens apresentam como demanda. Ainda assim, a escola possibilitou o tempo e o espaço para aqueles sujeitos que nasceram numa mesma época partilhassem experiências comuns e se constituíssem enquanto grupo diferenciado dentro e fora do quilombo. Dentro do quilombo se organizaram como um grupo que se afirmava distinto do mundo adulto e fora eram vistos como "o pessoal do quilombo".

Na escola, o contato com diferentes modos de se vestir, falar, andar, os gostos musicais, entre outros que no meio urbano são reconhecidos como marcas da juventude também começaram a aparecer no quilombo e foram elementos significativos no processo de reconhecimento da juventude de São José.

Os estigmas relacionados à condição rural das jovens também eram acionados na escola como forma de diferenciação entre os jovens do campo e os da cidade. Apesar deste reconhecimento que mesmo de forma negativa não deixa de evidenciar diferenças nos modos de ser jovem, as marcas de juventude, como o jeito de se vestir e falar, por exemplo, ainda são relacionadas apenas à cultura juvenil urbana.

Dayrell (2007) afirma que "o cotidiano escolar torna-se um espaço complexo de interações, com demarcação de identidades e estilos, visíveis na formação dos mais diferentes grupos, que nem sempre coincidem com aqueles que os jovens formam fora dela" (p. 1121). Essa sociabilidade vai conferir nova identidade para alguns sujeitos que passam a ser vistos também dentro do quilombo e não apenas fora dele como jovens.

Se a escola contribui para a construção e vivencia de uma certa condição juvenil, a ampliação da escolarização, como no caso de São José em que a maior parte dos jovens tem concluído o Ensino Médio, vem alargando essa fase da vida e, por conseqüência, postergando a passagem para a vida adulta. Reconhecendo, como ressalta Dayrell (2007), que a escola atualmente não é o único espaço de socialização dos jovens que tem ocorrido em diversos espaços e tempos da vida cotidiana, não se pode negar a importância que esta instituição teve na afirmação da juventude do quilombo.

O projeto de dar continuidade aos estudos para além do Ensino Médio[46] passou a fazer parte das expectativas de futuro desses jovens e vincula-se tanto à trajetória de escolarização e trabalho quanto às experiências anteriores que formaram o campo de possibilidades de cada sujeito.

Ana está estudando no Rio de Janeiro com o incentivo da patroa em um curso de

[46] As jovens que dão corpo a esta pesquisa fazem parte da primeira geração do Quilombo a concluir o Ensino Médio.

formação de professores. Para ela, trabalhar no Rio é uma condição de vivência da sua juventude, pois é daí que ela consegue dinheiro para comprar, por exemplo, o tipo de roupa que gosta. O tornar-se professora é uma possibilidade dentro daquilo que ela configurou como trajetória possível que a insere num lugar diferente no mercado trabalho com relação à sua posição atual como empregada doméstica. Relaciona esta escolha com o tempo em que tomava conta dos irmãos no quilombo ressaltando características que lhe foram atribuídas e ao longo de sua história incorporadas, e agora servem de justificativa diante de um projeto individual que lhe seja significativo.

> Eu tô estudando lá no Jardim Botânico, na escola Inácio Ribeiro, todo dia uma hora pro colégio, daqui até lá; aí assim, é uma escolha, eu adoro lidar com criança, porque vai ser muito bom, eu vou poder dar aula pra criança de até 4ª série. Porque assim, eu sempre fui muito apegada com meus irmãos, que nem lá na comunidade mesmo eu ficava com um monte de criança de lá, "cuida do meu filho", não sei o que. Então você acaba gostando daquilo sabe, de ficar com a criança, então vamos, mete a cara. Então eu tô fazendo formação de professora. (Ana)

O trabalho é um grande indicador das relações de gênero no quilombo. Ao mesmo tempo em que a socialização das jovens dentro do grupo familiar é marcada pelo serviço doméstico[47], como o cuidar dos irmãos e irmãs mais novas ou da preparação da comida, são elas que vêem os jovens como acomodados com o trabalho na roça, indicando outras perspectivas de futuro diferentes daquelas que foram passadas pela família. Para elas, as jovens "querem conquistar mais coisas" e "conhecer coisas diferentes", nas palavras de Maria. No entanto, o trabalho disponível próximo ao quilombo, além do doméstico, é na agricultura, para capinar, uma função pesada a qual as jovens não querem mais se submeter. Na perspectiva de que o processo de construção da autonomia está vinculado também ao poder econômico, Maria relata que na roça são os jovens homens que conseguem de alguma forma ajudar a manter uma renda, justifica ressaltando o valor social do dinheiro para o homem que é visto como o provedor da casa e mesmo quando ainda não constitui família precisa de dinheiro para as saídas, no caso os divertimentos, bailes e outras atividades de lazer.

Em se tratando das saídas para se divertir, as meninas da geração de Maria, Ana e Rita costumavam sair do quilombo para missas ou alguns bailes em Santa Isabel, este último

[47] Segundo dados da PNAD, 89,9% das mulheres jovens economicamente ativas têm os afazeres domésticos como atividade. Conciliando-os com o trabalho e o estudo, estas jovens vêm atingindo níveis de escolarização mais altos que os homens.

quando tinham onde dormir, diferente dos meninos. Os casamentos foram realizados em sua maior parte com jovens da própria comunidade, como a própria Maria que atribui este fato a falta de conhecimento de outras pessoas, ou seja, a pouca mobilidade das jovens que não tecem tantas redes de namoros como as de emprego.

> Eu acho que é falta de conhecimento, falta de sair um pouco. Você não conhece pessoas novas, você convive só ali. Tanto que hoje em dia as pessoas já saem mais e, então, muita gente que casa e conhece pessoas fora do quilombo. As meninas que vêm agora pode ser que algumas ainda vai casar com alguém do quilombo, mas eu já acho mais difícil do que na minha época. Pode ver, as meninas da minha época, quase todas são casadas com pessoas dali. Eu acho que é muito por falta de sair, de conhecimento. Hoje em dia as pessoas já saem mais pra trabalhar, você conhece pessoas diferentes. (Maria)

Nessa reprodução de papéis sociais no que se refere às relações de gênero, as jovens estão buscando outros encaixes. Existe uma rede de trabalho feminino que traça o caminho das jovens com relação às possibilidades de emprego, impulsionada desde as primeiras mulheres que saíram para trabalhar como domésticas. O empregador de uma conhece alguém que está procurando gente para o serviço, as informações retornam ao quilombo e a menina que estiver disponível e com vontade de trabalhar fora acaba vendo esta como a única oportunidade.

O trabalho como doméstica acaba se tornando a alternativa viável para se ter acesso aos bens que a cidade oferece, desde o dinheiro ao conhecimento. O fato de se ter um lugar para dormir se transforma no principal atrativo, mas os fatores que levam uma menina ou outra a este trabalho são diferentes. Maria tinha como principal objetivo fornecer melhores condições de vida para seus filhos[48], já Ana foi trabalhar no Rio de Janeiro, pois viu nesta proposta a possibilidade de dar continuidade aos estudos, de cursar uma faculdade. De certa forma, o sonho de continuar os estudos perpassa a trajetória das duas jovens, o lugar que este sonho se encaixa na vida de cada uma no seu campo de possibilidades que é diferenciado.

> Não sei, às vezes eu penso assim comigo: "será que vale a pena, você deixar filhos pra sair pra trabalhar?". Eu acho que, assim, vale a pena, mas em certo modo, você ter que deixar, sei lá, você tem que deixar muita coisa pra...
>
> Nossa, é simplesmente horrível você trabalha, mas você só trabalha, você só consegue trabalhar se você pensar assim: "nossa, eu tô trabalhando pra mim fazer

[48] No que se refere ao trabalho, também são criadas estratégias junto à família para que os filhos permaneçam no quilombo enquanto a mãe trabalha em outra localidade.

> isso e no final do mês vou ver o meu filho". Porque se não você não consegue. Se você pensar assim: "ah, meu filho não tá precisando disso no momento", você não sai, não consegue, você tem que ser muito forte pra deixar o filho e sair, sabe?
>
> Todas as vezes eu vim trabalhar, eu vim trabalhar de doméstica. Eu agora, eu quero ver se tem umas lojinhas aqui (...), eu quero ver se eu faço alguma coisa diferente pra ter, pra eu ter tempo à noite pra eu fazer um curso. Então assim, eu quero trabalhar em coisas diferentes agora pra eu fazer, poder fazer um curso. Sei lá, fazer alguma coisa, investir em alguma coisa, sei lá, estudar.
>
> É mais fácil [arrumar trabalho de doméstica], porque a gente sai do quilombo, pra você ter que sair pra dormir. Então assim, o único lugar que dá pra dormir é de doméstica, porque não tem uma casa na cidade pra você dormir, então você, você tem que procurar um lugar onde você possa dormir.
>
> Eu arrumo [trabalho]... sai, às vezes vai indicando. No meu caso, assim, a minha irmã trabalhava aqui, aí ela arrumou pra mim. E depois, assim, aí uma arruma vai arrumando pra outra, aí vai indo.
>
> Então assim, eu pensei comigo: "nossa, eu estudei tanto, eu fiz tanto sacrifício pra estudar, pra fazer o segundo grau". Então assim, eu acho, não que não, trabalhar de doméstica não seja, não é desmerecido trabalhar, não é vergonha, nenhum trabalho que seja honesto não é vergonha. Mas eu fiz tanto sacrifício, eu enfrentei chuva, eu enfrentei barro, eu enfrentei tudo pra, pra terminar. E eu acho assim, eu queria, é bom você ter sempre experiência, sabe? Queria fazer alguma coisa diferente, saber como é que é, tentar pelo menos, acho que se você não tentar você não consegue. Então, eu acho assim, que você tem que tentar pelo menos, fazer alguma coisa diferente. (Depoimentos de Maria)

Se as relações de gênero são marcadas por confrontos de poder entre a vida pública e privada em que à mulher designa-se uma posição inferior, e as relações raciais configuram uma estado de desigualdade e invisibilidade para os negros, o que significa para a mulher negra carregar a história dessas relações que podem ser representadas pelos estigmas produzidos socialmente como o de objeto sexual, o de ser serviçal ou subserviente, o fato de serem quilombolas ou morarem “na roça” e o trabalhar como doméstica?

Não se pode negar que a história do serviço doméstico no Brasil está profundamente vinculada com a história das escravas domésticas encarregadas das tarefas do lar do senhor. Após a abolição esta ocupação tornou-se a maior fonte de trabalho feminino. As relações entre patroa e empregada ainda carregam os resquícios das relações entre senhora e escrava, pautadas nas idéias de subordinação, exploração, apadrinhamento e ajuda.

No que se refere ao mercado de trabalho, as mulheres negras são submetidas às ocupações mais precárias, como o serviço doméstico. Este representa 25,1% da população economicamente ativa feminina na faixa de 15 a 24 anos (só na região sudeste, nessa mesma faixa etária temos 19,5% de jovens nessa ocupação), de acordo com dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra em Domicílios de 1995) condensados na publicação: “Perfil da mulher jovem de 15 a 24: características diferenciais e desafios”. Se considerarmos a

variável cor, encontramos 53,2% de jovens pretas e pardas trabalhando como domésticas. Cruzando esses dados com a população de mulheres jovens entre 15 e 24 anos, temos, de um total de cerca de 14,3 milhões, vivendo nas cidades 11,6 e no campo 2,7 milhões, o que indica que muitas vezes a porta de entrada das jovens no trabalho urbano se dá via trabalho doméstico.

Essa inserção precária no mercado de trabalho, considerando a relação entre rendimento, número de horas trabalhadas e ausência de regulamentação profissional, "(...) permite uma série de violações, que submetem as trabalhadoras domésticas, dentre outros constrangimentos, à violência sexual e moral por parte dos empregadores, à jornada de trabalho escravizante e a salários irrisórios sob a falsa argumentação do acolhimento". (Ribeiro, 2004, p. 90).

> "Ah, eu, a última casa que eu trabalhava, eu trabalhei dois meses, eu fazia de tudo, era lavar, passar, cozinhar, tomar conta de criança, então assim, era fazer de tudo. E muita gente, às vezes você fala: - ah, falaram que o salário de doméstica agora tá quatrocentos e setenta, mas quase ninguém paga quatrocentos e setenta. Não, as pessoas: "ah, porque o salário é muito alto, que a gente não pode pagar. Porque é complicado pra mim, porque... Igual nessa última casa que eu trabalhei agora, a patroa falou: - olha, não posso pagar. Ela me pagou o primeiro mês quatrocentos e setenta, depois quatrocentos e quarenta, aí ela: "olha, eu não posso te pagar quatrocentos e quarenta, vou pagar quatrocentos e quinze porque eu não tenho condições de pagar ...". (Depoimentos de Maria)

As arbitrariedades em que estão sujeitas as trabalhadoras domésticas dizem respeito à precariedade das condições de trabalho, ao grande número de horas em serviço, à baixa remuneração, a informalidade a que estão sujeitas e estão ligadas a uma condição indefinida da trabalhadora doméstica que vive entre relações dissimuladas com a empregadora que ora é a "madrinha" e ora é a patroa. Tal fato se agrava quando tratamos das trabalhadoras que residem[49] nas casas dos patrões, pois a relação de ajuda se evidencia mais do que a relação de trabalho, uma vez que o alojamento e a comida, para citar alguns exemplos, são vistos como regalias dos empregadores. Este caso produz ambigüidades, uma vez que as relações ao ficarem mais pessoalizadas tornam difícil a definição dos papeis sociais de patroa e

[49] Não podemos deixar de considerar a heterogeneidade de situações dentro do trabalho doméstico remunerado. Melo (1998) classifica da seguinte maneira: *as mensalistas* – "empregadas domésticas residentes, que vivem no local de trabalho, recebem salário mensal, mais casa e comida" e *as diaristas* – "empregadas que não residem no local de trabalho, trabalham em várias casas de famílias, recebem salário diário ou semanal/mensal".

empregada, os quais passam a se basear em trocas afetivas e favores. A relação de exploração é mascarada inclusive pelo discurso, a jovem não é vista como uma trabalhadora, mas como uma “ajudante”, “afilhada” e a patroa é a “tia” ou “madrinha”. O salário irrisório e o número de horas trabalhadas cada vez mais indefinida revelam esse tipo de relação.

Outra abordagem, sugerida por Vidal (2003), analisa a relação entre a linguagem do respeito e os sentidos de cidadania a partir dos conflitos entre empregadas domésticas e seus patrões. A autora observa que na maior parte dos conflitos “o indivíduo não busca a satisfação material, mas o respeito como ser autônomo e individualizado” (p.279). Isto é, gestos ou palavras que possam afetar a dignidade do indivíduo, no caso, de trabalhadoras domésticas, que acabam desencadeando a deterioração das relações de trabalho. Muitas mulheres que Vidal encontrou no sindicato de trabalhadoras domésticas do Rio de Janeiro tinham abandonado o emprego e entrado com uma ação na Justiça do Trabalho “não pela remuneração insuficiente, mas porque haviam sido desprezadas ou humilhadas pelo patrão (...) e já não conseguiam estabelecer uma relação positiva consigo mesmas e se sentiam prejudicadas em sua capacidade e agir” (2003, p.279). Talvez esta noção de respeito marque também a relação das jovens com as patroas.

> Eu acho que mudou bastante porque chega um momento você quer ser independente, então você acaba que encoraja a você mesmo, então você sai com a cara no mundo; já tá amadurecendo, mesmo que aconteça o que acontecer comigo, eu sei que eu posso voltar pra casa, eles vão me aceitar na boa, e sem contar que eles me apóiam na boa, tão sempre comigo, me dão a maior força, então isso ajuda muito também, eles tem a maior confiança ainda mais eu morando aqui [no Rio de Janeiro] sozinha sem ninguém. Tudo bem que eles ficam preocupados, mas eles têm a maior confiança porque são só pessoas conhecidas, são irmãos deles. Que nem quando eu vim pra cá [Rio de Janeiro], eu fiquei na ex-patroa da minha mãe, que adora minha família também, então isso ficava mais confortável pra eles, ela tá lá, mas não tá tão sozinha, tem gente olhando por ela também.
>
> Que nem teve assim, no começo quando eu vim, essa minha madrinha que é ex-patroa da minha mãe, ela tinha me chamado: “- Ah! Ana, quando você terminar o segundo grau eu quero que você venha ficar comigo, eu sou sua família, você continua estudando...” Eu falei: “tá bom”. Só que aí passou um tempo, eu terminei de estudar e fiquei lá na roça, tinha o projeto de Primeiro Emprego, eu acabei ficando por lá mesmo, só que aí depois ela ligou falando “Ana vem, vem, vem”, aí eu falei: “tá bom, então eu vou”. Só que aí eu pensei, vou ficar lá sozinha? Mas depois eu pensei, vou meter a cara e vou encarar. Só que a minha vó no começo me perguntava se eu queria vir mesmo, eu dizia que sim, mas no meu olho ela via que eu não queria. A minha mãe dava maior força, vai que você vai estudar e vai ser bom pra você, você vai ganhar dinheiro, vai fazer coisas diferentes. Aí eu falei, quer saber, eu vou. Aí eu peguei e vim e tô aqui até hoje.
>
> (...) ai ela [a patroa] chegava e me apresentava pras pessoas, essa aqui é minha **afilhada**. Porque ela falava: “Ah, você não é minha empregada não, você não

> trabalha pra mim não". Porque eu falava que era **ajudante** dela, mas pra todo mundo ela falava que eu era afilhada dela, pra todo mundo que perguntava: "você é minha afilhada". Então pra acabar com esse negocio eu comecei a chamá-la de madrinha e ficou esse negócio.
>
> Ela pagava o meu colégio, porque quando eu cheguei de lá [do quilombo] eu não queria parar de estudar. Então ela começou a pagar um curso pra mim de português, de matemática, então eu pegava e fazia só que era duas vezes por semana. Aí ela falou: "Ah, arruma um serviço". Aí eu arrumei, tanto é que teve final de semana ela sempre me dava um dinheiro pra eu poder ir pra casa, coisa pra você sobreviver mesmo. Então eu trabalhava, final de semana, às vezes, eu ficava mais com ela. Aí desse trabalho que eu tô agora, tipo assim, a mãe dessa pessoa que eu tô trabalhando é amiga da minha madrinha, então ela falou que precisava de uma pessoa que era só pra andar com o cachorrinho, aí eu falei, tá eu vou então.
>
> Eu desço com o cachorrinho de manhã, ai eu volto e faço mercado ou alguma coisa lá; aí eu vou pro colégio e só volto à noite, seis ou sete horas da noite; aí eu fico com ele [o cachorro]. Eu faço almoço, só que dia de semana é mais pra mim mesmo, então eu faço bastante e deixo na geladeira. Final de semana eu faço pra ela, porque ela come mais em casa final de semana. (...) Como eu passo só a manhã com ela, aí ela me paga R$320,00 por mês, porque a maior parte do tempo eu passo com ele [o cachorro] mesmo que é a preferência dela é com eles mesmos, ela não quer que eu esquente minha cabeça com nada, que a preferência é ele. Então eu acabei acostumando com isso. (...) É final de semana que eu vou pra casa [para o quilombo], quando eu vou pro colégio e sempre vou correndo pra casa, eu procuro ir na sexta-feira pra voltar no domingo, é super correndo, então eu sempre procuro ir assim perto de folga, fico mais tempo em casa, é o único jeito. (Depoimentos de Ana)

O trabalho doméstico remunerado, considerado pela sociedade uma ocupação subalterna por não exigir experiência e qualificação e por se basear na construção cultural de que o serviço de casa é o lugar da mulher, tornou-se refúgio das trabalhadoras com baixa escolaridade e sem treinamento. Historicamente a mulher negra que veio da senzala, excluída de outras formas de inserção social, ocupa esta posição. Como assinalou Gonzalez, reportado por Melo (1998, p.8), quando a mulher negra "não trabalha como doméstica, encontramos esta prestando serviços de baixa remuneração nos supermercados, nas escolas ou nos hospitais, sob a denominação genérica de "empregadas de limpeza".

As jovens do quilombo possuem elevado nível de escolarização com Ensino Médio[50] completo, não se inserem, portanto, no perfil das trabalhadoras domésticas no que se refere à

[50] Interessante observar que poucas jovens completaram os estudos com a relação idade/série defasada, mesmo assim não passam de 4 anos de diferença, como o caso de Maria que interrompeu os estudos duas vezes: quando não tinha transporte que a levasse para a escola em Santa Isabel e quando o filho ficou doente.

qualificação. Contudo, o avanço na escolarização não significou uma nova entrada no mundo do trabalho urbano.

CAPÍTULO 4

"O quilombo é a mãe": imaginários, trajetórias e identidades entre o campo e a cidade

> *"O homem não termina com os limites de seu corpo ou a área que compreende sua atividade imediata (...). Da mesma maneira, uma cidade consiste em seus efeitos totais, que se estendem para além de seus limites imediatos" (Simmel, 1979, p.21)*

Questão que tem se tornado central nos estudos sobre juventude rural é relativa à saída dos jovens do campo para as cidades. Por mais que fisicamente seja difícil demarcar as fronteiras entre esses dois espaços, há uma notável diferença quanto ao acesso a bens e serviços, o que contribui para desvalorização do rural e por conseqüência de seus habitantes.

Alastuey (1994), ao tratar o espaço e a mobilidade espacial como inseparáveis contribui para uma compreensão diferenciada dos deslocamentos humanos. O espaço como lugar da experiência humana é relacional, isto é, constituído por formas e possibilidades de interrelações. O autor considera que o ser humano se constitui enquanto tal na íntima relação que mantém com o entorno. Assim, a mobilidade espacial se apresenta como uma condição ontológica.

> La vida, por tanto, requiere movimientos y, así se muestra, desde um primer momento, que la estabilidad asociada al espacio es tan sólo uma realidad excepcional de este (...). El espacio como relación, primero, es inconcebible estáticamente y, segundo, es inconcebible formalmente (p.08)

Nesse sentido, utilizar o termo migração limita o campo de análise deste trabalho, uma vez que a mobilidade de um grupo ou de algum de seus integrantes reconfigura a sociabilidade de todo o grupo e não só de alguns. "El grupo es um continuo fluir de presencias y ausências" (idem, 1994, p.80).

Desde o período pós-abolição a mobilidade espacial fazia parte do projeto de liberdade dos ex-escravos. Hebe Mattos e Ana Rios (2004), em pesquisa realizada sobre as comunidades quilombolas do Vale do Paraíba do Sul remetem a este fato:

> Deixar ou não as fazendas onde conheceram o cativeiro foi uma decisão estratégica a ser tomada pelos últimos cativos após a abolição. O exercício da recém adquirida liberdade de movimentação teria que levar em conta as possibilidades de conseguir condições de sobrevivência que permitissem realizar outros aspectos tão ou mais importantes da visão de liberdade dos últimos cativos, como as possibilidades de vida em família, moradia e produção doméstica, de maior controle sobre o tempo e ritmos de trabalho e, de modo geral, sobre as condições dos contratos a serem

> obtidos (de parceria, empreitada ou trabalho a jornada) tendo em vista as dificuldades então colocadas para o acesso direto ao uso da terra (p.180).

Muitos libertos escolheram ir para cidades próximas, percorrendo o trajeto a convite de algum parente, ou no caso das mulheres iam para as cidades para trabalhar como empregadas domésticas em casas de famílias conhecidas na região. Este tipo de movimentação não é novidade também para as pessoas do Quilombo São José e relaciona-se com a falta de políticas que garantam o acesso à terra e a possibilidade de nela continuar tanto dos libertos no pós-abolição quanto de seus descendentes. As narrativas de idas e vindas do quilombo para o Rio de Janeiro, principalmente à região da baixada fluminense onde têm parentes, são freqüentes nos depoimentos de diferentes gerações. A relação tradicional de compadrio que estabeleciam com o antigo proprietário da fazenda tornava o quilombo um lugar para se voltar caso a vida na cidade não desse certo.

Nesse contexto, o movimento de *ficar, sair e voltar* de seu território engendrado pelas jovens deve ser analisado considerando dimensões que interferem não apenas nas possibilidades objetivas de construir novas identificações, como também nas condições subjetivas, nos desejos, na auto-estima daqueles que vivem em áreas rurais. O interessante a ser observado é o fato de que a saída dos jovens não representa apenas uma decisão individual, pois há uma rede de relações e simbolismos em jogo.

Entender os diferentes modos de ficar ou sair que se configuram pelas trajetórias das jovens pesquisadas permite uma análise que não se concentra na mobilidade espacial como um problema, mas percebendo suas possibilidades e abre caminho para novas significações que se referem a esquemas de circulação entre o campo e a cidade. O sair sabendo que pode voltar caracteriza um desses movimentos e gera uma mobilidade espacial circular em que nada é visto como definitivo. Esse ir e vir muitas vezes pautados pelos *espaços de circulação permitidos* (Castro, 2005), como a escola e o trabalho, está muito presente na vida das jovens do quilombo. Digo permitidos, pois os percursos de lazer, pouco evidenciados nas entrevistas, são mais controlados em relação às jovens mulheres. Aonde vão e com quem são perguntas freqüentes que pautam os limites desses trajetos de lazer.

Neste capítulo pretende-se rever a dualidade rural-urbano que pautou muitos estudos sobre o chamado mundo rural no Brasil de forma a reconhecer que o espaço rural, visto em contraposição ao urbano e associado às idéias de centralidade na atividade agrícola, fraca mobilidade e quase isolamento social e cultural, tem se modificado e construído novas

identidades sociais. Vê-se que esse imaginário ainda faz parte das relações entre campo e cidade acionado, muitas vezes, na conformação de projetos individuais ou mesmo coletivos, como no caso do turismo em São José.

4.1. *Sair, Ficar, Voltar...ou Ir e Vir (trazendo a cidade)*

> Eu acho que mesmo se eu não tivesse meus filhos, eu ia sair assim mesmo. É bom você sair. Eu gosto muito do quilombo, eu amo aquele lugar, mas eu acho que é bom você sair pra, não sei, pra conhecer coisas diferentes, conhecer mundos diferentes. E voltar, mesmo que eu tiver que voltar pra lá um dia, eu volto sem nenhum problema, eu volto sem vergonha de nada, porque não saí de lá, não fiz nada de errado pra sair de lá, eu saí para tentar ter alguma coisa melhor, pra tentar, até mesmo experiência melhor. Então assim, se eu tiver que voltar pra lá, eu volto na melhor felicidade do mundo, porque eu sei que eu fiz o que eu queria, eu saí, eu conheci coisa diferente e tô voltando pro lugar onde eu nasci. (Maria)

O depoimento acima evidencia a questão central deste capítulo, a relação de circularidade que as jovens estabelecem entre o campo e a cidade num percurso em que o *sair*, o *ficar* e o *voltar* andam juntos. Com o estreitamento das fronteiras entre o rural e o urbano no contexto de globalização recente, faz-se necessário uma revisão dos conceitos que originalmente pautaram a produção de conhecimento nesta área. A atual ressignificação das noções de rural modifica também a noção de território, uma vez que este passa a ser visto como dinâmico, para além de seu aspecto físico, configurando uma nova abordagem que enfatiza a "complexidade das relações entre atores sociais e espaço no contexto de construção de novas identidades sociais" (Carneiro, 2005. p.11).

As antigas oposições que organizavam as ciências sociais, como tradição e modernidade, rural e urbano, campo e cidade, agricultura e indústria, criaram identificações essencialistas e relações assimétricas de poder entre esses espaços. Com as intensas trocas materiais e simbólicas entre esses lugares sociais, hoje podemos falar na existência de "elementos de ruralidade em espaços urbanos, bem como de elementos de urbanidade em espaços rurais" (Moreira, 2005, p.21).

São, principalmente, os jovens que vêm desenvolvendo um movimento de desconstrução do rural como algo atemporal e que se quer isolado. A questão que se coloca é como garantir condições para que os jovens que queiram permanecer no campo permaneçam da melhor maneira possível. A análise das trajetórias de jovens mulheres quilombolas pode

fornecer pistas importantes nesse sentido.

O que significa, então, *sair, ficar e voltar* no caso das jovens do quilombo São José?

O *sair* representa a possibilidade de uma "vida melhor", de dar continuidade aos estudos, entrar em contato com algo diferente, uma experimentação da vida e acesso a bens de consumo. Como mostra o depoimento de Maria que retomo aqui: "eu volto sem vergonha de nada, porque não saí de lá, não fiz nada de errado pra sair de lá, eu saí para tentar ter alguma coisa melhor, pra tentar, até mesmo experiência melhor". *Voltar* também não está relacionado ao fracasso, não se volta apenas quando a vida na cidade não dá certo, mas quando se cansa do trabalho, para "dar um tempo" e depois ir trabalhar de novo, por saudade, pelos filhos.

Velho (1989), ao pesquisar os moradores de Copacabana na década de 70, percebeu que a mobilidade espacial dos moradores da zona norte e dos subúrbios para a zona sul significava para os sujeitos uma mobilidade social, mesmo quando se mudavam para apartamentos que dentro do bairro tinham algum estigma negativo. Para as jovens do quilombo, ir para cidade trabalhar num emprego remunerado mesmo como empregadas domésticas representa também um prestígio diante do grupo de origem.

Em Copacabana, o retorno ao lugar de origem era visto com ambigüidade, "muitas vezes parece haver uma tentativa de 'apagar' o fato de terem morado lá" (p.52), considera Velho. Isso não acontece entre as jovens do quilombo, ao contrário, ser quilombola agrega valor a sua trajetória em busca de uma "vida melhor" na cidade. Há um interesse por parte dos moradores da cidade que tratam com certo exotismo essa identidade, com perguntas freqüentes sobre a vida no quilombo carregada de estereótipos, do tipo: "Você é fugida?"

O *ficar* hoje também se apresenta como uma alternativa e não uma condição, um destino pré-definido. Rita conta essa história; saiu para trabalhar e atualmente encontrou uma ocupação no quilombo que a satisfaz e não está relacionada à atividade agrícola.

> Antes eu não ficava aqui [no quilombo] não, ficava em termos, eu só vinha sábado e domingo, mas agora eu tô trabalhando aqui.
> Ah, sempre tive essa vontade de voltar: - ah vou trabalhar um tempo, mas depois eu vou voltar... Mas aí desde que começou o projeto "Criança Esperança", que também acabou, né... aí a gente começou a vir para assistir as aulas que tinha capoeira, tinha o jongo mesmo, tinha artesanato, a gente tava fazendo bonecas, aí dali foi começando as aulas e aí eu voltei... aí eu consegui ficar aqui de uma vez. (...) O projeto que me incentivou mesmo a voltar. (Rita)

Contudo, o *ficar* ainda não é dado pela qualidade de vida no quilombo, e muitas vezes o receio do fracasso na cidade interrompe a trajetória de alguns jovens. Mesmo que as

condições de permanência na comunidade de origem tenham melhorado com a introdução de projetos sociais, a provisoriedade e descontinuidade dos mesmos não diminui as incertezas quanto ao futuro dos jovens.

Até quando ficam, as jovens estão inseridas no *ir e vir*, pois a provisoriedade das condições de vida em que se encontram, tanto na cidade, quanto no quilombo, tem configurado esse tipo de trajetória pendular. No entanto, o movimento pode ser interrompido por algumas situações que enfrentam dentro do quilombo ou na cidade que impedem que se continue o trajeto, como no caso em que vivenciam algum tipo de violência, principalmente a doméstica.

De acordo com a definição do Ministério da Saúde (2001), a violência intra-familiar caracteriza-se pelas variadas formas de violência interpessoal: agressão física, abuso sexual, abuso psicológico, negligência, abandono, maus-tratos, entre outras. Essas relações de violência constatam as diferenças de distribuição de poder entre homens e mulheres, inclusive no quilombo. Como os casamentos na maioria das vezes são realizados com pessoas da própria comunidade, ou seja, parentes próximos, a jovem vítima de violência doméstica acaba não prestando queixa contando apenas com o apoio da rede de proteção familiar, que se constitui principalmente de seus pais e irmãos.

Nesses casos, a ida para cidade se torna reconhecida e até legitimada pelos parentes, apesar do ato de violência ser camuflado com as mais diversas explicações, do tipo: “Ele está doente”. Essa forma violenta de relação não é reconhecida dentro do quilombo, sempre velada e resolvida na interpessoalidade, longe do poder público, impondo limites à própria vítima que não toma a decisão de prestar queixa na delegacia. Só travei contato com esta discussão porque presenciei situações de maus-tratos a uma criança, pois mesmo acionando alguns recursos no momento da entrevista para ouvir o relato sobre o assunto, o que prevalecia era a imagem construída pela comunidade do agressor como uma pessoa que está enlouquecendo e por isso cometeu alguns erros. A violência sofrida dentro do quilombo e a forma “privada” pela qual o assunto é tratado sem a mediação dos poderes públicos nos faz perceber o quanto as diferenças nas relações de gênero passam muitas vezes despercebidas para as jovens e a própria comunidade.

4.2. “Um passarinho na gaiola”

> *“a pessoa em nenhum lugar se sente tão solitária e perdida quanto na multidão da metropolitana” (Simmel, 1979, p.20).*

A busca por um emprego remunerado é um grande impulsionador da movimentação das jovens do quilombo para a cidade. O dinheiro se relaciona com a possibilidade de mobilidade social e, diante do grupo de origem, o poder de compra representa prestígio.

> “Não tem como você ganhar dinheiro aqui, então eu vou ficar fazendo o quê?” (Rita)

> Eu saí na época mesmo porque, assim, aqui não tinha serviço, a gente tava tendo que andar muito longe [pra trabalhar nas fazendas vizinhas], aí eu decidi: “- olha mãe, eu vou trabalhar na rua, se eu gostar eu vou pra mais longe, mas se eu não gostar eu vou ficar por ali mesmo” [referindo-se à Santa Isabel]. (Rita)

> Vim [para Volta Redonda] porque não tinha emprego lá, e eu tinha quatro filhos, então eu tinha que sustentar. Aí deixei com minha mãe meus filhos, vim pra cá pra trabalhar, aqui em Volta Redonda e fiquei indo em casa de quinze e quinze dias até o ano passado eu resolvi me separar. Só que agora eu moro aqui de novo, aí me separei, arrumei outra pessoa e moro aqui. Vim com todos os meus filhos para cá. (...) **Eu saí com o objetivo de conseguir uma coisa, uma vida melhor pros meus filhos,** conseguir juntar dinheiro pra eles estudarem e pra eu conseguir fazer algum curso, estudar, fazer alguma coisa. Só que nunca é do jeito que você pensa. (Maria)

> Sei lá, você vê os seus amigos o tempo todo com você, você vê todo mundo começando a sair e aí você fala eu vou ficar sozinha por aqui, então você acaba tendo que procurar alguma coisa pra fazer também diferente, você fala ah vou sair também pra trabalhar, é isso. (...) **Eu vim também estudar**, mas eu vim mais mesmo porque a minha vó deixou eu vir pra continuar estudando, aí por esses motivos me fez criar coragem também continuar estudando e trabalhando. Graças à Deus que tá dando pra encaixar as duas coisas. (...) Eu pensava em trabalhar, mas eu pensava em continuar lá mesmo na comunidade, mas aí no meu caso não foi possível porque eu tive que sair mesmo, e agora vamos voltar de novo, vamos vê se vai ser fácil. (Ana)

As jovens têm uma margem de manobra maior em relação aos jovens no que se refere à escolha de sair da comunidade para trabalhar. As redes de relações femininas na qual as jovens que já saíram estabelecem entre seus empregadores e estes com seus parentes e amigos abrem caminhos para que mais jovens consigam um emprego doméstico. A possibilidade de dormir no emprego é também um fator que contribui para a escolha, uma vez que o trabalho em casa de família independe de investimento inicial, como aluguel de um lugar para ficar ou

mesmo a passagem de ônibus que muitas vezes é paga pelo próprio empregador.

Expectativas sobre a vida na cidade e o sonho de dar continuidade aos estudos se confrontam com imaginários sociais construídos sobre o modo de vida urbano, as incertezas frente ao desconhecido.

> "Ah, eu acho que aqui [no quilombo] é muito melhor, todo mundo não tem emprego, mas é melhor. Sabe por quê? Eu imagino a gente às vezes sai pensando em trabalhar, em ganhar dinheiro, isso e aquilo, a gente sai, mas não sabe se aquilo que você quer lá fora você vai encontrar" (Rita)

No quilombo as jovens transitavam em círculos menores em que todos se conheciam, um espaço no qual estavam familiarizadas, dominavam as regras e sentiam-se seguras. O grupo também oferece proteção nem que seja pelo maior controle social.

> Eu acho que lá no quilombo eu tenho **mais segurança, mais liberdade**. Eu acho assim, por mais que sempre tem, acontece os desentendimentos, mas eu acho que no quilombo você tem mais segurança. É, é igual quando a Derci Gonçalves falou que quando ela morresse ela queria voltar pra barriga da mãe. Eu também sinto assim, meio um pouco de, acho que **o quilombo é a mãe**, sabe? É mãe e pai tá lá, sabe? Acho que mesmo se meu pai ou minha mãe não existir mais no quilombo, mas lá é o lugar onde eu me sinto segura, eu me sinto em casa, sabe? Você sente, todo mundo que você vai lá e você encontra você sente um pouco de colo de mãe. Então, lá eu, eu me sinto mais segura, bem mais segura. Não em questão de violência, essas coisas não, mas em segurança em geral, sabe? Você dorme tranqüila, você acorda tranqüila. Você, você sai todo mundo te conhece, todo mundo, todo lugar que você vai você sabe que você vai ser alguma coisa, sabe? Se você sair de manhã, você levantou e saiu, você vai tomar café na casa de um, você vai almoçar na casa de outro. Então assim, tem essa coisa meio que família, sabe? Todo mundo é, é mais, é humilde, mas é, é mãe, sabe? É, acho que lá eu me sinto muito segura em relação a tudo. E **ser mulher, mulher e mãe na cidade é mais complicado, é, você tem um pouco de medo,** de, sei lá de tudo. Eu tenho medo de, de se envolver com coisa errada, você tem medo de não tá com a pessoa certa, você tem medo de que as pessoas pode achar de você, que a pessoa não te conhece. Lá a pessoa te conhece desde criança, aqui você tá vivendo num lugar onde todo mundo se conhece, você chega meio como estranho naquele lugar. Então, assim, você tem medo das pessoas não gostarem de você, se invocarem do nada com você. Então acontece muitas coisas na cidade por bobeira, porque pessoas perdem a vida por tão pouco. Hoje na cidade tem meio esse negócio de medo. Eu, eu, não que eu tenho medo de morar aqui onde eu moro, é um lugar super tranqüilo, mas quando chega a noite você sai meio desconfiado. De repente uma pessoa tá te olhando, às vezes nem tá te olhando, você imagina: "nossa, tá me olhando de um jeito estranho", você já fica com medo. E na roça não, na roça você já sabe, "não, tá me olhando", você conhece. (Maria)

O movimento de saída e retorno, mesmo que não tenha o peso de algo permanente gera sofrimento e insegurança. Ana saiu para ficar na casa da ex-patroa de sua mãe.

> Porque assim, os lugares que ficam mais próximos de lá [do quilombo] ou teria que

> alugar casa pra poder ficar, porque é longe de lá; então aqui [no Rio] eu já tenho lugar pra ficar, trabalhar, sem precisar alugar. Então você acaba vindo, mas quando eu vim pra cá eu chorava muito, eu ficava assim: Eu quero ir embora... Tanto que quando eu vim pra cá no primeiro mês, todo final de semana eu tava em casa, eu não conseguia ficar, eu **me sentia um passarinho na gaiola**, dentro do apartamento, quando saia na rua era pra comprar uma coisinha ou outra, dar uma voltinha, só que você via, eu não conheço nada aqui, não conheço ninguém, você fala: Ah! Quero voltar pra casa! Tanto é que a minha madrinha: - você vai em casa, você fica lá e volta. Eu pegava, saía e voltava. Nos primeiros meses eu me segurava muito, ter que me separar da minha família assim de repente, é muito difícil.
> Quilombo pra mim é o paraíso, sério porque lá é tudo muito bom, calmo, te traz uma tranqüilidade quando você foge disso aqui, um lugar que voe tem para se refugiar, pra ficar em paz consigo mesmo. (Ana)

A jovem associa o quilombo a um lugar de segurança e liberdade, em oposição à cidade que seria um lugar de medos. Esse discurso ressalta uma visão estereotipada e contraditória desses dois espaços sociais. O bom e o ruim de ser anônimo na cidade e de ser conhecido no quilombo, por exemplo, revela a complexidade dessa relação.

Para Simmel, "la individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo" (Simmel, 1977, p. 742). Ou seja, por mais que o quilombo seja visto como um lugar de liberdade, a experiência na cidade que confere às jovens a possibilidade de viver uma situação juvenil diferenciada num lugar onde o individual faz mais sentido. Nesse sentido, pode-se falar em individuação no quilombo e na cidade.

Nesse jogo de representações, a cidade traz para a jovem quilombola a possibilidade de individualidade pelo anonimato e pela condição de ser diferente de outros, e confere ao quilombo, onde se teria um maior controle social, um prestígio enquanto lugar de enraizamento onde se ancora a "origem" de sua identidade, expressa na idéia do ventre da mãe ou na frase "um dia todo filho volta pra casa" [51], que também pode significar proteção. Tal proteção carrega um sentido de retorno às origens, ao encontro com si mesmo e também pode ser uma alternativa aos descentramentos que a cidade provoca com suas possibilidades de múltiplas inserções e o caráter transitório de suas relações, uma defesa como a *atitude blasé* de Simmel (1979). Para "preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana" (p.13) os indivíduos desenvolvem uma "incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada" (p.16), seria a *atitude blase´*, ou o "embotamento do poder de discriminar" (p.16).

Frúgoli (2007) também descreve essa atitude de preservação característica das

[51] Depoimento de Rita.

metrópoles:

> "Expostos a incessantes estímulos e à exatidão calculista da vida prática, os indivíduos situam-se entre o anonimato e uma multiplicidade de papéis em diferentes círculos, momentos e situações; e dentro dessa polaridade se desenvolve, como uma espécie de defesa psíquica, o *caráter blasé* – reservado, insensível, *indiferente*" (p. 15)

O medo da cidade também opera como um mecanismo de valorização do quilombo na lógica de oposição entre rural e urbano. Como destaca Reguillo (1998), o medo da cidade, construído por diferentes discursos sociais tem regulado o modo dos indivíduos nela viverem. Vista por alguns como *lócus* da imoralidade, da degradação do indivíduo e da exclusão social, a cidade vem agregando temores provenientes da grande desigualdade produzida pelos mercados capitalistas.

A ideologia de mercado desloca o centro do problema pelo olhar do medo. As diversas expressões da violência, a falta de empregos formais, a deterioração ambiental são personificadas nas figuras, por exemplo, do imigrante e do jovem pobre para desviar a atenção da população dos conflitos mais profundos da sociedade. Para a autora, "o imigrante atualiza o medo do outro, do usurpador, do portador de outros valores; o jovem atualiza o medo do excesso, da desordem, da irrupção do popular nos espaços controlados e restritos da cidade" [52]. Nesse sentido, a construção social do medo na cidade serve a um sistema de relações de dominação impulsionado pelo mercado e difundido pelas indústrias culturais.

O medo também remete à metáfora do estrangeiro que se sente desconhecido e desconhecedor do lugar que habita, mas que no caso de Ana se converteu num aprisionamento a ponto dela se sentir "um passarinho na gaiola" dentro do apartamento da patroa. As relações distanciadas e a fragilidade dos laços sociais na cidade contribuem para esta condição de estranho que pode ser situacional, mas por vezes se torna o centro das interações entre indivíduos como forma de manutenção da impessoalidade.

A perda dos laços com a comunidade de origem, ou um esquecimento que a vida na cidade pode trazer também são expressões desse medo. A base tradicional de solidariedade social onde se predomina os contatos primários, na cidade é substituída por contatos secundários e pelo enfraquecimento dos laços de parentesco. Essa modificação do caráter das relações sociais que passam a estabelecer é sentida pelas jovens. O superficialismo, a

---

[52] REGUILLO, Rossana. Imaginários globais, medos locais: a construção social do medo na cidade. *Lugar Comum – estudos de mídia, cultura e democracia.* N.7, pp129-155, set. 1998. p.149.

impessoalidade e a transitoriedade dessas relações funcionam como “instrumentos para se imunizarem contra exigências pessoais e expectativas dos outros” (Wirth, 1979, p.101), mas para as jovens quilombolas essa é uma imagem que passa insegurança e medo.

> Eu não gostei muito da experiência de sair... porque assim você perde muito tempo com a família, perde muito tempo longe e aí depois você passa a virar visita do seu próprio lugar. Não é uma coisa boa, né? (Rita)

> Eu acho que traz bastante. Porque aí quando você chega lá na frente você fala assim: "Meu Deus, quando um deles não estiver mais aqui e nós estivermos na idade deles, o que, como que a gente vai... será que a gente vai conseguir passar a mesma coisa que eles passaram pra gente e pras crianças**?". Será que esse conhecimento na cidade não deixa a gente, assim, diferente?** Você não passa a ser mais, sei lá. Você não passa a ser diferente de um jovem no quilombo, de uma criança do quilombo. Esse é o meu medo também, de não deixar pros meus filhos, não deixar a cultura morrer, sabe? Não deixar o jongo morrer dentro daqui. Porque eu acho que o jongo nasce com cada criança, acho todo mundo já nasce jongueiro, lá no quilombo. Então assim, o medo é, é de pensar assim: "**ai meu Deus, eu tô trazendo meus filhos [para a cidade] e quando eles forem embora pra lá, será que eles vão esquecer essa parte de quilombo?** Será que, como será que eles vão lidar com isso daqui a um tempo? Será que eles vão dar valor, vão continuar dando valor?". Aí isso, mas eu acho que, eu espero que sim, porque acho que é uma coisa que não morre. Eu mesmo se eu ficar trinta anos na cidade, é uma coisa que não vai morrer dentro de mim porque é uma coisa que tá no meu sangue. Então não tem como...
> Eu faço questão de sempre falar pra todo mundo: "olha, eu moro no quilombo". Não importa se alguém vai rir de mim... (Maria)

Aparece no depoimento a tensão entre ficar e perder oportunidades na cidade e o sair e deixar de participar na manutenção da tradição do quilombo. A maneira como as jovens da pesquisa resolvem esta aparente contradição entre individuação e destradicionalização nos dá pistas para revermos estes conceitos.

A multiplicidade de relações a que o individuo está submetido na vida da cidade gera um processo de experimentação do sujeito que não mais se define com uma identidade estática, mas joga com múltiplas possibilidades de identificações. Nesse contexto, a identidade se afirma no jogo de experimentações, nos processos de permanente redefinição do eu que permitem a vivência simultânea de diferentes pertencimentos. Mesmo quando se ocupa posições sociais semelhantes, as experiências diversas que os indivíduos têm acesso contribuem para singularizar suas trajetórias pessoais.

As jovens pesquisadas participam deste processo mais evidentemente quando se deslocam para as cidades, pois suas redes de relações ampliadas possibilitam o exercício de experimentação de identificações que a tornam cada vez mais singulares.

> "O processo de identificação ocorre num mundo de complexidade, de possibilidades e escolhas que se efetivam como adesão ou combate aos constrangimentos a que os sujeitos são submetidos. O 'eu' é relacional e móvel, se redefinindo continuamente como resposta a uma dinâmica social que exige uma multiplicidade de linguagens e relações para a produção das identidades" (Carrano, 2003, p.124).

Para Melucci (2004), falar de identidade seja de um grupo ou de um indivíduo, é referir-se à continuidade do sujeito, independente das variações no tempo e das adaptações ao ambiente, à delimitação desse sujeito em relação aos outros e à capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido. O autor italiano entende a identidade como um processo orientado por diferentes sistemas de relações e representações e utiliza a palavra *identização* para expressar o caráter processual e auto-reflexivo da identificação de nós mesmos, um movimento de construção contínua num campo de possibilidades e limites.

Martuccelli (2007) considera a identidade a representação de dois processos: um de permanência do individuo no tempo, que apesar das mudanças que sofre continua sendo sempre o mesmo individuo, e outro que diz respeito às dimensões sociais e culturais que o constitui. Considerando que os sujeitos não vivem soltos no mundo, mas possuem ancoragens que o definem também em relação a um lugar, complemento a abordagem do autor com a dimensão espacial da identidade. Dessa forma, identidade diz respeito aos aspectos pessoais, culturais, sociais e espaciais que enquanto elementos de análise podem ser vistos separadamente, mas que na verdade são condições indissociáveis da existência dos sujeitos.

Assim como não se pode mais definir claramente as fronteiras entre territórios[53] que se constituem cada vez mais pela movimentação dos seus limites, as identidades também carregam esta multiplicidade. Ao mesmo tempo, a referência a uma identidade essencializada ou a um território fechado permanece, mas num espaço de negociação entre o hibridismo e o essencialismo. É justamente o movimento entre essas duas dimensões que tem permitido as redefinições nos conceitos e nas relações entre identidade e território.

A territorialidade, isto é, a dimensão simbólica e cultural do território, contribui para entendermos os processos de identificação dos sujeitos em contextos de mobilidade. O ir e vir entre territórios distintos reconfigura o tempo todo as representações que se tem sobre si

[53] Território diz respeito à dimensão política do espaço geográfico, isto é, às relações de poder que nele se instauram. Nessa perspectiva, o material e o imaterial, o funcional e o simbólico participam do mesmo espaço. Esta definição se baseia na proposta de Haesbaert (2007) que afirma que "as concepções de território capazes de responder melhor pela realidade contemporânea devem superar os dualismos fundamentais: tempo-espaço, fixação-mobiliade, funcional e simbólico", propõe, então, a noção de território considerada a partir da perspectiva que "valoriza as relações e os processos", ao invés de pensar numa entidade estabilizada, fala de *processos de territorialização*.

mesmo, os outros e os espaços pelos quais se circula.

No caso do Quilombo São José em que o referencial espacial é um elemento fundamental para a identificação e a ação política do grupo, a identidade territorial se transforma em um instrumento de reivindicação política no qual o elemento central de luta é pela posse da terra. Mesmo a comunidade não possuindo formalmente o território, ela se identifica com ele e a partir disto outras identidades são acionadas, como a de quilombola e jongueira.

A territorialidade por se referir ao conjunto de representações sobre o território se constitui também na mobilidade dos sujeitos evidenciando seu caráter múltiplo e híbrido que influi nos processos históricos e sociais de produção do eu, ou *identização*.

> "Assim, ocorre igualmente uma mutação nas formas de relação entre território e identidade, tanto no 'sentido' território-identidade, porque a territorialização se tornou mais múltipla e complexa afetando as nossas construções identitárias, quanto no 'sentido' identidade-território, pois os processos de identificação nunca foram tão mutáveis nem estiveram afetados por tamanha multiplicidade e/ou hibridismo cultural, repercutindo assim na intensificação do fenômeno que denominamos de multiterritorialidade" (Haesbaert, 2007, p.18).

As jovens mulheres negras quilombolas que se movimentam entre os territórios do quilombo e da cidade constroem novas e múltiplas territorialidades: na negociação entre os símbolos dos dois espaços desenvolvem vínculos identitários com ambos os territórios. Mesmo alternando seus lugares de vivencia, as jovens carregam as representações sobre um e outro território para aonde vão e é esta relação que provoca processos de *identização* inéditos até então para elas que dão forma e sentido às suas trajetórias individuais e às suas *metamorfoses* (Melucci, 2004 e Velho, 2003).

A partir do momento em que as jovens ao circularem em sistemas de relações distintos percebem que a possibilidade de transferir modelos de ação de um ambiente para outro se esgota, são confrontadas com a necessidade de se fazer escolhas. Difícil tarefa para quem tem seu campo de possibilidades ampliado, pois aumentam as chances de vida, mas ao mesmo tempo também as incertezas, uma vez que o agir se confronta com novas regras e linguagens. Nesse contexto, o que está em jogo é o espaço de autonomia individual de cada uma. As escolhas são elementos fundantes da autonomia, mas fazê-las requer um certo conhecimento de si e das posições que ocupam nas relações que estabelecem. Muitas vezes recorrer a uma

relação na qual se está bem definido o papel que se desempenha oferece um suporte[54] a partir do qual se podem fazer novas escolhas. A família, por exemplo, pode oferecer a força e o vínculo necessário para enfrentar os desafios que se colocam diariamente na vida social.

Considerando a definição de Giddens (1991) sobre *lugar* que carrega a idéia de localidade, está referido ao cenário físico da atividade social e em condições de modernidade se torna cada vez mais *fantasmagórico* no sentido de que é penetrado e moldado também por influencias sociais distantes. A tradição dá sentido a um determinado lugar como o quilombo São José, pois é através dela que "o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contém e perpetuam a experiência de gerações". Com a constante interpenetração dos territórios sociais e simbólicos, o tradicional não pode ser visto como oposto de destradicionaliação, uma vez que "a tradição não é [e nunca foi] inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes" (Giddens, 1991, p.44).

No processo de definição de suas trajetórias pessoais "(...) o eu já não está mais solidamente fixado em uma identificação estável: joga, oscila e se multiplica (Melucci, 2004, p.15). As diversas experiências vividas pelos indivíduos permitem que suas identidades sejam a todo tempo reformuladas. Assim, podemos nos referir a diferentes identidades, como a pessoal, a familiar, a social etc, observando que o que muda são os sistemas de relações ao qual nos referimos e diante do qual ocorre nosso reconhecimento. Portanto, evidenciar o processo pelo qual o sujeito se torna sujeito oferece mais elementos para entendermos as diferentes identidades constitutivas do eu do que a simples enumeração delas.

O caminho das jovens na construção de sua autonomia passa pelas relações que estabelecem dentro e fora do quilombo, pelas intermediações entre a cultura que trazem de herança e a da sua geração, pelas escolhas que fazem diante da vida, pelas formas de pensar, sentir, falar e agir no mundo.

Por mais que seja praticamente impossível delimitar os aspetos individuais e os sociais da identidade, o processo de individuação acontece no plano individual como uma aprendizagem que leva à autonomia.

Para Melucci (2004),

[54] Relações, atividades e/ou objetos podem funcionar como suportes que conscientes ou inconscientes, materiais ou simbólicos, funcionam como um apoio para os indivíduos desenvolverem suas trajetórias pessoais (Martuccelli, 2007a)

> nossa identidade é, em primeiro lugar, uma capacidade autônoma de produção e de reconhecimento do nosso eu; situação paradoxal, porque se trata, para cada um de nós, de perceber-se semelhante aos outros (portanto, de reconhecer-se e ser reconhecido) e de afirmar a própria diferença como indivíduo. O paradoxo da identidade é que a diferença, para ser afirmada e vivida como tal, supõe uma certa semelhança e uma certa reciprocidade (p.47).

No quilombo São José, aspectos da construção da identidade de uma sociedade tradicional (identidade como essência) se relacionam com os processos atuais de constituição do sujeito que prevê uma auto-reflexão. A identidade herdada se mantém para assegurar ao grupo sua continuidade e preservação, ao mesmo tempo em que o próprio grupo e os indivíduos entram na dinâmica de constituição de identidades menos rígidas, mais flexíveis e plurais; demanda das sociedades complexas.

As escolhas que fazemos na vida propiciam o desenvolvimento da autonomia individual. A pressão dos processos de diferenciação, da variabilidade e do excesso de possibilidade, que caracterizam uma sociedade global, constitui o processo de *identização* como algo cada vez mais dinâmico definido por possibilidades e limites variáveis. O eu múltiplo se define nas negociações entre as diversas partes desse eu, fazendo com que todas existam. Nada é definitivo, pois são nossas escolhas que definem nossa identidade. (Melucci, 2004)

A multiplicidade de inserções sociais e a enorme quantidade de possibilidades e mensagens que as jovens pesquisadas recebem do mundo complexo ampliam o campo de sua experiência e o espaço de autonomia. No entanto, a precariedade e a provisoriedade das relações que estabelecem no meio urbano fazem do retorno ao quilombo um caminho de busca pela unidade de suas múltiplas identidades. Na maioria das vezes as jovens retornam em momentos de festa, justamente no momento em que a identidade de quilombola é ritualizada. As festas do quilombo também funcionam como um suporte que contribui para as jovens encontrarem a “solidez que no perciben más en si mismo” (Martuccelli, 2007a, p.65-66).

> Então quando eu vou pra lá eu gosto muito da festa de maio, porque cara eu vou encontrar todo mundo aqui, então que nem as meninas que saíram pra trabalhar também e eu não encontro com elas, então nas festas eu vou e encontro e é aquela felicidade, então a gente começa a relembrar os velhos tempos, aí é mito bom. (...) É o encontro marcado de todo mundo, encontro marcado da gente lá. (Ana)

> Por mais que a gente não queira, no começo a gente vem de 8 em 8 dias, depois a gente muda pra mês em mês, daqui apouco a gente começa três meses e daqui a pouco a gente só vem uma vez no ano. (...) Eu tenho medo de sair daqui e começar

> uma vida lá fora. (...) o João sai daqui da porta da cozinha ela vai lá na porta da sala sem ter nada, sem eu ter que me preocupar com carro, com nada, eu sei que o espaço é todo dele. Aí eu penso se eu saio pra fora e levo ele vou colocar em alguns metros quadrados e exigir que ele fique ali, eu acho uma covardia (...) mas quando tá pequenininho tem como você controlar, mas depois que cresce fica mais complicado" "Aqui é mais difícil, porque aqui é longe de comercio, é mais difícil você viciar em alguma coisa, aqui se ele sair eu sei que tá na casa dos tios dele (...) se eu perguntar cadê o João todo mundo sabe que João, onde que ele tá e lá [na cidade] é complicado, né, porque ninguém conhece ninguém. (Rita)

Já no início do século XX, Simmel, em sua famosa conferencia que resultou no ensaio "A metrópole e a vida mental", anunciava que "os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras força sociais (...)". Ao mesmo tempo em que a vida moderna permitiu que homens, e mulheres nem tanto assim, se libertassem "de todas as dependências históricas quanto ao Estado e à religião, à moral e à economia" intensificou a divisão e a especialização do trabalho tornando cada indivíduo "mais dependente de forma direta das atividades suplementares de todos os outros" (1979, p.11). Esse contexto somado à "multiplicidade da vida econômica, ocupacional e social" (p.12) da cidade constituiria um contraste, em termos de individualidade, entre a vida urbana e a vida rural.

A divisão do trabalho e a constante especialização relacionam-se com a individualização, processo pelo qual a sociedade fixa o indivíduo como valor básico da cultura, mas também abre caminho para a individuação, a possibilidade de se ver enquanto indivíduo no mundo e de reconhecer-se como diferente dos demais. Para Simmel, "os indivíduos libertados de vínculos históricos agora desejavam distinguir-se um do outro" (p.24). Ao analisar a metrópole como sede da economia monetária onde o valor de troca fundamenta as relações que se tornam mais objetivas, como o caso do produtor que não entra em contato com o comprador dos seus próprios produtos, revela a condição do anonimato característico da vida na cidade.

O estilo de vida urbano abre possibilidade para a existência do indivíduo que nasce nesse contexto de industrialização e "especialização funcional do homem e do seu trabalho" (Simmel, 1979). Ao mesmo tempo permite que os indivíduos circulem, transitem em diferentes grupos alargando o universo da sua vida social.

A associação que as jovens fazem entre segurança e liberdade, como na frase de Maria que diz "eu acho que lá no quilombo eu tenho mais segurança, mais liberdade", está vinculada ao debate que Simmel protagonizou no início do século passado. As jovens produzem um

discurso comparativo em relação à cidade, evidenciando que para elas o lugar de segurança é o quilombo, onde se sentem mais livres porque conhecem e são conhecidas pelo lugar e podem andar à noite, por exemplo. A liberdade no quilombo é acionada pelas jovens rememorando a infância, aos momentos de brincadeiras, em que tinham o quilombo inteiro para correr e se divertir, uma certa idealização de momentos que já passaram. A ida para cidade, marcada pelas trajetórias de trabalho é uma ruptura com este momento de vida e se relaciona com o aumento das responsabilidades e o ficar sozinha na cidade desprotegida.

As noções de liberdade são um tanto ambíguas, pois se referem a aspectos distintos da vida. Ora essa noção é acionada para se referir ao quilombo, ora à cidade. No quilombo elas se sentem mais livres no sentido de que possuem vínculos mais estreitos e por terem seus papeis bem definidos. Contudo, o peso da herança pode gerar aprisionamento; ter obrigações como "levar o jongo" ou lutar pela posse da terra, como se o único potencial de vida estivesse no ser o que os mais velhos determinam, também é um compromisso do qual é difícil de se desvencilhar.

> Eu, hoje em dia, eu luto a cada dia, a cada segundo eu luto pela minha liberdade. Eu acho que tem nada melhor no mundo do que liberdade, você ter liberdade. Não só, antes eles lutavam pela liberdade porque era escravo, mas eu acho que **tudo que te prende não é bom.** Acho que você tem que lutar a cada dia por liberdade, seja lá qual for, mesmo que, sabe? Mesmo que seja difícil, mas um dia você vai conseguir se libertar de alguma coisa. Eu acho que é, acho que lutar pela liberdade é uma coisa que todo mundo deve fazer mesmo, porque é bom. (Maria)

Os depoimentos das jovens revelam as contradições do viver na cidade que se apresenta como um lugar de encontro com a diversidade, com a oportunidade de uma vida melhor, mas também como espaço-tempo das relações impessoais, da ausência de história que lhes permitam ser reconhecidas, da baixa solidariedade e do medo. Por sua vez, a romantização do quilombo como lugar de liberdade se depara com expressões do tipo "tudo que te prende não é bom". A cidade dá mais margem de individuação – de se fazer sujeito e escolhas alternativas – mas deixa a desejar como espaço de proteção pessoal e familiar. Por outro lado, é no quilombo que se encontra o acolhimento comunitário, mas é lá também que os processos de individuação encontram seus maiores "obstáculos", como a tradição, as relações patriarcais, a divisão social e sexual do trabalho etc.

Nesse contexto conturbado, ainda há espaços para construção de alternativas negociadas por distintas significações sociais sobre a cidade e atravessadas por múltiplas

interpretações e justificações dos medos. Para Melucci (2004) a “resposta a um mundo que nos solicita a multiplicação das faces, das linguagens e das relações” (p.69) é a *metamorfose*, que seria basicamente a busca por manter a própria unidade, com a atitude *blasé*, por exempo, mas que neste caso está ligada a um movimento contínuo de negociação entre individuação e socialização, isto é, entre os processos de produção de si e os processos de integração à sociedade, entre a experiência interior e a experiência social, ambas influenciando-se reciprocamente.

> É, me vêem diferente, todo mundo, sabe? Que nem eles falam assim: - você tá muito diferente! Eles falam que eu mudei muito, não sou aquela mesma Ana, toda maluca. Eu falo: - gente, tem que tomar juízo, né? (...) Eu acho, sinceramente, eu também acho que você tem mais responsabilidade na vida, você enxerga o mundo com outros olhos, não é mais aquela mesma coisa. Porque quando você tá lá [no quilombo] você acha aquilo maravilhoso, eu quero isso aqui pra sempre pra mim. Você tem que pegar e sair pra trabalhar. Quando você pega e sai você vê que a vida não é assim tão fácil como você acha, você tem que correr e lutar pelo o que você quer, que nem lá, às vezes, aparecia algum projeto na comunidade, então o negócio vinha, aí você, você não corria atrás. Então, quando você sai, você tem que correr atrás daquilo, você tem que aprender a se defender sozinha, a lutar, a adquirir o respeito das pessoas, então muda muito, é diferente. (Ana)

Nessa troca o que está em jogo é a redefinição de si mesmo, ou seja, “os elementos que adquirimos aos poucos pela experiência social e os dados da cultura mudam nossa percepção e nossa consciência do interior” (Melucci, 2004, p.72). A percepção de si muda, transforma-se também a forma como as jovens vêem e se inserem no mundo, abrindo possibilidades de *metamorfoses* pessoais, de aquisição de novos projetos de futuro e possibilidade de transformar a própria realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa capacidade de ser no mundo é definida pela identidade numa relação recíproca entre o indivíduo e a sociedade da qual faz parte estabelecendo diferenciações e reconhecimentos. Identidade como um sistema de relações e representações se constitui pela forma que nos reconhecemos e pela forma com que somos reconhecidos pelos outros, num jogo de forças que modifica a todo tempo suas fronteiras. Quando, por exemplo, somos reconhecidos por rótulos, é sinal de que nossa diversidade foi fixada pelos outros, e quando o estigma é internalizado, anula-se nossa capacidade autônoma de identificação. As jovens do Quilombo São José da Serra jogam nesse campo de força de estereótipos tentando equilibrar as diferentes partes que compõem suas identidades para não se perderem enquanto sujeitos.

O lugar de origem, a luta pela terra, o jongo, a condição racial, as trajetórias de escolarização e trabalho são dimensões do universo multifacetado que dão sentidos ao processo de identização das jovens e configuram seus caminhos de individuação.

As identidades negra e quilombola se articulam com o gênero e a geração e se constroem e reconstroem em diálogo e na relação com o outro, seja na escola ou no trabalho. Situações de discriminação que enfrentam nos seus percursos de idas e vindas do quilombo para a cidade também dão corpo a este processo de afirmação de suas identidades, pois no enfrentamento do preconceito e nos conflitos se afirmam símbolos e representações positivas e/ou negativas sobre sua história e sobre si mesmo, um processo vivenciado de maneira única por cada indivíduo.

A saída das jovens do quilombo para a cidade representa um momento no qual o indivíduo ganha força. A ampliação das redes de sociabilidade com o trabalho e os estudos configura processos de autonomia que vem reorganizando as relações familiares dentro do quilombo. Assim, ir para a cidade pode significar uma busca por autonomia, inclusive financeira, em relação à família.

Não se pretendeu neste trabalho traçar um tipo ideal de jovem, mulher, negra e quilombola, mas sim afirmar a multiplicidade de identificações e de trajetórias tomando cuidado sempre para não reforçar a idéia de que as grandes cidades são sempre desagregadoras e representam a perda dos laços sociais tradicionais, numa ótica de oposição entre campo e cidade. A cidade é constituída por seus moradores, em suas múltiplas redes, formas de sociabilidade, estilos de vida, deslocamentos e conflitos. Nesse sentido, explorar o

conteúdo simbólico das cidades nas trajetórias das jovens quilombolas permitiu atravessar fronteiras e construir uma relação de continuidade entre o rural e o urbano.

O interessante é observar como a cidade e seu estilo de vida ultrapassa seus limites físicos. Dessa maneira, podemos dizer que a cidade está no quilombo assim como o quilombo está na cidade, ou pelo menos as representações que os sujeitos carregam sobre esses espaços na medida em que se deslocam.

Desde a ressemantização do termo quilombo ao processo de individuação das jovens na cidade, o que se pretendeu foi explorar a complexidade das relações entre os territórios rurais e urbanos e as possibilidades que se apresentam para os sujeitos que no deslocamento ampliam seu campo de possibilidades e constroem novos projetos de futuro.

Enfatizar os quilombos como algo que nunca se fez e nunca se quis isolado permite que hoje repensemos o tipo de relação que estamos construindo com as comunidades de remanescentes de escravos. Isto significa que para além da posse da terra, é necessário garantir espaços de circulação material e simbólica para que estas comunidades continuem construindo sua experiência de liberdade e autonomia.

Como visto, a produção de posições desiguais, hierarquizadas pela forma como foram construídas as relações de gênero e raça, interferem nos processos de socialização, na construção da identidade dos sujeitos, nas inserções sociais, entre outros. No caso estudado, a falta de oportunidades no quilombo leva as jovens para a cidade numa posição de subalternidade.

Ana, Maria e Rita vivenciaram juntas conflitos com os "mais velhos" quando colocaram suas escolhas individuais em evidência. Carregam também juntas o medo de perderem os laços com a comunidade de origem, mas ao mesmo tempo o desejo de ter "uma vida melhor". Cada uma percorreu processos de individuação diferentes que as levaram a caminhos, escolhas e a projetos também diferenciados.

Maria, jovem mãe de quatro filhos, mulher negra quilombola que carrega como heranças os pontos de jongos de sua comunidade[55], hoje em Volta Redonda busca encontrar o "a vida melhor" que tanto sonha para seus filhos. Seus projetos estão voltados para proporcionar aos filhos condições de estudo, valorizado por ela como mecanismo de mobilidade social. O desejo de dar continuidade aos seus próprios estudos, fator que impulsionou sua ida para a cidade, se converteu na expectativa de conseguir um emprego

[55] Maria tem papel fundamental na roda de jongo como "puxadora" dos pontos que serão repetidos e cantados pela comunidade. Esta posição na roda também constitui um processo de herança.

melhor, compatível com a sua faixa de escolaridade a fim de conquistar as condições materiais que forneça aos filhos o necessário para o seu crescimento.

Ana, jovem mulher negra quilombola que trabalha e estuda no Rio de Janeiro, com a relação de apadrinhamento que possui com sua ex-patroa tem dado continuidade aos estudos e em breve se formará como professora do 1º Segmento do Ensino Fundamental. Seu sonho é voltar para sua comunidade e dar aula para as crianças de lá. Considera o magistério uma função quase que "natural", uma vez que sempre cuidou de seus irmãos, o que revela a marca de gênero desta profissão e a associação com o trabalho doméstico atribuído às mulheres do quilombo.

Rita articula seu papel de mãe jovem e mulher negra quilombola com a vontade de cursar a faculdade de Matemática. Encontrou algumas maneiras de se manter com certa autonomia no quilombo participando dos projetos sociais lá oferecidos pelos governos municipal e federal. Acredita ter encontrado uma forma de conciliar os recursos que a cidade oferece com a vida calma, segundo ela, do quilombo. Agora, com acesso "às coisas da cidade", como rádio, televisão e celular, construiu, em suas palavras, "um modo de crescer sem sair daqui" (da comunidade). Está à espera de um projeto que instale internet no quilombo demonstrando planos de novas formas de vida e comunicação entre o campo e cidade.

As três jovens são representativas de uma geração que alcançou muitas conquistas no que se refere principalmente à escolarização. Conseguiram dar continuidade aos estudos para além da escola que fica no quilombo e concluíram o Ensino Médio, fato até então inédito na comunidade. A expectativa está agora colocada para as gerações mais novas para continuarem esta trajetória e chegarem até o Ensino Superior.

Com relação ao trabalho, as jovens seguiram um percurso que se iniciou com suas mães. O trabalho doméstico é a porta de entrada no mercado de trabalho urbano e a possibilidade de aquisição de uma autonomia econômica que modifica as relações familiares e a forma como são vistas dentro do quilombo. A grande diferença para as gerações anteriores é que este trajeto não configura a entrada no mundo adulto, mas sim uma ampliação nas possibilidades de ser jovem quilombola.

O movimento de ir e vir entre o quilombo e a cidade é pautado pela precariedade e provisoriedade das condições de vida e trabalho na cidade, pelos recursos materiais e simbólicos que herdam que não se apresentam como suficientes para garantir a entrada no

mundo urbano e pelo fato da escolaridade ainda não garantir certa mobilidade social. Esse é o contexto em que as jovens vêm desenhando seus trajetos de individuação, tornam-se sujeitos cada vez mais singulares, dentro ou fora da comunidade. Conjugam as novas possibilidades com as tarefas que lhes são dadas pelos “mais velhos” de dar continuidade aos valores e às tradições do grupo ao qual pertencem.

Ser jovem, mulher, negra e quilombola entre o quilombo e a cidade representa ser diferente, mas também ser desigual. Essa marca identitária acompanha as jovens nos seus percursos de idas e vindas. Dessa forma, ao mesmo tempo em que a ampliação da rede social e o contato com novas possibilidades para formulação de projetos amplia o campo de possibilidades de se fazer sujeito, o ser negra quilombola reduz essas expectativas. Ao mesmo tempo em que o estilo de vida urbano permite que os indivíduos circulem, transitem em diferentes grupos alargando o universo da sua vida social, as jovens se vêem restritas a inserção em espaços subalternos de trabalho, como o de empregada doméstica. Nessa contradição, as jovens vão negociando com a vida, transformando seus projetos, conjugando suas expectativas com o campo de possibilidades que se apresenta, tornam-se indivíduos mais singulares, mas sem perderem o vínculo com a identidade do grupo de origem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, H.; Branco, P.P.M. Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania; Fundação Perseu Abramo, 2005.

ALASTUEY, E. B. *Sociologia de la movilidad espacial: el sedentarismo nómada.* CIS, Madrid: Siglo Veitiuno de Espana Editores, 1994.

ANDRADE, Eliane Ribeiro e NOVAES, Regina . Jovens da América do Sul: situações, demandas e sonhos mobilizados. *Democracia Viva*, v. março, p. 3-8, 2008.

BARBIER, R. *A pesquisa-ação*. Brasília: Plano Editora, 2002.

BOURDIEU, P. A 'juventude' é apenas uma palavra. In: _____. *Questões de sociologia.* Rio de Janeiro: Marca Zero, 1983.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas da Saúde. *Violência intra-familiar: orientação para prática em serviço.* Secretaria de Políticas de Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

CANCLINI. N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.* São paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CARNEIRO, M. J. Apresentação. In: MOREIRA, R. J. (org.) *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. (Org.). *Retratos da Juventude Brasileira: análise de uma pesquisa nacional*. São Paulo, 2005.

_____. O ideal rurbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: Francisco Carlos Teixeira da Silva; Raimundo Santos; Luiz flávio de Carvalho Costa. (Org.). *Mundo Rural e Política. Rio de Janeiro,* 1998b, v. , p. 95-118. Disponível em: http://www.eco.unicamp.br/nea/rurbano/textos/downlo/rurban21.html. Acesso em 9 jul. 2005.

_____. Ruralidade: novas identidades em construção. *Estudos Sociedade e Agricultura,* Rio de Janeiro, v. 11, p. 53-75, 1998. Disponível em: < http://www.eco.unicamp.br/nea/rurbano/textos/downlo/rurbzeze.html>. Acesso em: 9 jul. 2005.

CARRANO, P. Os jovens e a cidade. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002

_____ e BASTOS, Priscila da Cunha. *Trajetórias de uma jovem quilombola: entre vivências e projetos.* In: 29ª Reunião da Anped, 2006, Caxambu, 2006.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. *Comunidades Remanescentes de Quilombo no RS:*

Identidades, Políticas Públicas e Territórios. 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, 2007.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, E. G. *Entre Ficar e Sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural.* Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/ MN/UFRJ, julho, 2005.

_____. As jovens rurais e a reprodução social das hierarquias. In: Woortmann, E. F. et alli. (orgs.), *Margarida Alves. Coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: MDA/ IICA, 2006.

_____. Os sonhos e os desafios da juventude rural. *Sociologia Especial. Juventude Brasileira*. São Paulo, nº2 pp. 56-63, 2007.

DAYRELL, J e GOMES, N. L. Juventude, práticas culturais e identidade negra. *Palmares em Ação*, Brasília, DF, 2002.

_____. A escola "faz" as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. *Educação e Sociedade* [online]. 2007, v. 28, n. 100, pp. 1105-1128.

FRÚGOLI JUNIOR, H. *Sociabilidade urbana.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade.* São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e tréplicas.* São Paulo: Editora UNESP, 2001.

GOMES, F. S. e CUNHA, O. M. G. (Org.). *Quase-Cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2007.

GOMES, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto.* Belo Horizonte: Mazza edições, 1995.

HAESBAERT, R. *Multiterritorialidade, exclusivismo territorial e reconstrução de identidades.* Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. (mimeo).

IBGE. Perfil da mulher jovem de 15 a 24: características diferenciais e desafios. IN: _____*População jovem no Brasil*, Departamento de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 1999. 55 p. - (Estudos e pesquisas. Informação demográfica e socioeconômica, n. 3). Disponível em: www.ibge.gov.br.

JACCOUD, Luciana de Barros e BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental.* IPEA, Brasília, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.*

Disponível em: www.nead.org.br - NEAD - Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2004. Acesso em: 12 out. 2005.

LÉON, Oscar Dávila e SOTO, Felipe Ghiardo. *Trayectorias, transiciones y condiciones juveniles em Chile*. Nueva Sociedad 200. Lima: Cepes, novembro de 2005.

LEWANDOWSKI, Andressa e PINTO, Nicole Soares. *Tradição e território. Uma reflexão sobre comunidades quilombolas*. UFPR, PR, Brasil. 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, 2007.

MARTUCCELLI. Danilo. *Cambio de Rumbo: la sociedad a escala del individuo.* Santiago: LOM Ediciones, 2007a.

_____. *Gramáticas del individuo.* Buenos Aires: Losada, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. *Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 37, janeiro-junho de 2006.

_____. *Remanescentes das Comunidades dos Quilombos": memória do cativeiro e políticas de reparação no Brasil.* Revista USP, n. 68. dez. jan. fev. 2005 e 2006.

MELO, Hildete Pereira de. O serviço doméstico remunerado no Brasil: de criadas a trabalhadoras. Rio de Janeiro: IPEA, 1998. (Texto para discussão, n. 565). Disponível em:http://www.dominiopublico.gov.br/ download/ texto/ td_0565.pdf. Acesso em: 18 out. 2008

MELUCCI, A. *O jogo do eu: a mudança de si em uma sociedade global*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2004.

_____. *Por uma sociologia reflexiva; pesquisa qualitativa e cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. Construindo a vida: relações raciais e educação na Bahia. In: MÜLLER, Maria Lúcia Rodrigues (org.). *Cadernos Penesb 8: história da educação do negro.* Rio de Janeiro/ Niterói: EdUFF, 2006.

MOREIRA, R. J. Ruralidades e globalizações: ensaiando uma interpretação. In: MOREIRA, R. J. (org.) *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil.* São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sortilégio da cor: identidade raça e gênero no Brasil.* São Paulo: Summus, 2003.

NOVAES, Regina. Juventude, exclusão e inclusão social: aspectos e controvérsias de um debate em curso. In: PAPA, Fernanda (Org.). *Políticas Públicas: juventude em pauta.* São Paulo: Cortez: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e informação: Fundação Friedrich Ebert, 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) Terra de Quilombos. Rio de Janeiro. ABA – Associação Brasileira de Antropologia, julho de1995 (apresentação) apud MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lídia C. *"Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui" - Memória do Cativeiro, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra.* Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem – UFF, 1997.

OLIVEIRA, Iolanda. *Desigualdades raciais: construções da infância e da juventude.* Niterói: Intertexto, 1999.

PAIS, José Machado. Dos relatos aos conteúdos de vida. In:_____. *Ganchos, tachos e biscates: jovens, trabalho e futuro.* 2ªed. Porto: Ambar, 2003.

REGUILLO, Rossana. Imaginários globais, medos locais: a construção social do medo na cidade. *Lugar Comum* – estudos de mídia, cultura e democracia. N.7, 1998.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.* São Paulo, Companhia da Letras, 1996.

RIBEIRO, Matilde. Relações raciais nas pesquisas e nos processos sociais: em busca de visibilidade para as mulheres negras. IN: VENTURI, RECAMÀN e OLIVEIRA (orgs.). *A mulher brasileira nos espaços público e privado.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

RIOS, Ana Maria e MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *TOPOI*, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade – entrevista com Milton Santos*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

SANTOS, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.* Rio e Janeiro: Edições Graal, 1990

SCHWARCZ, L. K. M. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Pensamento Racial No Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. *O conceito de raça e as ciências sociais*. Rio de Janeiro: Depto. de Antropologia, Museu Nacional, 2001. (Mimeo).

SHIMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Cecília M. e CARVALHO, Maria Celina P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e Sociedade*.[online] Ano V, n.10. jan/jun 2002. p. 129-136. Disponível em: < www.scielo.br >. Acesso em: 9 jul. 2005.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. (org.). *O Fenômeno Urbano.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. La ampliación de los grupos y La formación de La individualidad. In: SIMMEL, G. *Sociologia 2: estudios sobre las formas de socialización.* Madrid: Alianza Editorial, 1977.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SPOSITO, Marília Pontes e CARRANO, Paulo César Rodrigues. Juventude e políticas públicas no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*, no. 24, 2003.

STOLCKE, Verena. Gênero mundo novo: interseções. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. In: GROSSI, M. E., FRY, P. (orgs.) Conferencias e práticas antropológicas. Blumenau: Nova letra/ RBA, 2007.

_____. *Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?* Estudos Afro-Asiáticos, nº20, junho, 1991.

THEODORO, Helena. *Mito e espiritualidade: mulheres negras.* Rio de Janeiro: Pallas Ed., 1996.

VELHO, G. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1989.

_____. *Projeto e Metaforfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

VIDAL, Dominique. A linguagem do respeito: a experiência brasileira e o sentido da cidadania nas democracias modernas. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 46, nº2, 2003.

WHITAKER, Dulce C. A. Nas franjas do rural-urbano: meninas entre a tradição e a modernidade. *Cadernos Cedes*. [online] Ano XXII, nº 56, abril/2002. p.7-22. Disponível em: www.scielo.br.

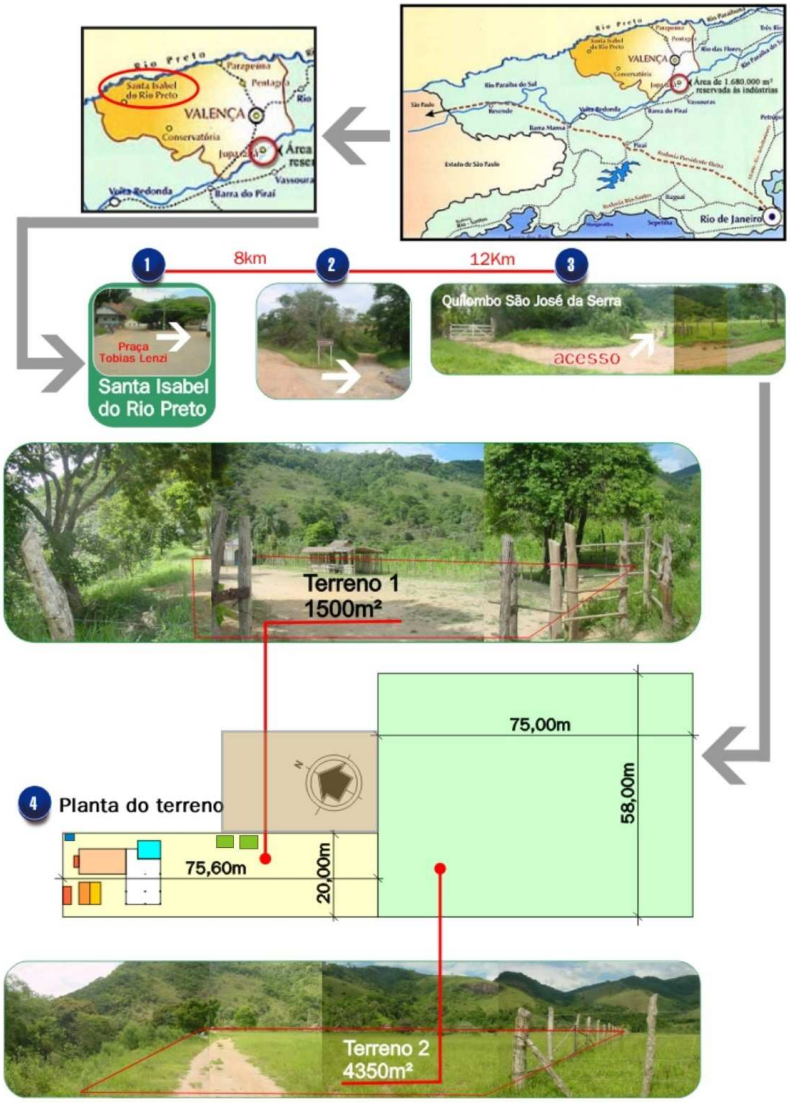
WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. (org.). *O Fenômeno Urbano.* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ANEXOS

1. Localização
2. Álbum de Fotos
3. Roteiro de Entrevistas

Localização

do macro ao micro



LEGENDA

- Escola
- Associação de Moradores
- Banheiros
- Igreja
- Mercearia da Associação
- Área coberta
- Cozinha da escola
- Cozinha utilizada em dias de festa no Quilombo
- Terreiro para prática do jongo

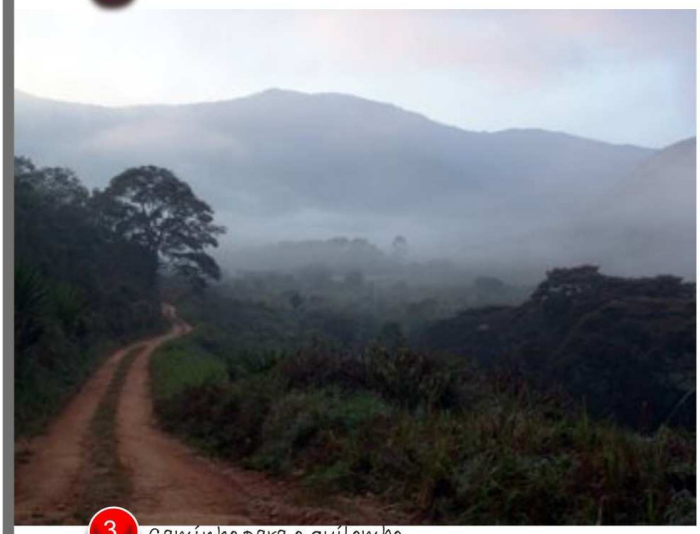
Álbum de fotos

Arquivo de Fernando de Souza

Disponível em: www.quilombosaojosedaserra.blogspot.com

1 Escola Municipal no Quilombo

2 Capela

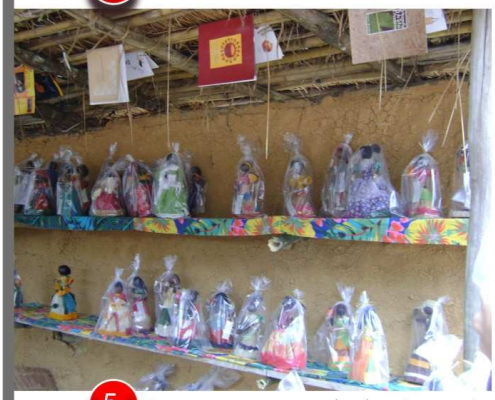


3 Caminho para o quilombo

Álbum de fotos

Arquivo pessoal de Priscila Bastos

4 Roda de Jongo, 2007



5 Barracas para venda de artesanato e comidas

6 Mutirão para ampliação da cozinha

Álbum de fotos

Arquivo do Observatório Jovem

7 Coleta de sapê, 2005

8 Aplicação do sapê no telhado, 2005

ROTEIRO DE ENTREVISTAS

IDENTIFICAÇÃO

- Nome/ Idade/ Data de nascimento
- Filhos? Quantos? Idade

INFÂNCIA

- Quando e onde nasceu
- Onde passou a infância
- Alguma história deste época, como foi este período da vida, algum fato marcante
- De que brincava, com quem
- História da vida de sua mãe e de seu pai (filiação, trabalho, ocupação, local de nascimento, locais de moradia...)
- Quantos irmãos/ irmãs teve ou tem/ relações com eles
- Além dos seus irmãos de sangue, alguém mais cresceu com você? quem?
- Além de seus pais, alguém mais ajudou a criar você? Quem? Por quê?

ADOLESCENCIA/ JUVENTUDE

- Como foi a vida escolar
- Onde estudou
- Dificuldades
- Como era a escola/ professores/ amigos
- Algum fato marcante
- Trabalhou neste época/ em quê/ com que idade
- O que fazia para se divertir/ onde ia/ com quem

HOJE

- Como foi/ é ser mãe
- Ser mãe mudou alguma coisa em sua vida/ o que/ de que forma
- O bom e o ruim

- Como cuida dos filhos/ alguém te ajuda/ de que forma
- Com quem eles moram/ por quê
- Trabalha em quê/ por quê
- Como chegou neste trabalho (indicação...)
- O que faz/ quanto ganha/ o que acha do que faz
- Onde mora atualmente/ com quem
- O que a faz sair/ ficar no quilombo
- Como é ficar/ sair
- O que faz quando fica/ sai
- Quando sai (há alguma idade permitida/ lugar/ trajeto...)
- O que faz para se divertir/ onde / com quem
- Religião de seus pais/ a sua religião/ onde teve contato com esta religião
- Dificuldades e desejos

IDENTIDADE RACIAL

- Sofreu algum tipo de preconceito/ Por quê (pedir exemplo)
- Como se classifica em relação a cor ou raça/ A partir de quando começou a se ver dessa maneira/ influências
- O que é ser quilombola/ A partir de quando começou a se ver dessa maneira/ influências
- O que é o jongo/ O que é ser jongueira/ o que faz no jongo
- Em relação às pessoas do quilombo, como você se considera? (fase da vida)
- Como é ser jovem dentro do quilombo/ e fora (diferenças e semelhanças)
- Como é ser mulher negra dentro/ fora do quilombo

FUTURO

- Como você se imagina daqui a alguns anos?
- Quais são suas expectativas/ E para seus filhos
- Em relação ao estudo/ trabalho/ lazer
- Se você tivesse poder e pudesse mudar algo em sua vida imediatamente, o que você mudaria?

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo