

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Instituto de Geociências e Ciências Exatas
Campus de Rio Claro

**AS ARTES E AS TÉCNICAS DO *SER* E DO *SABER/ FAZER* EM ALGUMAS
ATIVIDADES NO COTIDIANO DA COMUNIDADE KALUNGA DO RIACHÃO**

Elivanete Alves de Jesus

Orientador Prof. Dr. Pedro Paulo Scandiuzzi

Dissertação de mestrado elaborada junto ao Programa de Pós-graduação em Educação Matemática-Área de Ensino e Aprendizagem da Matemática e seus Fundamentos Filosófico-Científicos para obtenção do título de Mestre em Educação Matemática.

Rio Claro (SP)
2007

510.09 Jesus, Elivanete Alves de
J58a As artes e as técnicas do ser e do saber/fazer em algumas
atividades no cotidiano da comunidade Kalunga do Riachão /
Elivanete Alves de Jesus. – Rio Claro : [s.n.], 2007
131 f. : il., tabs., quadros, fots.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista,
Instituto de Geociências e Ciências Exatas
Orientador: Pedro Paulo Scandiuzzi

1. Matemática – História. 2. Matemática do quilombo. 3.
Educação matemática. 4. Etnomatemática. 5. Exclusão. I.
Título.

Dedicatória

Dedico este trabalho ao meu pai, Eliezer Pedro Alves, homem simples e honesto que me ensinou o verdadeiro valor humano. Verdadeiramente um grande homem que, sozinho e com muita alegria, se dedicou a educar cinco filhas, nos ensinando sempre que vale a pena lutar e buscar novos horizontes. Embora tenha partido durante a confecção desse trabalho, deixou sua benção e seu orgulho pela façanha realizada. A Ele, minhas saudades!

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço a minha família por compreender o meu distanciamento na ocasião da minha mudança para Rio Claro. Em especial, agradeço a minha sogra, Lavi Deuselice Vaz, pela suas lágrimas na partida e pela sua imensa alegria no retorno.

Agradeço aos meus filhos, Janaina e Tales, razões únicas pelas quais continuo buscando e elaborando grandes projetos de vida. Amores maiores que regem todas as minhas inspirações.

Ao meu esposo, Duelci, exemplo de humildade, simplicidade e força, as quais me conduziram nesta longa caminhada. A ele meu amor e meu respeito.

As minhas irmãs, Eliete, Elizabete, Elienete e Elinete, cuja admiração e respeito me fizeram buscar respostas que desencadearam nesta produção.

Ao meu orientador, Pedro Paulo Scandiuzzi, pelo incentivo e dedicação. Pela cordialidade e confiança. Pelo profissional sério e comprometido, digno e ético, que tornou este trabalho de fácil condução e de retorno intelectual e humano imensurável. A você Pedro Paulo, minha amizade e meu respeito. Você sempre será lembrado onde quer que eu vá. Seus ensinamentos estarão presentes na minha conduta como educadora e como **ser** humano.

Aos colegas e amigos que nasceram durante esta caminhada, em especial ao Jamur Adré Venturin, cuja doçura e lealdade me servirão de exemplo ao longo de minha trajetória.

Aos Professores do programa de Pós-graduação em Educação Matemática da Unesp – Campus de Rio Claro - que muito contribuíram para a minha formação docente e com a formação da pesquisadora que acredito estar me formando. Meus sinceros agradecimentos; que algum dia eu tenha a oportunidade de retribuir tamanha colaboração.

Aos servidores técnicos e/ou administrativos, especialmente a Ana, a Elisa, a Alessandra e a Maria José, cuja alegria e receptividade tornaram meus dias mais quentes e aconchegantes. A elas meus sinceros agradecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática e a Universidade Estadual Paulista, pelo suporte que disponibilizaram para ampliar meus horizontes e desenvolver o meu trabalho, o qual se engrandece levando o nome desta Instituição.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e tecnológico – CNPq – Brasil, pelo apoio financeiro.

SUMÁRIO

Índice.....	i
Índice de Tabelas	ii
Índice de Quadros	ii
Índice de figuras	iii
Resumo	v
Abstract	vi
Primeiras Palavras	1
1 - Origem e Formação do Povo Kalunga	13
2 - A Pesquisa, os Métodos e os Procedimentos	29
3 - As Artes e as Técnicas de <i>ser</i> e de <i>saber/ fazer</i> em Algumas Atividades no Cotidiano da Comunidade do Riachão	48
4 – Considerações finais	98
5 – Referências Bibliográficas	104
6 – Anexo	113

ÍNDICE

PRIMEIRAS PALAVRAS

Uma história.....	01
Uma introdução.....	05

1 ORIGEM E FORMAÇÃO DO POVO KALUNGA

1.1 Visão panorâmica da história da escravidão em Goiás.....	13
1.2 O povo Kalunga.....	23

2 A PESQUISA, OS MÉTODOS, OS PROCEDIMENTOS E OS CAMINHOS PERCORRIDOS

2.1 A pesquisa.....	29
2.2 Os métodos.....	32
2.3 Os procedimentos.....	36
2.3.1 Primeira visita ao campo.....	36
2.3.2 Segunda visita ao campo.....	39
2.3.3 Terceira visita ao campo.....	43
2.3.4 Quarta visita ao campo.....	44

3 AS ARTES E AS TÉCNICAS DO SER E DO SABER/FAZER EM ALGUMAS ATIVIDADES NO COTIDIANO DA COMUNIDADE DO RIACHÃO

3.1 Sociedade matematicamente organizada.....	48
3.2 Código, símbolos e signos que definem um grupo étnico.....	67
3.3 Vida cotidiana e as matemáticas construídas: percepção no contexto.....	76
3.3.1 A fabricação da farinha.....	78
3.3.2 Relações entre as unidades de medida.....	89
3.3.3 A confecção do artesanato e do cachimbo: símbolo forte na representatividade Kalunga.....	93
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98

REFERÊNCIAS	104
ANEXOS	113

ÍNDICE DE TABELA

Tabela das relações entre as unidades de medidas	91
--	----

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 – Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado de Goiás que já Receberam os Títulos de suas Terras.	22
Quadro 2 – Demonstrativo de Visitas ao Campo no período de 2004 à 2006	35

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Casa no Riachão: sentadas à porta, Quita e dona Procópio	23
Figura 2: Crianças do Riachão (a)	23
Figura 3: Rio Paraná, fonte de alimento e lazer.....	25
Figura 4: Estrada de chegada na comunidade do Riachão.....	36
Figura 5: Sentada na saída da cozinha para apreciar o por do sol: rotina da comunidade.....	37
Figura 6: Casa ao pé da serra, no Riachão.....	39
Figura 7: Criança do Riachão(b).....	40
Figura 8: Criança do Riachão(c)	40
Figura 9: Sentada em palhas de arroz, — Maria descansa da labuta da colheita do arroz.....	41
Figura 10: Rio Paraná, beleza natural.....	42
Figura 11: Descascando mandioca.....	43
Figura 12: Estrada liga Riachão ao Sucuri.....	44
Figura 13: Clarice — criança de 8 anos.....	46
Figura 14: Dona Procópio dos Santos Rosa.....	47
Figura 15: Crianças do Riachão(d)	51
Figura 16: Casa do Riachão feita de adobe.....	53
Figura 17: Fogão a lenha e pote de barro.....	55
Figura 18: Cama feita “pau ferro”.....	55
Figura 19: Rio Paraná, cheio e turvo na época das chuvas.....	57
Figura 20: Disposição das casas com relação o Rio Paraná.....	57
Figura 21: Família do Riachão: 4/2005.....	58
Figura 22: Casas do Riachão: uma de palha e outra de adobe.....	58
Figura 23: Maria na roça de arroz da família. Além do arroz, plantaram melancia e quiabo.....	59
Figura 24: Roça de arroz permeada de pés de quiabo e melancia.....	60
Figura 25: Adaptação da balança oficial.....	61
Figura 26: Adaptação da balança oficial: determinando metades.....	62
Figura 27: Colhendo arroz.....	63
Figura 28: Willa e seu irmão: captura e passeio à cavalo.....	64

Figura 29: Festa no Vão do Muleque(09/2005)	64
Figura 30: Lugar de descanso na festa do Vão do Muleque.....	65
Figura 31: Trempe para o preparo do alimento durante a festa.....	65
Figura 32: Arrumando a cozinha.....	66
Figura 33: Altar arrumado para o culto a São Gonçalo.....	67
Figura 34: Cores vibrantes e muita alegria na viagem à festa do Vão do Muleque(09/2005)	69
Figura 35: Mako: Kalunga da comunidade vizinha e freqüentadora do Riachão.....	70
Figura 36: Eva cumpre rituais de pureza.....	71
Figura 37: Família descascando mandioca para fazer farinha.....	76
Figura 38: Construir a casa do forno e o forno é um trabalho essencialmente masculino.....	79
Figura 39: Forno muito antigo que ainda existe em muitas casas do Riachão.....	80
Figura 40: Versão melhorada do forno.....	80
Figura 41: Versão atualizada do forno.....	81
Figura 42: O cocho, a gamela, o ralo, os tapitis, as peneiras e os quibanos são confeccionados por homens.....	83
Figura 43: Criança aprendiz do Riachão.....	86
Figura 44: Jurimar, morador do Riachão, inicia-se no desenvolvimento da habilidade de ralar mandioca.....	86
Figura 45: Quitiane transporta a mandioca até a casa do forno.....	87
Figura 46: Ralando mandioca.....	87
Figura 47: Descascando a mandioca.....	88
Figura 48: Enchendo o tapiti.....	88
Figura 49: Dominga enche o tapiti.....	89
Figura 50: Quitiane “Sessa” a massa.....	90
Figura 51: Níra e sua filha se revezam para torrar.....	90
Figura 52: Homem medindo uma vara.....	91
Figura 53: Tabela das relações entre as unidades de medidas.....	92
Figura 54: Santa, experiência na confecção do bolo de arroz.....	94

RESUMO

A presente pesquisa foi desenvolvida na comunidade do Riachão, que tem mais de 250 anos de existência, de vida autônoma e de contato com as culturas da sociedade nacional. A escolha dessa comunidade se deu pelo fato de se tratar de uma comunidade que vive fora dos padrões sociais condicionantes daquilo que, até pouco tempo, era conhecido como único modelo de “civilização”. Ela buscou sua fundamentação teórica na Etnomatemática, que estuda as várias maneiras de explicar e de entender os distintos contextos naturais e socioeconômicos, diferenciados no tempo e no espaço. Reflete o que o olhar limitado permitiu observar e interpretar de forma transcultural e holística acerca do que esses saberes/fazeres representam para a construção do *ser* Kalunga. Usando as técnicas de caráter etnográfico, procurei analisar o desenvolvimento dessa organização, levando em consideração seus aspectos históricos, sociais e circunstanciais. Assim, esta pesquisa possui algumas das características dos estudos antropológicos, cuja prática essencial é a etnografia dos efeitos do contato da cultura com outras culturas no âmago de seu dinamismo cultural. Sua proposta é: *observar* a produção de conhecimento surgida da necessidade que a comunidade tem de se estabelecer de modo independente e, nessa dinâmica de produção de conhecimento, *verificar* o processo de difusão dessa cultura, *estudar* os hábitos alimentares, vestuários, dança, pinturas, artesanatos, rituais religiosos, etc. fazendo emergir as matemáticas produzidas e, ainda, *descrever* o processo educacional da criança Kalunga que habita o Riachão.

Palavras-chave: Educação Matemática; Etnomatemática; Quilombo; Kalunga; exclusão

ABSTRACT

The present research was developed in the community of Riachão, that has more than 250 years of existence, of autonomous life and of contact with the cultures of the national society. The choice of that community was because the fact of being a community that lives out of the patterns social stipulated of that that, until little time, it was known as the only “civilization” model. It looked for her theoretical justify in Ethnomatematics, that studies the several ways to explain and of understanding the different natural contexts and socioeconomics, differentiated in the time and in the space. It reflect the vision that the limited glance allowed to observe and to interpret in the cultural dynamics, of form holistic, those that know-how represents for the construction of the Kalunga being. Using the techniques of character ethnographic, I tried to analyze the development of that organization, taking into their account aspects historical, social and incidental. Thus, this research possesses some of the characteristics of the anthropological studies, whose essential practice is the ethnography of the effects of the contact of the culture with other cultures in the heart of cultural dynamism. Her proposal is: to observe the emerged knowledge production of the need that the community has to establish in an independent way and, in that dynamics of knowledge production, to verify the process of diffusion of that culture, to study the alimentary habits, clothings, dances, paintings, crafts, religious rituals, etc., making to emerge the produced mathematics and, still, to describe the process educational of the child Kalunga child that inhabits Riachão.

Key-words: Mathematical education; Ethnomatematics; Quilombo; Kalunga; exclusion.

PRIMEIRAS PALAVRAS

Uma história

Minha vida foi sempre mesclada por estados de consciência e estados de imersão. Alguns fatos que antes ocorriam no meu cotidiano provocavam em mim momentos de consciência e de reflexão nos quais me percebia no mundo, cercada por pessoas de todos os níveis sociais, de todas as raças,¹ culturas² e religiões. Nesses momentos, podia sentir as tensões geradas pelas relações de poder que se instalam entre esses distintos grupos, acentuadas pela crescente globalização da economia que arrasta consigo, de forma explícita, a globalização também de culturas, comportamentos e condutas. Hall (2003), quando discorre sobre seu ponto de vista acerca da globalização, explica:

À medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. [...] Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. [...] Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural”. No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade* ficam reduzidas a uma espécie de *língua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como “homogeneização cultural”. (p. 74-75).

Essa homogeneização cultural que invade todos os espaços tende a engessar comportamentos e condutas sob a filosofia da qualidade total e da perfeição humana, levando-nos a crer que existe um modelo, um ideal a ser alcançado. No entanto, o movimento que resulta da globalização, de acordo com as delimitações identitárias, apresenta um paradoxo: a reação a esta universalização de costumes e práticas fortalece as identidades locais. Além disso, segundo Hall (2003), há um interesse por um mercado cujo foco seja a diferença. Assim,

¹ Refiro-me à raça não no sentido biológico, mas no sentido da identificação de diferenças visíveis, como cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, ou seja, ao fenótipo.

²Estou admitindo o conceito de cultura como em D’Ambrosio (2002, p. 18-19): “Ao reconhecer que os indivíduos de uma nação, de uma comunidade, de um grupo compartilham seus conhecimentos, tais como linguagem, os sistemas de explicação, os mitos e cultos, a culinária e os costumes, e têm seus comportamentos compatibilizados e subordinados a sistemas de valores acordados pelo grupo, dizemos que esses indivíduos pertencem a uma cultura”.

[...] ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também uma fascinação com a *diferença* e com a mercantilização da etnia e da “alteridade”. Há juntamente com o impacto do “global”, um novo interesse pelo “local”. A globalização [...], na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como substituindo o local, seria mais acurado pensar numa nova articulação entre o “global” e o “local”. [...] parece improvável que a globalização vá simplesmente destruir as identidades nacionais. É mais provável que ela vá produzir, simultaneamente, *novas* identificações “globais” e novas identificações “locais”. (p. 77-78).

Em meio a esse estado de coisas, detectamos situações de conflito, sem que para isso sejam necessárias muitas leituras ou vastos conhecimentos. Percebemos que muito do que ocorre na dinâmica cultural, seja ela religiosa, econômica, social ou política, e que determina comportamentos tem a ver com essas tensões. Embora não tenhamos nenhum conhecimento prévio, sabemos que algo está acontecendo com o qual não concordamos, mas só sabemos que não concordamos quando isso nos causa algum desconforto, como o ocorrido comigo.

Em busca de compreender melhor o mundo à minha volta e, mesmo sem saber como reagir diante desse estado de coisas, movida por uma necessidade de conquistar mais que um “lugar”, um “espaço” no mundo e, de algum modo, protagonizar minha história, me mudei para Goiânia onde pude concluir o ensino médio e cursar Licenciatura em Matemática na Universidade Federal de Goiás (UFG).

Ansiosamente buscava, primeiro, por uma profissão que me oferecesse estabilidade e, depois, vislumbrava oportunidades de ação social. No entanto, o curso trouxe-me algumas frustrações, já que se baseava em matemática³ pura e tinha muito pouco de ciências humanas. Apresentava, portanto, poucas possibilidades, mesmo sendo uma profissão envolvente que favorecia contatos diários com os problemas sociais. Essa formação matemática engessava-me dentro de uma estrutura definida e acabada. Mesmo assim, por um período de minha vida acreditei que seria suficiente uma postura em sala de aula orientada no sentido de democratizar e humanizar o ensino. Talvez o fosse, mas eram ações com resultados ínfimos e minha determinação deu-me impulso para continuar buscando formas de refletir sobre possíveis ações com repercussão social.

³ Por considerar a matemática como uma produção cultural, todos os grupos culturalmente distintos produzem suas matemáticas e, embora exista um modelo que se impõe em todo o mundo, considero que todas as formas de produções matemáticas possuem igual importância, daí faço uso da palavra matemática com “m” minúsculo para pontuar as várias matemáticas existentes nas várias visões de mundo que constituem o povoamento do planeta.³ Estarei me referindo à matemática acadêmica sempre que me dirigir a ela no singular, por considerá-la, assim como Scanduzzi (1997), apenas uma das matemáticas existentes, criada e sistematizada no seio de uma cultura específica para responder a questões específicas dessa cultura.

A próxima etapa de minha vida acadêmica foi fazer o curso de Especialização em Educação Matemática oferecido pela UFG. Esse curso não me deu muitos subsídios para a ação em sala de aula e o meu trabalho de final de curso, intitulado *Equações do terceiro grau*, nada tinha a ver com Educação Matemática, mas com matemática apenas. A história da graduação se repetia, mas com uma ressalva: neste curso me foram apresentadas as linhas de pesquisa da Educação Matemática e dentre elas a que mais me chamou a atenção foram as teorias da Etnomatemática, disseminadas pelo Dr. Ubiratan D'Ambrosio. Essas teorias insinuavam novos caminhos a serem trilhados para, como uma educadora matemática, semear a alteridade e o respeito, por reconhecer a produção de conhecimentos matemáticos como uma produção cultural e, sendo assim, possibilitar o reconhecimento das formas distintas de se produzir tal conhecimento.

Segundo D'Ambrosio (2002), não seria possível que diferentes povos em contextos distintos tivessem as mesmas indagações a respeito de sua própria existência. Mais que um programa de pesquisa e uma postura ética, a Etnomatemática se preocupa com as várias dimensões da vida humana e reconhece a produção de conhecimentos como fatos sociais, históricos e culturais que emergem da dinâmica diária de sobrevivência e de transcendência. Tais pulsões variam em cada grupo de acordo com os recursos disponíveis e com suas visões de mundo. Desse modo, as teorias etnomatemáticas propõem a percepção da diversidade humana e a desconstrução de verdades únicas, além da desierarquização das diferenças e das visões de mundo. Assim, elas surgem como uma esperança de mobilidade dentro da estrutura matemática já mencionada.

Etnomatemática é a matemática praticada por grupos culturais, tais como comunidades urbanas e rurais, grupos de trabalhadores, classes profissionais, crianças de certa faixa etária, sociedades indígenas, e tantos outros grupos que se identificam por objetivos e tradições comuns aos grupos. Além desse caráter antropológico, a etnomatemática tem um indiscutível foco político. A etnomatemática é embebida de ética, focalizada na recuperação da dignidade cultural do ser humano. (D'AMBROSIO, 2002, p. 9).

Pude, então, pensar em ações educativas que fortalecessem identidades e não as homogeneizasse, que formassem um indivíduo ciente das possibilidades de protagonizar suas ações. Tornando-os cientes de que a alienação constitui solo fértil no qual florescem muitas das formas de exploração e dominação que colocam o indivíduo à disposição da classe dominante. Esta, por sua vez, julga, condena e enquadra a todos segundo modelos estereotipados e faz crer que existe um padrão ideal que deve ser alcançado a qualquer preço.

Esta linha de pesquisa veio contribuir com minhas reflexões e amenizar o sentimento de impotência que até então provocava grande desconforto, visto que não acreditava serem possíveis ações efetivas contra essa filosofia corrente e que tivessem alguma repercussão na formação humana do indivíduo com conseqüências visíveis no coletivo.

No período que compreendeu os anos de 1997 a 2003, trabalhei em todos os níveis de ensino, do fundamental à graduação. Já não tão imersa no sistema, podia perceber os vários tipos de discriminação existentes na sociedade, especialmente nas instituições de ensino e, de modo particular, na escola pública de ensino fundamental e médio, como reconhece Cavalleiro (2001):

Ideologias, esteriótipos e práticas discriminatórias continuam influenciando nossa sociedade. A educação formal tem grande relevância para a formação de cidadãos críticos e conhecedores de seus direitos civis, políticos e sociais [...]. (p. 142).

A autora considera que tais práticas, embora não se iniciem na escola, contam com esse ambiente para o seu reforço. Muitas vezes nas relações diárias ocorre a disseminação de crenças, valores, comportamentos e atitudes de hostilidade em relação a grupos discriminados, que comprometem seu reconhecimento e aceitação.

O preconceito⁴ racial e contra pobres, índios, mulheres, moradores de rua, homossexuais, prostitutas, deficientes físicos ou mentais permeava o meu cotidiano nas salas de aula, por isso sentia uma grande necessidade de desenvolver argumentos que se contrapusessem às tensões que estas relações traziam para a escola. Queria sair de discursos vazios do tipo *Mas o seu cabelo não é feio, eu queria ter o cabelo igual ao seu*, os quais não ajudam o negro a se sentir melhor e ainda passam a mensagem de que, para respeitarmos o que o outro é, precisamos abrir mão do que somos.

Interessei-me em fazer um estudo, no âmbito da matemática, sobre os negros no Brasil. Mas fazer o quê? Como escolher o assunto? Em meio à diversidade dos grupos que careciam de estudos e registros, tive que escolher um que pudesse ser articulado com a Educação Matemática. Desse modo, elaborei a pesquisa aqui apresentada em razão da possibilidade de reconhecimento de outras matemáticas que ela oferecia. O objetivo era

⁴ De acordo com Maria Eugênia Melillo Meira, em sua palestra intitulada *Valores e Preconceitos na Educação Escolar*, apresentada no colóquio Educação para a Diversidade e Igualdade realizado em Bauru em 20 de junho de 2006, o preconceito caracteriza-se como aqueles pressupostos que surgem no senso comum, mas que depois não são confirmados nem pela ciência e nem pela experiência e mesmo assim continuam como crença, fazendo com que as pessoas se comportem de acordo com eles.

abordar a organização social de uma comunidade de remanescentes de quilombo denominada Kalunga, atentando para as formas elaboradas de pensamento e organização social, fazendo emergir as matemáticas geradas no seio das necessidades diárias de resolver problemas e dos contatos com outras culturas. Quero, com isso, mostrar que o pensamento matemático não é exclusivo do modo de pensar europeu e que, apesar de não serem dominantes, comunidades isoladas também produzem matemáticas que variam com a cultura, a religião e a organização das sociedades.

Com o aval do Prof. Dr. Pedro Paulo Scandiuzzi, que havia se interessado em orientar o desenvolvimento desse projeto, fiz a seleção em outubro de 2004 e ingressei no Programa de Mestrado em Educação Matemática da Unesp, Campus de Rio Claro, no ano de 2005. O trabalho aqui apresentado não esgota o assunto que envolve a produção matemática de sociedades que se organizam e vivem segundo as suas próprias maneiras de (re)conhecer e de se ver no mundo. Também não responde a questões como as que envolvem o aproveitamento dessas formas elaboradas de pensamento matemático no ensino de matemática. Posteriormente, pretendo me aprofundar em questões que envolvam o ensino de matemática nas escolas e sua contribuição para o fortalecimento do racismo e outras formas de preconceito. Superar essas condições discriminantes representa um grande desafio para a Educação Matemática, mas isso já é um outro assunto.

Uma introdução

Assim nasceu esta pesquisa, visando ao levantamento e à análise das produções matemáticas da organização social e do cotidiano de uma comunidade de remanescentes de quilombo, situada no nordeste do estado de Goiás.

O levantamento de dados devia ser realizado com o olhar voltado para as formas culturais de manifestações individuais e coletivas, captando os sentidos e significados que cada olhar e cada gesto representa naquele contexto cultural para apreendê-los em notas de campo, gravações, entrevistas semi-estruturadas e fotografias. Para isso, tentei me aproximar daquilo que Geertz (1989) considera como uma análise cultural:

A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados; uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do continente dos significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea. (p. 31).

Esse processo marcou um período de mudança em minha vida, ao constatar a enorme diferença existente entre as organizações autônomas e independentes e aquelas que impõe e ditam modelos e padrões de vida aceitáveis sob a visão neoliberal. A sociedade amarrada às teias da discriminação e dos preconceitos, impulsionada pelo estabelecimento de padrões estéticos, de comportamentos e de condutas cada vez mais escraviza o *ser* humano e o faz se perder e/ou se fragmentar em meio ao desenvolvimento tecnológico e urbano sem precedentes na história da humanidade. Tal sociedade é caracterizada pela descontinuidade das atividades e, conseqüentemente, da produção de conhecimentos, como diria Giddens (1991):

A desorientação que se expressa na sensação de que não se pode obter conhecimento sistemático sobre a organização social, devo argumentar, resulta, em primeiro lugar, da sensação de que muitos de nós temos sido apanhados num universo de eventos que não compreendemos plenamente e que parecem, em grande parte, fora do nosso controle. (p. 12).

Dentro da comunidade esta sociedade quase desaparece, cedendo lugar a uma organização que, segundo uma visão antropológica conservadora, teria parado no tempo. No entanto, segundo Hall (2003), o caráter de propagação desequilibrada da globalização tornou possível a essa sociedade manter seus costumes e realizar sua dinâmica cultural sem muitos atropelos externos, criando seus próprios sistemas de representação:

[...] a globalização é muito desigualmente distribuída ao redor do globo, entre regiões e entre diferentes estratos da população dentro das regiões. Isto é o que Doreen Massey chama de “geometria do poder” da globalização. (p. 78).

Nesta geometria do poder, a comunidade do Riachão constitui um espaço que não representa interesse nesta relação quase maniqueísta que se estabelece entre o Ocidente e o resto do mundo, o que lhe possibilita a exacerbação de seus costumes, uma dinâmica própria e a criação de tecnologias apropriadas às suas necessidades de sobrevivência e de transcendência. Este grupo específico delimita suas fronteiras, cujo espaço é preenchido por sua identidade. Embora mantenha algum contato com sociedades completamente inseridas no mundo globalizado, mantém explícito o “fora” e o “dentro” da comunidade. Assim, ela se situa fora da grande corrente filosófica que comanda as sociedades modernas, que traz consigo a necessária homogeneização dos indivíduos, das culturas e das linguagens, em detrimento da diversidade cultural e étnica que compõe o povo brasileiro.

Na contramão dessa corrente, estão vários grupos periféricos do globo que se mantêm dentro de suas tradições, fortalecendo suas identidades locais como forte reação à presença de outras culturas, em um movimento de produção de novas identidades locais (ou identidades

modificadas), em detrimento das identidades globais. Já foi dito antes sobre a globalização que, apesar de desequilibrada, “[...] as evidências sugerem que [...] está tendo efeitos em toda parte, incluindo o Ocidente, e a ‘periferia’ também está vivendo seu efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual” (HALL, 2003, p. 80).

Certeau (1995) nos chama a atenção para os movimentos populares que intensificam a tensão gerada por esses efeitos globalizantes e por essa relação de poder:

A atenção volta-se, hoje, para os movimentos populares que tentam instaurar ou restaurar uma rede de relações sociais necessárias à existência de uma comunidade e que reagem “contra a perda do direito mais fundamental, o direito de um grupo social formular, ele próprio, *seus quadros de referências* e seus modelos de comportamento”. (p. 39).

Essa relação de poder estabelecida entre as culturas e os interesses dominantes impulsiona o crescimento da política econômica e a exclusão dos grupos cujas raízes não sejam européias. Ela delinea uma hierarquia de culturas e de religiões que inferioriza o humano e o *ser* humano, o que há muito Freire (1987) denunciava como sendo o que leva ao *ser* menos do homem. Assim, esses grupos excluídos

[...] sofrem uma dualidade que se instala na “interioridade” do seu ser. Descobrem que, não sendo livres, não chegam a ser autenticamente. Querem ser, mas temem ser. São eles e ao mesmo tempo são o outro introjetado neles, como consciência opressora. Sua luta se trava entre serem eles mesmos ou serem duplos. Entre expulsarem ou não o opressor de “dentro” de si. Entre si desalienarem ou se manterem alienados. Entre seguirem prescrições ou terem opções. Entre serem espectadores ou atores. Entre atuarem ou terem a ilusão de que atuam na atuação dos opressores. Entre dizerem a palavra ou não terem voz, castrados no seu poder de criar e recriar, no seu poder de transformar o mundo. (p. 35).

Com todas essas idéias latentes, enquanto realizava o trabalho foram surgindo alguns questionamentos: O que tem isso a ver com Educação Matemática? Eu estaria me desviando dos objetivos da pesquisa e me envolvendo com questões de discriminação, preconceitos e, especificamente, com o racismo?⁵ Como articular esse trabalho com a Educação Matemática, já que o objetivo era uma pesquisa nesta área? Se eu estava desviando o assunto, por que o fazia? Essas questões encontram eco nas reflexões de D’Ambrosio (2004a):

⁵“Racismo é uma ideologia que postula a existência de hierarquia entre grupos humanos” (PROGRAMA NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS-Brasil. Gênero e Raça: todos pela igualdade de oportunidades: teoria e prática. Brasília: MTb-a Assessoria Internacional, 1998, p.12). “Teoria ou idéia que existe uma relação de causa e efeito entre as características físicas herdadas por uma pessoa e certos traços de sua personalidade, inteligência ou cultura. E, somada a isso, a noção de que certas raças são naturalmente inferiores ou superiores a outras” (BEATO, J. Um novo milênio sem racismo na igreja e na sociedade. CENACORA, 1998, p.1).

A educação é institucionalizada como instrumento do poder para se manter como poder. A criação de filtros, como programas, exames e testes, e diplomas, são instrumentos subordinados a esses objetivos. A matemática é privilegiada nessa estratégia, pois é reconhecida como a espinha dorsal das artes, das técnicas, das ciências, na verdade, de toda filosofia e religião de suporte às civilizações que se originaram na Bacia do Mediterrâneo. Particularmente, da civilização moderna. Portanto, a Educação Matemática tem sido a estratégia mais eficaz das classes dominantes para melhor exercerem o seu domínio. [...] Também a Matemática se universaliza e se torna essencial para o predomínio de um império sobre outros. (p. 8).

Na busca por estas respostas procurei centrar meu interesse na Educação Matemática e voltar a atenção para as bases da Etnomatemática, da Antropologia e da Sociologia, nas quais acreditei que estivessem os elementos necessários à fundamentação do meu trabalho. A princípio tentava responder às primeiras questões: O que meu trabalho tem a ver com Educação Matemática? Em que poderia contribuir para essa área uma vez que ele faz levantamentos de produções matemáticas de um grupo específico e que só tem validade para aquele contexto? Diria que realmente não tem nada a ver, se não fosse pelo fato de considerar de suma importância o (re) conhecimento de outras formas de manifestação de conhecimentos matemáticos que não aquelas advindas da matemática escolar, para a atuação do educador matemático no sentido da valorização do conhecimento do aluno por meio do respeito ao seu patrimônio simbólico. Desse modo, é possível contribuir para a sua auto-estima tão desgastada pela atuação do “ensino”, embora isso dependa do esforço pessoal do professor para contemplar esse conhecimento que se manifesta, de múltiplas formas, no encontro da grande diversidade social e étnica na sala de aula. Cabe ainda outro questionamento: O fato de termos várias comunidades de remanescentes de quilombos que, há mais de dois séculos, vivem organizadas socialmente, desenvolvendo a agricultura de subsistência, praticando seus rituais religiosos, criando tradições enraizadas no culto aos antepassados e isoladas do pensamento europeu não tem nada a ver com a Educação Matemática? Então, o que sustenta a estrutura dessa organização?

No caso dos habitantes Kalunga do Riachão, trata-se de uma comunidade de tradição oral, portanto seus saberes matemáticos não vieram da escola, mas do ambiente familiar, do trabalho, dos brinquedos e das relações de amizade. Nesta realidade a produção de conhecimentos matemáticos surge de sua forma de organização, de suas crenças e da lógica interna do grupo. Isso, por sua vez, dialoga com a realidade e impulsiona, numa relação dialética com o meio, a incorporação de novos conhecimentos. Dessa maneira temos as etnomatemáticas que florescem genuinamente, que se manifestam nas suas relações com o

sagrado, nos sistemas de troca e de relações familiares, em suas relações econômicas e nos sistemas de produção. Elas representam aspectos diversificados do desenvolvimento e da transformação de sua etnomatemática, como corpo de conhecimento produzido por formas próprias de saber e de fazer matemático, na busca por explicações e métodos de lidar com o ambiente imediato e remoto na realização dos atos de medir, comparar, classificar, quantificar, explicar, generalizar e inferir.

Assim, essa comunidade constitui um grande campo de estudo que pode revelar conhecimentos próprios e interessantes. A valorização dessas etnomatemáticas e a realização de pesquisas que revelem os conhecimentos gerados ou mantidos nessas comunidades não é apenas, ou principalmente, tarefa da comunidade negra, mas de todo brasileiro. Como aponta Costa e Silva (2005):

[...] a forma matemática de raciocinar desenvolvida pelos negros no Brasil pode em muito contribuir para a construção de identidades matemáticas próprias. A integração entre mitos, religiosidade e corpo no pensamento de origem africana mostra formas próprias de matematizar, bem como maneiras particulares de relacionar com o tempo e o espaço. Entender a maneira como essas relações se constroem pode ser o grande desafio que nos levará a reconhecer e valorizar as matemáticas relacionadas às africanidades brasileiras. (p. 98).

Creio que a presente pesquisa se faz oportuna em um contexto de debates que colocam em xeque os pressupostos que direcionam o ensino da matemática escolar, que questionam seus métodos e buscam saída para superar seu fracasso como disciplina e agente social de mudança. Questionam-se seus mecanismos de avaliação da aprendizagem, que ainda funcionam como filtro sociocultural altamente discriminatório e tendem a promover os que estão culturalmente mais próximos dos parâmetros europeus. A proposta da pesquisa indica a possibilidade de uma efetiva exploração educacional que quebre os parâmetros de universalidade da matemática e contribua para a tomada de consciência do educador matemático quanto à existência das várias matemáticas e à necessidade de revisão de seus pressupostos.

O discurso da Etnomatemática, liderado pelo Dr. Ubiratan D'Ambrosio, pretende conduzir a humanidade para a PAZ. Com suas bases filosóficas fincadas na teoria de Paulo Freire e Imre Lakatos, a Etnomatemática é um programa de pesquisa que visa investigar o conhecimento gerado pela interação comum resultante da comunicação social, que consiste em um complexo de códigos e símbolos organizados intelectual e socialmente, constituindo aquilo que se chama cultura. Quando sistemas culturais se encontram, eles estão sujeitos a

uma dinâmica de interação que produz um comportamento intelectual que se manifesta em grupos de indivíduos, em comunidades, em tribos e na sociedade como um todo.

Em suma, o discurso político-filosófico da Etnomatemática é o de garantir a alteridade, o respeito e a equidade a todas as pessoas do planeta, conduzindo a humanidade para a PAZ. No entanto, a meu ver, isso esbarra na questão da inclusão⁶ nos moldes em que vem sendo praticada e divulgada hoje, ao provocar uma grande confusão por transmitir mais uma mensagem de cooptação de indivíduos, no estilo *faça o que eu faço e será aceito*. Isso acaba por reforçar as bases discriminatórias e velar a imperativa necessidade de o indivíduo ser aceito com as suas qualidades e vivências, com suas próprias formas de apresentação, sem que lhe seja feita nenhuma imposição. O discurso da Etnomatemática propõe um tipo de inclusão cultural, moral e psicológica, por meio de uma melhor distribuição de oportunidades, da revisão dos mecanismos de acesso aos meios de produção⁷ e do reconhecimento da legitimidade da influência étnico-africana na política, na ciência, na economia e na cultura do país. Seria, então, provocar uma mudança de atitude na educação das crianças, criando-se uma cultura de respeito ao afro-brasileiro de tal modo que sua cor não fosse mais a principal referência na determinação de seu lugar como sujeito social, freando aquilo que Gusmão (2003) coloca como:

[...] o processo de formação de *imagens* no contexto social e histórico em que vivemos: o índio como selvagem, o negro como indolente e bom de samba; a mulata como sensual; a criança como pureza, etc. [...] a fala de Marcos Terena faz sentido: é necessário recuperar e ensinar às crianças o respeito mútuo entre diferentes, tanto como é preciso fazer ver ao professor as introjeções da sociedade em sua percepção de mundo. (p. 86).

Somente por meio da produção dessa cultura de respeito será possível resgatar a alteridade: respeito o que o *outro* é sem abrir mão do que *eu* sou, pois *eu* e o *outro* existimos e há intercessão entre nossos mundos, muitas vezes eles até coincidem. Então, como eliminar relações de poder e hierarquias? Gusmão (2003) questiona o como fazer do outro um mesmo, como transitar pelo seu mundo e ele pelo nosso sem confrontos, sem conflitos, sem fazer dele um igual para melhor submetê-lo. Como conviver com a diferença e estabelecer relações solidárias e de equidade entre sujeitos diferentes?

Embora esses sejam desafios para as pesquisas em Educação Matemática, raras têm sido as que tratam das questões concernentes aos níveis de discriminação e preconceito

⁶ A necessidade de inclusão só existe porque antes existiu a exclusão.

⁷ O ensino da matemática acadêmica é um dos mecanismos fortes de inserção do indivíduo no mercado de trabalho e de acesso aos meios de produção.

existentes em nosso país, assim como de seus reflexos e reprodução dentro do sistema de ensino, que permeiam a postura político-ideológica do professor nas aulas de matemática. A grande maioria delas trata essas questões como um assunto periférico, quando não ingenuamente diluído dentro do contexto aglutinador dos problemas de classes que promovem um verdadeiro *apartheid* entre pobres e ricos.⁸

Nas palavras do Dr. Ubiratan D'Ambrosio, olhar para a Educação Matemática com os olhos de quem é discriminado e excluído é um grande desafio. Em seus vários trabalhos e palestras, as matemáticas são destacadas como a espinha dorsal de toda organização social. Sendo assim, quando olhamos para a sociedade moderna, não é difícil imaginar qual é a matemática que constitui esse dorso e qual é o grupo cultural que mais consistentemente o alimenta: aquele que estiver mais próximo da identificação com a cultura européia. Associa-se a isso a postura do professor que, muitas vezes de maneira ingênua, perpetua atitudes preconceituosas, atuando como peça principal para realizar os objetivos de dominação. Como aponta Silva (2001), o professor pode vir a ser um mediador inconsciente dos estereótipos e dos valores se sua formação estiver fundamentada numa visão acrítica das instituições e numa ciência tecnicista e positivista, que não reconheça outras formas de ação e reflexão. Neste caso, pode ser levado a utilizar materiais didáticos que, além de desconsiderar a diversidade da sala de aula, trazem nas suas entrelinhas o racismo perverso que associa a imagem do negro a situações bestiais, comparando-o com macacos ou bestas, quando não o condicionam a aceitar sua situação de humano inferior e sempre disponível para atender à necessidade de trabalhadores para os subempregos ou para as subprofissões,⁹ normalmente distantes do meio acadêmico.

Surgem, então, as indagações: Como tornar a Educação Matemática mais humana e democrática, ignorando aspectos tão profundos da exclusão? Como ignorar o fato de que a identidade afro-brasileira está reduzida aos campos do esporte, do ritmo, do carnaval e da culinária, de modo que essa coletividade fica excluída das esferas política, econômica, tecnológica, científica e, portanto, da cidadania produtiva e do protagonismo social? Como é possível falar de inclusão social, digital e cultural se desconhecemos ou ignoramos as diversas formas de preconceitos que enfrentamos dia após dia, permanecendo imersos em uma suposta naturalidade da inferioridade do *ser*: negro, mulher, homossexual, pobre, deficiente, gordo e até de não estar dentro dos padrões estéticos estabelecidos, ou seja, do *ser* feio?

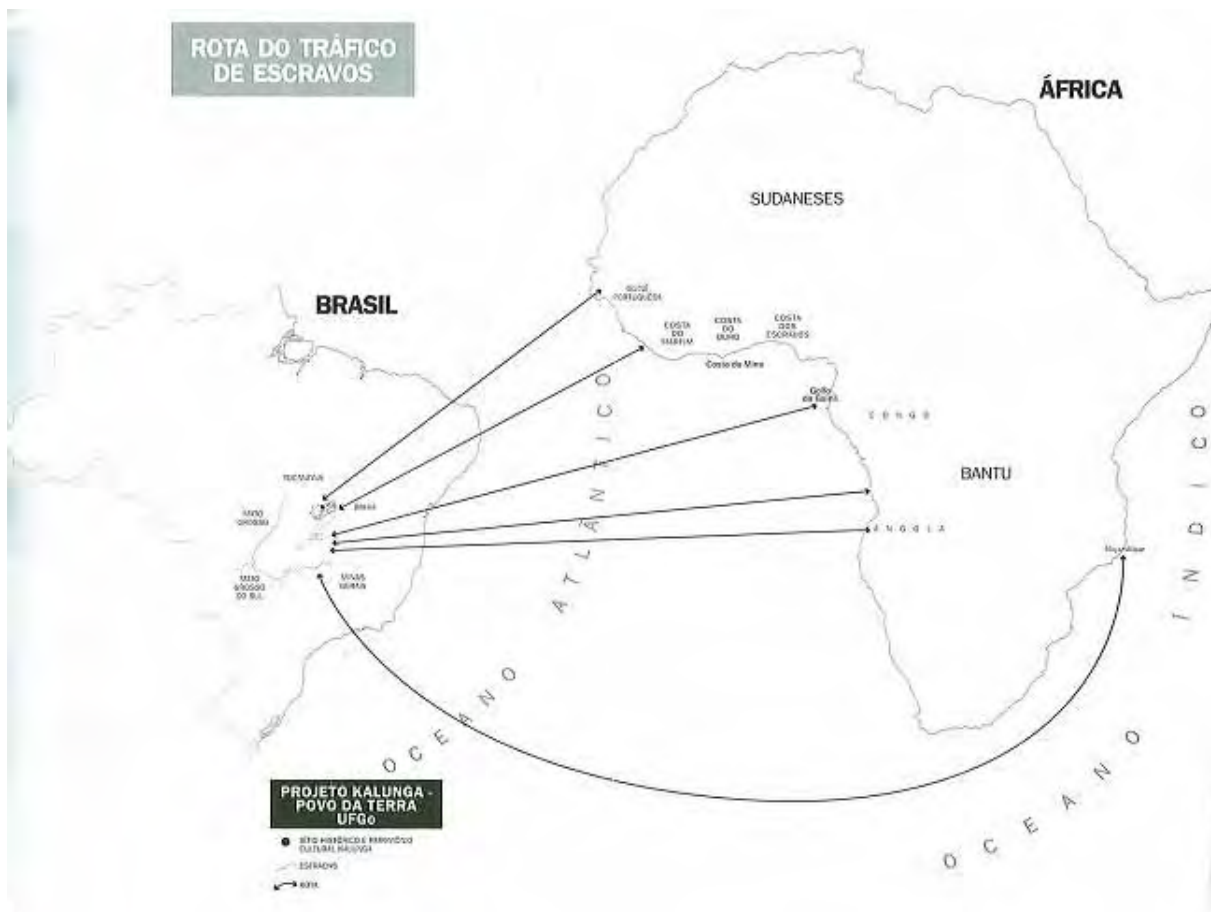
⁸ A maioria das pessoas ignora a estreita relação existente entre o racismo e o sistema de segregação e exclusão social que se impõe. Acredita-se, ainda, que o preconceito no Brasil é apenas contra pobres.

⁹ Estou referindo-me às profissões de servidão, como engraxates, jardineiros, faxineiros, etc.

Em suma, creio que a Educação Matemática deve trabalhar para a construção de um ensino orientado por uma visão consciente da realidade multirracial e pluricultural do país, contestando o modelo centrado na perspectiva de origem européia, que nega ou escamoteia a agência histórica afro-descendente brasileira. Assim, ela não pode se omitir ou se calar, pois do mesmo modo como coube a ela, desde o movimento da ciência moderna, a formação e a classificação de indivíduos “racionais” que sabiam pensar “certo”, agora lhe cabe trabalhar para modificar essa estrutura de pensamento e devolver a legitimidade das especificidades culturais e sua articulação e desenvolvimento, de forma produtiva, no seio da sociedade moderna. Concordando com D’Ambrosio (2004):

Atingir PAZ TOTAL é também a única justificativa de qualquer esforço para o avanço científico e tecnológico, e deveria ser o substrato de todo discurso sobre Educação e sobre o fazer científico e tecnológico, particularmente o fazer matemático.

1 ORIGEM E FORMAÇÃO DO POVO KALUNGA¹⁰



Fonte: BAIOCCHI (1999)

1.1 Visão panorâmica da história da escravidão em Goiás

As expedições e as bandeiras marcaram o século XVII no Brasil Central. Durante todo o século ocorreram várias expedições das bandeiras paulistas e dos padres jesuítas ao interior do Brasil. No caso das bandeiras, elas se organizavam com o intuito de aprisionar índios que, fugindo da escravidão, se embrenhavam cada vez mais por essa região desconhecida. No entanto, seu interesse não era apenas a captura de escravos índios, queriam também fazer o reconhecimento do potencial exploratório da região e tomar posse das terras,

¹⁰Kalunga: Oriundo das línguas umbandu, kimbandu e kikongo. Da região central da África, significa rio, vale ou mar ou também, como é entendido pelos escravos, lugar sagrado de proteção. Ou como pesquisou Castro (2005, p.192), “*Calunga/Kaluga*: o mar; o fundo da terra; o abismo; divindade poderosa; seus símbolos”.

movidos pela cobiça do ouro. Na época circulavam notícias de que os espanhóis, que mantinham colônias ao norte e a oeste do continente, haviam encontrado ouro em abundância. De acordo com Silva (2003), os aliados dos portugueses no Brasil também já sabiam da descoberta das minas de Potosí no Alto Peru (atual Bolívia), em 1545, pelos espanhóis, o que despertou grande interesse da coroa. Essas notícias impulsionaram as bandeiras ao desbravamento e à conquista da região central; primeiro, acreditando haver muito ouro na região e, depois, para defendê-la da invasão espanhola que avançava, cada vez mais, nas terras onde hoje estão localizados os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

As expedições jesuíticas eram movidas pelo intuito de arrebanhar índios em reduções onde os padres os catequizavam e os “ensinavam a viver de forma civilizada”, pois acreditavam ser necessário que eles fossem convertidos à fé cristã para se tornarem homens.

Note-se, mesmo, que são muitas as expedições, missões religiosas e, sobretudo, bandeiras em todo o decorrer do século XVII. Conjuntamente conhecidas como as do “ciclo da vacaria”, em direção ao sul mato-grossense [...] do mesmo modo as de penetração e de reconhecimento de território goiano, possivelmente menos acentuadas, mas passando de vinte entre expedições e bandeiras, em grande parte organizada por jesuítas, ao que sabemos, iniciadas pela expedição de Sebastião Marinho em 1592, que teria chegado até a uma zona situada a noroeste do sítio da futura Vila Boa de Goiás, capturando índios. (SILVA, 2003, p. 147).

Tomadas pela cobiça do ouro, as bandeiras fizeram várias visitas a essas terras, sempre aprisionando índios que encontravam pelo caminho. Apossando-se das terras que pisavam, invadiam, cada vez mais, o santuário ecológico que se mantinha com sua fauna e flora nativas intocados, com os seus moradores autóctones que, até então, viviam em paz. As expedições jesuítas e as bandeiras se revezavam, ora aprisionando e escravizando, ora reduzindo e, dependendo das condições de resistência da tribo, até exterminando tribos inteiras, assolando os donos legítimos dessa rica região.

O século XVII marcou o aparecimento de tímidas fazendas de gado e de cana-de-açúcar na região, formadas a partir da frustração da busca pelo ouro. Também nessa época as bandeiras já encontravam negros fugidos, provavelmente das senzalas da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, que se escondiam nas matas fechadas de acesso quase impossível. Apesar de haver poucos registros documentais desse período, e principalmente sobre a formação dos quilombos, acredita-se que os do centro do Brasil, inclusive os de Goiás, tenham se iniciado nesse século. Havia pequenos agrupamentos de negros, de cinco ou seis indivíduos, que viviam nas matas tirando o sustento da natureza.

Estes, quando não morriam no confronto com os capitães do mato, eram aprisionados e devolvidos à senzala de origem. De acordo com Silva (2003):

A historiografia goiana, até recentemente, dava pouca atenção à pesquisa e ao estudo da escravidão, especialmente com relação ao escravo de origem africana, formador e articulador de quilombos, tendo sido mesmo um assunto esporádico e secundário, verdadeiro coadjuvante na descrição ou relato de outros aspectos de nossa realidade. (p. 167).

No final do século XVII, os bandeirantes realizaram seus sonhos com a descoberta de muito ouro nos chapadões goianos. Esta descoberta marca o início do povoamento em Goiás e a efetivação do sistema escravista na região. As minas de ouro eram muitas e, concomitantemente às suas descobertas, escravos iam chegando às centenas. Cada vez mais e em maior volume, negros, na maioria de origem banto,¹¹ eram trazidos diretamente dos portos da Bahia, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro para as minas de Goiás:

Como os índios se revelaram inadaptáveis às tarefas sedentárias, fez-se indispensável aumentar o volume do tráfico africano: 500.000 a 550.000 cativos provenientes dos mercados da costa da Guiné, e sobretudo de Angola, alegam a vida dos comerciantes do tráfico [...] No fim do séc. XVII, a descoberta de ouro na província de Minas Gerais criará uma nova demanda de mão-de-obra e triplicará o volume do tráfico. Calcula-se que 1.700.000 negros foram importados, dos quais 1.140.000 vindos de Angola e os demais da costa da Mina [...] Ao que parece, $\frac{2}{3}$ deles tomam o rumo do interior e povoam as Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, onde a descoberta de jazidas de ouro e diamantes aumenta consideravelmente a demanda. (MATTOSO, 2003, p. 54).

Chegavam acompanhando os comboios,¹² fazendo viagens a pé que duravam até ano por distâncias de 1.000 km ou até mais, na maioria das vezes carregando pesadas caixas e apetrechos, abrindo no peito a vegetação fechada e deixando como rastros as trilhas que ligavam as cidades litorâneas à região do Brasil Central. Eram, segundo Baiocchi (2006,

¹¹ O nome genérico *banto* foi dado por W. H. Bleck, em 1860, a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas estudadas por ele. Analisando essas línguas, Bleck chegou a conclusão de que a palavra muNTU existia em todas elas, significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, baNTU é o plural de muNTU, porque nas línguas bantas os nomes que designam tribos, línguas e regiões são sempre antecidos de prefixos que distinguem o indivíduo (Um, Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, Ka, Muxi, Mukua, etc.), o grupo étnico a que ele pertence (Ba Wa, Ua, Ova, A, Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, Baxi, Bena, Akua, etc.), a terra que ele ocupa ou de onde é originário (Bu, U, Le, etc) e a língua que ele fala (Ki, Tchi, Chi, Shi, Si, Se, U, A, Li, Di, Lu, etc.). Dessa forma, um indivíduo Nkongo(congo), por exemplo, pertence ao povo Bakongo (bacongo) e fala o idioma Kikongo(quicongo) (LOPES, 1994, p. 116). Ou como se encontra em Castro (2005, p.169): Banto é a denominação de uma grande família lingüística africana e, por extensão, dos seus falantes, que compreende mais de cem milhões de indivíduos concentrados em territórios ao longo de toda a extensão ao sul da linha do equador, entre eles, Congo, Angola, Moçambique, Quênia, Zimbáue, Zâmbia e África do Sul.

¹² Grupos de traficantes de escravos que se deslocavam a cavalo.

p.27), chamados de peças da África, negro Mina, negro da Costa, peça de Angola, peça de Guiné e, como em todo território onde havia o sistema escravista, eram destituídos de humanidade, tornando-se em uma propriedade ou bem de consumo.

As bandeiras e os muares,¹³ além de trazerem os negros para os trabalhos forçados, inicialmente para as minas de Goiás e, posteriormente, para o trabalho nas fazendas de engenho após a queda da mineração, traziam também os conflitos gerados pela resistência escrava ao sistema escravista. Aqui a luta pela liberdade continuava com bastante intensidade, favorecida pela região desabitada de matas virgens de difícil penetração. Mal alimentados e submetidos a todo tipo de tortura, a esperança de liberdade dava-lhes forças para resistir com braveza incomparável. No sombrio interior das senzalas, elaboravam os planos de resistência que iam desde a morosidade no trabalho a suicídios, abortos e assassinatos de seus senhores ou de seus carrascos, culminando, na maioria das vezes, em fugas individuais ou coletivas para o interior das matas virgens e locais de difícil acesso.

Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob ameaça de chicote, o escravo negociava espaços de autonomia, fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve um tipo de resistência que poderíamos considerar a mais típica da escravidão [...] trata-se das fugas e formação de grupos de escravos fugidos [...] essa fuga aconteceu nas Américas e tinha nomes diferentes: na América espanhola: Palenques, Cumbes; na inglesa, Maroons; na francesa, grand Marronage e petit Marronage [...]; no Brasil, Quilombos e Mocambos e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros. (REIS, 1996, p. 47).

Organizavam-se em pequenos grupos que, muitas vezes, eram encontrados e destruídos pelos capitães do mato, o que não os impedia de reaparecer, mais tarde, em outro lugar. Seus integrantes eram capturados e recebiam duros castigos como punição pelas fugas. Tais castigos podiam chegar a mutilações de partes do corpo ou marcação com ferro em brasa. Esses métodos de tortura eram institucionalizados e garantidos por leis criadas para inibir as fugas e outras formas de resistência.

É comum, aliás, se dizer, talvez nenhuma legislação contemporânea tivesse código de severidade comparável ao livro V das Ordenações Filipinas,¹⁴ as que mais tiveram aplicações no Brasil, onde sua parte central não ficou como exceção alguma. Castrações, amputações de seios, extração de olhos, fratura de dentes, desfiguração de face, amputações de membros, etc. (SILVA, 2003, p. 198).

¹³ Tropas de animais pertencente à raça de mulo e/ou mulas.

¹⁴ Leis de origem portuguesa: código penal e dos processos chamados causas crimes (SILVA, 2003, p. 198).

Os castigos, na prática, não tinham limites e, por mais que possa parecer impossível, iam além do que mandava a lei e esta garantia a impunidade dos feitores que, normalmente, julgavam e condenavam o escravo a seu bel-prazer. No início do século XVIII, os feitores da região do Brasil Central se encontravam equipados com variados instrumentos de tortura e de suplício, como as algemas, a palmatória, a corrente, o colar de ferro, o vira-mundo,¹⁵ etc.

Em contrapartida, aumentavam a revolta nas senzalas e as fugas dos escravos, os quais formavam pequenos aldeamentos em lugares inóspitos, denominados de quilombos.¹⁶ Esse movimento de libertação pode ter criado maior força na região do Brasil Central sob inspiração do maior e mais antigo quilombo já existente no final do século XVI (aproximadamente na década de 1590)¹⁷: o quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga em Pernambuco, hoje parte do estado de Alagoas. Tal quilombo resistiu por várias vezes às investidas das tropas dos capitães do mato até que foi destruído em meados do século XVII. Seus líderes foram Ganga-Zumba e Zumbi. Este último teve a data de sua morte (20 de novembro) proclamada no dia 7 de julho de 1978, após 283 anos, como o Dia Nacional da Consciência Negra.

Esse quilombo ficou conhecido em todo o território brasileiro e se acredita que tenha sido fonte de inspiração para outras fugas e para o nascimento de outros quilombos, como os do centro do Brasil,¹⁸ nos quais se idealizava uma sociedade livre, igualitária e justa, onde pudessem formar suas famílias e praticar sua religiosidade e sua cultura.

Especificamente no caso de Goiás, a presença maciça de africanos aqui introduziu e fixou muitos rituais e crenças trazidos da África, praticados às escondidas sob o véu do cristianismo. Como autodefesa, para preservar as religiões africanas, usavam suas relações com a natureza, o animismo e o silêncio ante a imposição cristã.

Os movimentos dos ciclos econômicos que se sucederam entre os séculos XVII e XIX, com o intenso tráfico de negros, a ascensão e queda da mineração e o desenvolvimento das fazendas de engenho e de café, sempre garantidos pelo trabalho escravo, impulsionaram uma alta concentração de africanos em Goiás e, conseqüentemente, uma intensa formação de quilombos situados em várias regiões do estado, perto dos vilarejos que se formaram no período da mineração, como é o caso das cidades de Monte Alegre de Goiás, Teresina,

¹⁵ Instrumento de ferro ou madeira que prendia o pulso ao tornozelo.

¹⁶ Quilombo: palavra africana que significa população/união, ou acampamento guerreiro na floresta, entre outras acepções encontradas em trabalhos antropológicos.

¹⁷ Ver SILVA, M. J. *Quilombos do Brasil Central: Violência e resistência escrava*. Goiânia: Kelps, 2003 e REIS, J.J. *Rebelião escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹⁸ Ler mais em Silva (2003).

Cavalcante e Niquelândia. Como diz Silva (2003), eram raros os vilarejos que não viviam à sombra de um quilombo. Para Nascimento (1980):

Quilombo é um movimento amplo e permanente que se caracteriza pelas seguintes dimensões: vivência de povos africanos que se recusavam à submissão, à exploração, à violência do sistema colonial e do escravismo; formas associativas que se criavam em florestas de difícil acesso, com defesa e organização sócio-econômico - política própria; sustentação da continuidade africana através de genuínos grupos de resistência política e cultural. (p.32).

Assim, a luta dos negros para proteger sua identidade começa com um sentimento de revolta que deu origem aos quilombos como sociedade alternativa. Foi um movimento de massa que, historicamente, se contrapôs ao sistema colonial escravista, o que ocorreu em Goiás com muita intensidade já nas primeiras décadas do século XVIII. Possivelmente, eram escravos fugidos do Maranhão, Pernambuco, Bahia, São Paulo e Minas Gerais que vieram se juntar aos fugidos das minas de Goiás para viverem no interior das selvas goianas, região que, por essa ocasião, ainda estava deserta de povoamento. A preocupação das bandeiras era vigiar as fronteiras com as colônias espanholas, portanto atravessavam o território goiano e iam fixar o povoamento no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, o que propiciava a formação e permanência de quilombos no sertão goiano, além das vantagens geográficas e das dificuldades políticas levantadas por Karasch (1996):

A capitania de Goiás era um local ideal para a formação de quilombos. Afastada dos centros administrativos portugueses do litoral, a capitania estava distante das forças coloniais militares responsáveis pela destruição de quilombos. A capital, Vila Boa, atual cidade de Goiás, ficava a meses de viagem de Salvador ou do Rio de Janeiro. Os oficiais e soldados portugueses enviados para guarnecer Vila Boa e os registros de ouro eram poucos para aquela vasta capitania. (p. 241).

Por aqui se formaram vários quilombos que sobreviviam às investidas das tropas dos capitães do mato, sendo destruídos e reconstruídos em gestos de força e coragem, tornando seus descendentes autóctones do lugar.

Assim foram sendo formados, pelo vasto território goiano, vários agrupamentos de negros refugiados que viviam isolados, lutando pela sobrevivência e por sua condição humana, como aponta Baiocchi (1999, p.33): “[...] o africano, mesmo na condição de escravo, luta tenazmente para a sobrevivência, construindo uma forma de vida onde possa realizar o exercício da liberdade e solidariedade como normas éticas”.

Com a intensificação das fugas na segunda metade do século XIX, ocasião em que as cidades ferviam sob a febre do movimento abolicionista que dividia opiniões, os escravos contavam com a ajuda de alguns segmentos da sociedade que lhes ofereciam refúgio e os ajudavam a alcançarem o quilombo antes que fossem capturados. Com o passar dos anos e o estabelecimento de novos meios de produção e de relações de trabalho, fortaleceu-se o movimento abolicionista. De forma gradativa a abolição foi se consumando por meio de leis: a que permitia ao escravo comprar sua própria liberdade, embora sob várias condições; a lei do “ventre livre”, de 28 de setembro de 1871, que concedia a liberdade para os filhos de escravos que nascessem a partir daquela data, embora houvesse tantas restrições que provavelmente o nascido liberto jamais gozasse dessa lei e a “lei do sexagenário”, de 28 de setembro de 1885, que emancipou todos os adultos com mais de 60 anos.¹⁹

No final do século XIX, a abolição se consumou sob uma forte política do embraquecimento da população, que era uma das bandeiras levantadas pelo movimento abolicionista. Segundo o discurso desse movimento, era urgente a imigração européia para que o povo brasileiro fosse composto por “cidadãos de verdade”, pois o regime de escravidão e a predominância no país de povos inferiores, como os africanos, tornavam-no incapaz de se organizar, de produzir riquezas e de oferecer ao país uma direção definida. Eram pessoas que “não sabiam pensar”. Estimulava-se, assim, a imigração européia porque ela oferecia o que os escravos e ex-escravos jamais poderiam oferecer: o verniz branco europeu e industrial pelo qual o país tanto almejava. Santos (2005) analisa as idéias abolicionistas da seguinte forma:

Além de alienar o negro de sua própria história, apregoando o seu caráter passivo e desinteressado, o movimento abolicionista visava infundir uma imagem invertida do mundo aos negros, para que eles tomassem como parâmetro a conduta dos homens brancos, não se opondo à forma de “integração” que lhes era oferecida. (p. 120).

Além disso,

Era preciso fazer acreditar que apenas o embranquecimento seria uma solução plausível para negros e brancos, para que os últimos não fossem destruídos pelo enegrecimento e para que os primeiros não sucumbissem à herança nefanda que o destino os reservou: o sangue africano. (SANTOS, 2005, p. 127).

Pois,

¹⁹ Lei esta que pouco ajudava, uma vez que a expectativa de vida do escravo homem era de 45 anos. Sobre esse assunto, ver também Matoso (2003).

O estado brasileiro e suas classes dominantes propiciaram o desenvolvimento de uma política racial fundamentada no ideal de uma harmonia/democracia entre as raças e no branqueamento da população. Daí facilitarem a imigração e proibirem a entrada de “indivíduos humanos” das raças de cor preta. A eugenia afirma-se como negócio do Estado: construção da nacionalidade, aperfeiçoamento da população. (SANTOS, 2005, p.129).

Assim, uma grande massa de negros foi excluída da sociedade. Muitos desses indivíduos foram se juntar aos moradores de quilombo, onde podiam exercer sua autonomia se fixando na terra, formando suas famílias e fortalecendo os aspectos culturais e religiosos por meio de suas pulsões e dos recursos disponíveis.

Além desses, vieram também pessoas que eram procuradas pela “justiça” da época. Normalmente, eram negros ou mestiços que, em busca de sobrevivência ou por vingança, praticavam vários delitos e migravam para esses aldeamentos. Ali, de forma igualitária, qualquer um que procurasse lugar para se esconder era acolhido pelos que lá estavam, reconheciam-se mutuamente nas dificuldades do outro. Como aponta Mattoso (2003):

Os quilombos [...] surgem da própria instabilidade do regime escravista, do trabalho organizado sem qualquer fantasia, da severidade rígida, das injustiças e maltratos. Representam uma solução a todos os problemas de inadaptação do escravo aturdido entre a comunidade branca e o grupo negro. Brotam repentinamente, mas com a força do número, uma sociedade de maioria negra e de organização política totalmente incapaz de impedir esse tipo de concentração marginal. [...] nasce espontaneamente, pode reunir num mesmo refúgio a negros e crioulos, escravos ou homens livres, vítimas de alguma lei discriminatória. Livres e forros dos quilombos, são frequentemente desertores, ladrões, assassinos, ou simplesmente homens aos quais foi negado o exercício de certas profissões. (p. 158-159).

No imenso território do Brasil Central, os povoamentos que se fortaleciam com o passar do tempo. Embora não seja possível precisá-los em número, eles muitas vezes venciam as dificuldades, as buscas dos militares, os preconceitos e discriminações da sociedade circundante e, perpetuando os costumes, as crenças os modos de ser e de viver, foram criando e recriando espaços de negociação com o meio e a cultura local.

O fato é que a região foi rapidamente povoada, impulsionada pelas minas de ouro e pelo trabalho escravo. Expandiu-se o território geográfico do Brasil, ampliando também a produção de bens de consumo. Firmou-se o mercantilismo sustentado pelo colonialismo perverso que se julgava autoridade para aprisionar e subjugar pessoas, subtrair identidades, dominar e impor sua cultura e seus costumes, no entanto ele não sobreviveu à força e à resistência africana e às suas formas elaboradas de idealização e organização de uma sociedade alternativa para fazer frente ao embate estabelecido por aquele sistema.

Karasch (1996), em seu estudo sobre os quilombos em Goiás, identificou os municípios que abrigaram quilombos no século XVIII: Três Barras, Tocantins, Arraias, Meia Ponte, Crixás, Paracatu (agora em Minas Gerais), São Félix e Natividade. Silva (2003, p. 355-366) fez o levantamento das comunidades, encontrando os seguintes quilombos: *de Ambrósio*, no sertão da farinha podre, que até 1816 pertencia ao estado de Goiás e hoje pertence ao Triângulo Mineiro; *do Arraial de Três Barras*, que se localizava em Vila Boa e agrupava 60 negros; *Morro de São Gonçalo*, próximo a Vila Boa; *Bom Sucesso*, em “água fria”, no pé da Serra Dourada, município de Goiás, composto por, aproximadamente, 300 famílias; *no Arraial de Tesouras*, ao norte da Comarca do Sul, atual Cidade de Goiás; do vale do Paranaã, deixando como remanescentes principais *os Kalunga*, situado no norte e nordeste de Goiás, abrangendo três municípios: Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Terezina de Goiás, a 600 km de Goiânia; *do Arraial do Jaraguá*; quilombo do Planalto Central, no atual território de Brasília, a noroeste do Distrito Federal, sua existência ainda continua preservada através de seus remanescentes com a denominação de *Córrego do Quilombo*; quilombo *do Pilar*, na saída para Itapaci, ao norte da Comarca do Sul, entre os morros do Pendura e do Moleque, talvez pelas revoltas e o perigo de violência, seja um dos únicos dois quilombos de Goiás que possuem registros; *do Muquém*, também ao norte da Comarca do Sul, nacionalmente conhecido pela romaria de Nossa Senhora D’Abadia e também pelo romance de Bernardo Guimarães, *O Ermitão de Muquém*, esse quilombo situa-se a 48 km de Niquelândia; *do Papuã*, igualmente ao norte da Comarca do Sul, na região de Muquém e Pilar de Goiás; *do Bauzinho*, no município de Pires do Rio, cujos remanescentes são os atuais “Crioulos do Bauzinho”; do *Acaba Vida*, localizado em Niquelândia; de *Corumbá de Goiás*, entre outros formados no município de Corumbá existe o quilombo da região de *Buriti dos Crioulos*, do qual ainda existem remanescentes; do *Mesquita*, no sul de Goiás, próximo a Luziânia, no entorno de Brasília; de *Meia Ponte*, atual Pirenópolis; de *Santa Rita do Araguaia*, ou “Córrego do Quilombo”, localizado no sul da cidade; comunidade negra de *Água Limpa*, situada em região montanhosa, de difícil acesso, a 45 km da cidade de Goiás, em Faina no mato grosso goiano; *Goianinha*, no sudoeste goiano, a 100 km de Goiânia, com remanescentes até os dias de hoje; do *Cedro*, localizado no sudoeste goiano, atual município de Mineiros, a 420 km de Goiânia.

Hoje, o estado de Goiás está pontilhado dessas comunidades rurais que sobreviveram e se firmaram na terra. O total daquelas que podem ser reconhecidas como comunidades de remanescentes de quilombo ainda é desconhecido, visto que os levantamentos e registros se iniciaram muito recentemente. Algumas das comunidades

listadas abaixo já foram reconhecidos segundo as normas da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura (FCP-MinC) e receberam os seus respectivos títulos de terra.²⁰ Cada uma delas, ao sobreviver à época escravista, se manteve, através dos tempos, produzindo sua cultura de forma peculiar. Como já foi dito anteriormente, a globalização se expandiu de maneira desequilibrada, atingindo as diversas regiões do país de maneira desigual. Portanto, é possível que essas comunidades tenham se tornado em espaços fora do alcance de interesses econômicos, o que pode ter possibilitado, também de maneira desigual, que mantivessem muitas de suas tradições e vivessem de acordo com suas crenças e visões de mundo, produzindo culturas contrárias àquelas apregoadas pelos interesses globalizantes.

Remanescentes de quilombos	Localização em Goiás	Data da publicação no Diário Oficial
Cedro	Mineiros	8/6/2005
Kalunga	Monte Alegre Cavalcante e Terezina	19/4/2005
Pombal	Sta Rita do Novo Destino	25/4/2005
Porto Laocádio	São Luiz do Norte	20/1/2006
Baco Pari	Posses de Goiás	7/6/2006
Nossa Senhora Aparecida	Cromínia	7/6/2006
Mesquita	Luziânia	7/6/2006
Pelotas	Monte Alegre	8/7/2006
Minaçu	Minaçu	12/5/2006
Sto Antônio da Laguna	Barro Alto	13/12/2006
Buracão	Mineiros	13/12/2006
Almeida	Silvânia	25/5/2005
Magalhães	Nova Roma	24/6/2004

Quadro 1- Comunidades remanescentes de quilombos do estado de Goiás, que já receberam os títulos de suas terras.

²⁰ A Fundação Cultural Palmares e o Ministério da Cultura consideram as denominações quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, comunidades de terreiro como expressões que designam grupos sociais afro-descendentes dos escravos trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole (FUNDAÇÃO PALMARES, 2007).

1.2 O povo Kalunga



Fig. 1 Casa no Riachão: sentadas à porta Quita e dona Procópio

Esse contexto de exploração das minas, do trabalho no engenho e na criação de gado fez com que houvesse grande concentração de africanos e seus descendentes na região que compreende os municípios de Cavalcante de Goiás, Terezina de Goiás e Monte Alegre de Goiás, arraiais que surgiram no ciclo do ouro

e que existem ainda nos dias de hoje. Consta em pesquisas documentais realizadas por vários autores, como Silva (2003), Baiocchi (1999) e Karasch (2003), que os aldeamentos situados no nordeste de Goiás nunca foram totalmente dizimados e seus habitantes permaneceram, aqui e ali, nas matas, serras e vales. Possivelmente tenham se juntado a eles, em épocas diferentes, escravos vindos de várias regiões e de outros arraiais, fugindo da escravidão, buscando refúgio em um local inóspito, que, segundo Baiocchi (1999, p.28), “[...] se confraternizam com os indígenas que na região, ali acampando e iniciando a miscigenação biológica e cultural”.



Fig. 2 Crianças do Riachão (a)

Dessa forma, foram surgindo os aldeamentos e estes foram se fundindo, convertendo-se em uma comunidade de interesses, em busca de liberdade para se organizar segundo suas lendas, seus costumes e suas tradições, fazendo emergir uma instituição fraterna na qual seus indivíduos construam moral e ética

próprias de sua cultura e exerciam sua cidadania dentro dos padrões dessa estrutura. Como diz Real (1996, p. 23), “Kalunga se faz cidadão pela própria identidade étnica, ao contrário de uma cidadania generalizada instituída pelo Estado”.

Inicia-se, assim, a luta pela sobrevivência em meio à selva: desbravavam matas e rios, domesticavam animais,²¹ aprendiam a tirar o sustento daquele paraíso ecológico e criavam tradições e costumes, partindo, muitas vezes, das tradições africanas herdadas e do contato com o europeu colonizador. Usando de criatividade para trabalhar a terra e dela tirar o seu sustento pela agricultura de subsistência, os habitantes dos quilombos fabricavam, com arte e técnica, os artesanatos, artefatos e ornamentos que facilitavam e enfeitavam a vida, dando-lhe o sabor da identificação cultural. Desenvolveram uma visão de mundo que impulsionou rituais religiosos, códigos de conduta, símbolos e signos culturais numa relação dialética com o meio e as ações.

Formava-se, assim, uma organização social baseada nos princípios de liberdade, de cooperação e de igualdade de direitos. Alicerçada na formação das famílias, surgiu ali uma cultura genuína, resultante do contato entre culturas de várias nações da África, procedentes de várias raízes étnico-lingüísticas e da imposição da cultura européia, que se fundiram e que compõem o modo de ser e de viver do povo de Riachão. Real (1996) observou o motivo da resistência cultural desse povo:

É pela originalidade das formas de resistência dos kalunga, que é registrada a marca de uma cultura genuína que o tempo ainda não foi capaz de dizimar, pois em seu espaço cultural, os ancestrais criaram por leis próprias os sistemas: social, moral, econômico, religioso, estético e tecnológico. E os resquícios destes sistemas mantêm-se até os dias atuais, que fazem a diferença dos meios sociais circundantes: seja pela forma de nascer, viver ou até mesmo de morrer. (p. 33).

A comunidade Kalunga se impôs, situada no coração da Chapada dos Veadeiros. Seus integrantes se espalham pelas margens direita e esquerda do Rio Paranã, ocupando seus vales cercados pelas Serras Gerais (de Goiás). Essa região faz jus à sua escolha como lugar para se esconder. Pelas encostas e vales do rio encontraram uma forma segura de defesa e podiam desfrutar de grandes extensões de terra, quase sempre devolutas, que se dizia pertencer ao Estado ou à Igreja. Com o passar dos anos, se tornaram donos das terras, mesmo sem ter um documento oficial, um título de propriedade. Segundo publicação da Secretaria da Educação Fundamental do Ministério da Educação e Cultura (BRASIL, 2001), lá as pessoas de uma família sabem que possuem a terra porque seu pai e seu avô e o pai de seu avô sempre viveram ali.

²¹ Essa prática ainda ocorre na comunidade do Riachão. Como pude verificar, lá eles domesticam araras (aves típicas do cerrado goiano que possuem plumagem colorida, muitas com as cores da bandeira do Brasil e outras de cores diversas, são reconhecidas mundialmente como as aves que representam a fauna brasileira) e outras aves silvestres para divertimento e enfeite. Também há o processo de domesticação de animais para facilitar a engorda e o consumo, como o que ocorre com tatus, capivaras, emas, e, às vezes, até coelhos.

Limitada por três municípios do estado de Goiás — Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás —, a comunidade Kalunga, com os seus aproximados 5.000 habitantes,



Fig. 3 Rio Paraná, fonte de alimento e lazer.

constitui a maior área de remanescentes de quilombo existente hoje no Brasil.²² Situada a, aproximadamente, 350 km de Brasília, a comunidade faz divisa com a cidade de Arraias, no Tocantins. Ela vive da agricultura de subsistência, além da pesca, da caça e da coleta de frutos silvestres. Por causa da extensão de 253.191 hectares, a população se organiza em torno de seis núcleos principais,

cujos nomes têm origem em termos africanos, nomes de antigas fazendas de engenhos ou se relacionam com a paisagem local.²³ São eles: Contenda, Kalunga, Vão de Almas, Vão do Muleque, Ribeirão dos Negros ou dos Bois²⁴. Para facilitar as suas localizações, esses núcleos foram subdivididos, por eles mesmos, em centenas de comunidades menores nomeadas segundo a realidade local: *Riachão*, Sucuri, Tinguizal, Saco grande, Volta do Canto, Olho D'Água, Ema, Taboca, Córrego Fundo, Terra Vermelha, Lagoa, Porcos, Brejão, Fazendinha, Vargem Grande, Engenho, Funil, Capela, etc.²⁵ Todas essas denominações estão relacionadas aos lugares de acordo com o tipo de solo, rio, animais e vegetação. Expressam as relações do povo com a natureza. Falam de terras, águas, de rios e de plantas, ou seja, de tudo aquilo que eles tiveram de desbravar, conhecer e domesticar e que foi essencial para a sua sobrevivência no local e continua a sê-lo ainda hoje. Essas nomenclaturas, que são uma forte característica desse povo, evidenciam uma vivência sempre enraizada no culto aos ancestrais e aos fenômenos naturais. Ali a vida é uma composição densa que confunde homem, natureza e fenômenos naturais. Assim, as experiências vividas e seus conhecimentos teóricos sistematizados são fundamentados em empiria, o que determina as ações cotidianas que tecem o pano de fundo que dá sentido e significado ao que é construído. Como entende Douglas (1976):

A diferença entre nós não é que nosso comportamento esteja fundado na ciência e o deles em simbolismo. Nosso comportamento também carrega um significado simbólico. A diferença real está em que não levamos de um

²² Últimos dados levantados pela Fundação Cultural Palmares.

²³ Ver Baiocchi (2006).

²⁴ Uma História do Povo Kalunga. Secretaria de Educação Fundamental – MEC/ SEF, 2001.

²⁵ Idem.

contexto para o próximo o mesmo conjunto de poderosos símbolos: nossa experiência é fragmentada. Nossos rituais criam muitos submundos pequenos, não-relacionados. Os rituais deles criam um universo único, simbolicamente congruente. (p. 88).

Naquele santuário ecológico, a vida humana que se desenvolve não depreda o meio ambiente, não destrói as matas e nem polui os rios, ao contrário, integra-se a esses elementos. O homem, a fauna a flora e os fenômenos naturais não podem existir isoladamente, são partes integradas e integrantes do ecossistema e do bioma que é o sertão goiano.

No entanto, mesmo habitando aquelas terras por mais de 200 anos, algumas comunidades ainda sofrem com as constantes investidas de grileiros. Segundo conta Real (1996), uma das grandes preocupações dos kalunga era a legitimação das terras. Essa reivindicação foi apresentada pelos próprios kalunga, em reunião no dia 15 de agosto de 1984, ao Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás (IDAGO). Como resultado, as terras localizadas na margem direita de Rio Paranã foram legalizadas e os títulos emitidos sob cláusula de inalienabilidade. Isso só foi possível graças ao Artigo 16 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição do Estado de Goiás, de 5 de outubro de 1989, que determinou criar comissão encarregada de delimitar e instituir a área de reserva Kalunga.

No que se refere à margem esquerda do Rio Paranã, seus habitantes sofreram ameaças por longo período, mesmo depois de ter seus direitos garantidos pela lei estadual nº 11.409, de 21 de janeiro de 1991, que tombou toda a região como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, apoiada no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988 da República Federativa do Brasil. Segundo o texto, “[...] aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos” (BRASIL, 1988).

Em 30 de junho de 2004, foi firmado um convênio entre o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e o Governo de Goiás para a regularização de todo o território pertencente ao Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. A comunidade Kalunga foi a primeira a ser beneficiada com o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que definiu as políticas do governo para as áreas quilombolas.

O convênio, que tinha previsão para dois anos de duração, foi desenvolvido com a participação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura.²⁶

Pelo visto, essa comunidade, com um longo histórico de lutas, batalhas e vitórias, está vencendo mais uma etapa rumo à liberdade. Esta liberdade foi sempre sonhada, mas também sempre vivida por meio da expressão da própria palavra que, por ser libertadora, não é alienada e nem alienante e constitui sentido no âmbito coletivo. Sendo assim, é repleta de significados também no âmbito individual, o que torna presente a reflexão de Fiori sobre a importância da palavra, ao prefaciando a obra de Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*. Segundo ele:

Ensinar ler as palavras ditas e ditadas é uma forma de mistificar as consciências, despersonalizando-as na repetição – é a técnica da propaganda massificadora. Aprender a dizer a sua palavra é toda a pedagogia.[...] A palavra instaura o mundo do homem. A palavra como comportamento humano, significante do mundo, não designa apenas as coisas, transformas-as; não é só pensamento, é “práxis”. Assim considerada, a semântica é existência e a palavra viva plenifica-se no trabalho. (FREIRE, 1987, p. 18-19).

A comunidade do Riachão, local onde se desenvolveu o trabalho aqui apresentado, se insere no contexto das comunidades de Kalunga. Situa-se na margem direita do Rio Paranã e foi uma das primeiras comunidades cujos moradores receberam os títulos definitivos das terras. Ela fica entre as comunidades de Olho d'Água e do Sucury. O contato entre os moradores dessas comunidades é constante, em razão do tráfego de animais e conduções que cortam o Riachão rumo às suas atividades diárias e para os encontros amistosos entre as pessoas. Além disso, as delimitações desses territórios ainda não são muito claras, há dúvidas quanto a que região pertencem algumas casas, se a uma comunidade ou a outra. É o caso do Riachão e Olho D'água, cujos limites se perdem no pequeno quintal que separa a casa de dona Procópio dos Santos Rosa da casa de seu Filho Leó. Essas pessoas foram, então, inseridas no desenvolvimento do projeto que abrangeu as casas dessa comunidade, inclusive as que estão na divisa com a comunidade da Barra, cujo limite é o córrego Alminha e, do lado esquerdo, até o limite com a comunidade do Sucury, incluindo também as casas localizadas ao pé da serra.

Esta comunidade é muito importante para o todo, uma vez que está no centro das discussões políticas que visam à melhoria de vida dos kalunga. Ali mora uma das líderes

²⁶ Diário Oficial da União (DOU), nº 240, de 5 a 11 de novembro de 2004.

comunitárias, representante kalunga, dona Procópio dos Santos Rosa, que, por sua idade e desenvoltura, é sempre a escolhida para participar dos debates que se realizam nas secretarias e outros órgãos do governo, com o intuito de ouvir a opinião da comunidade quanto às decisões de se levar ou não algumas benfeitorias para o local. Na grande maioria das vezes, é também na casa de dona Procópio que as pessoas se agrupam enquanto esperam o transporte para a cidade. Ela concentra espírito de liderança e convivência amigável com quase toda a população kalunga. É respeitada por todos e, por consequência, sua casa é uma das mais movimentadas daquela região, o que, certamente, possibilitou que meu trabalho abrangesse a vida circundante da comunidade.

O trânsito de pessoas é grande pelo quintal da casa. Em vários momentos do dia presenciamos pessoas de comunidades próximas ou distantes pedindo conselhos à dona Procópio para resolver problemas cotidianos. Muitas vezes é dela a missão de conciliar um casamento em crise, benzer uma criança contra mau olhado ou alguma enfermidade ou até mesmo aconselhar algum namoro que não se desenrola.

Existe um comportamento acordado entre seus moradores com relação a dar sempre satisfação a ela sobre as condutas adotadas durante o dia e no desenvolvimento das atividades diárias.

2 A PESQUISA, OS MÉTODOS E OS PROCEDIMENTOS

2.1 A pesquisa

A presente pesquisa foi desenvolvida na comunidade do Riachão, que tem mais de 250 anos de existência, de vida autônoma e de contato com as culturas da sociedade nacional. Procurei atentar para as transformações provocadas pelos constantes contatos com o comércio das cidades circunvizinhas, apoiando-me no pensamento de Scanduzzi (1997): “[...] as pessoas desenvolvem suas potencialidades no contato diário e [...] esse contato diário é dinâmico e desafiador”. Portanto, o saber vem da experiência construída e acumulada através da teoria elaborada por um grupo de humanos e das práticas vivenciadas por eles.

Busquei, como espaço de estudo, uma comunidade que vivesse fora dos padrões sociais condicionantes daquilo que, até pouco tempo, era conhecido como único modelo de “civilização”. Entendida dentro desses padrões, certamente a civilização opera num campo de referência em que uma cultura é colocada como modelo para se avaliar e classificar as outras. Esse conceito de civilidade se perde quando o entendimento é de que as culturas são inerentes aos povos que as constituem, o que torna impossível compará-las, uma vez que, como entende Da Matta (1981), as tradições conscientemente elaboradas passam de uma geração à outra, permitindo sua individualização, tornando singular e única uma dada comunidade em relação às outras.

As comunidades isoladas, como a do Riachão, têm sua sobrevivência assegurada dentro de seu próprio quadro de referências e vivem como aquelas comunidades que Copans (1978) definiu como “primitivas”.

Pode se dizer em geral que, numa sociedade primitiva, os produtores controlam os seus meios de produção e o seu próprio trabalho; que a produção é mais orientada para a satisfação das necessidades do que para uma busca de um lucro; que a tradução, quando existe, se realiza segundo princípios culturalmente determinados de equivalência entre os bens e os serviços que circulam entre as partes. O que distingue os rurais dos primitivos não é necessariamente um tipo de atividade ou um nível de desenvolvimento das forças produtivas. É a produção de um <<fundo de renda>> por parte do rural, que o diferencia de forma crítica do cultivador primitivo. Um rural é um agricultor explorado, um primitivo pode ser um agricultor, ou um caçador, etc., mas em todos os casos o trabalhador primitivo não é alienado, nem em relação aos meios de produção, nem em relação aos produtos, nem em relação a si mesmo. O seu trabalho não é separável de seu ser social e permutável com tantas unidades de uma força de trabalho despersonalizada [...] os primitivos vivem numa sociedade sem classes, e os rurais constituem uma classe dominada dentro de uma sociedade hierarquizada. (COPANS, 1978, p. 161-162).

Assim, neste trabalho o termo primitivo não está associado àquele sentido evolucionista, segundo o qual as culturas se desenvolvem de forma linear, a partir das culturas simples, seguidas das culturas primitivas até alcançar o *status* de povos civilizados.

Esta pesquisa buscou sua fundamentação teórica na Etnomatemática, que estuda as várias maneiras de explicar e de entender os distintos contextos naturais e socioeconômicos, diferenciados no tempo e no espaço, e com eles conviver, considerando o conjunto de signos construídos ao longo da história. Nesta linha D'Ambrosio (2004), afirma:

A geração e o acúmulo de conhecimento em um grupo étnico obedecem a uma certa coerência. Ela se identifica pelos seus sistemas de explicações, filosofias, teorias e ações e pelo comportamento cotidiano, se apóia em processos de comunicação, quantificação, classificação, comparação, representação de contagem, medição, de inferências.

Além disso, reportando-me a Freire (1996), é preciso que se respeite a autonomia do outro, só assim ele terá condições de desenvolver ações que fortaleçam a sua cidadania. Assim, ao realizar a pesquisa etnomatemática, o pesquisador se compromete a não influenciar os modos de agir do outro, a respeitar sua autonomia na resolução de suas dificuldades diárias e a agir de modo que não coloque suas atitudes e/ou sua cultura como superior àquela que está pesquisando. Segundo ele, saber que devo respeito à autonomia e à identidade do “outro” exige de mim uma prática em tudo coerente com esse saber. Essas idéias encontram ressonância em Kinijinik (1996, p. 110) quando ela sustenta que a investigação das tradições, práticas e concepções matemáticas de um grupo social subordinado é o ponto inicial para se problematizar a exclusão produzida e os resultados das relações de poder estabelecidas por meio do conhecimento. De acordo com Vergani (2002), os contextos circunstanciais das atividades do conhecimento começam por ser de natureza sociocultural, emergem por meio de representações cognitivas e dependem dos recursos simbólicos disponíveis. Vergani afirma ainda que:

A etnomatemática ergue a sua voz justamente na charneira dos dois mundos: aquele que ainda não morreu e aquele que ainda não nasceu. Situa-se entre o centro e a periferia, a identidade e a alteridade, a globalização e a singularização. Visa uma estratégia formativa capaz de integrar os jovens no mundo mais uno e mais justo que atualmente se esboça, mas sem o amputar dos valores socioculturais específicos do meio no qual se inserem. (2002, p. 167).

Desse modo, esta pesquisa assumiu os pressupostos da Etnomatemática descritos acima e, desse ponto de vista, interpretou os costumes do povo do Riachão na complexidade

dos seus fazeres cotidianos. Este trabalho escrito reflete o que o olhar limitado permitiu observar e interpretar de forma transcultural e holística acerca do que esses saberes/fazeres representam para a construção do *ser* Kalunga.

Usando as técnicas de caráter etnográfico, procurei analisar o desenvolvimento dessa organização, levando em consideração seus aspectos históricos, sociais e circunstanciais. Assim, a busca foi por retratar, ao menos em parte, os acontecimentos do ponto de vista dos autores envolvidos, que é o que Geertz (1997) defende como o comportamento assumido para entender as concepções do “outro” segundo a sua própria visão:

Em vez de tentar encaixar a experiência das outras culturas dentro da moldura dessa nossa concepção, que é o que a tão elogiada “empatia” acaba fazendo, para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências dos “outros” com relação a sua própria concepção. (p. 91).

A pesquisa em questão possui algumas das características dos estudos antropológicos, cuja prática essencial é a etnografia dos efeitos do contato da cultura com outras culturas no âmago de seu dinamismo cultural. Sua proposta é: *observar* a produção de conhecimento surgida da necessidade que a comunidade tem de se estabelecer de modo independente e, nessa dinâmica de produção de conhecimento, *verificar* o processo de difusão dessa cultura, *estudar* os hábitos alimentares, vestuários, dança, pinturas, artesanatos, rituais religiosos, etc. e, ainda, *descrever* o processo educacional da criança Kalunga que habita o Riachão.

Essas questões, colocadas para a investigação do ponto de vista teórico, pretendem lidar com o outro, com a diferença, com a alteridade, cuja definição assim Gusmão (2003) enuncia:

A alteridade revela-se no fato de que o que *eu sou e o outro é* não se faz de modo linear e único, porém constitui um jogo de imagens múltiplo e diverso. Saber que eu sou e que o outro é depende de quem eu sou, do que acredito que sou, com quem vivo e por quê. Depende também das considerações que o outro tem sobre isso, a respeito de si mesmo, pois é nesse processo que cada um se faz *pessoa e sujeito*, membro de um grupo, de uma cultura e de uma sociedade. Depende também do lugar a partir do qual nós olhamos. Trata-se de processos decorrentes de contextos culturais que nos formam e informam, deles resultando toda compreensão de mundo e nossas práticas frente ao igual e ao diferente. (p. 87).

Nesse diálogo com o universo de significados do outro, com sua cultura, por meio da pesquisa de campo, do contato, do convívio intenso com o grupo no seu próprio contexto, é possível fomentar os debates sobre cultura afro-brasileira. Com base em uma comunidade autônoma, é possível também avaliar o processo de construção de seu conhecimento

matemático, isolado do pensamento/conhecimento que domina o modo de *ser* e de *saber/fazer* nas sociedades ditas “modernas”.

Segundo D’Ambrosio (2004), em todo lugar do planeta onde se desenvolve a vida humana, são produzidos conhecimentos matemáticos a partir das necessidades de sobrevivência e de transcendência, e esses conhecimentos são diferentes, pois os contextos e realidades também o são. Assim, me guiei pelo objetivo de verificar, analisar e descrever quais seriam os conhecimentos articuladores no contexto de uma comunidade de remanescentes de quilombo, que vive em local de difícil acesso, mantendo contatos restritos com a cidade, fortalecendo tradições seculares e articulando-as com o meio, o contexto e o cosmo.

Apoiada na visão da Etnomatemática, com suas teorizações sobre cultura e conhecimento matemático, e de uma perspectiva legitimista/relativista, elaborei as seguintes questões:

- a) Depois de mais de duzentos anos de organização, quais são os conhecimentos acumulados? Como são produzidos e difundidos?
- b) Como se dá, por meio dos conhecimentos, o fortalecimento de sua identidade étnico-cultural?
- c) Como é o processo educacional da criança Kalunga?

Tendo em mente essas questões, estruturei a pesquisa empírica cujos procedimentos e métodos estão descritos na próxima seção.

2.2 Os métodos

Nos últimos anos, notamos um crescente interesse dos pesquisadores pela compreensão e explicação das ações do homem e de suas relações com o todo social, em suas recíprocas interferências que geram comportamentos e modificam condutas. Pesquisar esses fenômenos é uma tarefa extremamente complexa, uma vez que há uma infinidade de fatores subjetivos cuja totalidade é impossível abarcar. Ainda assim constitui a alternativa mais aceita no meio acadêmico, já que, para superar as dificuldades de compreensão da realidade de grupos culturalmente distintos, as pesquisas, normalmente, como acreditam Bogdan e Biklen (1994), devem ser voltadas para o cotidiano, privilegiando o seu ambiente natural. Assim, o método de pesquisa qualitativa se firmou como a abordagem mais apropriada, não só em

estudos de grupos étnicos distintos, mas também nas pesquisas desenvolvidas para o conhecimento do *ser* humano como agente social, cultural e político.

Nas pesquisas de campo em comunidades isoladas, é preciso levar em conta o contexto em que as pessoas vivem, pois é evidente que os fenômenos estão inseridos nesse contexto social que sofre múltiplas interferências e a natureza do que se quer estudar é que determina o melhor método para a coleta e análise de dados.

Numa investigação qualitativa, os dados devem ser analisados continuamente para que haja uma constante reflexão sobre a realidade pesquisada. Podem ocorrer, durante essas reflexões, mudanças dos pressupostos iniciais do pesquisador. Morin (1998) acredita ser esse processo necessário para o exercício de compreensão do outro.

[...] consiste em nos autodistanciarmos em relação à nossa própria civilização. Não se pode entrar totalmente na outra cultura, não se pode sair totalmente da sua própria, mas o nosso espírito pode tentar jogar entre uma e outra a fim de reconhecer as respectivas singularidades. (p.27) .

Hoje, o que se espera dos trabalhos científicos, na pós-revolução da Escola de Chicago,²⁷ são características que possam ser traduzidas como a tentativa de compreensão e de interpretação do homem e das redes de sentidos e significados que ele dá ao conjunto da organização da vida no ambiente específico onde se desenvolve a pesquisa.

O presente trabalho pretendeu explicitar o modo como as atividades do cotidiano realizadas pelo grupo atuam, intencionalmente, produzindo conhecimentos, os quais estão permeados de objetos matemáticos que se encontram na base dessas práticas sociais. Tais objetos se fazem presentes também na sua unidade simbólica ou de signos, representados nos mentefatos e no artesanato em geral, nas atividades realizadas, coletiva ou individualmente, enfim, no cotidiano que os organiza socialmente. Esse aparato simbólico, presente em todas as instâncias de seu cotidiano, cria uma organização social que constitui um bloco simbólico único, tendo o pensamento matemático como organizador dessa estrutura, agindo no cerne de seu desenvolvimento.

Dessa perspectiva, a reflexão que estrutura o trabalho inclui a preocupação de gerar novos conhecimentos que contribuam para a compreensão da realidade vivida pelos kalunga que habitam o Riachão.

²⁷ Rótulo aplicado a um grupo de sociólogos investigadores com funções docentes e discentes no Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago, nos anos 1920 e 1930, os quais contribuíram enormemente para o desenvolvimento do método de investigação que designamos por qualitativo. Os principais pesquisadores foram W. I. Thomas e Robert Park (Bogdan; Biklen, 1994, p. 26).

Ao realizar uma pesquisa de campo, o pesquisador etnomatemático está interessado nas várias matemáticas das práticas sociais, culturais e econômicas do grupo pesquisado. Seu olhar difere daquele que o etnógrafo lança com o intuito de descrever uma cultura e sua organização social. O etnomatemático faz uso dos suportes teóricos da Antropologia por meio das técnicas de caráter etnográfico. Assim, ele parte para o seu campo de pesquisa, muitas vezes sozinho, levando consigo sua cultura, seus valores, suas crenças, produtos de seu viver cotidiano. Ao primeiro contato com o campo, se depara com o mundo do “outro” — outros costumes, outras crenças — e, muitas vezes, o impacto do primeiro contato provoca rachaduras nas suas estruturas. Segundo a reflexão de Peirano (1995), o impacto dos dados sobre o pesquisador acaba gerando totalidades, quer sejam elas cosmológicas, sociológicas, ideológicas, etc. Pode mesmo ocorrer uma reestruturação da visão de mundo do pesquisador. Encontrando-se só, passa pela angústia de conviver com um ambiente desconhecido e, portanto, hostil. Atravessa a etapa das apresentações, da aproximação com o “outro”. Nesse momento, ele é o outro, aquele que representa a minoria, cujos sistemas de representação não servem para descrever e entender o universo do ambiente pesquisado. Assim, ele se envereda por uma longa rotina de dias e meses levantando dados, fazendo descrições, interpretando e, muitas vezes, esse processo o modifica profundamente. Da Matta (1981) faz uma analogia do processo pelo qual passa o pesquisador com o rito de passagem de um noviço na aldeia:

Ambos são retirados de sua sociedade; tornam-se a seguir, invisíveis socialmente, realizando uma viagem para os limites de seu mundo diário e, em pleno isolamento num universo marginal e perigoso, ficam individualizados, contando muitas vezes com os seus próprios recursos. Finalmente retornam à sua aldeia com uma nova perspectiva e novos laços sociais tramados na distância e no individualismo de uma vida longe dos parentes, podendo assim, triunfalmente assumir novos papéis sociais e posições políticas. (p. 151).

Aos poucos, o que antes era desconhecido vai se revelando, se desvelando, se deixando ver, tornando-se familiar aos seus olhos. Agora ele tateia o ambiente, arrisca estabelecer o diálogo com o outro. Na troca de idéias e conhecimentos, partilha com o “outro” um pouco de seu viver, de suas experiências, de seus costumes, de sua cultura, num diálogo simétrico, ou seja, ocorre uma inserção recíproca no horizonte simbólico um do outro, cujo respeito pelo que ele e o outro *são* fica acordado no dispositivo simbólico desencadeado nessa vivência. Assim, as descrições, as entrevistas, os relatos de experiências e as fotografias vão, aos poucos, juntamente com a vivência na comunidade, transformando-se no universo virtual que dará vida à memória do pesquisador, reativando-a no momento da análise dos

dados e continuará, para sempre, povoando seu universo cognitivo, ficando guardado no arsenal de conhecimentos que carrega.

Esses dados, às vezes (quase sempre!), estão impregnados das ideologias, crenças, valores e pressupostos do pesquisador, cuja filtragem constitui ato de grande esforço, na maioria das vezes frustrado dada a impossibilidade de afastar-se totalmente do seu próprio *ser*. Nesse ambiente ele tem de confrontar duas culturas: a dele e a do grupo em questão. Muitas vezes (ou todas as vezes?) esse encontro de culturas provoca o amadurecimento intelectual, além de uma dinâmica de transformação em seus valores e crenças: agora, o que antes era familiar se torna estranho diante do estranho que se tornou familiar. Assim o pesquisador etnomatemático realiza suas pesquisas de campo, que o transformam e o preenchem, tornando-o algo a mais, acrescido do fato de conhecer (até onde foi permitido) as artes, as técnicas, os modos de ser e de viver de um povo, por meio de uma análise, pode-se dizer, quase semiótica de sua cultura. Agora, ele não é mais um “lugar” vazio, pois o contato o transformou em um “espaço” de negociação, existe vida no seu “interior”.

Ao acessar os conhecimentos etnomatemáticos construídos pela cultura, acaba por adotar muitas dessas crenças e visões de mundo; buscando, nas informações de fundo que sustentam os acontecimentos diários, explicar comportamentos que estão enredados nas tramas simbólicas de significação da vida e da história. Participa da vida do grupo em questão, sentindo os cheiros, os sabores, as alegrias e tristezas, experimentando as avalanches de emoções provocadas pelas relações intra e interculturais, pelas atitudes e perspectivas que delineiam um grupo étnico específico e suas estruturas sociais, políticas e econômicas.

Dessa forma, o trabalho do pesquisador desempenha o papel de obtenção de dados descritivos na sua interação com o grupo pesquisado, tentando contrabalancear a postura político-ideológica com as perspectivas dos indivíduos do grupo em questão. O grupo pesquisado é fonte de inspiração e motivador da pesquisa.

Para realizar esse intento, fiz quatro visitas ao campo, conforme demonstra o seguinte quadro:

Visitas	2004 julho(dias)	2005 fevereiro(dias)	2005 setembro(dias)	2006 abril(dias)
1 ^a	26-28			
2 ^a		13 - 28		
3 ^a			01 - 31	
4 ^a				14 - 30

Quadro 2 – Demonstrativo de visitas ao campo no período de 2004 a 2006.

O conhecimento matemático é dinâmico, portanto está em constante construção. Suas peculiaridades estão de acordo com sua produção dentro de sistemas socioculturais em diferentes grupos sociais e étnicos e são sistematizadas em cada contexto, neste caso específico, a comunidade do Riachão.

2.3 Os procedimentos

2.3.1 Primeira visita ao campo



Fig. 4 - Estrada de chegada na comunidade do Riachão

Meu primeiro contato com a comunidade se deu em julho de 2004, por ocasião da elaboração do projeto desta pesquisa.

Após ter realizado várias consultas bibliográficas e na internet, em busca de informações que me auxiliassem nesta empreitada e tentando colher informações básicas para meu acesso ao local, como sua localização geográfica, densidade demográfica, meios de produção, receptividade das pessoas, frequência de visitas recebidas, ações afirmativas do governo e de ONGS, iniciei o reconhecimento do território e o estabelecimento de contato com membros da comunidade que facilitariam minha hospedagem e permanência em campo.

A primeira visita abriu-me a perspectiva desta pesquisa e, ao mesmo tempo, provocou em mim um marasmo desconfortante por acreditar ser impossível recortar o meu foco (ou me interessar por algum foco isolado) daquele contexto. Tudo parecia ser de

fundamental importância para um reconhecimento de produção matemática específico da cultura. Quando idealizei o trabalho, não tinha certeza se conseguiria autorização da comunidade para permanecer no lugar, ou se este projeto teria de ser encaminhado a alguma comissão de ética antes de ser autorizado. Na verdade eu não sabia quase nada sobre sua organização e temia que alguma ONG quisesse que meu projeto de pesquisa fosse submetido a alguma comissão e que isso o retardasse ou impedisse sua realização.

Com todos esses receios, aportei na casa de dona Procópio dos Santos Rosa (72); uma senhora idosa muito conhecida e respeitada pelos membros da comunidade e que exerce liderança. Obtive suas referências por meio das pesquisas realizadas na internet.

Dona Procópio dos Santos Rosa é uma figura admirável que, certamente, será lembrada por várias gerações por sua doçura, sua receptividade, sua humanidade e sua firmeza. Ao perguntá-la sobre a possibilidade de realizar o trabalho, ela disse que eu poderia ficar quanto tempo quisesse e que os outros pesquisadores que haviam feito pesquisas ali, ultimamente, não haviam dado à comunidade qualquer retorno sobre o trabalho. Acrescentou ainda que ela queria pedir apenas que, se fosse possível, eu arrecadasse roupas e mantimentos para a comunidade, o que seria muito útil, uma vez que a renda das famílias não dá para comprar roupas e elas já não produzem mais o tecido de algodão como antigamente, influenciadas pela facilidade de se adquirir tecido e roupas na cidade. Quanto a isso, ela demonstrou bastante preocupação dizendo:



Fig. 5 Sentados na saída da cozinha para apreciar o por do sol: rotina da comunidade.

As muié daqui num qué mais tecê argudão proquê é faci comprá ropa na cidade. Esa isqueci que pra comprá ropa na cidade pricisa de dinheiro e isso nós num tem Dipois tamém, se as minina num vê as mãe tecê, cumé que vai aprendê? Num demora muito e ninguém sabe mais tecê (julho, 2004).²⁸

Ao perguntá-la sobre a necessidade de ter de pedir autorização para alguém, além dos moradores da comunidade, ela respondeu que eles são

livres e fica na comunidade quem eles quiserem e eu seria sua hóspede. Segundo ela:

²⁸ O dialeto local da comunidade é bastante característico de comunidades remanescentes de quilombo com origem étnica no povo banto. Lopes (1994) descreve um pouco da influência da cultura banta no Brasil, principalmente através de suas línguas, por exemplo: Você = ocê, fizeram = fizéru, , salvar = sarvá, beijo = bêju, etc. Com o intuito de não perder de vista esta característica que compõe o modo de ser do povo, optei por mantê-la na transcrição das falas.

Aqui ninguém é dono de nós não. Nós é livre e fica aqui quem nós qué. Ese até que pensa que pode mandá nin nós, mais num pode, humhum. Ocê anda purá e pergunta os oto se ese qué participá; aquele que num quisé ocê num visita mais e ele num mexe cocê
(julho/2004).

Fiquei em sua casa, jantamos e conversamos bastante. No dia seguinte fui informada de que só teria transporte para a cidade uma semana depois. Fiquei preocupada, havia saído de casa dizendo que voltaria no dia seguinte. Não foi possível visitar todas as casas da comunidade, pois temia correr o risco de perder a carona de algum carro que porventura passasse por ali. Mesmo assim esse primeiro contato foi bastante proveitoso, pois, conversando com dona Procópia, obtive informações preciosas para a elaboração deste projeto. Ela me contou um pouco de cada coisa²⁹: sobre religiosidade, os modos de sustento das famílias, os ciclos de plantio e colheita, as festas religiosas, as delimitações do território no Riachão; ao mesmo tempo em que me passou uma noção da quantidade de habitantes deste subnúcleo kalunga. Aproveitei para visitar a escola, localizada em frente a casa, para conversar com algumas crianças e com os professores, os quais cooperaram para que eu tivesse uma noção da receptividade da população e das possibilidades de que todos pudessem estar incluídos nas minhas observações, o que era de fundamental importância para a validade dos dados colhidos. Percebi que eles eram bastante hospitaleiros, embora desconfiados, sorriam e mostravam-se intrigados com minha presença: intrigados, mas não hostis. Fizeram muitas perguntas, principalmente se eu era casada, se meu marido deixava eu viajar sozinha, de onde eu vinha e por que estava ali. Aproveitei para falar com algumas mães que, no final do período de aula, vinham buscar os filhos que ainda eram pequenos. Algumas desconfiadas e apreensivas perguntavam: *O quê vô tê que fazê?Eu num sei fazê nada não sinhora*. Em seguida sorriam aliviadas quando eu dizia que não precisava fazer nada, só continuar vivendo como sempre viveram e que meu trabalho era observar e, às vezes, tomar nota.

Assim, fiquei a par do período de preparação das roças e do plantio, que vai de setembro a novembro; das festas religiosas, que acontecem nos meses de abril, junho, agosto e setembro; da colheita, que começa no fim de março e se estende por todo o mês de abril e abrange os primeiros dias de maio. Por esse motivo, a pedido da população, no mês de abril acontecem as férias escolares, quando as crianças ajudam suas famílias na colheita.

Com o intuito de levantar dados que abrangessem ao máximo a totalidade da vida na comunidade, distribuí as minhas visitas durante um ano em três etapas. Elas foram distribuídas entre os ciclos que vão do plantio à colheita (quando pude estar presente durante

²⁹ Muitos depoimentos e histórias de vida estarão disponíveis nos anexos deste trabalho.

as férias escolares), incluindo o período das festas religiosas para que, desse modo, minha interação com o meio fosse mais precisa e permitisse a compreensão dessa cultura.

Inseri-me no meio de forma suave e gradativa, deixando que os dias transcorridos na primeira visita corressem frouxos, sem preocupações prévias com questões a serem respondidas, mas simplesmente habitando o local, participando das conversas sem emitir opiniões, atenta a cada movimento, a cada gesto, tentando diluir a minha presença naquele cotidiano.

2.3.2 Segunda visita ao campo

No dia 13 de fevereiro, como havia previsto, cheguei à casa de dona Procópio para



Fig. 6 Casa ao pé da serra, no Riachão

realizar a segunda etapa da minha coleta de dados. Como pesquisadora iniciante estava bastante apreensiva, temia deixar escapar o foco de minhas observações. Além disso, sentia muito desconforto por me ver, de repente, em um ambiente totalmente estranho, que se organizava de forma bastante diferente daquele com o qual eu estava acostumada e apresentava

hábitos, modos de ser e de viver discrepantes da minha realidade. Nesses momentos busquei sustentação em Scandiuzzi (1997):

O pesquisador passa pela solidão do campo, passa pelas amarguras da dúvida sobre o que é importante coletar, depois sobre o que pode ser divulgado. Ao mesmo tempo, o mundo é tão diferente no seu viver de miudezas diárias [...] O fascínio pelo exótico passa logo e fica somente a oportunidade de troca de relações humanas, trocas estas que passam a ser feitas diante das visões de mundo de cada um. (p. 64).

Sendo uma comunidade de negros, minha presença destoava duplamente: por ser branca e por ser estranha, visto que os professores da escola eram pardos ou negros e, embora fossem da cidade, já eram velhos conhecidos. Além de ser estranha era muito diferente, o que voltava a atenção de todos sobre mim. Assim, nesse primeiro período de maior permanência,

pude sentir na pele a sensação de ser “o diferente”, experiência até então vivenciada de mim



Fig. 7 Criança do Riachão (b)

em relação ao “outro” e não do “outro” em relação a mim, como agora ocorria. Presenciava cochichos e sorrisos disfarçados, enquanto lançavam sobre mim olhares investigativos. Em alguns momentos experimentava muita estranheza, pois destoava de tudo que tinha ali, principalmente no que diz respeito aos tabus e crenças religiosas, pois, até então, desconsiderava a importância da religião, das crenças e dos tabus em minha vida. Ingenuamente, advogava contra esses elementos, assumindo a postura de antigos sociólogos e antropólogos que os consideravam como sinais de subdesenvolvimento. Incorporava, assim, atitudes próprias do tipo de organização social à qual pertencço. Isso me fez lembrar do que Peirano (1995) levanta ao falar da mudança de atitude do pesquisador e das suas crenças ante as tradições religiosas de povos culturalmente distintos. Segundo ela, alguns antropólogos, em contato com essas culturas, descobrem a importância da religião, com seu ritual e simbolismo, pois ela está no centro das questões humanas.



Fig. 8 Criança do Riachão (c)

Tentando não destoar demais e nem chamar tanto a atenção das pessoas, assumi uma postura discreta de só observar, não querendo, a princípio, ir à busca de situações específicas de construção de conhecimento matemático que fizessem emergir o foco deste trabalho. Procurei responder às minhas questões não diretamente com perguntas elaboradas nas entrevistas, mas as formulei de modo que as inter-relações entre as ações e os acontecimentos cotidianos se mostrassem de forma natural, implícita ou explicitamente, de acordo com o meu grau de intimidade com aquele contexto. Inspirava-me no pensamento de Geertz (1989):

Deva-se atentar para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – ou mais precisamente da ação social – que as formas culturais encontram articulações. Elas encontram-na também,

certamente, em várias espécies de artefatos e vários estados de consciência. (p. 27).

Durante esses 15 dias iniciais, tentei conviver *com* as pessoas da comunidade, conversando sobre qualquer assunto que surgisse e me deixando conquistar pela alegria,



Fig. 9 Sentada em palhas de arroz, Maria descansa da labuta na colheita do arroz.

carinho e receptividade do povo e pelos agrados generosos das crianças que, depois de cinco dias de permanência, se mostravam encorajadas a se aproximarem, cantando canções antigas e desconhecidas em meu mundo, contando histórias, que foram cuidadosamente anotadas em notas de campo, e me convidando para passeios e banhos no riacho próximo. Nessas oportunidades aproveitei para visitar todas as casas da comunidade do Riachão, espalhadas entre a

vegetação do cerrado e protegidas pelo mato e o isolamento. Caminhos sinuosos pelos pastos e, mais adiante, escondidos sob árvores retorcidas ou pequenas árvores de cajueiros e mangabeiras e outros frutos silvestres típicos do cerrado, nos levavam diretamente para o seu aconchego. Tive a real informação do número de habitantes e aproveitei para colher as autorizações das famílias para fotografá-las, ao mesmo tempo em que dava uma satisfação sobre o motivo de minha estada no local, quais seriam meus procedimentos e a importância das fotos para este trabalho, informando-os de que, caso eles autorizassem as fotografias, elas seriam publicadas juntamente com este trabalho e que, também, estariam presentes em palestras e seminários que aconteceriam posteriormente a esta pesquisa.

Mesmo obtendo, com certa facilidade, as autorizações, me mantive discreta e optei por fazer poucas fotografias para que a presença da máquina fotográfica não causasse certo alvoroço inicial e acabasse por tirar, ainda mais, da normalidade aquele cotidiano, considerando também o estado frágil que encontrava a minha intimidade com aquele meio. Para tanto, limitei-me a registrar esse complexo viver, que aos meus olhos desabrochava e se mostrava amarrado às cadeias de significação que, apenas com o tempo e a convivência, eu teria condições de desvelar. Para isso realizava notas de campo e descrições à luz do lampião à pilha que levava comigo. Tentei aprisionar na escrita os momentos vividos e observados, muitas vezes me posicionando em lugares estratégicos, de onde podia assistir a grande parte

de sua movimentação, ouvir as conversas que afloravam os problemas familiares, as suas alegrias, conseguindo, às vezes, passar quase despercebida.

Foi esse o período mais rico da minha coleta de dados, pois, conforme Bogdan e Biklen (1994), os objetos e ações ainda não me eram familiares e nesta fase as anotações são mais ricas, já que, com a sua familiaridade, fatos que se repetem param de ser anotados e lhes damos pouca importância, perdendo assim a oportunidade de desenhar novas realidades e significados. Esses fatos dependem do momento em que ocorrem, nenhum fenômeno ocorre isoladamente sem o seu correspondente desencadeamento dentro dos acontecimentos cotidianos. Geertz (1989) já anunciava:

Quaisquer que sejam, ou onde quer que estejam, esses sistemas de símbolos, “em seus próprios termos”, ganhamos acesso empírico a eles inspecionando os acontecimentos e não arrumando entidades abstratas em padrões unificados. (p.28).



Fig. 10 Rio Paraná, beleza natural.

Foi nesse período, também, que fui levada a repensar meus conceitos e pressupostos fortemente fincados na filosofia corrente, nas organizações pautadas na cultura da sociedade nacional em suas formas de definir padrões estéticos e de comportamento, dos quais acreditava já estar isenta, mas se mostraram muito fortes em mim nesse primeiro contato com o “outro” diferente de mim. Neste momento, encontrei em Scandiuzzi (1999) a reflexão reconfortante:

Com relação ao mundo de diferentes grupos étnicos eu poderia: encará-lo, sentir o impacto que exigia de mim um refazer, porque eu só poderia ultrapassá-lo tornando-me voluntariamente órfão e sozinho, tomando-me filho de mim mesmo ao criar a alegria para doar ao mundo. (p. 15).

Assim, minhas concepções de saúde, higiene, família e organização de espaço, destituídas de significado naquela realidade, entraram num processo de reelaboração. Percebi que as lendas, os mitos e os ritos têm função organizadora da sociedade com um forte desempenho da moral, criando valores e delineando identidades.

Na sociedade urbana, nossos mitos e ritos estão embrenhados nas tramas do poder político e econômico, nos mecanismos de controle, basicamente servindo aos propósitos de

dominação, multiplicando e, ao mesmo tempo, enfraquecendo identidades. Destituídos de sentido, pairam no campo do significado coletivo.

As crenças, mitos e ritos do Riachão são chamados, conjuntamente, para servir aos fins práticos de sua vida social, constituindo-se em instituição, sem nunca terem sido usados como objetos de contemplação e especulação.

2.3.3 Terceira visita ao campo



Fig. 11 Descascando mandioca.

No primeiro dia do mês de setembro, cheguei novamente à comunidade. Desta vez permaneci um mês, acreditando que, com um período maior de permanência e com a experiência anterior de convivência com a comunidade, minha presença sofreria uma acomodação ao cotidiano, o que permitiria uma visão mais precisa dos hábitos e das vivências de seus

habitantes.

O que inicialmente foi feito de um modo um tanto ingênuo, sem formular perguntas por não saber ao certo que tipo de anotações seria relevante para os objetivos deste estudo, neste terceiro contato tornou-se mais consistente, já que minhas relações com o povo local haviam se ampliado bastante. Estávamos à vontade nas conversas. Os moradores transmitiam-me um carinho quase maternal, o que proporcionou uma maior mobilidade na coleta dos dados, uma vez que, com certo nível de liberdade, as atividades já não eram interrompidas com minha chegada e eu podia fotografar cenas do cotidiano sem tamanhas alterações. Assim, minha caminhada pela comunidade para visitar as casas se deu de forma bastante natural e precisa, o que garantiu credibilidade aos dados coletados. Quase no término do mês de convivência direta e da conseqüente conquista de confiança, foi possível pedir relatos da formação do povo, gravar falas soltas e até entrevistas formais.

E voltando o olhar para as técnicas de fazer pesquisa de campo, caminhei anotando, relacionando, identificando os padrões simbólicos da cultura em questão. Buscava sentidos e

significados nas histórias de vida, nas necessidades que o cotidiano daquela comunidade produz e em suas relações pessoais. Para esses indivíduos, se desenvolver é começar a plantar as roças, adquirir família, construir suas casas e dar início à produção da farinha, não necessariamente nessa ordem.

2.3.4 *Quarta visita ao campo*

No dia 13 de abril, cheguei novamente para mais uma coleta de dados. Esta visita se configurou mais como uma visita de cortesia e amizade, visto que estava ansiosa para rever as



Fig. 12 Estrada: liga Riachão ao Sucurí

peças e contar as novidades. Em virtude dos contatos anteriores, já havíamos adquirido uma relação de afeição e carinho mútuos. Em muitos momentos ouvi alguém dizer que estava com medo de que eu não voltasse, embora houvesse assumido o compromisso de sempre retornar à comunidade e manter a amizade, além de auxiliar nos assuntos que envolvessem os trâmites da cidade, por exemplo, na busca por tratamento dentário para as crianças. Estávamos todos sensibilizados, pois sabíamos que aquela poderia ser a última visita com data marcada, uma vez que, com minha pesquisa concluída, não teria mais a necessidade de retornar com tanta frequência ao local. Por várias vezes tive que prometer que voltaria mesmo que a pesquisa se encerrasse.

Embora em uma pesquisa de campo o maior contato com o ambiente assegure maior credibilidade aos dados, esta visita não resultou em grandes coletas e observações; acreditei que já havia dados suficientes para a elaboração das análises propostas. Sendo assim, aproveitei para agir mais como visita do que como pesquisadora. Menos formal e, sem carregar material, percorri a comunidade conversando, brincando e ajudando em algumas atividades. Como era a época da colheita do arroz, me ocupei em fazer visitas nas roças, conversar e até em ajudar a carregar os montes de ramas de arroz cortadas nas fileiras para serem batidas em um rancho que é construído para esse fim.

Neste mês, as crianças estão de férias escolares, uma mudança no calendário escolar que possibilita que elas ajudem na colheita. Ali o processo de educação continua reunindo toda a família em uma atividade coletiva de subsistência.

Foi neste período, também, que aproveitei para confirmar algumas informações e tirar as dúvidas sobre as unidades de medida, uma vez que tinham ficado dúvidas quanto à

capacidade dos instrumentos de medida. Neste período, também me sentia mais segura e conseguia conduzir as conversas para os objetivos maiores da pesquisa, visando ao aperfeiçoamento do que já estava coletado.

Depois de ter observado por 49 dias, os meios e os mecanismos de desenvolvimento desse povo e como se dá a educação Kalunga, pude direcionar a conversa de modo que fosse mencionado diretamente como os pais imaginavam educar seus filhos e o que esperavam deles para o futuro. Propus, então, perguntas do tipo: O que você espera que seus filhos sejam quando forem adultos? Como você faz para educá-los? As respostas transmitiram-me uma visão de mundo particular que, diferentemente dos anseios sociais urbanos, apresentavam pouca ou nenhuma ambição em acumular capital ou ter posses, ou possuir bens materiais de ostentação. Essa visão de mundo fica explícita na fala de Domingas:

Aqui todo mundo iduca os minino. Os aduto e até mermo os irirmão mais vei. Batê a nós num bate. Num pode maltratá criança. Mais nós raia, fala o que num pode fazê e espera que ese aprendi... O que nós qué mesmo é que ese aprendi a cuidá das roça e da nossa terra pra quando nós Morrê eles fica cuidano e não dexa os oto tomá: tem que dá valoô. Essas terra é nossa a mais de duzentos ano e foi nossos vei que deixô prá nós e nós vamo deixá pra esse (abril, 2006).

Quanto aos progressos, muita gente tem afirmado a urgente necessidade de que os Kalunga sejam inseridos no modo de vida da sociedade envolvente para “melhorar a qualidade de vida” e ter uma cidadania reconhecida, o que, com base nos parâmetros de comparação entre as culturas, só será possível se tiverem acesso aos avanços científicos e tecnológicos do mundo globalizado. Concordo apenas em parte com essa visão, pois, na maioria das vezes, esses direitos estão se convertendo em deveres. A sociedade circundante impõe uma certa necessidade de mudança a qualquer custo com base em outra visão de mundo e, sutilmente, nega as práticas sociais locais, classificando-as como atraso e subdesenvolvimento, critica seu modo de vida e força uma autocrítica dos membros da comunidade, fazendo-os usar como parâmetro de comparação para o desenvolvimento a cultura do “outro” e internalizar a crença de que têm obrigação de se inserir no contexto globalizado para fazer parte de “progresso” e sair do atraso. Este tipo de visão é veiculado em várias publicações, principalmente nos jornais das regiões vizinhas. O jornal *O Popular*, de Goiânia, publicou matéria na qual foi feita a seguinte colocação: “A falta de alternativas econômicas em sua terra faz com que os calungas pratiquem ‘apenas’ (aspas minhas) a agropecuária de subsistência. Carne, leite, arroz, feijão e mandioca são produzidos por eles e

consumidos internamente”.³⁰ Esse tipo de observação demonstra que a organização social do povo kalunga é vista como atraso e não como a construção de uma identidade étnica enraizada nas tradições africanas e na história do Brasil colonial e que seu modo de vida pode ter sido delineado mais pelos seus fatores históricos do que por falta de opções. Esse fato fica claro na fala de Clarice, uma criança de 8 anos, quando diz:

*Quando eu crescer eu quero ir no mato pra cortar lenha e fazer a comida no fogão de lenha. [...] eu vou ter um fogão de lenha em minha casa porque a lenha a gente não tem que pagar como o gás.*³¹

Quando perguntada se queria ter energia elétrica em casa ou se tinha vontade de se mudar para a cidade, ela disse:



Clarice tem 8 anos

Eu quiria que tivesse água encanada em todas as casa. Esse stão colocano luis mais anóis veve bem sem a luis e a gente não veve sem água [...] Eu só quiria têr luis pra têr o computador prá podê istudar e dá aula aqui pro povo Kalunga [...] Eu nunca quero saí daqui [...] Eu só saía daqui prá mora na cidade se eu pudesse levá o Rio Paranã comigo! (outubro/2005).

Notadamente, os fatores históricos estão presentes no modo de ser da comunidade que tem consciência ecológica e valoriza o lugar onde vive. Ela possui organização social e visa desenvolver seu modelo dentro de suas perspectivas, sem abrir mão do que é, de suas identidade e de seus valores. As pessoas não são pobres ou miseráveis, como é apregoado pelos meios de comunicação, como se fosse urgente a necessidade de uma invasão cultural. Como pude presenciar por várias vezes em conversas informais, elas querem que as melhorias cheguem até a comunidade, no entanto temem a invasão de suas terras e as conseqüências da presença dos meios de comunicação. Essa realidade, embora ainda em pequena escala, já interfere na educação kalunga e tem provocado alguns efeitos colaterais indesejáveis na comunidade, como é o caso das crianças que estão indo à escola querendo ficar a maior parte do tempo ociosas. A escola está ensinando-lhes o que se ensina na cidade: que criança não

³⁰ Texto de Almiro Marcos: *Longe daqui, aqui mesmo: a vida nas regiões mais isoladas de Goiás. O Popular*, Goiânia, 14 set. 2005.

³¹ O vocabulário de Clarice é bastante próximo daquele que é utilizado na cidade, pois ela é de uma geração que frequenta a escola, fato que, em muito, já a modificou em vários aspectos, por exemplo, na fala.

trabalha, que vale a lei do menor esforço e por que plantar a comida se é possível comprá-la na cidade? Sobre esses efeitos maléficos da escola, dona Procópio (e outras pessoas idosas da comunidade) demonstra bastante preocupação:



Fig. 14 Dona Procópio dos Santos Rosa

Tudo que nós qué é que a iscola insina coisa que presta pro nossos minino. O que ese insina é ese num trabaia e isquecê nossa tradição .Hoje, muitos dese minino, que já tá na idade de cumeçá a prantá a roça fica pur aí, á toa, aprendeno o que num presta. Eu tenho muito medo do que vai acontecê; do jeito que o povo da cidade num gosta de preto, se esses mininos for pra cidade não ranja nem sirviço e pode acontecê de chegá a cumê lixo dibaixo da ponte. Eu vi, lá em Brasila, tinha gente cumeno lixo na rua. Isso é que tem na cidade. Ese tão pensano que cidade é muito bão. Aqui ninguém nunca passô fome; a vida é dura, tudo é tirado dos braço, mas fome ninguém nunca passô. O que nois quiria era um posto de saúde proque nós sabe que tem muita duença que nois num dá conta de curá e antigamente murria muita gente aqui por farta de recurso. Mais agora, que já tem a estrada dá prá colocá o posto de saúde. Quando arguém fica duente é muito difíci; não tem carro prá levá prá cidade e, quando tem, o dono cobra muito caro.

A população tem consciência dos mecanismos de discriminação que existem na cidade e também da rejeição que a pessoa negra sofre. Em uma conversa num final de tarde, dona Procópio fez a seguinte observação:

Muitas veis, quando nós vai prá cidade, o povo fica cum medo di nós e, antigamente, se a gente pidisse água em alguma casa, esse mandava nós fica lá difora e até dava o copo pra não usa ele dinovo. Acho que esse tem medo de pretura pegá (abril, 2006).

Tudo o que essas pessoas queriam era ver os filhos aprenderem a cuidar das roças, ter filhos e respeitar os outros e os pertences dos outros. Em uma comunidade em que, aparentemente, não existem autoridades policiais ou político-partidárias, não há históricos de roubo, invasão de domicílio ou estupro. Os conflitos existentes são basicamente familiares: briga de casal por ciúmes ou por adultério, o que é rigorosamente condenado dentro da comunidade; problemas com o casamento dos filhos, já que pode acontecer de a moça ficar grávida e o rapaz não se casar com ela, o que gera tensão, mas logo o problema é resolvido pelos pais que ajudam a criar o neto e quase nunca alguém é obrigado a se casar. Os favores são sempre retribuídos e as promessas cumpridas, sob pena de o descumpridor perder o respeito da comunidade.

3 AS ARTES E AS TÉCNICAS DE *SER* E DE *SABER/ FAZER* EM ALGUMAS ATIVIDADES NO COTIDIANO DA COMUNIDADE DO RIACHÃO

3.1 Sociedade matematicamente organizada

A realidade objetiva das coisas nos comunica aquilo que resistimos em ver, que não nos desperta interesse porque, simplesmente inertes, mantemos a ignorância ou a não-percepção daquilo que se encontra distante do que chamamos de cotidiano moderno.

Estar inerte nem sempre significa estar alienado (será?). E esta é uma crença construída a partir da experiência de viver em um contexto que, em quase tudo, difere daquele no qual fui criada e instruída. Esta instrução tem origem doméstica e em anos de estudos, leituras e convivência cotidiana com “aquilo” que nos ensina o que comer, como devemos nos comportar, nos vestir, os modelos de beleza a adotar e o que é esteticamente correto ou moralmente³² aceito.³³

Embora as leituras tenham me informado muito acerca dos equívocos que cometemos quando definimos ou aceitamos, sem crítica, esses padrões e, mesmo tendo “consciência” da estruturação social pautada nas matemáticas, quando lia as afirmações de D’Ambrosio (2001) de que a matemática é a base para qualquer organização social, ainda assim isso não me fazia nenhum sentido. Via-me inserida em uma comunidade relativamente isolada que, embora se relacione comercialmente com o meio urbano, mantém um modo de vida autônomo e, até certo ponto, independente dos avanços científicos e tecnológicos e dos manifestos progressos urbanos. Resiste ainda a uma inserção no mundo dos usos e abusos provocados pelo modelo social consumista, tão vital à expansão dos modelos culturais dominantes e à economia mundial. Ela não possui bens materiais como os nossos e muitas vezes o dinheiro nem é lembrado em algumas transações comerciais que se realizam por meio de troca de produtos entre os membros de uma mesma comunidade, entre comunidades diferentes e, até mesmo, com pessoas das cidades vizinhas.³⁴ Para essas relações de troca de bens e serviços, são utilizados conhecimentos referentes à noção de equivalência e de valoração por meio da

³² O conceito de moral é um tanto relativo. No dicionário Aurélio, encontramos: “[...] o conjunto de regras de conduta consideradas como válidas, quer de modo absoluto para qualquer tempo ou lugar, quer para grupo ou pessoa determinada” (HOLANDA, 1999, p. 1.158).

³³ Na filosofia corrente, a estética e a moral estão intimamente ligadas: o que é *amoral* é definido como *feio* e vice-versa.

³⁴ Nem sempre o comércio com a cidade se dá com a intermediação do dinheiro. Não são raras as negociações realizadas nos pequenos comércios da cidade de Monte Alegre de Goiás cujo elemento de troca são produtos de ambos os envolvidos na negociação.

comparação, atribui-se o valor a uma mercadoria em relação à outra e também por meio da inferência: o esforço despendido na sua obtenção é usado como uma das unidades de medida de valor. Outros fatores, como o grau de amizade entre as partes, são evocados na hora de se estabelecerem as equivalências para a troca.³⁵ Mauss (1974) explica:

O mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é estranho a nenhuma sociedade – mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nela, veremos o mercado antes da instituição de mercados e de sua principal invenção, a moeda propriamente dita. (p.42).

Talvez ocorra com essa realidade aquilo que Mauss (1974) associa com as realizações comerciais e o mercado em si, que nunca dependeu do dinheiro para existir, os povos primitivos praticam as trocas e nesse processo fica latente a obrigação de dar e receber. Essas atitudes, normalmente, não visam ao lucro, mas satisfazer as necessidades imediatas de determinados produtos, ou até mesmo ao fortalecimento da comunidade e à sua sobrevivência através da união, já que leva os indivíduos a se ajudarem mutuamente. Com o produto e os favores trocados, cada um impõe sua presença na vida do outro, cultivando a amizade, a identificação e a cumplicidade na obrigação moral da cooperação. Daí existe uma relação de reciprocidade que também influencia o mercado no sentido de estabelecer a necessidade da troca, de dar e receber não só mercadorias, mas também os favores e as gentilezas.

Compreendemos clara e logicamente, neste sistema de idéias, que é preciso retribuir a outrem aquilo que, na verdade, é parcela de sua natureza e substância, pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar alguma coisa dessa essência espiritual, de sua alma: a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e isto não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque esta coisa que vem da pessoa, não só moralmente, mas física e espiritualmente, esta essência, este alimento, estes bens, móveis ou imóveis, [...] esses ritos ou estas comunhões, dão uma ascendência mágica e religiosa sobre o indivíduo. (MAUSS, 1974, p. 56).

Como a compreensão dessas atitudes ainda era incipiente em mim, a princípio tinha dúvidas quanto ao que seria matemático naquele modo de vida simples, parado, sem a agitação das cidades.³⁶ Onde estavam as suas matemáticas? Era a arrogância eurocêntrica

³⁵ Essas trocas normalmente são chamadas de escambo.

³⁶ Momentaneamente, ao entrar em contato com aquele cotidiano tão diferente e desacelerado, o identifiquei como algo “simples e parado”, no entanto percebi que esta concepção é construída a partir da comparação involuntária com o modo de vida ao qual pertencço, que se caracteriza pelo desenvolvimento tecnológico, pela expansão capitalista e cultural por meio da globalização e pela fragmentação de identidades. Isso difere muito daquela sociedade que, em muitos aspectos, pode ser comparada àquelas sociedades indivisas que prescindem da presença do Estado-Nação, segundo a análise de Clastres (1982).

falando alto em mim. Como podia pensar que só as pessoas das cidades sabiam matemáticas? Por que tinha essa noção de matemática única? Isso Vilela (2004) nos explica assim:

Fomos conduzidos, na própria escola em que estudamos, a supervalorizar a Matemática e a considerá-la única, precisa, superior e fundamental para qualquer outra atividade. Entender a Matemática como construção social é uma tarefa difícil, tanto por essa concepção que foi sendo difundida na escola, como por suas próprias características, o que também deve ter contribuído para facilitar tal concepção e sua difusão. (p. 41).

Nesse texto a autora segue dizendo que a matemática não possui uma natureza especial, diferente das outras coisas e das pessoas desse mundo, que lhe confira poder de neutralidade, independência e superioridade.

Talvez essas concepções ainda estivessem latentes, impedindo-me de ver de modo claro como se dariam outras formas de matemática que não aquela tida como válida durante toda a vida estudantil. Esquecera-me de que antes da escola pensamos matematicamente por meio de uma forma específica de classificação de objetos, de pessoas e de acontecimentos, de acordo com conceitos comuns para nós e para as pessoas que nos cercam. Sendo assim, inicialmente não lançamos mão dos artifícios e técnicas criados e/ou difundidas para o mundo por intermédio do espaço escolar.

Aos poucos, aquela realidade objetiva foi se desvelando aos meus olhos, clarificando relações, vivências e visões de mundo que comandam o modo de ser, de viver e de se organizar socialmente. O pensamento lógico, dentro de uma lógica particular, comanda as ações e as relações interpessoais, cria teias de significação e faz emergir uma organização social pautada na reciprocidade, solidariedade e cooperação, num espírito de responsabilidade social.

Esta responsabilidade social pode ser facilmente observada no dia-a-dia da comunidade, especificamente no que concerne à obtenção do alimento. Naquele contexto todos são responsáveis uns pelos outros. Quando uma família passa por dificuldades, sempre há alguém que se dispõe a ajudá-la, e esta ajuda implica uma retribuição, delineando o processo da reciprocidade em que as formas de intercâmbio acontecem e a principal expectativa é a da correspondência e do retorno. Pode acontecer, por exemplo, que no período em que as roças estão em formação, chova mais que o necessário e estrague a roça, ou o sol muito quente do mês de dezembro e janeiro “queime” toda a roça, provocando perda total do arroz. Neste caso, a família que plantou suficiente e prevê que seu arroz vai sobrar para o próximo ano, convida essa família para ajudá-la na colheita e paga o serviço com arroz. Dessa

forma, se a família trabalhar em várias roças, consegue o arroz que lhe garantirá o alimento durante todo o ano. É também muito interessante o modo como a comunidade se organiza para ajudar aquela família que ainda não possui o forno de torrar a farinha, o que pode acontecer com frequência com famílias que não tiveram condições de edificar seus fornos, ou por serem recém-casados, ou por motivo de doença. Há sempre alguém na comunidade que pega a mandioca para torrar “à meia” e divide a produção.

Amizade e cumplicidade montam a estrutura social circundante, além da responsabilidade social já mencionada. Quando alguém tem uma boa caça ou uma boa pesca, é normal que saia distribuindo pedaços com os vizinhos, principalmente com as pessoas de seu próprio núcleo familiar. Essa prática nos faz lembrar a descrição de Clastres (1982) sobre o modo como essas comunidades se organizam para garantir a independência de seu grupo mais próximo:

[...] a vontade de independência, ideal autárquico, imanente ao modo de produção doméstica, na medida em que diz respeito à comunidade como tal em seu relacionamento com outras comunidades, também age num certo sentido no *interior* da comunidade, na qual as tendências centrífugas leva cada unidade de produção, cada “grupo familiar” a proclamar: cada um pra si! [...] O “grupo familiar” apareceu como a fortaleza do interesse privado, o do grupo doméstico, uma fortaleza que em caso de crise isola-se do mundo exterior, recolhe suas pontes levadiças sociais, quando não se dedica a pilhar as roças de seus parentes. Enquanto nada de grave vem alterar o curso normal da vida cotidiana, a comunidade não permite que as forças centrífugas ameacem a unidade de seu EU e nela se continua a respeitar as obrigações de parentesco. (p. 133).

Essa distribuição da caça ou da pesca provoca grande alegria e os comentários tomam todo o dia, come-se o animal contando como agiu para consegui-lo. A amizade e a cumplicidade se manifestam também em caso de doença. Se a pessoa doente tem filhos “menores”, os membros da comunidade se organizam para cuidar das crianças até que a pessoa fique curada; além de organizarem visitas diárias e providenciarem receitas de

remédios caseiros. Caso estes não funcionem, a pessoa é levada para a cidade, por seu cônjuge, com o fim de consultar um médico, e as crianças ficam por conta e cuidados dos mais velhos da comunidade.



Fig. 15 Crianças do Riachão (d).

Essas relações estabelecidas entre seus membros constituem uma das instâncias férteis de produção de conhecimentos, o que pode ser visto como a dinâmica cultural cotidiana que impulsiona, de maneira natural, a

produção e a organização dos conhecimentos, que são registrados na memória dos adultos e difundidos por meio do viver cotidiano.³⁷ Esse processo D'Ambrosio (2001) identifica como sendo a maneira pela qual o ser humano tenta responder às suas indagações a respeito da vida, do universo e do cosmo, que o leva a levantar hipóteses e a fazer conjecturas, as quais, na maioria das vezes, impulsionam o aperfeiçoamento dos conhecimentos e/ou a conseqüente produção de novos conhecimentos. Ele acredita que:

Todo indivíduo vivo desenvolve conhecimento e tem um comportamento que reflete esse conhecimento, que por sua vez vai se modificando em função dos resultados do comportamento. Para cada indivíduo, seu comportamento e seu conhecimento estão em permanente transformação, e se relacionam numa relação que poderíamos dizer de verdadeira simbiose, em total interdependência. (p. 18).

Essa assertiva de D'Ambrosio (2001) encontra eco na definição do que Vergani (2002) entende pelo que seja o processo de construção de conhecimento, o qual é um ato de interpretação, ou seja, é a interioridade subjetiva que assume, interpreta e constitui o objeto conhecido. Nesse processo, segundo ela, ocorre a constituição do conhecimento matemático:

[...] ao fixar sua atenção numa determinada construção mental, a matemática cria, produz ou realiza o seu próprio objeto de conhecimento. O “real” e o “virtual” são simultaneamente abrangidos pela imaginação criativa [...]. (p.117).

Percebi que ali se colocava um mundo bastante complexo nas suas miudezas diárias, cujo pano de fundo que o sustenta são princípios difundidos pelas idéias acima mencionadas. Desse modo, emergiam como diferenças marcantes se comparadas com o que sustenta a sociedade moderna caracterizada pelo processo que Vergani (2003) descreve. De acordo com ela:

O homem diluído na massa perde sua autonomia simbólica. O consciente coletivo só conserva a “casca” do símbolo, não a sua “seiva”: condiciona o comportamento individual usando não os arquétipos, mas as suas cascas vazias. (p. 60).

³⁷ Hoje, com o advento da escola na comunidade, as novas gerações já sabem ler e escrever. No entanto, no Riachão, o maior nível escolar é a 4ª série do ensino fundamental. Por essa razão o registro escrito da história da comunidade até agora tem sido feito por meio das inúmeras pesquisas ali desenvolvidas (REAL, 1996; BAIOCCHI, 1982, 1985, 1999, 2006; SOARES, 1993; OLIVEIRA, 2000, PAULA, 2004, entre outras). Dentro da comunidade, a força maior ainda é a da comunicação oral, dos mais velhos aos mais jovens, além, é claro, dos usos e costumes cotidianos, fontes ricas de perpetuação cultural.

Ao contrário disso, aqui a ênfase é dada à instituição familiar como base dessa organização e como reguladora de condutas, criadora de símbolos e firmadora de valores. Esse processo nos leva a entender o que Freire (1987) queria dizer quando mencionava a necessidade de se falar a própria palavra alicerçada no meio sociocultural concreto:

E é como seres transformadores e criadores que os homens em suas permanentes relações com a realidade produzem, não somente os bens materiais, as coisas sensíveis, os objetos, mas também as instituições sociais, suas idéias, suas concepções. Através de sua permanente ação transformadora da realidade objetiva, os homens, simultaneamente, criam a história e se fazem seres histórico-sociais. [...] Porque, ao contrário do animal, os homens podem tridimensionar o tempo (passado-presente-futuro), que, contudo, não são departamentos estanques, sua história, em função de suas mesmas criações, vai se desenvolvendo em permanente devenir, em que se concretizam suas unidades epocais. Estas, como o hoje, o ontem e o amanhã, não são como se fossem pedaços estanques de tempo que ficassem petrificados e nos quais os homens estivessem enclausurados. Se assim fosse, desaparecia uma condição fundamental da história: uma continuidade. As unidades epocais, pelo contrário, estão em relação umas com as outras na dinâmica da continuidade histórica. (p. 92).

Dessas permanentes relações com a realidade é que emerge a linguagem verbal, na qual as situações socioculturais significativas dos diferentes modos de lidar com o pensamento e a prática racional entram em processo de matematização. Além disso, essa dinâmica de continuidade histórica determina, de modo independente, como dividir o espaço e o tempo entre os elementos básicos necessários à manutenção daquelas vidas familiares: a cordialidade com os seus, o trabalho, o lazer, a religião e o cotidiano como um todo. Como diz D'Ambrosio (2001), a necessidade que o homem tem de dominar o espaço e o tempo certamente impulsionou muitas elaborações matemáticas que estão no cerne das sociedades, organizando-as segundo os ciclos da chuva, as fases da lua, as estações do ano, lugares



Fig.16 Casa no Riachão feita de adobe

de uma só vez.

apropriados ao plantio, determinando quando e onde plantar, caçar, pescar e desenvolvendo o canto e a dança, representações matemáticas de espaço e tempo. Isso fica evidente no modo como a comunidade está organizada, por exemplo, como são favorecidas as relações entre as pessoas pelas divisões do espaço interno das casas. Estas comumente são divididas em amplos ambientes, dispostos de forma adequada para receber muitas visitas

Antigamente, segundo conta dona Cândida, as paredes das casas eram feitas com tiras de tabocas e preenchidas com palhas de buriti, ou com uma mistura de argila e capim.³⁸ Com o tempo e o contato com as cidades vizinhas, foram desenvolvendo o adobe fabricado com o material que dispunham no local. Esses materiais eram a argila, o esterco e a forma de madeira para modelá-los, criando-se uma versão para o adobe da cidade. Digo uma versão porque ele tem dimensões superiores ao da cidade, cujas medidas aproximadas de altura, largura e comprimento são, respectivamente, 3cm, 10cm e 22cm. Os adobes da comunidade possuem dimensões aproximadas de 5cm, 12cm e 25cm, respectivamente. Para se chegar a essas medidas são usados o palmo e a chave (o dedo indicador e o dedão bem abertos), além das aproximações feitas a partir da experiência. Essa mistura de argila com esterco evita as rachaduras dos blocos que se tornam bastante resistentes depois de secos ao sol.

A cobertura é feita com palhas de buriti ou de piaçava, material muito abundante na região. Tudo que é usado para fazer a casa é tirado do próprio ambiente, nada é comprado. A madeira para a porta e as janelas é tirada da mata e trabalhada artesanalmente. Esta é uma especialidade estritamente masculina.

A casa conta a história do povo, revela seu desenvolvimento ao longo dos tempos. Foi se modificando com a necessidade que se mostrava a cada momento histórico e também para atender ao movimento de mudança cultural da comunidade, cada vez mais em contato com a cidade. Segundo o MEC/SEF (2001), antigamente as casas não possuíam portas para fechá-las, uma vez que permaneciam sempre abertas para facilitar a fuga caso os moradores fossem encontrados pelos capitães do mato. Também não possuíam janelas e nas paredes dos quartos existiam, e ainda existem, orifícios no formato de triângulos escalenos, cujos lados possuem medidas aproximadas de 15 cm e servem para a entrada de luz e a circulação do ar.³⁹ Hoje já encontramos um número considerável de casas que possuem janelas; no entanto, elas são colocadas apenas na cozinha e na sala, permanecendo, nos quartos, os antigos orifícios triangulares.

Para atender ao fluxo de visitas, a casa possui cozinha bem grande, onde são colocados vários bancos feitos de madeira tirada do mato. Estes são fabricados artesanalmente

³⁸ Essa mistura evitava que a parede desmanchasse com a ação da chuva e dos ventos. Técnica antiga, ancestral, segundo dona Procópio, que foi aproveitada no fabrico do adobe.

³⁹ Ninguém na comunidade soube me dizer o motivo desse formato triangular dos orifícios, mas, pesquisando nas figuras religiosas de raízes africanas, encontramos a forma triangular como o símbolo da união e força dos orixás que se juntam para formar todo o universo. Na tradição africana, tudo está unificado: psicologia, sociologia, brincadeira, o sorriso. Formando a base do triângulo estão o espírito e a energia que, juntos, estabelecem o terceiro vértice que é a matéria. Assim como o círculo representa a continuidade e o eterno retorno, o triângulo simboliza uma Lei Única que dirige o Universo, que é trifásico e suas fases são: Matéria, Energia e Espírito.

pelos homens da casa ou da comunidade que vêm ajudar como voluntários ou contratados, recebendo pagamento, normalmente, em produtos: farinha, carne seca, ou mesmo, o que já ocorre com frequência, o pagamento em dinheiro. Atualmente os especialistas na fabricação desses bancos já são em número bastante reduzido, visto que não são todos os homens que se dispõem ao domínio desta técnica.

No centro da cozinha, sobre uma mesa há sempre a garrafa com o café e a bandeja com as xícaras e, vez ou outra, também o beiju e o cuscuz para o desjejum ou para o lanche da tarde. Em algumas ocasiões em que a visita vem de muito longe ou é muito querida, serve-se bolo de trigo ou o bolo do pó de arroz,⁴⁰ que é assado em um forno de barro com a forma de um cone, instalado ao lado da casa do forno.⁴¹



Fig. 17 Fogão à lenha e pote de barro

Em um canto da cozinha é construído o bom e velho fogão à lenha que, com chamas brilhantes, durante todo o decorrer do dia, quebra a escuridão de um cercado de paredes sem janela, doando àquela convivência o calor do aconchego familiar.

O fogão a gás já chegou a algumas residências, mas muitas vezes ele só é utilizado em casos de extrema necessidade,

por exemplo, quando a madeira está molhada nos dias de chuva, configurando uma das inserções dos bens de consumo na cultura local que contribui para melhorar a vida, trazendo conforto na hora de vencer as dificuldades de sobrevivência ante os fenômenos naturais e

tornando as pessoas menos dependentes das condições do tempo.



Fig. 18 Cama feita com “pau ferro”

Saindo do ambiente da cozinha, os cômodos são bem menores e configuram os quartos de dormir e a sala (esta nem sempre existente). Cada quarto normalmente possui dois jiraus, que são feitos com estacas fincadas no chão sobre

⁴⁰ A receita desse bolo encontra-se na seção 3.3.2, onde explico como é extraído o pó do arroz.

⁴¹ Estes fornos estão detalhados em 3.3.1 Nem todas as casas possuem esse forno em forma de cone. Ele é uma tradição que vai se perdendo no tempo, assim como tantas outras, mas ainda é bastante presente nas casas dos mais idosos.

as quais é montado um estrado de madeira roliça, fina e muito resistente, chamada pau ferro. Sobre o jirau é colocado o couro curtido de boi ou algum cobertor muito fino, utilizado para torná-lo mais aconchegante. Embora em muitas casas já exista a cama, como na cidade, estas nem sempre possuem colchões, mas apenas o couro curtido ou um amontoado de tecidos, colchas e/ou cobertor. Em algumas casas, se utilizam colchões feitos com o enchimento de capim.

No dia-a-dia tranqüilo da comunidade vai surgindo a necessidade de resolver problemas de aproveitamento do espaço, o que faz com que as pessoas lancem mão daquilo que já lhes é conhecido para adaptar e inventar outras coisas que atendam àquelas necessidades específicas. Assim, para melhor aproveitar o espaço interno, amarrado ao teto, sobre os jiraus, um cordão estendido de uma parede a outra é utilizado para pendurar as roupas que depois serão usadas e até mesmo as roupas sujas que aguardam pelo dia da lavagem. São raras, mas já existem casas que possuem o guarda-roupa. Na maioria das casas as pessoas se servem de caixas de madeira ou desses cordões para o acondicionamento das roupas. As portas de certos quartos dão passagem para a sala, que, embora possua bancos e abrigue o pote ou o filtro de barro com água fresca, quase sempre está vazia, sem nenhuma outra utilidade, já que as visitas se reúnem na cozinha. Em todas as casas existe um corredor que separa a cozinha e a sala. Neste corredor se encontram, uma de frente para o outra, as portas de dois quartos. São os quartos utilizados pelos da casa; aqueles cujas portas dão para a sala normalmente são utilizados pelas visitas.

Saindo por qualquer uma das portas, da cozinha ou da sala, nos deparamos com amplos espaços de terreiro varrido. A terra branca, graças à alta concentração de areia, reflete a luz do sol dando a sensação de ser o espaço maior do que realmente é.

Olhando do terreiro da casa até onde a vista alcança, podemos avistar sinais de uma trilha, pedaço de cobertura ou da parede de outras casas dos filhos que vão se casando e ficando por ali nas proximidades da casa dos pais. Depois da amplidão do terreiro, visualizamos pequenas hortas de abóbora, melancia, quiabo, chuchu, pimenta e ervas medicinais, dependendo da época do ano, além de grandes abacateiros, mangueiras de várias espécies, cajueiros, pés de romãs, coqueiros e barús, cuja presença é muito forte na região. Para além desta visão, estão as matas nativas, limitadas muitas vezes pelos paredões de serras. Tudo em volta é majestoso, fresco, quente, silencioso, como se a natureza conspirasse a favor do povo, protegendo-o de invasores e oferecendo-lhe aquilo de que precisam para manter sua autonomia.



Fig. 19 Rio Paranã cheio e turvo na época das chuvas

A distribuição das casas ao longo de uma extensa faixa de terra às margens do rio Paranã favorece as relações pessoais e com a natureza. O espaço existente entre uma casa e outra pode ser utilizado por qualquer uma das famílias, o que fortalece a aproximação entre elas e cria uma relação de reciprocidade, como observou Mauss (1974).

Além disso, garante sempre a proximidade entre os elementos da mesma família, de modo que sejam facilitados os contatos entre os núcleos familiares que se formam e se ampliam geração após geração. Isso pode ser percebido de imediato, observando-se as disposições das casas e a divisão do espaço disponível entre as famílias, cuja finalidade é esta convivência e a igualdade de direito, numa cumplicidade surgida no período das fugas das senzalas e



Fonte: Baiocchi (2006).

Fig. 20 Disposição das casas com relação o Rio Paranã perpetuada através dos tempos.

Assim, as casas do Riachão encontram-se quase equidistantes do Rio Paranã, cuja abundância de água e de animais constitui fonte inesgotável de alimento e lazer.

Nesta comunidade já se conta com o benefício da água encanada,⁴² que é retirada deste rio. As comunidades que não contam com esse benefício, normalmente, realizam suas atividades domésticas às suas margens ou de algum afluente que passe mais próximo das residências. Em algumas casas, os afluentes próximos são o Riachão e o Alminha.

Essa forma de disposição das casas é muito importante, pois torna menos cansativas as inúmeras idas e vindas ao rio, realizadas por todos os membros da família, visto que todos se envolvem nas atividades diárias. Saem para pescar, no fim da tarde, ou para verificar as redes

⁴²Além do Riachão, também contam com água encanada as comunidades de Areia, Barra e Olho d'Água.

e as pindas⁴³ que foram colocadas à noite. Essa movimentação está sempre intercalada às atividades do cotidiano, entre um trabalho e outro, como varrer a casa, lavar as panelas e os pratos, vigiar os periquitos para não destruírem a roça, no caso das mulheres e das crianças, ou no intervalo da ida e vinda da preparação da terra para a roça ou do conserto de alguma cerca, no caso dos homens.



Fig., 21 Família do Riachão; 04/2005

Distribuídas dessa forma, elas mantêm uma distância considerável entre os núcleos das famílias. Esses núcleos familiares vão se formando em conformidade com o crescimento dos filhos até atingirem a idade de se casar.⁴⁴ Quando atingem tal idade, os homens normalmente constroem suas casas muito próximas da casa de seus pais e trazem a moça para morar ali,⁴⁵ formando, assim, outra família que mais tarde originará outra casa, de modo que cada território vai se tornando uma pequena aldeia ou um núcleo de determinada família. As distâncias entre esses núcleos não obedecem a uma regra rígida e não existe uma medida fixa, mas me parece que é consenso entre os seus habitantes que estes núcleos sejam longe o suficiente para proteger a intimidade cotidiana de cada um.



Fig. 22 Casas do Riachão: uma de palha e outra de adobe

Na comunidade do Riachão, existem quatro núcleos familiares que somam vinte residências. Esses núcleos estão distantes um do outro por, em média, 1,5 km.

Embora haja núcleos familiares surgidos da concentração de pessoas consangüíneas no mesmo local, o lugar de se formar a roça é livre e qualquer família pode plantar onde achar melhor, inclusive em espaços muito próximos a outro núcleo, desde

⁴³ São denominados de *pinda* os anzóis que, depois de se colocar a isca, são amarrados à margem do rio, ou em alguma raiz no seu barranco, ficando como armadilha para o peixe, permanecendo dentro d'água até que o dono vá buscar. Muitas vezes ela fica no meio do rio e a captura do peixe é sinalizada por uma bóia presa à linha, que, ao fisgar o peixe, fica um pouco submersa.

⁴⁴ Essa idade é variável, mas normalmente acontece durante a adolescência, entre 14 e 20 anos. Antigamente, segundo dona Procópio, as meninas se casavam depois dos 19 anos. Hoje elas vêm se casando cada vez mais cedo e não são raras as meninas de 14 anos que já estão casadas. Assim também está acontecendo com os rapazes, a maioria está se casando entre os 19 anos e 24 anos.

⁴⁵ Existem algumas exceções a essa regra, pois essa prática algumas vezes vai depender da disponibilidade de terra da família.

que esse local ainda não esteja ocupado e seja apropriado ao cultivo pretendido: arroz, milho, mandioca, maxixe, quiabo, jiló, etc. Segundo Domingas, filha de dona Procópia:

Antes era só saí andano, fazia as casa onde quisesse e onde achasse terra disocupada podia prantá. Agora, dipois de ganhá o título do lugar onde pudesse dominá, a maioria tomô conta das terra. Isso sem falá nos home que tem muito aqui e que ameaças ese faiz prá arguns saí das terra. As fazenda tá virano cidade, pois o fio que casá só tem lugá nas terra dos pai prá fazê casa e tirá o sustento da famia. Ainda toca roça em quarquer lugá, mas na hora de morá, num pode não, humhum (fevereiro, 2005).



Fig. 23 Maria na roça de arroz da família. Além do arroz, plantaram melancia e quiabo.

Pelo fato de promoverem o rodízio na plantação, isto é, nunca repetirem em determinada terra o mesmo cultivo, quando vai se aproximando o mês de plantio, há uma movimentação pela busca e desmate do lugar onde serão as roças do ano. Usualmente, no mês de outubro os homens saem à procura do novo espaço e o terreno onde estava a roça do ano anterior recebe outro tipo de planta ou

descansa para o próximo ano, ou às vezes, por dois ou três anos, dependendo do período em que foi utilizado seguidamente. Esse é um conhecimento antigo na comunidade. Seu Elpídio, 68 anos, afirma ter aprendido com seus avós.

Além do plantio das roças, as famílias trabalham também na fabricação de farinha e na confecção de artesanatos utilizados criativamente como ornamentos e instrumentos de trabalho, no caso da produção de quibanos, peneiras, tapitis, gamelas, cochos, pilões e canoas (cuja fabricação constitui especialidade masculina). Existem também artesanatos confeccionados com argila, como os cachimbos, as miniaturas de animais e os utensílios domésticos, como pratos (os que são utilizados na hora da alimentação), pilões e xícaras (estas são especialidades femininas). Algumas mulheres ainda confeccionam colchas de retalhos e tapetes. Alguns desses objetos são apresentados mais detalhadamente na seção 3.3.3 ainda neste capítulo.

Com muita criatividade, os habitantes do Riachão dividem o tempo entre suas necessidades cotidianas, dando igual importância a todas as suas instâncias; por isso, o trabalho duro, dedicado à roça, não ultrapassa cinco horas diárias e o restante do tempo é utilizado em outras atividades e no lazer, pois o trabalho para garantir reservas não constitui foco de máxima importância. Diferentemente dos indivíduos das organizações urbanas, eles

não têm a necessidade de acúmulo de capital, trabalham apenas o suficiente para prover a si e aos seus de condições necessárias ao desenvolvimento dentro de uma visão de mundo particular, ou seja, nascer, crescer, começar o plantio das roças e constituir família, não necessariamente nessa ordem.

Nesta forma de organização, que até certo ponto pode ser comparada àquelas das análises feitas por Clastres (1982), os indivíduos não dedicam toda a vida para produzir bens e excedentes. Com relação a isso, eles se comportam do seguinte modo:

O tempo consagrado às atividades econômicas é [...] no máximo [de] cinco horas por dia, em média,[...] este trabalho cotidiano é raramente ininterrupto, posto que freqüentemente é entrecortado por pausa para o descanso; [...] Se em períodos curtos, de franca intensidade, a máquina de produção doméstica garante a satisfação das necessidades materiais das pessoas, é porque ela funciona aquém de suas possibilidades objetivas. Caso quisesse, ela poderia funcionar durante um tempo maior e, com rapidez, produzir excedentes, construir estoques. Se, por conseguinte, podendo a sociedade não o faz, é porque ela não quer fazê-lo. (p. 130).



Fig. 24 Roça de arroz permeada de pés de quiabo e melancia

Sendo assim, esse trabalho duro é realizado, predominantemente, entre os meses de outubro e abril, que é o período de plantio, cuidados com as roças e colheita, e são dedicadas, em média, de três a quatro horas diárias. Normalmente o arroz plantado é suficiente até a próxima safra e corresponde à totalidade do mínimo necessário para o consumo durante o ano.

Não se planta para sobrar, apenas o suficiente para o consumo. Os alimentos que não podem ser armazenados só são consumidos nesse período, no final do outono muitos deles já acabaram, como é o caso do milho verde, do quiabo e da melancia. A abóbora resiste um pouco mais, indo desaparecer quando a seca predomina no local, nos meses de agosto e setembro. Quando isso ocorre, a alimentação básica é o arroz, às vezes o feijão, acompanhado de peixe ou alguma caça. O consumo de farinha predomina, comparando-se aos outros alimentos.

Consome-se, também, a carne seca, muito apreciada pelas pessoas do lugar, no entanto ela não é freqüente, quase sempre é adquirida quando algum morador, desta ou de outra comunidade próxima, abate a vaca e a vende aos pedaços para os demais. São poucas as famílias que criam gado, por isso o abate pode ocorrer na casa do dono da vaca ou onde houver maior interesse na compra da carne. Assim, pode acontecer até mesmo em outra

comunidade, em uma residência emprestada pelo morador mais próximo de onde se concentra maior demanda pelo seu consumo. As pessoas que vão comprar a carne se reúnem no local e o agrupamento se transforma em uma grande festa. A felicidade é contagiante: todos se cumprimentam e sorriem muito, enquanto em um lugar amplo, no quintal ou na sala da casa, se penduram os quartos⁴⁶ da vaca e, ao lado, se coloca uma balança. Pode ser que alguém da região já possua uma balança dessas “oficiais” que são utilizadas na cidade. No entanto, no Riachão, esta balança é uma adaptação local para atender às exigências de medição de peso por meio das unidades utilizadas na cidade e universalizadas para todos os povos. Neste caso, são usados como referência para o quilo pacotes de produtos adquiridos na cidade, cujo peso seja equivalente, como é o caso do pacotinho de feijão usado como referencial para a medição de um quilo. Para proceder à pesagem, equilibra-se, nas extremidades de uma barra de ferro ou de madeira, a quantidade de carne com a unidade utilizada. Esta barra é pendurada no teto da sala ou em alguma árvore por meio de uma corda que se prende exatamente em seu centro. Assim, quando uma pessoa quer levar 1 kg de carne, coloca-se em uma das extremidades da barra um pacotinho de 1 kg de feijão e na outra uma quantidade de carne suficiente para equilibrar a barra horizontalmente; conclui-se, então, que a carne pesa 1 kg.⁴⁷



Fig. 25 Adaptação da balança oficial.

Há outra unidade utilizada para representar o quilo. Consiste em encher de água uma garrafa com capacidade para 600 ml (dessas que são usadas para engarrafar cerveja) que, segundo Lúcio, habitante do local, *pesa um quilo certinho* e, caso a barra fique levemente mais pesada para o lado da carne, costuma-se dizer que aquilo representa um “quilão”, o que seria um quilo “bem medido”. Fica assim evidenciada a existência de mais de uma representação para o quilo.

Quando o freguês pede a metade de alguma peça, como um meio quarto, por exemplo, então a carne de

⁴⁶ Refiro-me à vaca dividida em quatro partes, cujas partes são denominadas de quartos, dois traseiros e dois dianteiros. O fígado da vaca normalmente é cozido pelo dono da casa e distribuído ali mesmo entre as pessoas que se aglomeram. O restante das vísceras e o couro também são vendidos aos moradores do local. O couro é esticado ao sol e, depois de seco, servirá como forro para as “camas” ou para o descanso após o almoço.

⁴⁷ Constitui o mesmo princípio de pesagem da cidade, no entanto possui significado diferente para a comunidade, exprimindo um caráter mais de tradução para a cultura local do que uma dificuldade de acesso à balança oficial, além de deixar claro que ao assumirem objetos estranhos à cultura, esse objeto é diluído dentro das concepções culturais particulares.

um quarto é distribuída em ambas as extremidades da barra até que esta se equilibre na horizontal, concluindo, assim, que em cada uma das extremidades da barra está exatamente a metade de um quarto.



Esta constitui uma prática curiosa que incorpora os conhecimentos adquiridos na cidade àqueles desenvolvidos pela comunidade, no intuito de resolver os problemas mais imediatos. E, mais que isso, expõe claramente o modo como a criatividade humana lança mão dos recursos disponíveis no ambiente circundante para resolver tais problemas e para se manifestar como estrutura racional numa instituição social. Quando o contato com os produtos do capitalismo é inevitável, a comunidade apresenta uma concepção particular do que vem a ser o processo de pesagem, como se, pelo fato de participarem de um processo global de aculturação, esses povos locais se distinguíssem entre si pelo modo de *fazer* e de *saber*. Assim, como acredita Sahlins (1997):

Vê-se que a homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, elas não disputam um jogo histórico de soma zero. “A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global” (FRIEDMAN, 1990, p. 311). Integração e diferenciação são co-evolucionários (p. 56).

Depois de seca ao sol, a carne é consumida como farofa, paçoca ou cozida dentro do feijão. Fora isso, é normal ter apenas o arroz e a farinha para o almoço, que é complementado com farinha de tapioca servida como lanche da tarde. Além disso, contam com castanhas, produto diversificado e abundante durante todo o ano, com o barú e as frutas do cerrado que se revezam na estações do ano: pequi, mangaba, araçá, murici de ema, murici de cerrado, cagaita, caju, bacuparí, puçá, pitomba, cajá, cabo de machado, marmelada de bezerro, marmelada de cachorro, sangue de cristo, ramela de galinha, maria velha, bruto verdadeiro, bruto cagão, ingá, cabelo de negro, angélica e outros cuja denominação muitas vezes é inventada pelos habitantes e faz referência às situações em que foram encontradas ou tem a ver com o aspecto da fruta.



Fig. 27 Colhendo o arroz

Nos meses de maio a setembro, todas as comunidades kalunga se dedicam ao lazer e às festividades religiosas que quase sempre se confundem, já que as festas religiosas constituem uma forma de lazer muito peculiar aos habitantes daquelas comunidades. Ali o profano e o sagrado coabitam o mesmo espaço e compartilham de certa harmonia, sem que um interfira no outro, como na análise feita por Rodrigues (1975):

O sagrado e o profano são completamente diferentes e opostos. O ser sagrado é o ser proibido que não pode ser violado [...] as relações com ele devem observar prescrições rituais que contêm as formas de separação e de demarcação que regem as condições e as modalidades desse relacionamento. Por detrás destes ritos, figuram as crenças sobre os perigos de se cruzar as fronteiras interditas e que transformam o sagrado em objeto de respeito e temor. [...] A atitude ritual básica para com o sagrado consiste em não permitir que este entre em contato com o profano e, mais importante, em evitar que coisas sagradas de espécies diferentes sejam postas em contato. (p. 25-26).

Esse controle protetor fica bem evidente nos espaços dessas festas religiosas onde se festeja a boa colheita, a boa caça ou, simplesmente, celebra a vida por meio dos rituais aos santos, da reza e da novena; ao passo que, no barracão e nos ranchos, se dança o forró e se consome a cachaça em momentos de encantamento e prazer.

Assim, ao iniciar o mês de maio, toda a comunidade já concluiu a colheita e o armazenamento do arroz, portanto nesse mês são realizadas várias atividades recreativas e algumas que antes visavam ao sustento agora tomam ares de recreação e são realizadas em grupos maiores, como a pesca e a caça, por exemplo. Intensificam-se os jogos de futebol e a luta de capoeira, que lá é chamada de jogo de capoeira.⁴⁸ As reuniões no fim de cada tarde são bem mais frequentes e mais demoradas e a dança do forró neste mês acontece aqui e ali com maior frequência.

Quando chega a notícia de que algum morador está realizando alguma festa, o alvoroço é geral, nem parece que estejam acostumados a elas. Os rapazes saem à captura do cavalo, caso a festa seja longe, outros saem em busca de companhia ou de roupas para cair no forró na noite que se anuncia.

⁴⁸ A capoeira que eles praticam foi ensinada pela escola e apresenta as variações da cidade. Ainda assim eles a realizam com maestria, pois as manifestações culturais por meio da dança e do canto constituem expressões de formas simbólicas que foram reelaboradas em território brasileiro.



Fig. 28 Willa e seu irmão: captura e passeio à cavalo

Os meses de junho, agosto e setembro também são dedicados aos longos cochilos após o almoço em redes ou em jiraus. Nesse período do ano, o clima é muito quente e seco, por isso pouco trabalho é desenvolvido.

Esse pouco trabalho se resume em consertar alguma cerca, tratar de galinhas, olhar alguma vaca doente⁴⁹ e torrar a farinha que, pelo contato com a cidade, se tornou mais freqüente, visto que, depois da abertura da

estrada, é preciso tê-la sempre para vender. Essa venda hoje é normalmente realizada com a intermediação do dinheiro, que constitui mais um elemento de troca incorporado ao conjunto simbólico local. Suas relações sociais geraram uma demanda pelo dinheiro, obrigando os



Fig. 29 Festa no Vão do Muleque (09/2005)

indivíduos a interagir com os mercados capitalistas sem perder o sentido de si mesmos. Esse sistema cultural local ainda é a estrutura dentro da qual os habitantes do Riachão categorizam os novos objetos e modos de agir que lhes foram apresentados durante as últimas gerações. Logo, há uma transformação adaptada ao esquema cultural existente.

Para a realização desse comércio, a farinha é torrada pelo menos duas vezes por mês, durante todo o ano. Esse período também é dedicado ao bate papo gostoso. No fim da tarde, na cozinha ou no terreiro, regado a café quentinho passado na hora ou, como eles dizem, com uma *pichula* de pinga que é comercializada por alguns moradores e muitas vezes esta nem é cobrada. A pinga, o café, o fumo e a palha são altamente socializados e são oferecidos como cortesia para agradar as visitas.

⁴⁹ O gado é em número reduzido e poucos moradores o possuem.

No mês de junho, no Sucuri, acontece a festa de São João e São Pedro, que dura uma semana e homenageia os dois santos simultaneamente. No mês de agosto, a festa de Nossa



Fig. 30 Lugar de descanso na festa do Vão do Muleque. (09/2005)

Senhora D'Abadia dura quatro dias e acontece no Vão de Almas; em setembro, são festejados Nossa Senhora do Livramento e São Gonçalo. A abertura oficial da festa se dá com o ritual de fincar o mastro de São Gonçalo, seguem-se, então, as rezas solenes feitas pelos anciãos e foliões e muitos foguetes. Esta festa dura seis dias e provoca grande movimentação na população; os dois primeiros dias de festa são

extra-oficiais.⁵⁰

Para participar dessas festas, a grande maioria das famílias se desloca de suas casas levando consigo roupas e mantimentos suficientes para a permanência no local da festa pelos dias necessários. Como cada uma delas ocorre em comunidades diferentes e, certamente, longe de algumas outras, são construídos, no local onde se realizam, um barracão de festa



Fig. 31 Trempe para o preparo do alimento durante a festa.

para a preparação da comida e o galpão onde se toca o forró durante toda a noite.

Cada família constrói um rancho para a sua permanência durante a temporada. Esses ranchos duram, em média, dois anos, sendo necessária a troca das palhas de sua cobertura em razão dos desgastes sofridos pela ação do sol e das chuvas. Assim, para cada uma das festas citadas, existe uma estrutura planejada para a permanência dos foliões.

A comunidade fica quase deserta, pois quase todos os moradores vão para a festa. Pelo fato de ela ser realizada muito longe do Riachão e de algumas outras comunidades que vivem do lado direito do rio, pode ocorrer de uma família chegar para a festa e não contar com o rancho, já que muitas vezes esses abrigos são destruídos pela falta de manutenção. Isso também ocorre com foliões recentes ou que, por opção, preferem não fazer o rancho.

⁵⁰ Foi a única festa que tive a oportunidade de conhecer.

Nesses casos, as famílias se instalam sob as árvores e organizam o espaço de acordo com as necessidades momentâneas: domem em redes⁵¹ amarradas em árvores e cozinham em trempes improvisadas com as pedras existentes. As folhas do chão não são varridas porque os elementos da natureza não são vistos como sujeira. Para os kalunga, homem e natureza se completam, um é extensão do outro, logo os elementos naturais, como as folhas secas, os galhos e a poeira, não são vistos como desorganização ou sujeira. Douglas (1976) ensina:

Nossa idéia de sujeira é composta de duas coisas: cuidado com a higiene e respeito por convenções. As regras de higiene mudam, naturalmente, com as mudanças no nosso estado de conhecimento [...].O que é limpo em relação a uma coisa pode ser sujo em relação a outra e vice-versa. O idioma da poluição adequa-se a uma álgebra complexa que leva em consideração as variáveis de cada contexto. (p. 21).

E ainda:

Sujeira é um subproduto da ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta idéia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza. (p. 50).



Fig. 32 Arrumando a cozinha.

Assim, lançam mão dos benefícios oferecidos pela natureza e agradecem, não depredando e nem poluindo. Ali está tudo de que precisam: as pedras para montar a trempe, as árvores para protegê-los do calor do sol, as folhas no chão que servem de tapete e um riacho que corre calmo ao fundo e lhes abastece de água para suas necessidades básicas.

A festa de São Gonçalo, em setembro, é realizada no Vão do Muleque, outra comunidade Kalunga situada no município de Cavalcante. Lá, os rituais de higiene e limpeza são realizados em um pequeno córrego que desce na extremidade do festeiro. Nele as pessoas tomam banho antes e depois do forró, da noitada e, em alguns casos, da cachaça que rola a noite toda. É nele, também, que as mulheres e as crianças realizam as atividades de lavar a louça e carregar água para os ranchos e para os acampamentos.

Quando o dia anuncia sua retirada, os festeiros iniciam os rituais de preparação para a celebração, que é realizada em uma igreja singela, construída há mais de 50 anos para esta ocasião; antes, segundo Alzira, a missa era realizada em um barraco de palha. Depois do

⁵¹ Nesta festa já percebemos a introdução de algumas barracas de camping, uma das muitas influências do contato com a cidade.

banho e de vestir a melhor roupa, seguem todos para a igreja. Como é muito pequena, a maioria das pessoas fica do lado de fora, tentando ouvir o que é dito lá dentro e aguardando para prestigiar o ritual do levantamento do mastro, que é realizado em dois dias de festa: um para Nossa Senhora do Livramento, no dia 15, e outro para São Gonçalo, no dia 16. Não sei por que motivo, e as pessoas não souberam responder, o mastro de Nossa Senhora do Livramento mede 17 m e o de São Gonçalo 20 m.⁵² Essa diferença, conforme ouvi aqui e ali, pode representar o homem e a mulher na constituição de um casal e na hierarquia estabelecida nas relações domésticas.



Fig. 33 Altar arrumado para o culto a São Gonçalo

O interior da igreja é singelo. Os bancos, distribuídos de modo que ocupem quase todo o espaço disponível, têm capacidade para, aproximadamente, umas 60 pessoas. O altar da igreja, pequeno e muito enfeitado com arranjo de flores artificiais, é coberto com uma toalha branca sobre a qual são colocadas muitas velas e as imagens dos santos homenageados. Ao soar do sino, todos ocupam os seus lugares e, assim, inicia-se o ritual de adoração, diferentemente da missa católica, uma vez que traz uma entoação grave de culto aos deuses e ancestrais. Na ausência do padre, quem conduz a “reza” são as pessoas idosas da comunidade Kalunga,⁵³ em número de quatro, regadas a goles de cachaça. O ritual é conduzido em uma língua que me pareceu incompreensível, cujo som parece se identificar com raízes lingüísticas africanas.

No final de quatro dias, é hora de voltar para casa e, nesse dia, a movimentação da chegada se repete; desta vez recolhendo os apetrechos para retornar à comunidade de origem. Ao raiar o sol, muitos já estão montados com suas famílias e pertences para iniciar a viagem de volta. Presenciar a saída das tropas é um espetáculo à parte; uma cavalcada que vai raleando durante o percurso à medida que cada um vai tomando o seu caminho, rumo ao seu destino.

Muitos ficam para trás esperando o caminhão que os levará até a margem do rio, onde, de canoa, atravessam, sobem ou descem e tomam os seus rumos. Outros ainda, estes mais jovens e rapazes e solteiros, fazem todo o percurso da volta a pé. E assim termina o período

⁵² Essas unidades de medidas já estão incorporadas à cultura local, uma vez que eles se referem a elas com muita naturalidade.

⁵³ Foi o que ocorreu na missa em que estive presente. No entanto, acredito que isso aconteça com frequência, dada a satisfação e o ar de naturalidade observados nos foliões.

de festanças religiosas e inicia-se o período de, novamente, preparar a terra para o próximo plantio.

3.2 Código, símbolos e signos que definem o grupo étnico Kalunga

Pensar em grupos étnicos quase sempre nos remete às formas de manifestação cultural que se confundem e se completam com comportamentos e condutas comuns aos indivíduos de determinados grupos. No entanto, identificar e reconhecer uma etnia supõe perpassar as fronteiras que se colocam entre ela e a cultura, suas fronteiras e suas coincidências.

No campo do que se entende por cultura diferenciada, encontramos muitos fatores da vida cotidiana e da criatividade humana que impulsionam atos coletivos que serão repetidos e aperfeiçoados, às vezes até totalmente modificados para se adequar a contextos atuais das necessidades de sobrevivência e de transcendência do grupo. Esses fatores transcendem os limites da necessidade de sobrevivência e impulsionam uma filosofia de vida corrente que leva ao campo do divino, místico e religioso, fortemente influenciado pelos momentos históricos, sociais e econômicos que circundam o grupo. Além disso, são condicionantes materiais da etnicidade, como os fatores ecológicos e demográficos anunciados em Barth (1976) e refletem na maneira de se vestir, na linguagem e nos costumes, uma lógica informal da vida real. Cria-se uma certa confusão, uma vez que as manifestações culturais se colocam numa situação dialética com a construção de uma etnicidade, tornando-se quase impossível, em uma abordagem semiótica de cultura, distinguir traços de comportamentos que definam determinado grupo como étnico.

Assim, segundo definição de Barth (1976),⁵⁴

O conceito de grupo étnico é utilizado, geralmente, na literatura antropológica [...] para designar uma comunidade que:

- 1) em grande medida se autoperpetua biologicamente;
- 2) compartilha valores culturais realizados com unidade manifesta em formas culturais;
- 3) integra um campo de comunicação e interação;
- 4) conta com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros e que constitui uma categoria distinguível das outras categorias de mesma ordem. (p. 11).

O que faz, então, certo grupo cultural ser étnico ou não? Para além das manifestações culturais que delineiam atitudes e comportamentos, tradições e costumes, o modo como determinado grupo se vê no contexto global e a forma como esse contexto vê esse grupo fazem dele um grupo étnico se é visto como diferente dos demais, ou se ele mesmo se acha

⁵⁴ Tradução de responsabilidade da pesquisadora.

diferente. A visão que o grupo tem de si mesmo, como diferenciado, impulsiona comportamentos e condutas que geram uma significação que atuará de forma direta na dinâmica cultural, levando a novas manifestações culturais e, estas, por sua vez, reforçando a identidade étnica-cultural do grupo em questão. Como analisa Barth (1976):

Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o “próximo” e o “distante”. Tais contrastes se “ativam” ou não segundo os requisitos do contexto. A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influi para que, em um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica: Certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias idéias e valores, postos diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de condutas. (p. 13-14).

Morin (1998) analisa a formação da identidade segundo a importância dos mitos para trazer a recordação; por meio do culto impõe a presença do antepassado e alimenta a identidade coletiva. Esses processos se manifestam nos símbolos, nas tatuagens e nos emblemas que o fazer e o ser cotidiano imprimem em formas de cerimônias, nos ritos e nas festas. Assim, ele afirma que:

[...] a identidade social vai ser aumentada, reforçada pela confrontação com as outras sociedades que, embora tenham uma organização com base semelhante, se diferenciam pela linguagem, pelo mito genealógico e cósmico, pelos espíritos, pelos deuses, pelos símbolos, pelos emblemas, pelos enfeites, pelo rito, pela magia, quer dizer, pelos caracteres noológicos. É, deste modo, que a esfera noológica da cultura define a identidade de cada indivíduo como a de cada sociedade, não só pela sua própria feição, mas por oposição à cultura estrangeira. (MORIN, 1998, p. 165).



Fig. 34 Cores vibrantes e, muita alegria na viagem à festa do Vão do Muleque. (09/2005)

Em se tratando da comunidade Kalunga do Riachão, vários aspectos, com essência visível nas religiões africanas transportadas, muitas vezes transformadas e enraizadas na história do Brasil Colonial, coadunam com a sua condição de grupo étnico. Em consequência das fugas das senzalas e da formação desses aldeamentos, que mais tarde

se transformavam nos quilombos e, posteriormente, em comunidades de seus remanescentes, a sociedade nacional os identificava como ex-escravos, “perigosos”, “feiticeiros”, “violentos”, etc. Como resposta, cada vez mais se exacerbava o uso de tradições genuinamente africanas e se fortalecia a criação de novas tradições que vinham ao encontro da situação estabelecida com forte função de defesa, o que condicionava o estilo de vida e as manifestações de autoafirmação. Como acredita Agostini (1998), a concepção de etnicidade é composta de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos. Esta visão está de acordo com o pensamento de Poutgnat (1998):

A identidade étnica constrói-se a partir da diferença. A atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros. Esta idéia implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas. (p. 40).

Hoje, se reconhecem como descendentes de escravos, reconhecendo também sua função social em termos de solidariedade, pertença e identidade gestada no contexto das rebeliões e fugas, o que reforça a relação de cumplicidade entre seus membros. Além disso, o conjunto de costumes, impulsionado pelo sentimento de pertença a esse grupo cuja história de luta se confunde com a história político-social do Brasil e com a história da diáspora africana, conduz a um conjunto de manifestações e expressões simbólicas que remontam esses aspectos circundantes à formação dos quilombos.

Assim, podemos perceber, sem nenhum esforço, o que diferencia esse grupo dos demais. São muitos aspectos visíveis no primeiro contato e enunciados em seu patrimônio simbólico, por exemplo: a forma do cumprimento com um pequeno inclinar de cabeça e o respeito recíproco entre idosos, adultos e crianças, assegurando uma hierarquia que privilegia a experiência.



Fig. 35 Mako: Kalunga da comunidade vizinha e frequentadora do Riachão.

A linguagem utilizada foi desenvolvida para comunicar estados de consciência, de emoções, a sensibilidade na relação com os deuses, o momento da fertilidade, o culto aos ancestrais e entidades da natureza. Essas manifestações se dão em diferentes situações: *nas formas do vestuário*, pela combinação das

cores que comunicam a harmonia entre os indivíduos, pelo uso das cores quentes e vibrantes e do lenço na cabeça, hábitos cotidianos que materializam e fazem circular os símbolos que expressam a resistência ao regime a que eram submetidos; *nos sacrifícios em forma de rituais de pureza*, pela obediência e cuidado em não irritar os deuses representados pelos fenômenos naturais; *na forma como utilizam o cachimbo*, protegendo-o contra o possível uso por pessoas que fariam simpatias e se comunicariam com entidades que interferem na vida do dono, ao ser feito o pedido por meio do cachimbo usado; *no modo como o cigarro de palha é socializado no seio da comunidade*, caracterizando-se como símbolo de amizade e de confraternização entre os membros do grupo e expressão do sentimento de pertencimento; *na forma de educar as crianças*, sempre reforçando valores éticos por meio da coletividade no trabalho e da observação; *nas reuniões de amigos, nas conversas descontraídas*, que funcionam como agentes firmadores do caráter, estimulando a conduta independente das crianças e perpetuando a sua identidade étnica; *no cotidiano, no trabalho e nas festas*, quando são reforçadas as identidades cultural e social desse povo.

O modo como os indivíduos da cidade vêem esse povo impulsiona-o a se comportar diferentemente. As crenças e os tabus ajudam-no a manter a saúde. Os rituais de pureza, provocados por essas crenças e tabus, freqüentemente estão mais relacionados à mulher: na menstruação, na gravidez e no parto. Como diz dona Procópio:

Aqui, muié parida num comi surubim, nem castanha de ninhum coco por um ano. Melancia tamém num pode, humhum. Tamém num pode cumê caça, nem barbado, só depois de um ano.



Fig. 36 Eva cumpre estes rituais (04/2005).

Assim, depois do parto, a mulher se entrega a um ritual de purificação com o consumo de poções de ervas, que, como pude observar, possuem muito mais um poder divino de uma entidade de proteção do que as propriedades curativas da planta utilizada. Mais parece uma troca, num ritual de respeito e submissão aos deuses. Como em Lépne (2003):

Os mortos são geralmente enterrados no mesmo local e são associados com a vida dada às plantas [...] Os principais valores dessas culturas são, pois, a fecundidade e a fertilidade, e as instituições religiosas de maior importância são o culto da Terra e o culto aos antepassados, já que os antepassados são tidos como responsáveis pelas boas colheitas e se tornam mediadores entre a comunidade e a natureza. (p. 84-85).

Esse ritual de purificação também se dá por sua restrição sexual e alimentar. Isso se processa nas relações humanas como um todo e com o ambiente, impondo condutas éticas sob o risco da punição do sagrado, dos deuses ancestrais que se manifestam nas entidades da natureza, como anuncia Douglas (1976):

[...] rituais de pureza e impureza criam unidade na experiência. Longe de serem aberrações do projeto central da religião, são contribuições positivas para a expiação. Através deles, os padrões simbólicos são executados e publicamente manifestados [...] Crenças reforçam pressões sociais: todos os poderes do universo são conclamados para garantir o desejo de um velho moribundo, a dignidade de uma mulher, o direito do fraco e do inocente. O poder político é, muitas vezes, mantido precariamente e chefes primitivos não são exceções. (p.13).

O patrimônio simbólico herdado desses costumes vai, então, delineando novas relações entre si e com o meio, o que é anunciado nas suas múltiplas formas de *estar* no mundo e organizar-se nele. São exemplos os gestos de arrumar o lenço na cabeça, enrolar o cigarro de palha ou encher de fumo o cachimbo, cuspir no chão enquanto conversam, o medo de alma penada e o respeito aos fenômenos naturais como entidades simbólico-religiosas que estão à espreita vigiando as ações cotidianas nas relações intrapessoais e intergrupais, regulando a convivência que deve ser respeitosa. Dessa forma, o vento, a chuva, o relâmpago e a lua são elementos místicos com forte poder regulador sobre a comunidade. Por meio das crenças e do animismo, as pessoas conferem a esses elementos vida e inteligência para agir com o poder de mudar o curso normal da atividade cotidiana. Isso era perceptível em vários relatos e acontecimentos. Certa tarde, por exemplo, todos estavam sentados no terreiro da cozinha quando dona Procópio e dona Lina ficaram de pé e disseram:

—*Oia lá, a lua nova tá saino.*

Nesse momento todos se levantaram, até as crianças, perguntei então:

—Tem que ficar de pé?

Dona Procópio respondeu como se fosse muito natural, que todos soubessem daquilo:

—*Se a gente vê a lua nova saí sentado, aí coisa nenhuma dá certo prá gente. A colheita num dá nada. As criação morre.*

Lina completou:

—*Se minino vê isso, fica fuxiquero. Quem tá duente se tivé que morrê, morre na passage da lua. Ela passa é cum força mesmo e leva a vida de quem tá duente.*

Dona Procópio acrescentou:

—*Hí minina, quando a gente tem dor na junta ou nas perna, do jeito que eu tenho, dói é mais; a gente fica sem durmí até a lua cabá de passá* (setembro, 2005).

Outro fato ocorrido também serve de exemplo. Aconteceu que numa tarde de verão, quando as nuvens no céu se movimentavam agressivamente anunciando chuva grossa, os ventos foram ficando muito intensos: levantavam a poeira muito fina pelo fato de ser a primeira chuva depois da estação de estiagem, carregavam folhas secas e anunciavam que seria arrancada a cobertura de muitas casas. Quando entrei na cozinha, havia sobre o batente do fogão um monte de estrume de gado queimando na forma de um incenso. Fiquei curiosa e, ao perguntar a Pombo o motivo daquela prática, ele disse (colocando o dedo indicador na boca como que dizendo que ninguém podia ouvir e pedindo silêncio) que aquilo era para acalmar os ventos. Sempre que queimavam o estrume de gado, o vento se dissipava e a chuva vinha calma e tranqüila. Curiosamente foi o que aconteceu: o vento logo se dissipou. Douglas (1976), ao tratar sobre a importância do incenso para essas comunidades, diz que não reside no fato de simbolizar a fumaça ascendente de sacrifício, mas por ser um meio de tornar tolerável o cheiro da desasseada humanidade. Assim, aquele gesto disfarçaria a presença de humanos naquela casa e a livraria da ira dos deuses.

Desse modo a vida segue, sustentada por uma organização que se baseia na família, que tece as teias de significação, que impulsiona o reconhecimento de atitudes, que gera constante movimento na cultura, mas que, ao mesmo tempo e cada vez mais, reforça sua identidade e os enquadra dentro do grupo. Logo, se a etnicidade só existe quando existem parâmetros de comparação que determinam o *ser* diferente, a comunidade constitui um grupo étnico, embora sua identidade cultural esteja em constante transformação, intensificada nos últimos anos pelo contato com a cultura da cidade, o que, com o tempo, pode levar a uma mistura e provavelmente ao surgimento e ao aperfeiçoamento de novos quadros de referência e de identificação. Tal identidade étnica tende a se fortalecer à medida que se fortalece o sentimento de pertencimento a uma unidade grupal que luta por interesses comuns, como entende Poutignat (1998):

O aumento considerável dos contatos intergrupais foi percebido por um significativo número de indivíduos como uma ameaça contra a sobrevivência de suas tradições culturais específicas, favorecendo uma ideologia de resistência à uniformização ou à dominação cultural e lingüística. Além disso, a facilidade e a rapidez das comunicações do mundo moderno possibilitaram não apenas a difusão das formas de organização, dos *slogans* e das reivindicações de grupos [...] mas igualmente permitiram a constituição de redes internacionais de militantes nacionalistas e a difusão de técnicas de guerrilhas (Tambish, 1989). Um dos efeitos dessa mundialização das idéias e das experiências de liberação nacional foi o de ligar, mais do que nunca, as reivindicações do terceiro mundo e a das minorias do Ocidente. (p.28).

Como nos informa Barth (1976), as distinções étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato ou informação, mas implicam processos sociais de exclusão e incorporação pelos quais são conservadas categorias discretas, embora ocorram trocas de participação e afiliação no curso das histórias individuais. Assim, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação e aceitação social; ao contrário, geralmente são o fundamento mesmo sobre o qual estão construídos os sistemas sociais que as contêm.

A dinâmica cultural local, na comunidade do Riachão, se intensificou bastante: primeiro com a implantação da escola e depois com a abertura da estrada. Esses fatos estreitaram os contatos dos habitantes do Riachão com as pessoas da cidade e o intercâmbio de idéias é intenso, provocando uma movimentação no modo de viver da sociedade local. Hoje, muitos hábitos antigos e tradições já se perderam. Por exemplo, a possibilidade de comprar roupas na cidade fez com que as mulheres parassem de fiar o algodão e de tecer até mesmo as redes e as cobertas. São raras as mulheres que ainda se dedicam a essa tarefa, no Riachão há apenas uma — dona Dala. Com isso, a nova geração de mulheres desconhece as antigas técnicas de tecelagem.

O consumo de alimentos industrializados foi introduzido na comunidade e já é possível observar uma mudança significativa no padrão físico dos mais jovens com relação aos mais velhos: enquanto estes apresentam um físico saudável, esguio, sem acumulação de gordura, aqueles desenvolvem, cada vez mais, acréscimo de gordura e alteração da postura.⁵⁵ Outra justificativa para essa mudança no físico, além do tipo de alimentação, pode ser a diminuição, entre os mais jovens, do trabalho na roça. Ao incorporarem o argumento da cidade de que lugar de criança é na escola e que se deve estudar para ser “alguém” na vida, estão se tornando ociosos. Com a chegada do rádio e da escola, chegou também a propaganda do governo de que trabalho infantil é crime e isso é motivo de discussões acaloradas. Muitos pais temem perder a ajuda dos filhos para os cuidados com a roça, fonte principal de alimento, além de ser o trabalho uma das bases sobre as quais se sustenta a educação da criança kalunga. E este é outro exemplo de mais uma imposição que, aos poucos, vai se instalando no seio da comunidade. Tais imposições externas desajustam-na social e culturalmente. Na comunidade, o trabalho infantil não tem a conotação de exploração e tampouco de falta de investimento do governo para suprir suas necessidades básicas: ele é cultural, ali as crianças sempre trabalharam e não porque se não trabalhassem passariam fome, mas porque faz parte

⁵⁵ Embora não haja uma pesquisa que comprove, infiro que a mudança no tipo de alimentação trouxe desequilíbrio ao corpo de seus habitantes.

da educação da criança kalunga. Por meio do trabalho ela vai sendo formada como indivíduo do grupo, adquirindo postura ética e moral.

Do que foi dito acima, fica claro que a cidade já faz parte da vida do Riachão, tendo como consequência sua inserção no contexto da sociedade moderna. Na maioria das vezes, a sociedade urbana vê aquela comunidade segundo uma visão embebida de eucentrismo e/ou de uma compaixão paternalista que, quase sempre, é reforçada pelos artigos que são publicados por pesquisadores, como é o caso do artigo de Oliveira (2003) ao analisar a aparência das crianças:

Visitando algumas escolas, não vimos somente crianças pobres (grifo nosso), mas crianças sem energia [...] Ao visitar tal escola nos deparamos com um grupo de crianças cobertas de poeira, dos pés a cabeça. Cabelos, roupas, sapatos eram da cor da terra (grifo nosso). Tive a impressão que muitas levantavam e dormiam com a mesma roupa já há alguns dias. Inseridas num contexto de pobreza extrema, pareciam ter perdido o encanto. (p. 254).

Essa autora segue sua análise com uma conotação de espanto por elas não terem acesso ao lazer e a arte (de que arte e lazer ela estará falando!? Seria esta arte do mundo ocidental tão mais importante do que a arte própria do povo da comunidade a ponto de esta ser ignorada?). Ela se surpreende também com o fato de muitas crianças não possuírem nem uma fotografia. (Qual a relevância de se ter uma fotografia na melhora da qualidade de vida?) Pergunto-me também se ela percebeu que na região das comunidades kalunga não existe pavimentação asfáltica e as casas não têm o chão cimentado e nem possuem calçadas e que este é o fator que causa a poeira *dos pés à cabeça* e não a condição de pobreza do povo. Além disso, a terra é um elemento que faz parte do viver diário da comunidade e não representa uma sobra na organização de seu espaço, ao contrário, integra essa organização.

Estes julgamentos a partir das aparências são bastante freqüentes na mídia e em algumas pesquisas. Isso configura a censura de um modo de vida particular e uma avaliação do modo de vida segundo uma postura eucentrista.⁵⁶ Quem os faz, coloca sua cultura, seu modo de vida como parâmetro de comparação, ignorando as atividades de produções culturais, de lazer e de arte que não são endógenas, mas construções geradas no íntimo de seu contexto social.

Sob o discurso da inclusão, dos direitos à cidadania e da urgente necessidade de acesso aos recursos científicos e tecnológicos, a comunidade está passando por um processo de auto-

⁵⁶ Uma postura que acredita que o melhor para o "outro" é ser como "eu" sou. O meu modo de vida é o melhor.

rejeição das suas características étnicas e culturais. Por não estarem inseridos no uso e consumo desses insumos, seus integrantes são, constantemente, alvo de piadinhas e de rejeição de seu modo de vida, sendo colocados em comparação com a cidade, o que leva a um sentimento de inferioridade. Tal visão teima em identificá-los como miseráveis e que nada possuem, atestando um falso subdesenvolvimento técnico que os impede de produzir excedentes.

Desconsidera-se o fato de a comunidade possuir um modo de vida independente que não copia o modo de *ser* da cidade, nem visa incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente, seu próprio sistema de mundo, possuindo, assim, os seus próprios quadros de referência. Os efeitos desastrosos desse tipo de contato foram observados por mim e estão registrados nos levantamentos de Real (1996):

Dentro da comunidade Kalunga a questão da etnia é passada despercebida, sendo que na escola o “mito” da cor da pele está presente no dia-a-dia, como percebido pela auto-rejeição dos alunos, manifestadas por expressões comuns entre eles: *calungueira preta feia*. (p. 170).

3.3 Vida cotidiana e as matemáticas construídas: percepção no contexto



Fig. 37 Família descascando mandioca para fazer a farinha

No Riachão, as atividades são, na maioria das vezes, realizadas por mais de uma pessoa, no mínimo duas. Quase sempre envolve a participação das crianças que, convivendo com a atividade do adulto, dominará a técnica de fazer determinada atividade e estas técnicas vão sendo reforçadas no convívio e nos diálogos até que, em algum momento, aquela criança esteja preparada para realizá-la. Aqui diálogo é entendido como em Scandiuzzi (1997):

[...] os diálogos são gestos, palavras, o simples tocar no outro, o silêncio, olhares, artefatos e mentefatos, as bricolagens, enfim, toda forma de expressão em que uma pessoa pode transmitir os seus desejos, suas angústias, suas emoções, suas alegrias e tristezas, sua cultura [...]. (p. 14).

Os valores socioculturais, presentes no convívio do povo kalunga, evidenciam o seu desenvolvimento ao longo da história, pois, ainda como em Scanduzzi (1997), nesses momentos é que se entregam ao aprendizado e ao ensino das técnicas, aguçando a criatividade, desenvolvendo as artes e a conseqüente fixação de símbolos antigos, produzindo novos símbolos culturais como resultado da adaptação de crenças antigas a novos paradigmas de existência e transcendência. De acordo com D'Ambrosio (2001),

O homem executa seu ciclo vital de comportamento/conhecimento não apenas pela motivação animal de sobrevivência, mas subordina esse ciclo à transcendência, através da consciência do saber/fazer, isto é, faz porque está sabendo e sabe por estar fazendo. (p.53).

Estes saberes e fazeres estão constituídos nos contextos circunstanciais das atividades e as suas representações cognitivas dependem de recursos simbólicos disponíveis na cultura.

Olhando como quem finge não ver e ensinando como quem finge não perceber a presença da criança, o modo de *ser* e de *saber/fazer* vai sendo transmitido: aguçando a criatividade, promovendo a internalização dos signos e a elaboração e construção de novos conhecimentos, adaptando-os às antigas crenças e a novas estruturas e contextos, provocando o movimento e a dinâmica cultural. Como afirma Sahlins (1997), as pessoas não descobrem simplesmente o mundo, ele lhes é ensinado. O ver também depende do ouvir e a razão se entrelaça com o sentimento e está presa à imaginação. De acordo com D'Ambrosio (2001) quando se refere ao saber fazer:

As distintas maneiras de fazer [práticas] e de saber [teorias], que caracterizam uma cultura, são parte do conhecimento compartilhado e do comportamento compatibilizado. Assim como comportamento e conhecimento, as maneiras de saber e de fazer estão em permanente interação. São falsas as dicotomias entre saber e fazer, assim como entre teoria e prática. (p. 19).

Assim, no complexo mundo do Riachão, o *ser* kalunga no seu patrimônio simbólico determina ações coletivas com o fim de melhorar a existência de todos, com um imenso sentimento de cooperação e responsabilidade social. As trocas de favores obedecem a um (re)conhecimento e valoração desenvolvidos no seio da comunidade. Logo, o trabalho realizado em grupo tem conotação de ritual, de coesão, de radicalização e de pertencimento. Podemos encontrar eco na fala de Geertz (1989) quando ele se refere ao mundo cotidiano que se desenvolve em cada contexto:

O mundo cotidiano, no qual se movem os membros de qualquer comunidade, seu campo de ação social considerado garantido, é habitado não por homens quaisquer, sem rosto, sem qualidades, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, positivamente caracterizadas e adequadamente rotuladas. O sistema de símbolos que definem essas classes não é dado pela natureza das coisas – eles são construídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente. (p. 228-229).

A situação de significação envolvida neste cotidiano o torna natural, descontraído e envolvente. Todos assumem suas respectivas funções no trabalho que ali vai sendo desenvolvido, o que reforça a estrutura coesa da família. É no desenrolar da vida cotidiana que se constroem os conceitos de espaço, tempo e dimensões, neste caso bastante diferenciado dos que vigoram nas sociedades urbanas.⁵⁷ Nesse desenrolar do cotidiano, repleto de saberes culturais determinado pelo modo de *ser* dos indivíduos, emerge o *saber/fazer* matemático, que busca lidar com o ambiente de forma que atenda às necessidades de sobrevivência e de transcendência da comunidade, pois o cotidiano está impregnado de saberes e fazeres próprios da cultura. Essas formas de desenvolvimento estão presentes nas atividades.

Em virtude da grande quantidade de atividades que possibilitam a captação dos conhecimentos matemáticos produzidos nesse cotidiano, realizei alguns recortes desse contexto para descrição e análise.

3.3.1 A fabricação da farinha

3.3.1.1 Oficina de farinha

Para a realização desta atividade é construída uma estrutura localizada em um ponto um pouco afastado da casa. Consiste em uma cobertura feita, quase sempre, com madeira de angico e cobertura de palha de buriti. O espaço interno é suficiente para abrigar as pessoas



que trabalham e protegê-las dos raios solares, funcionando também como um lugar apropriado para se guardar os artefatos e instrumentos utilizados na fabricação da farinha. Sua principal função é a de proteger o forno de torrar a

⁵⁷ Nestas sociedades, segundo Giddens (1991), se vive em um processo de aceleração do tempo e de sobreposição do espaço.

farinha das ações do sol, dos ventos e das chuvas.

Com o tempo, a casa do forno vai se desfazendo, as palhas que protegem o forno não agüentam tanto castigo: quando é sol, ele é muito intenso e quando é chuva, ela cai sem piedade, muitas vezes durante dias, destruindo-as, lentamente, de estação a estação.



Fig.38 Construir a casa do forno e o forno é um trabalho essencialmente masculino.

Quando surgem as primeiras goteiras é hora de refazer esta cobertura. Nesse momento, avaliam-se as condições em que se encontra o forno e, caso ele esteja rachando ou soltando a pedra do fundo, constrói-se, também, um forno novo. Muitas vezes o forno antigo não é derrubado, faz-se a cobertura de modo que ele fique de fora dela e, assim, as chuvas e o sol se encarregam de sua derrubada. É como se

tratasse de uma conduta ética diante do reconhecimento do benefício recebido. Segundo seu Badú, morador da comunidade:

Não devi de dirrubá o forno. Dispois de tantos anos tratano da família, é mió que ele fica aí. Na épa de chuva ele derrete divagá.

Em sua fala, deixa explícita uma forma de agradecimento a toda a produção do forno, e que se deve permitir que esse forno “viva até o fim”; só a natureza deve desgastar aquele que tanto fez pela família. Segundo Trindade (2003, p. 193), “[...] a religião afro-brasileira é a expressão e a busca contínua de harmonia entre o homem e os diversos domínios da natureza e da existência cósmica e humana”.

3.3.1.2 O forno

Segundo dona Procópio dos Santos Rosa, líder da comunidade, o forno de antigamente era baixo e disforme. Em quase toda torra de farinha era preciso remendá-lo, vivia despencando; também era pequeno e, pelo fato de ser feito de barro, pouco resistia às chuvas, ao sol e aos ventos e sua reconstrução era constante. Ele melhorou depois que o cimento foi introduzido, por volta dos anos 1980; ocasião da intensificação dos contatos com a cidade e da familiarização com os seus benefícios.



Fig. 39 Forno mais antigo que ainda existe em muitas casas.

Desde o início da formação da comunidade, o forno é construído apoiando-se em pedras e os vãos entre as pedras são preenchidos com uma mistura de barro e capim. Para formar a superfície, onde se coloca a massa para torrar, utilizam-se pedras tiradas das margens do rio que são coladas com argila. Essa versão do forno ainda existe na maioria das casas do Riachão. No entanto, hoje eles desenvolveram novos modelos para os fornos, em razão do acesso a novos recursos e dos contatos com os bens materiais da cidade. De acordo com Sahlins (1997, p.35), “[...] esses bens não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias”,

o que provoca nos membros da comunidade o fortalecimento das noções que eles próprios têm do que vem a ser viver bem. Em algumas das casas, o fundo de pedra foi substituído por uma folha, dessas que eram usadas na lataria dos carros antigos. Além disso, as paredes que sustentam a lata ganharam reforço e mais sustentação dos adobes e do cimento.



Fig. 40 Versão melhorada do forno
fornos com fundo de folha, a maioria ainda tem o forno no estilo antigo e sonha com o dia em que conseguirá adquirir o seu forno melhorado.

Esta importante mudança nos meios de produção de subsistência Kalunga, provocada pelo contato com a cultura urbana, aumentou significativamente a produção e, conseqüentemente, a renda das famílias, agora fortalecida com a chegada do dinheiro. Este, que se tornou um item legítimo de troca, também simboliza a expansão dos poderes e valores tradicionais, pois, como já foi dito, suas relações com os objetos estrangeiros traz consigo algo como uma maestria na construção de símbolos e técnicas e na habilidade de dar o seu próprio sentido às coisas.

Ainda são poucas as famílias que possuem seus

Outra modificação do forno é que, agora, além do fundo de “foiã”, como é chamado, ele ganhou uma parede como uma cabeceira, que protege quem está torrando contra as labaredas e a fumaça. Essa técnica foi desenvolvida pela comunidade para resolver problemas rotineiros que envolviam a torra da farinha. Nesses instrumentos percebemos a dinâmica na cultura que transcende a necessidade e expõe o modo como ocorrem as transformações no

ambiente imediato e a capacidade de desenvolver e aperfeiçoar materiais que vão, cotidianamente, facilitar a realização das atividades, proporcionando conforto e comodidade à comunidade.



Fig. 41 Versão atualizada do forno

Os fornos antigos apresentavam menor capacidade de produção. Essa capacidade era determinada pelo consumo da família e, em outras circunstâncias, pela quantidade de produto que seria usada na troca para suprir outras necessidades, por exemplo, do sal e do açúcar.⁵⁸ Na formação dessa comunidade, segundo dona Procópio, as trocas eram feitas somente no interior

do quilombo, mas, de vez em quando, quando se ia à cidade, ela servia de moeda e era aceita como pagamento dos produtos adquiridos.

Hoje, o forno atual, que certamente invadirá todas as casas, tem a capacidade de dez pratos de farinha a cada torra e essa capacidade foi determinada por dois fatores. Um deles é a inserção dos seus moradores na sociedade capitalista (embora não se organizem segundo um modo de vida capitalista). Com a queda na produção de tecidos e alimentos, eles estão se tornando cada vez mais dependentes dos produtos da cidade e, conseqüentemente, do dinheiro para adquiri-los. O outro é o tamanho da lataria utilizada no fundo do forno, que possui medidas quase fixas,⁵⁹ por se tratar de capôs de carros antigos. Desse modo, ficou aumentada a área utilizável do forno.

3.3.1.3 A buraca⁶⁰

A buraca é uma caixa feita com o couro de gado e possui muita utilidade no cotidiano do Riachão. Produto da comunidade, ela tem várias utilidades: serve para transportar, no burro, os alimentos em geral, principalmente a farinha, e em algumas ocasiões é utilizada para carregar roupas e utensílios domésticos.

⁵⁸ Fui informada que em uma comunidade vizinha se produz a rapadura. No Riachão, porém, esta atividade deixou de ser realizada há muitos anos. Ali, segundo Valdomiro, nunca se plantou muita cana e, com o passar do tempo, essa atividade se extinguiu totalmente.

⁵⁹ Salvo pequenas variações.

⁶⁰ Esse instrumento é também conhecido como *bruaca*, no entanto estou registrando seu nome de acordo com a pronúncia dos moradores do Riachão.



Nas festas religiosas, ela assume a função de uma espécie de tambor, que só é usado para tocar a *sussia*: uma melodia tipicamente *kalunga*, resultante do sincretismo religioso entre o cristianismo e as religiões africanas. Essas melodias são entoadas pelas mulheres e as letras contam histórias da vida cotidiana, tornando públicos alguns problemas e suas possíveis soluções. É uma dança bem humorada, muitas vezes dançada por homens e mulheres e contribui para o fortalecimento da unidade grupal.



Quando já está velha e *surrada*, a *buraca* é aproveitada como base de medida para se saber o quanto de mandioca se deve colher para um dia de *torrança*.⁶¹ Essa quantidade é de seis *buracas* de mandioca com casca, no máximo seis *buracas* e meia, como diz Leó, morador da comunidade.

Ela serve também para medir a farinha que é levada para ser vendida na cidade, já que sua capacidade é de uma *quarta*. Esta medida ainda é amplamente utilizada na comunidade e faz parte dos conhecimentos do local. Procede da medida em pratos, antiga prática de várias regiões do país, embora sofra alguma alteração com relação à capacidade do prato. Pelo fato de a farinha ser comercializada na cidade e lá a *quarta* se referir a 20 litros de farinha, inicialmente se usou converter de forma direta, 20 pratos equivalendo a 20 litros. No entanto, integrantes da comunidade *Kalunga* descobriram, mais tarde, que o litro utilizado na cidade tinha a capacidade de meio prato, pois o prato de medidas utilizado por eles tem a capacidade de 2 litros aproximadamente. Sendo assim, a *quarta* na comunidade passou a ter a medida aproximada de 40 litros, que seria o equivalente a 20 pratos.

⁶¹ Este termo é usado pelos membros da comunidade para denotar todas as etapas da fabricação da farinha: desde a colheita da mandioca até o ato de torrar propriamente dito.

3.3.1.4 O cocho

O cocho é um instrumento de madeira, talhado em troncos retirados do mato e lapidado de forma artesanal, como todos os instrumentos produzidos pelos indivíduos locais.



Fig. 42 O cocho, a gamela, o ralo, os tapitis, as peneiras e os quibano são confeccionados, essencialmente por homens.

Serve para aparar a massa da mandioca ralada. Em suas extremidades é insinuada uma espécie de apoio para as pessoas que vão ralar. Aí elas se sentam, uma em cada extremidade e, apoiando o ralo dentro dele, procedem à ralação. Ninguém na comunidade soube dizer sua dimensão exata; por uma aproximação, creio que possui perto de 1,8 m

de comprimento e capacidade aproximada de três tapitis.⁶²

Algumas vezes ele é usado para colocar a água para lavar as mandiocas antes de serem raladas, embora essa função se processe com mais frequência com a gamela.

3.3.1.5 A gamela



Instrumento bem elaborado, feito de madeira da mesma forma que o cocho. É um objeto muito antigo da cultura afro-brasileira e sua presença é marcante nas regiões de grande concentração de negros, como Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e Paraíba. É um instrumento que está se perdendo nos costumes do Riachão. Sua confecção se dá em pequena escala. Embora ainda se use bastante na hora da produção de farinha, é notável que as gamelas estejam muito velhas e não vi vestígios de fabricação de novas na comunidade. Segundo me informaram, o único homem que as produz está abandonando o ofício por causa da facilidade de se obter os recipientes na cidade e, em algumas ocasiões, presenciei a função da gamela sendo exercida por um recipiente feito com plástico reciclável, comprado na cidade. A função da gamela, na produção da farinha, é o acondicionamento da mandioca descascada para ser ralada.

⁶² Essa unidade de medida está descrita mais adiante.

3.3.1.6 O ralo de angico e o ralo de folha de zinco



Antigamente, ralar mandioca era muito mais difícil: utilizava-se o pau do angico, por possuir a casca rugosa e bem aderida à madeira. Mas essas rugas não tinham muita durabilidade e o desempenho era lento. Os kalunga conheceram a folha de zinco e sua utilidade na forma de ralo quando ocorreram seus primeiros contatos com a população urbana; descobriram, então, a sua grande eficiência, no entanto o ralo que conhecemos difere bastante daquele utilizado na comunidade. Mesmo os moradores que aderiram ao uso da folha de zinco, de modo particular e atendendo ao contexto cultural, fizeram uma adaptação: a folha é fixada no pau de angico antes utilizado como ralo, respeitando um costume ancestral e ligando a tradição ao moderno. Observamos aqui, mais uma vez, como a comunidade coloca nos objetos estrangeiros significados próprios, inserindo-os dentro de suas próprias concepções, ou seja, as mudanças são adaptadas ao esquema cultural existente. Ainda existem casas na região que usam, por opção, os ralos de pau de angico.

3.3.1.7 O tapiti



O tapití é uma herança indígena e, originalmente, chamava-se *tipiti*. Feito da palha do buriti é um objeto muito interessante: é trançado de forma que tenha certa elasticidade para que se contraia ao receber a massa de mandioca. Quando ele é totalmente preenchido com a massa, é pendurado em uma árvore de modo que fique a uma certa altura do chão que lhe possibilite esticar, prensando a massa até que fique quase totalmente enxuta. Para que ele fique bem esticado, é necessário prender um peso à outra extremidade, o que, em geral, é uma grande pedra. Este recipiente tem forma cilíndrica e, aproximadamente, 2 m de comprimento por uns 20 cm de diâmetro. Uma de suas extremidades é trançada até se fechar e a outra extremidade é aberta, por onde se coloca a massa. Nesta extremidade existe uma espécie de alça que serve para pendurá-lo quando está cheio.

3.3.1.8 A peneira e o quibano



Quibanos⁶³ e peneiras são muito semelhantes, ambos são feitos no mesmo formato e utilizando-se a palha do buriti. No entanto, o quibano não possui os orifícios que a peneira possui, logo ele não tem a função de coar ou de peneirar, serve para aparar cereais, massa e secos em geral. Na fabricação de farinha, eles se completam; juntos têm a função de afofar a massa prensada que sai do tapiti para ser levada ao forno. Com as mãos, vai-se desmanchando os gomos e, ao balançar a peneira, a massa vai passando por ela e caindo no quibano. Essa atividade é denominada de *sessar a massa*. Usa-se colocar a peneira dentro do quibano de modo que, ao balançá-la, o quibano apare a massa.

3.3.1.9 O rodo e a coiteba



A coiteba também é uma herança indígena e consiste em um instrumento pequeno e sem cabo, quase no formato de uma lâmina de facão. É feito do tronco de buriti, pois precisa ser leve para facilitar o manuseio. Serve para revirar a massa no forno nos primeiros momentos em que ela é colocada para torrar, sendo substituída pelo rodo quando a massa se torna mais leve graças à evaporação da água.

O rodo é feito de madeira e mais se assemelha a uma enxada. Com cabo comprido, possibilita que a pessoa que está torrando mantenha uma certa distância do calor do forno e ainda possa permanecer a maior parte do tempo sentada.

⁶³ Esta é pronúncia na fala dos membros da comunidade. O seu equivalente no português é quibando.

3.3.1.10 O processo: função social e divisão do trabalho



Fig.43 Criança aprendiz do Riachão

O processo que envolve a fabricação da farinha é bastante complexo e nos mostra, com muita clareza, como nesta comunidade se dá a organização social, política, ética e moral. Além disso, constitui importante momento de geração, organização e difusão dos conhecimentos matemáticos, adquiridos, a princípio, pela empiria e, em seguida, sistematizados dentro do contexto social em questão e transmitidos por meio da comunicação oral, gestual ou comportamental, como afirma Costa (2003):

[...] sendo um conhecimento criado no interior das culturas, o conhecimento matemático está sempre sendo produzido, redefinido, recriado, enfim, está sempre adquirindo diferentes significados e formas para diferentes povos [...] (p.213).

Este é também um dos mais importantes momentos em que se dá a educação da



Fig. 44 Jurimar, morador do Riachão, inicia-se no desenvolvimento da habilidade de ralar a mandioca

criança Kalunga. As crianças, como pude observar, a partir dos 3 ou 4 anos de idade já cuidam de seus objetos pessoais, inclusive lavando as próprias roupas e colocando-as para secar, sendo também responsáveis por recolhê-las. Caso elas se esqueçam de recolher, muitas vezes a roupa fica dias e dias exposta ao sol, sem que ninguém a recolha. Isso me chamou a atenção e, quando incomodada com a permanência de algumas peças de roupas infantis ao sol por uma semana, perguntei para uma das crianças o porquê daquela roupa estar ali por tanto tempo, ela então me respondeu que aquelas roupas eram de Patrícia⁶⁴ e que ela precisa aprender a tirar suas roupas do sol, por isso sua

mãe não deixa ninguém tirar. Com o passar dos dias, fui entendendo que, dentro das possibilidades de cada um, todos contribuem para a manutenção da ordem doméstica. E essa contribuição para a organização desse espaço constitui um estímulo para a autonomia. Para Freire (1996), o respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros.

⁶⁴ Patrícia tem 10 anos.

Para aprender alguma das especialidades existentes na comunidade, a criança observa os adultos fazerem e, quase sempre, é um adulto da própria casa: mãe, irmão/ irmã, pai,



Fig 45 Quitiane transporta a mandioca até a casa do forno

tia/tio, avô/avó. Mas ela só realizará a atividade, se esta se tratar de ornamentos e quando o especialista faltar. Caso esta especialidade esteja relacionada com as atividades de subsistência ou com a produção de instrumentos de trabalho, a criança começa, por meio de brincadeiras, a assumir o lugar do adulto e a realizar o processo, mecanicamente, como se fosse uma

brincadeira. Desse modo está se preparando para o desenvolvimento futuro daquela atividade específica. Isso fica muito claro na fala de Maria. Ela possui a técnica e a arte de fazer os artesanatos de argila. Aprendeu com a mãe a fazer os cachimbos. Segundo ela, aprendeu olhando. Quando sua mãe morreu, ela começou a fazê-los.



Fig. 46 Ralando mandioca

O dia da fabricação de farinha, ou de torrança como eles dizem, é planejado no dia anterior. No fim do dia, quando a família se reúne na cozinha, o pai ou a mãe comunica que no dia seguinte haverá torrança. Isso significa sair da cama mais cedo do que o costume e ir arrancar mandioca suficiente para um dia de serviço, já que a massa, depois de ralada, não pode passar de um dia para o outro senão pode fermentar e perder.

No entanto, a mandioca pode ser arrancada na tarde anterior e algumas vezes assisti ao movimento das crianças indo e voltando da roça de mandioca, trazendo a buraca cheia. Normalmente, para um dia de serviço, arranca-se seis buracas e meia ou uma *tarefa* de mandioca.



Fig. 47 Descascando a mandioca

serve para limpá-las antes de serem raladas. Contando histórias, reais ou fictícias, ajeitando o cigarro de palha ou o cachimbo no canto da boca, os adultos conversam intensivamente, aprovando ou reprovando condutas, inventando signos culturais, reforçando valores, discutindo formas de resolver determinados problemas cotidianos.



Fig. 48 Enchendo o tapití

mais velhos e, muitas vezes, inserindo novos componentes para apreciação daquela estrutura simbólica, uma vez que a realidade dos mais jovens difere bastante daquela vivenciada pelos mais velhos quando ainda eram jovens. Esses jovens hoje têm um contato cada vez mais freqüente com a cidade e isso provoca a inserção de novos valores e códigos, que desencadeiam formas distintas de *se* ver no mundo e modificam sua própria visão de mundo. Embora participem desse processo global de “aculturação”, eles continuam a se distinguir pelos modos como o fazem.

Quando a quantidade de mandioca descascada se avoluma, começa a *ralação*. Essa atividade habitualmente é desenvolvida pelos homens, de preferência os mais jovens, pois, além de exigir um bom preparo físico para suportar os intermináveis vai-e-véns do ralo, eles aproveitam para exibir sua virilidade exposta em uma musculatura bem definida e, por meio

Nem o dia acabou de amanhecer, toda família já está em volta do monte de mandioca, cada um com uma faca e, com golpes precisos, todos descascam as mandiocas até encher algumas vezes uma buraca velha, cujo volume é despejado no cocho, colocado ao lado de outro onde se efetuará a ralação. Este cocho, normalmente, está cheio de água que

Ali, as crianças quase nunca participam das conversas, mas permanecem atentas ao que está sendo dito e, no ritual de descascar a mandioca, as crianças aprendem o modo de *ser* e de viver de um kalunga. Os rapazes e as moças participam das conversas, contando casos da sua vida diária e, outras vezes, tirando dúvidas com os

de troca de olhares, realizam um jogo de sedução com as mulheres presentes. Isso ocorre no caso do rapaz solteiro na presença de moça solteira e de forma muito discreta. Assim, um ou dois rapazes, cada um sentado em uma extremidade do cocho, realizam o trabalho que se estende por todo o dia. Quando há outros homens por perto, eles se revezam para descansar; mas, se não houver, alternam vários momentos de descanso e continuam a ralação até o fim. Nestes momentos, os meninos pequenos aproveitam para se sentar no cocho e testar suas habilidades: tem início a formação de futuros raladores.



Fig. 49 Dominga enche o tapití

Quando a quantidade de massa já é suficiente, começa o processo de encher o *tapiti*. Depois de cheio, ele será pendurado em uma árvore ou em um tronco fincado no chão. Coloca-se o peso (normalmente pedras) na outra extremidade para que o tapiti fique bem esticado e pressione a massa, fazendo escorrer toda a água. Essa atividade normalmente é realizada por homens, talvez em razão do peso do tapiti cheio e das pedras. Na falta de homem no momento da realização da tarefa, a mulher a realiza, mas é continuamente advertida pelos que estão presentes — a sogra, a mãe e outras mulheres com mais idade:

*Se muié pegá coisa muito pesada ela pode caí a **espinhela**, e isso é muito ruim, a gente sente tontera, dor nas costa, no estômago e vontade de vomitá. Num miora não; só se fô no benzedô e depois fica quieto, sem fazer nada pra miorá (setembro, 2005).*

Perguntadas sobre o que viria a ser *espinhela*, uma delas colocou a mão na altura do estômago e respondeu:

Tá vendo esse ossinho que a gente tem aqui? Pois é, ele entorta para um lado e, às vezes, parece que nem tá aqui mais. Fica parecendo que o que tem aqui é um buraco. Parece que dói até coluna (setembro, 2005).

A limitação imposta à mulher para a realização de determinadas tarefas caracteriza a divisão sexual do trabalho e é parte importante na organização política e social. A crença de que a mulher corre o risco de ficar doente ao realizar tal trabalho revela que, se a regra adotada na comunidade não for seguida, pode quebrar o seu equilíbrio, perturbando a harmonia e provocando conflitos.



Quitiane “sessa” a massa

Na hora de *sessar* a massa escorrida, ou seja, desmanchar os canudos formados pelo processo de prensa no tapiti e passá-los pela peneira, antes de levar a massa ao forno para torrá-la, são as crianças maiores que entram em cena. É um trabalho leve, mas contínuo e pode levar o dia todo. Na casa onde não há mais criança, como na casa de Domingas filha de dona Procópio, essa tarefa é realizada pelo idoso, homem ou mulher.



Fig. 51 Níra e sua filha se revezam para torrar

Torrar a farinha é sempre trabalho de mulheres e crianças, que se revezam, inicialmente, com a *coiteba* e, depois, com o *rodo*. O homem que estiver desocupado no momento busca lenha e mantém o forno aceso e quente a uma temperatura que não sapeque a farinha e permita que ela seque lentamente e torre, definindo aquele sabor maravilhoso que só a farinha kalunga tem.

3.3.2 Relações entre as unidades de medidas

Além dos instrumentos mencionados, são largamente utilizadas pela comunidade outras duas unidades de medida: a *tarefa* e o *prato*. Ambas são tradicionais no local, embora a tarefa tenha sido introduzida por pessoas de fora. Segundo Lúcio (65 anos), foi um fazendeiro, que cultivava feijão, quem introduziu essa nova unidade, o que, segundo ele, facilitou bastante o processo de medição de terra para o plantio.

Di premero, quando ninhum de nois cunhicia essa medida nois trabaiaava um dia de sirviço de forma correta e aí oiava o que o homem limpô cum dia de sirviço: Se limpasse o mesmo tanto, era pago, com farinha, mandioca ou carne seca e continuava no sirviço. Se limpasse menos, era dispensado e se limpasse mais era porque o cabra era bão mesmo (setembro, 2005).

O trabalho de um dia era usado como unidade de medida. Trabalhar de forma “correta” significa, para eles, que a pessoa não fez corpo mole e nem descansou mais do que o necessário. Assim, o dono tinha noção da capacidade de trabalho de uma pessoa. A introdução da unidade *tarefa*, que segundo Leó (55) ocorreu há muitos anos, quando ele ainda era menino, facilitou a vida de todo mundo, pois não havia mais a necessidade da comparação com o trabalho do dono.

Segundo Leó, uma tarefa se refere à medida da área plantada, cujas dimensões se formam da seguinte maneira: corta-se uma vara da altura de um homem⁶⁵ com o braço esticado para cima, a qual servirá para medir o terreno, que deve ser quadrado com cada lado medindo 30 varas. A área desse terreno quadrado é a *tarefa*. Assim, uma tarefa de mandioca representa a quantidade de mandioca que é arrancada de uma área do referido tamanho. Essa quantidade é ideal para um dia de trabalho e corresponde a encher seis vezes e meia a buraca com mandioca, sendo suficiente para a produção de duas quartas de farinha. Dona Procópio a explica da seguinte maneira:

Uma tarefa é farinha pra torr  o dia intero sem sobrá nada pro oto dia , mas que tamém apruveita bem o dia de torr  a farinha.

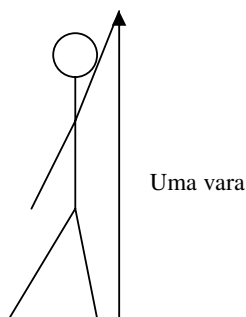
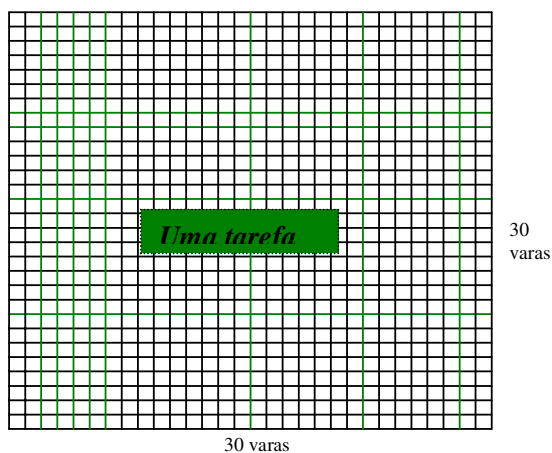


Fig.52 Homem medindo uma vara. O



⁶⁵ O comprimento da vara varia de acordo com a altura do homem.



prato é diferente do modelo usado no Vale do Jequitinhonha, estudado por Costa (2003); lá ele é feito de madeira e tem a capacidade para três litros de um seco qualquer. Aqui ele é confeccionado fazendo-se um corte transversal no meio de uma cabaça, ou seja, é aquilo que em Goiás se conhece por cuia. No entanto, nem toda cuia é um prato, visto que para ser um prato depende da sua capacidade e essas metades de cabaça apresentam uma variedade muito grande de tamanho. Para consistir em um prato de medida utilizado na comunidade, ela precisa ter, necessariamente, a capacidade para 2 litros de um seco qualquer.⁶⁶ No momento de escolher uma cabaça que formará um prato com capacidade de 2 litros, é que a experiência fala mais alto; muitas vezes, apenas com o olhar uma pessoa sabe escolher uma com o tamanho necessário.

Na dinâmica das atividades diárias, nenhum instrumento existe isolado dos demais, visto que estes estão entrelaçados numa relação de quantidade e de capacidade. Assim os membros da comunidade transitam, livremente, entre estas unidades criadas e recriadas em suas vivências, convertendo-as uma em outra. Com a mesma facilidade eles conseguem transformá-las nas medidas oficiais quando é necessário, normalmente para negociar no comércio da cidade.

Dessa forma eles mantêm suas unidades originais. Mesmo as crianças que aprendem, na escola,⁶⁷ as medidas oficializadas, ao chegarem em casa, jogam o material em um canto e continuam a se referir às distâncias e pesos no modo tradicional: *tantos minutos a pé, dois tapiti de massa, uma buraca de farinha* ou *uma tarefa de mandioca*, etc. As unidades de medida que escolhi para destacar neste trabalho estão relacionadas na tabela abaixo, cujo modelo foi inspirado no trabalho de Costa (2003, p.220):

⁶⁶ Fui informada que em outra comunidade mais longe dali, essa medida adotada para o prato é de 3 litros. Não fui verificar mesmo porque o meu interesse é específico naquela comunidade.

⁶⁷ A escola instalada na comunidade, embora tenha um discurso de ser específica para o contexto, continua a funcionar nos mesmos moldes da escola da cidade, com pouquíssimas exceções,; o que a Secretaria da Educação chama de adaptação contextual não passa de uma maquiagem superficial.

Tabela das Relações entre as unidades de medidas

	arefa	quarta	buraca	forno	tapiti	prato	litro
arefa	1	2	2	4	16	40	80
quarta	1/2	1	1	2	8	20	40
buraca	1/2	1	1	2	8	20	40
forno	1/4	1/2	1/2	1	4	10	20
tapiti	1/16	1/8	1/8	1/4	1	5/2	5
prato	1/40	1/20	1/20	1/10	5/2	1	2
litro	1/80	1/40	1/40	1/20	1/5	1/2	1

3.3.2.1 A mão, o punhado e o pouquinho: unidades de medida para a preparação do bolo

Como diz D'Ambrosio (2004), em todos os lugares do planeta nos quais a vida humana se desenvolveu, há o esforço natural para encontrar formas de lidar e conviver com a realidade sociocultural. Isso, com certeza, impulsionou a descoberta de várias formas de medir, contar, classificar, comparar, etc. O homem percebeu que faz parte desse ambiente e com ele se relaciona e se desenvolve como indivíduo e como espécie. Assim, o corpo é o melhor e mais adequado instrumento nas técnicas desenvolvidas naquele local. As previsões são feitas conforme a medida que se considera suficiente para atingir a textura desejada do que se quer fazer. Essas previsões, partindo do uso de partes do corpo, encerram uma relação de equivalência entre as capacidades do corpo e as quantidades previstas. Assim ocorre

quando se usa o passo, a braça, a chave e outras tantas medidas determinadas pelo uso de partes do corpo.

A confecção do bolo de arroz é uma das atividades desenvolvidas e aperfeiçoadas com a prática de sujeitos do ato de conhecer e de *saber/fazer*. Mais do que um produto surgido da necessidade de se alimentar, esse bolo é um símbolo forte da inventividade de um povo.

Ao ser convidada por Santa (55anos) para comer um bolo de arroz em sua casa, fiquei bastante surpresa com o processo artesanal envolvido, além da visível capacidade de estimar quantidades e o grau de refinamento de sua experiência ao preparar o bolo. Conforme explicava eu tomava nota, percebendo de imediato que teria que fazê-lo por várias vezes até conseguir as medidas “ideais” para o “meu” bolo, já que, desta usadas para medir os ingredientes têm como referência as mãos: a *mão*, o *punhado* e o *forma*, ele constitui um caso particular para cada pessoa que o faz. As unidades que são *pouquinho*⁶⁸ Segue a receita:



Fig.54 Santa, experiência na confecção do bolo de Arroz

Bolo de arroz:

_quatro mãos de arroz na água;

_soca no pilão e tira o fubá;

_põe dois ovos, um pouco de manteiga, um pouco de açúcar, um pouquinho de canela;

_mistura bem e assa no forno ou na panela.

O forno utilizado para assar o bolo é feito de barro e possui o formato de um cone.⁶⁹ Segundo relato dos moradores, esse formato tem a função de concentrar o ar quente e direcioná-lo à parte superior da travessa que contém a massa. Esta ação evita que seja assada somente a parte inferior do bolo e assegura um assado bem distribuído. A ponta do cone-forno é que concentra o ar quente e, quando esse ar é produzido em grande quantidade, atinge a parte superior do bolo. O conhecimento da leveza do ar quente e sua concentração nas

⁶⁸ O *pouquinho*, como pude notar enquanto ela colocava a canela no bolo, corresponde ao que nós conhecemos por *pitada*.

⁶⁹ Figura geométrica com o formato de um chapéu de bruxa.

camadas superiores é um conhecimento centenário e construído culturalmente na comunidade. Segundo Antônia (62 anos), é dos tempos de sua infância, pois sempre teve esse forno em casa. Ninguém soube dizer se na formação da comunidade ele já tinha esse formato.



Sua altura é de, aproximadamente, 1,2 m e o diâmetro de, mais ou menos, 1,5 m e possui capacidade aproximada para duas travessas de massa. Essas travessas são tabuleiros de alumínio de tamanho médio. O fogo é aceso no seu interior e, quando a madeira se transforma em brasas, essas são retiradas e a travessa com a massa é inserida e, finalmente, fecha-se a saída de ar com uma pedra. O processo é muito rápido, graças à concentração e à distribuição de calor no seu interior.

3.3.3 *A confecção do artesanato e do cachimbo: símbolos fortes na representatividade Kalunga*



Os artesanatos de barro não são apenas peças esculpidas na argila, antes são expressões de vários fatos históricos e religiosos que os tornam importantes, que estimulam e afetam diretamente aqueles que os fazem e aqueles que os apreciam. Estão sempre em movimento e expressam o contexto e suas mudanças. Não se trata apenas de arte religiosa ou funcional e necessitamos de estudos profundos que nos levem a compreender melhor o sentido da abstração dessa produção. Esta arte é fundamentalmente uma arte conceitual, que comunica idéias, conceitos e símbolos. Seu conhecimento pressupõe informações sobre o universo cultural ao qual se refere. Não cabe, portanto, relacioná-la ou compará-la a outras formas surgidas em outras culturas, pois a forma está inscrita no formato e na sua trajetória.



As formas esculpidas em argila, como expressão de uma linguagem essencialmente simbólica, expressam pensamentos e visão de mundo e se comunicam por meio de um idioma particular, repleto de significação. Sendo assim, os artesanatos representam aquilo que foi e é essencial para a sobrevivência dos kalunga nessa região. Falam de sua relação com a natureza e da fecundidade de seus costumes. Os pratos, o pilão, o cachimbo e os animais representam, juntamente com tudo que compõe aquele contexto, um bloco denso de significados e de acontecimentos históricos nas relações e inter-relações que se harmonizam: homem, natureza e fenômenos naturais.

No caso do cachimbo, muitas vezes sua fumaça tem uma função de afastar espíritos e até de disfarçar o cheiro imundo da humanidade para desviar a fúria dos deuses da chuva e do vento. Sua presença é marcante na comunidade do Riachão. Configura objeto de uso diário assim como uma ligação direta com os antepassados e representa elo entre o sagrado e o profano. Ele está presente também nos ornamentos e nas representações, como é o caso do colar de argila e de objetos que servem para tornar o ambiente reconhecível sob o olhar religioso, estético e cultural.



As técnicas de trabalhar o barro foram passadas de geração em geração. Com o correr do tempo, foram sendo aperfeiçoadas, como é o caso do cachimbo de argila, que hoje possui melhor acabamento, com uma superfície mais lisa, como pude observar ao comparar os mais antigos com os mais novos. No entanto, as marcas que eles trazem são ancestrais e, comparando-as com traços encontrados em registros históricos, pude constatar que seu formato de retas paralelas se identifica com as escarificações que algumas tribos africanas utilizavam na face para serem identificadas com o seu grupo religioso.

Como nos informam os estudos de Reis (2003):

A filiação étnica podia evidenciar-se no próprio corpo do indivíduo. Diria que ela “estava na cara”, e literalmente. Refiro-me às escarificações que na Bahia marcavam os rostos, sobretudo dos muitos dos afiliados à nação nagô. Entre estes, na África, faziam-se estas marcas quando ainda eram crianças, com lâminas afiadíssimas, manipuladas por especialistas geralmente devotos de Ogum, o patrono do ferro e da guerra. [...] Contemporâneo da fase mais intensa do tráfico iorubá para a Bahia, o africano fez o etnólogo francês que o entrevistava entender que era “reconhecido que a escarificação é um tipo de insígnia, um emblema nacional, uniforme para todos os indivíduos do

mesmo grupo e diferente de um povo para outro, de maneira a dar a cada uma característica distinta. (p. 311-312).



Segundo o autor, tais sinais eram chamados de “sinais da nação” e, nos registros das descrições dos escravos que aqui chegavam, é possível encontrar os relatos dos tipos de marca que os africanos traziam em seus rostos, mencionadas como “sinais de sua terra na cara”: a liberta Agostinha possuía um rosto decorado “com muitos sinais compridos”. Não estou querendo dizer, com isso, que estas insígnias sejam representativas do período do tráfico. No entanto sua marca ainda pode ser vista nos cachimbos confeccionados no Riachão, insinuando um pertencimento, um traço de uma identificação que remete aos estudos de Agostini (1998):

Os cachimbos cerâmicos decorados fizeram com que Lima (3) levantasse a possibilidade desses objetos terem sido utilizados como símbolos de identidade étnica, configurando assim uma estratégia de resistência. A autora sugeriu ainda a comparação de seus padrões decorativos com as escarificações dos negros, e que isto somente seria possível, quando as amostras fossem devidamente ampliadas (Lima, 1993: 189). Na mesma linha, Guimarães et al. (1990) levantaram a possibilidade da identificação de traços étnicos das populações quilombolas.



Tais considerações merecem um maior aprofundamento. Aqui elas nos servirão apenas para direcionar procedimentos analíticos que nos permitam compreender a dinâmica de símbolos de representação étnica e a representatividade dos artesanatos de argila. Assim os cachimbos produzidos pelos negros do Riachão podem ter servido como suporte para manifestação de etnicidade, e é preciso considerá-los como veículos de informação que pode ser transmitida através de estilos específicos.

Com a labuta nas lavouras, o hábito, ao invés de se perder no tempo, se fortaleceu, principalmente por sua forte representação político-religiosa, influenciada pela condição injusta de cativo, o que reforçava o fortalecimento da ligação com o divino, dando-lhes força para lutar e inspiração para a projeção de uma vida de liberdade.



Por causa das fugas para as matas, tinham que lançar mão dos recursos disponíveis na natureza para se organizarem socialmente, intensificando, desse modo, a produção de potes e panelas de barro e outros utensílios. Como me ensinaram Vergani (2003) e D'Ambrosio (2002), o homem tem a necessidade de compreender a vida de forma racional e simbólica, processo no qual surge o potencial criativo e sua representatividade. O processo cotidiano de refazer impulsiona, por meio do que é conhecido, a geração, a organização e a difusão de novos conhecimentos. Isso encontra eco no modo de *ser* Kalunga e é fortemente expresso nos artesanatos que, para além das necessidades diárias, transcendem a vida. Sua história manifesta no artesanato torna o cotidiano reconhecível.



Assim, enfeitam o espaço onde habitam e comunicam suas expectativas também por meio do que consideram essencial, belo, pequeno, delicado, como as idéias nas miniaturas de animais e utensílios domésticos. Essas representações também respondem à percepção de espaço e tempo e sua virtualidade, que se manifesta na elaboração de modelos, distingue a espécie humana das outras espécies de animais.

Estas são manifestações genuínas da vida e das crenças de um povo. As pessoas



se encontram e se espelham naquilo que ajudaram a criar, que não veio de fora, de forma imposta, manipulada e direcionada para beneficiar terceiros. Isso é o que faz deles um povo pleno, dono de seu destino. Na sociedade urbana

(moderna), ao contrário, como observam Certeau (1995) e Vergani (2003), as pessoas de “outras culturas” tornam-se “conchas vazias” no momento em que são destituídas de seu patrimônio simbólico e lhes são impostos sistemas simbólicos com o objetivo específico de



atender a interesses políticos e econômicos. Ao entrarmos em contato com os meios produtivos, já nos encontramos quase totalmente esvaziados de nosso patrimônio simbólico e cultural; incorporamos, então, o sistema simbólico vigente e nos engessamos em padrões previamente determinados.

3.3.3.1 A confecção do cachimbo

Todas as peças produzidas tomam a esfera como base. O tamanho dessa esfera varia de acordo com o artesanato que se pretende fazer.



Maria, caprichosamente, toma um pedaço de argila e, com movimentos rápidos, o transforma em uma esfera que será a base a partir da qual moldará sua peça. Pela experiência, acerta a quantidade de argila de modo que os cachimbos tenham o mesmo

tamanho e capacidade de armazenamento de fumo. Com uma pequena faca e muita precisão, vai talhando a esfera, dando-lhe a forma desejada. Quando lhe pergunto como foi que ela aprendeu a fazê-los, ela responde: *Aprenði a fazê cachimbo oiano mainha fazê e ela aprendeu com iaiá.* E quando perguntada se está ensinando aos filhos, ela diz espantada:



A gente num insina não. Ese oia a gente fazê aí dipois se quisé pega o barro e fais. Ese sempre oia quando eu faço, vamo vê a hora que eu morrê se argum dese vai fazê. Eu num tive fia muié, só tive fios home, aí fica difícil (fevereiro, 2005).

Essa fala de Maria deixa claro que quem detém a técnica do artesanato de argila são as mulheres, embora tenha ficado explícito que pode acontecer de algum dos homens desenvolver a atividade. Curioso também é o fato de isso só acontecer depois de sua morte, o que pode estar indicando que ela é a especialista no artesanato de argila.

Maria continua explicando como aprendeu a mexer com o barro:

Sei fazê bicho, que aprindi suzinha, mainha nunca feis. Tamém faço pote, panela, pilão de socá, prato, bule, tudo piqueno, porque pra fazê grande precisa de muito barro e o lugar onde busca é muito longe prá eu ir buscá.

Depois tamém, eu só tenho vontade de fazê cachimbos que aprendi oiano mainha fazê (fevereiro, 2005).



Em relação às miniaturas de animais, Maria nunca sabe de que animal se trata, mas, pelo que eu pude notar, são representações da fauna local e de elementos genéricos simbólicos. Como ela explica: *Num sei o que é isso não. Era prá sê um cavalo, mais minhas mão me guia e sai qualquer coisa.*

Nesta fala, Maria se diz guiada, isto é, existem forças exteriores à própria vontade das pessoas na comunidade. Sua atividade de confeccionar o artesanato está vinculada a uma vontade maior que encontra eco nos mitos e na religiosidade. O artesanato é, então, uma manifestação do divino ou do sagrado, algo sobrenatural que está impregnado, comandando o modo de ser e de construir as representações daquilo que foge ao campo físico e se estende ao comandar todo o universo social, político, e religioso.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões que envolvem o conhecimento matemático carecem de atenção especial no que concerne às articulações cotidianas dos signos e símbolos culturais na organização e inspiração da comunidade cultural em questão. Por se tratar de produção específica, produzida e organizada em um contexto particular, não se justifica a supervalorização de uma determinada matemática, predominante no Ocidente e que traduz maneiras específicas de expressão cultural, nos mecanismos de formação de cidadãos críticos e participativos.

Sendo assim, faz-se imperativa a produção de reflexão por parte das pessoas comprometidas com a Educação Matemática e envolvidas com a organização das instituições de ensino, de maneira tal que se priorize uma educação voltada para o estímulo da convivência pacífica entre diferentes. Isso evitará que um determinado modelo cultural se sobreponha aos outros, negando-lhes a alteridade e, conseqüentemente, apagando seu reflexo no espelho social.

Na comunidade do Riachão, se identificam as formas matemáticas que organizam o conhecimento e o desenvolvem segundo uma dinâmica particular que se articula nos seios dos sistemas simbólicos da cultura. Elas determinam condições de sobrevivência únicas e delimitadas dentro da visão de mundo de cada um, ao mesmo tempo em que articulam as expectativas e pulsões do sentimento de grupo.

Numa oposição, as culturas se atraem e se pertencem. Uma não se torna noutra, o que pode ocorrer é a transformação em uma cultura diferente daquela anterior ao contato. Até mesmo a cultura do Ocidente transformar-se-ia em outra, “maculada” pelo contato com o “resto do mundo” e isso não implicaria, jamais, que uma cultura se dissolvesse na outra, mesmo porque dissolver-se e fundir-se no magma da natureza humana diferenciada é romper a própria dinâmica da vida.

Pensando assim, grupos culturais ingressam em um espaço de liberdade que não nega o lugar corporal, primordial, a partir do qual eles vivem e pensam o mundo. As culturas que medraram às margens do mundo não aceitam como alibi a exclusão ou o confinamento. Cultivar a voz social é a grande vitória histórica com que os habitantes do Riachão marcaram os séculos XVIII, XIX e XX e, certamente, marcarão o século XXI. Este século se inicia com uma perspectiva de mudanças efetivas no modo de *ser* e de *viver* da comunidade. A chegada dos avanços científicos e tecnológicos do mundo globalizado lhes escancara um mundo que, de um lado, pode contribuir para a melhoria de vários aspectos de suas vidas, como ajudar a resolver os problemas de saúde que os meios tradicionais não conseguem e a superar a fragilidade do grupo em relação ao meio ambiente, à dependência de chuvas, secas, etc. De outro, pode provocar mudanças profundas em seus sistemas de representação, impulsionando a produção de novos quadros de referência e novos signos culturais. Um impacto sociocultural que expõe sua inventividade em todas as áreas da existência, na relação com as cidades, nas múltiplas faces da organização social em detrimento da sua, que se organiza segundo sistemas coesos e representativos de suas pulsões. Estas não estão dissociadas dos modos de produção, do lazer, das religiões e, principalmente da organização do trabalho por meio do qual homens e mulheres ganham a vida, das decisões políticas em que se decide pela paz e pela sobrevivência da comunidade.

As reflexões presentes neste estudo analisaram não somente as formas pelas quais os conhecimentos matemáticos são produzidos no contexto do Riachão, mas também o papel que desempenham na estrutura social, nos sistemas de troca, na convivência amistosa, nas relações com a natureza e na comunicação com o universo religioso.

Para compreender os mecanismos pelos quais essa produção de conhecimentos se realiza, utilizei como suportes teóricos centrais as idéias presentes na Etnomatemática e no multiculturalismo crítico. A coleta de dados foi realizada com base em técnicas de caráter etnográfico, como anotações de campo e transcrições de entrevistas semi-estruturadas realizadas durante a visita ao campo. Esse material, como já foi referido no corpo do trabalho, reavivou a minha memória, dando

vida aos acontecimentos durante a análise dos dados. O nível de participação dos indivíduos da comunidade, durante a coleta de dados, foi significativo. Desse modo, as matemáticas que vieram à cena foram as matemáticas construídas no cotidiano pela comunidade. Os recursos aos quais se recorreu para a identificação dessas matemáticas foram as leituras e a adoção de um olhar treinado para detectar esse conhecimento como uma produção dentro de um sistema de representação simbólica cultural. Fica claro, então, que a matemática não representa um conjunto de conhecimentos exatos, prontos, cujo domínio dos códigos é restrito a poucos que conseguem dominar as técnicas de manipulação de tais símbolos e que, com frequência, estão associados às capacidades intelectuais privilegiadas. Assim, a Educação Matemática passa a ser vista como campo educacional que tem implicações sociais e cujos resultados também podem (e devem) ser discutidos de modo que seja evidenciada sua resistência.

Ainda assim, com todo esse potencial de trazer à luz as implicações sociais da matemática, este constituiu um trabalho restrito, pois não envolveu os elementos das outras comunidades inseridas no contexto de lutas dos Kalunga, limitando-se ao ambiente do Riachão.

Aqui, o conhecimento matemático é trabalhado segundo um conjunto de conhecimentos construídos, organizados e difundidos pelos sujeitos culturais e sociais. Além disso, este trabalho qualifica as habilidades dos membros da comunidade. Ao concluir este último capítulo, julgo ser importante enfatizar que a realização desta pesquisa configurou-se como um ensaio de articulação entre Educação Matemática e as práticas e experiências ligadas ao mundo social do Riachão. Penso que uma contribuição deste estudo será a geração de novas discussões de uma perspectiva etnomatemática, a partir das quais serão construídas novas maneiras de fazer Educação Matemática. E, agora, associada aos interesses e às necessidades, sobretudo, daqueles grupos sociais que têm sido sistematicamente excluídos pela desvalorização de seus saberes no mundo globalizado e pelo silêncio no espaço escolar. A construção deste trabalho significou para mim muito mais que simplesmente uma modalidade de fazer pesquisa em Educação Matemática, foi o marco inicial para novos desafios com o fim de buscar outras possibilidades de trazer à tona questões ligadas ao mundo social de grupos distintos e que vivem de modo antagônico ao implantado e mantido pela visão do mundo globalizado ocidental.

As formas de resolver problemas e transcender as dificuldades utilitárias do dia-a-dia faziam emergir comportamentos que, articulados sobre um pano de fundo de crenças em mitos e instituições religiosas, reorganizam a comunidade a cada dia, abrindo espaço para o

ritual e o sacrifício fundamentado nas relações de troca e responsabilidade recíproca. Minha curiosidade se volta para as questões da Etnomatemática, que articula os meios utilizados para a compreensão do mundo e do cosmo e acredita nas idéias matemáticas como base de sustentação de todo tipo de organização lógica dentro de contextos culturais específicos.

Esses aspectos estão presentes nas comunidades Kalunga e oferecem excelente oportunidade de investigação no campo da Etnomatemática, uma vez que se caracterizam como formas genuínas de representação, modificadas dentro do contexto sociocultural e estão ligadas às formas de se ver no mundo e à sua própria visão de mundo. Concordando com Costa e Silva (2005):

Assim a forma matemática de raciocinar desenvolvida pelos negros no Brasil pode em muito contribuir para a construção de identidades matemáticas próprias. A integração entre mitos, religiosidade e corpo no pensamento de origem africana mostra formas próprias de matematizar, bem como maneiras particulares de relacionar com o tempo e o espaço. Entender a maneira como essas relações se constroem pode ser o grande desafio que nos levará a reconhecer e valorizar as matemáticas relacionadas às africanidades brasileiras. (p. 98).

Esses aspectos dizem respeito às construções matemáticas e ao conhecimento negociado de espaço e tempo, que regem o mundo sagrado do povo do Riachão. É curioso como as instituições religiosas, em seu interior e no interior das sociedades humanas, regem os comportamentos e as condutas e ditam posturas éticas e morais. No caso do povo Kalunga, estas instituições estão presentes e são casos genuínos de desenvolvimento religioso, elaborado para driblar as dificuldades e buscar conforto nas forças divinas para se manterem e se desenvolverem com o objetivo de garantir uma continuidade. Em torno destas instituições gira a vida cotidiana do lugar e elas representam uma mescla de religiões que ligam o cristianismo às crenças de raízes africanas, como o animismo e o culto aos antepassados. Podemos identificar muito dos rituais da Umbanda e do Candomblé, o que pode se tratar de uma reconstrução da matemática africana dentro da comunidade. Como nos informa D'Ambrosio (2001):

Na espécie humana, a questão de sobrevivência é acompanhada pela de transcendência: o “aqui e agora” é ampliado para o “onde e quando”. A espécie humana transcende espaço e tempo para além do imediato e do sensível. O presente se prolonga para o passado e o futuro, e o sensível se amplia para o remoto. O ser humano age em função de sua capacidade sensorial, que responde ao material [artefatos], e de sua imaginação, muitas vezes chamada criatividade, que responde ao abstrato [mentefatos]. A realidade material é o acúmulo de fatos e fenômenos acumulados desde o

princípio. O que é o princípio em espaço e tempo? Esta é a questão maior de todos os sistemas religiosos, filosóficos e científicos. (p.28).

Acredito que os ritos, os mitos e a religiosidade Kalunga funcionam como elementos fortalecedores da capacidade de concentração, estabelecendo fronteiras entre o exterior e o interior do mundo dos vivos, e estão associados ao ciclo infinito de nascimento, da fertilidade e da morte e aos conceitos de continuidade, totalidade e eternidade. Acentuam concepções e organizações de família e do grupo como um todo.

Tais conhecimentos produzidos nesses sistemas simbólicos preservam sua estrutura lógica interna, apreendem parte de sua realidade e são ricos em princípios da Etnomatemática.

Surgem, portanto, alguns questionamentos que carecem de uma continuidade na pesquisa sobre o povo Kalunga:

- Qual é a matemática que emerge de seus mitos e religiosidades?
- Quais são as matemáticas usadas para organizar seus rituais?
- Como essas matemáticas se projetam em seu mundo, modificando suas estruturas e provocando uma dinâmica de organização e difusão no seio da sua religiosidade?

O encaminhamento das questões colocadas oferece a oportunidade de elaboração de uma nova síntese que seja capaz de conciliar as tradições e a aprendizagem na convivência com a sociedade nacional e de produzir reflexões sobre o desenvolvimento histórico da matemática desse povo. Além da importância histórica, o prosseguimento do estudo sobre o povo kalunga pode ser útil no campo educacional, pois valoriza o passado e o presente das culturas dos afro-brasileiros, incorporando elementos dos respectivos conhecimentos científicos, principalmente no que concerne às etnomatemáticas.

REFERÊNCIAS

- AGIER, M. Racism, culture and black Identity in Brazil. **Bulletin of latin American Research**, Grã Bretanha: Elsevier Science, v. 14, n. 3, p. 245-264, 1995.
- AGOSTINI, C. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa (PR), v.3, n. 2, inverno de 1998. Disponível em: <<http://www.uepg.br/rhr/v3n2/camilla.htm>> Acesso em: 22 mar. 2007.
- ALBERNAZ, J.M. Argumentações filosóficas sobre ao acesso ao conhecimento geométrico e seu impacto nos estudos psicológicos: contribuições ao debate. **Boletim de Educação Matemática-BOLEMA**, Rio Claro (SP), ano 16, n. 20, p. 73-89, 2003.
- ALVES, R. **Filosofia da Ciência-Introdução ao jogo e as suas regras**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- ANASTÁCIO, M.Q.A. Corpo e Matemática: uma concepção Merleau – Pontyana de conhecimento. **Boletim de Educação Matemática-BOLEMA**, Rio Claro (SP), ano 16, n. 20, p. 56-72, 2003.
- AMANCIO, C.N. Da universalidade. In: KINIJINIK, WANDERER, OLIVEIRA (Org.). **Etnomatemática: currículo em formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. P. 53-69.
- ANDRADE, M.C. O Espaço Geográfico na Obra de Gilberto Freyre. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 223-233.
- AZEVEDO, S.A. **Kalunga: o direito de existir - questões antropológicas e jurídicas sobre remanescentes de quilombos**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.
- BAIOCCHI, M.N. **Negros do Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás**. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. Kalunga/Kalumba: Universo cultural. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás**, n. 11, p. 75-85, 1985.
- _____. **Kalunga: Povo da Terra**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.
- _____. Simpósio Kalunga: Políticas públicas/Projeto Kalunga Povo da Terra. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC. **Trabalhos apresentados...** Goiânia, 2002.
- _____. **Kalunga: Povo da Terra**. Goiânia: Editora da UFG, 2006.
- BARTH, F. **Los Grupos Etnicos e sus Fronteras: La organización social de las diferencias culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARTON, B. Dando sentido à Etnomatemática: etnomatemática fazendo sentido In: RIBEIRO, J.P.M.; DOMITE, M.C.S. FERREIRA, R. **Etnomatemática: Papel, valor e significado**. 1. ed. São Paulo: Zouk, 2004.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação Qualitativa em Educação: Uma Introdução às teorias e aos Métodos**. Porto (Portugal): Porto Editora, 1994.

BORBA, M.C; ARAÚJO, J.L; FIORENTINI, D; GARNICA, A.V. M; BICUDO, M.A.V. (Orgs.). **Pesquisa Qualitativa em Educação Matemática**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

BORGES, D. Como e por que a escravidão voltou à consciência nacional na década de 30. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 205-222.

BRANDÃO, C.R. **Peões, Pretos e Congos: Trabalho e identidade étnica em Goiás**. Brasília: Ed. da UnB, 1977.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura/ Secretaria de Ensino Fundamental. **Uma História do Povo Kalunga**. Brasília: MEC/SEF, 2001.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CAVALLEIRO, E. Educação anti-racista: compromisso indispensável para um mundo melhor. In: CAVALLEIRO, E. (Org.). **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo, Summus, 2001. p.141-160.

CERTEAU, M. **A Cultura no Plural**. Campinas (SP): Papyrus, 1995. Coleção Travessia do século.

_____. **A Escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.

CHIAVENATO, J. J. **O negro no Brasil: da Senzala à Guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COPANS, J. **Antropologia: Ciência das sociedades primitivas? Perspectiva do Homem**. Lisboa: Edições 70, 1978.

COSTA, W.N.G.; SILVA, V.L. Matemática mítico-religiosa-corporal do negro brasileiro. In: **Scientific American Brasil**, Portugal, n.11, p. 94-98, 2005.

COSTA, W.N.G. Etnomatemática: Uma tomada de posição da Matemática frente à tensão que envolve o geral e o particular. In: GUSMÃO N. M. M. (Org.). **Diversidade Cultura e Educação**, Olhares Cruzados. São Paulo: Biruta, 2003. p. 201-223.

CUNHA, J.R.H. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação em debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p.5-15, 2001.

_____. Afrodescendência, Pluriculturalismo e Educação. **Revista Pátio**, Porto Alegre, ano 2, n. 6, p. 21-24, 1998.

_____. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação em debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, p.5-15, 2001.

CUNHA, J.R.H.; MENEZES, M.S. Formas Geométricas e estruturas fractais na cultura africana e afro-descendentes. In: CONGRESSO DE PESQUISADORES NEGROS, 2., 2002, São Carlos (SP). **Trabalhos apresentados...** São Carlos: UFSCAR, 2002.

D'AMBRÓSIO, U. **Educação Matemática, da teoria à prática**. Campinas (SP): Papiрус, 1996.

_____. **Educação para uma sociedade em transição**. Campinas (SP): Papiрус, 1999.

_____. **Etnomatemática: Elo entre as tradições e a modernidade**. Campinas (SP): Papiрус, 2001.

_____. **Etnomatemática: Elo entre as tradições e a modernidade**. Campinas (SP): Autêntica, 2002.

_____. Prioridades de Pesquisas em Educação Matemática: Quais os próximos desafios? In: EBRAPEM, 7., 2004, Londrina. **Trabalhos apresentados...** (Versão ampliada, ainda não finalizada) Londrina: UEL, 2004a.

_____. Um enfoque transdisciplinar à Educação e à História da Matemática. In: **Educação Matemática, Pesquisa em Movimento**. São Paulo: Cortez, 2004b.

_____. Etnomatemática e Educação. In: KINIJINIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. (Orgs.). **Etnomatemática: currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p. 39-52.

_____. **O programa etnomatemática: história, metodologia e pedagogia**. 2004. Disponível em: <<http://vello.sites.uol.com.br/program.htm>> Acesso em: 10 maio 2005.

DA MATA, R. **Relativizando: Uma introdução à antropologia social**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1981.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FAIVRE, D. YHWH: O Deus do nariz ardente. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras**. São Paulo: Terceira Margem, 2003. p.155-186.

FANTINATO, M.C.C.B. Reflexões sobre o processo de pesquisa em Etnomatemática: Análise de uma experiência em contexto urbano. **Horizontes**, Bragança Paulista, v.22, n.1, p. 43-51, jan./jun. 2004.

FERREIRA, A.B.H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2.ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, E. S. A “Matemática Materna” de algumas tribos indígenas brasileiras. In: ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA MATEMÁTICA. **Trabalhos apresentados...** Coimbra, Portugal, 1993.

_____. Os índios Waimiri-Atroari e a Etnomatemática. In: KNIJNIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. **Etnomatemática, currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p.70-88.

FRANK, E.H. A construção do espaço étnico roraimense, ou: os Taurepáng existem mesmo?. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 45, n. 2, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0034-7012002000200001&lng=es&nrm=isso> Acesso em: 27 jan. 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 28. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, F.F. **A formação de Professoras da Ilha de Maré-Bahia**. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da UNICAMP, Campinas (SP), 1997.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. **O Saber Local: novos ensaio em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

GERDES, P. **Sobre o despertar do pensamento geométrico: Atividade social e a possível origem de alguns conceitos e relações geométricos muito antigos, considerando em particular a matemática dos países em vias de desenvolvimento**. 1986. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto Superior Pedagógico “Karl Friedrich”, Maputo, 1986.

_____. **Etnomatemática: Cultura, Matemática e Educação**. Maputo (Moçambique): Instituto Superior Pedagógico, 1989.

GIDDENS, A. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIUCCI, G. Gilberto Freyre e o (pós) modernismo. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 361-374.

GUIMARÃES, A.S.A. O recente anti-racismo brasileiro: Que dizem os jornais diários. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 84-95, 1995.

_____. Racismo e anti-racismo no Brasil. **Novos estudos**, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 43, p. 26-44, 1995.

GUSMÃO, N.M.M. Socialização e recalque: a criança negra no rural. **Caderno Cedes**, São Paulo: Papyrus, n.32,1993.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALMENSCHLAGER, V.L.S. **Etnomatemática: Uma experiência Educacional**. São Paulo: Summus, 2001.

IANNI, O. **Escravidão e racismo**. São Paulo: Hucitec, 1998.

JACQUARD, A. **Elogio da diferença**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

KARASCH, M. Os quilombos do ouro na Capitania de Goiás. In: REIS, J. J.; GOMES, F.S. (Orgs.). **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 240-262.

KENSKI, R. Vencendo na raça... **Revista SUPER INTERESSANTE**, São Paulo, ed. 187, p. 42-50, abr. 2003.

KNIJNIK, G. Itinerário da Etnomatemática: questões e desafios sobre o cultural, social e o político na Educação Matemática. In: KNIJNIK, G.; WANDERER, F.; OLIVEIRA, C.J. (Orgs.). **Etnomatemática - currículo e formação de professores**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. p. 19-38.

_____. **Exclusão e resistência: educação matemática e legitimidade cultural**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

_____. As novas modalidades da exclusão social: trabalho, conhecimento e educação. **Revista brasileira de Educação**, São Paulo: Anped, n. 4, p. 28-42, jan./fev./mar./abr. 1997.

LAKATOS, E. M. **Sociologia Geral**, 5. ed. São Paulo: Atlas, 1986.

LEAL, H. **Quilombo: uma aventura no vão das almas**. São Paulo: Mercury, 1995.

LÉPINE, C. **Os dois reis do Danxome: Variola e Monarquia na Africa Ocidental: 1650-1800**. Marília: Unesp; São Paulo: FAPESP, 2000.

LÉPINE, C. ÌYÁMI ÒSÒRÒNGÀ revisitada: A força das mulheres e a cólera dos homens. In. LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado: Pesquisas Franco-brasileiras**. São Paulo: Terceira Margem, 2003. p. 101-129.

LÉPINE, C. Cozinha e Dieta Alimentar na Obra de Gilberto Freyre. In: **Gilberto Freyre em Quatro tempos**. KOSMINSKY, E. V., LÉPINE, C., PEIXOTO, F. A. (orgs), Bauru (SP): EDUSC, 2003. p. 287-301

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e História**. Lisboa: Editorial Presença/UNESCO, 1952.

LINS, R.C. Matemática, Monstros, Significados e Educação Matemática. In: BICUDO, M.A.V.; BORBA, M.C. **Educação Matemática: Pesquisa em Movimento**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 92-120.

LOPES, N. Cultura banta no Brasil. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Sancofa: Resgate da cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Secretaria extraordinária de defesa e promoção das populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), Governo do Estado, 1994. v.1.

LOPEZ, A.L.; MOURA, G.; MONTES, M.L. A educação e as comunidades remanescentes de quilombos. **Palmares em ação**. Brasília, ano 1, n. 1, p. 30-36, 2002.

LUZ, M.A. Racismo, Cidadania e a legitimação da tradição africano-brasileira. In: LUZ, N.C.P. (Org.). **Pluralidade cultural e Educação**. Salvador: SECNEB/Secretaria da Educação/CES, 1996.

MAIA, N. F. **Laboratório racial**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1973.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. Tradução de José Auto. 2. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1970.

MARCUS, G. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX, a nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.

_____. O que vem (logo) depois do “pós”: O caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, São Paulo/USP, v.37, p.7-33, 1994.

MARQUES, S.M.S. Escolas, práticas pedagógicas e relações sociais: A comunidade remanescente de quilombo de São Miguel. In: **Identidade Negra. Pesquisas sobre o negro e a Educação no Brasil**. Rio de Janeiro: AMPEd; São Paulo: Ação educativa, 2003. p.159-170.

MATTOSO, K. M. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MATURANA, H. **Cognição, Ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. v. 2.

MELLO, H.A.B. **O Falar Bilíngüe**. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.

MOREL, E. **A revolta da chibata**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

MORIN, E. **Sociologia: a sociologia do microsocial ao macroplanetário**. Lisboa, Publicações Europa-América, 1998.

MOURA, C. A.; BARRETO, J. N. **A fundação cultural Palmares na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002.

MOURA, C. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1993.

MUNANGA, K. Origem e Histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo. Documento de uma militância pan-africanista.** Petrópolis (RJ): Vozes, 1980.

NASCIMENTO, E.L. (Org.). **Sancofa: Resgate da cultura Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro: Secretaria extraordinária de defesa e promoção das populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), Governo do Estado, 1994. v.1.

_____. **Sancofa: Resgate da cultura Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro: Secretaria extraordinária de defesa e promoção das populações Afro-Brasileiras (SEAFRO), Governo do Estado, 1994. v.2.

NEME, S.; ANDRADE, C.O. Quilombo: Forma de resistência. Proposta histórica arqueológica. In: **Insurreição negra e justiça.** Rio de Janeiro: OAB, 1987.

NEELEMAN, W. **Ensino de Matemática em Moçambique e sua relação com a cultura tradicional.** 1993. Dissertação (Mestrado em Educação) - Unesp, Rio Claro (SP), 1993.

OLIVEIRA, R.C. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, R. Projeto: Vida e História das comunidades remanescentes de quilombos: um ensaio de ações afirmativas. In: **Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica.** GONÇALVES, P. B.; SILVÉRIO, V.R. (Orgs.). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 246-263.

PAULA, M.V. **Kalunga: o mito do isolamento diante da mobilidade espacial.** 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais/ IESA, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

PEIRANO, M. **A favor da Etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

POUTIGNAT, P. STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade.** Seguindo de Grupos Etnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 1998.

QUEIRÓS, M. K. **Ser escravo no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

RABINOW, P.; SULLIVAN, W.M. The Interpretive Turn: Emergence of an Approach. **Interpretative Social Science a neader.** London/ Berkeley: University of California, 1979.

REAL, R.N.S.V. **Cultura e currículo: Um estudo da escola Kalunga.** 1996. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Educação da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996.

REIS, J.J. **Rebelião escrava no Brasil: A História do Levante do Malês em 1835.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Uma história de liberdade. In: REIS, J.J.; GOMES, F.S. (Orgs.). **Liberdade por um fio: História do quilombo no Brasil.** São Paulo: Companhia das letras, 1996.

RICILUCA, M.; ARISTIDE, B.; OLIVEIRA, L. A. Histórico In: **Governo do Estado de São Paulo: Quilombos em São Paulo, tradições, direitos e lutas.** São Paulo: IMESP, 1997. p. 15-23.

RODRIGUES, J.C. **Tabu do Corpo**. 1975. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ, Rio de Janeiro, 1975.

RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

SANTOS, G. A. **A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Revista de Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, abr. 1997.

SCANDIUZZI, P.P. **Educação Indígena x Educação Escolar Indígena: uma relação etnocida em uma pesquisa etnomatemática**. 2000. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UNESP, Marília (SP), 2000.

_____. **A dinâmica da contagem de Lahatua Otomo e suas implicações educacionais: Uma pesquisa em Etnomatemática**. 1977. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – UNICAMP, Campinas, 1977.

_____. Os desencontros de um educador matemático em busca da teoria em sua pesquisa etnográfica. In: ENGERS, M.E. (Org.). **Paradigmas e Metodologias de Pesquisa em Educação: notas para reflexão**. Porto Alegre, ano XXII, n.39, p. 161-172, 1999.

_____. **Etnomatemática: vento soprando em direções contrárias às usuais**. Versão digitalizada, sem publicação, 2004.

_____. Táticas do Povo brasileiro: A Revolta dos quebra-quilos continua. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MATEMÁTICA, 3. **Trabalhos apresentados...** Vitória: UFES, mar. 1999.

SILVA, A.C.A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

SILVA, M.J. **Sombra dos Quilombos**. Introdução ao estudo do negro em Goiás. Goiânia: Cultura Goiana, 1974.

_____. **Quilombos no Brasil Central: séculos XVIII e XIX (1719-1888)- Introdução ao estudo da escravidão**.1988. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1988.

_____. **Quilombos do Brasil Central: Violência e resistência escrava**. Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, V.G. Entre a Poesia e o Raio-X: Uma introdução à tendência pós-moderna na Antropologia. In: GUINSBURG, J.; BARBOSA, A.M.(Orgs.). **O Pós-Modernismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 145-158.

SILVA, V.G.; REIS, L.V.S.; SILVA, J.C. (Orgs.). Antropologia e Seus Espelhos: A etnografia vista pelos observados. In: SEMINÁRIO TEMÁTICO. **Trabalhos apresentados...** São Paulo: FFLCH/USP, maio 1994.

SOARES, A.A. **Cidadania Kalunga**. 1993. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1993.

SCHADEN, E. **Homem e Sociedade no Brasil**, seleções da revista de Antropologia. Petrópolis (RJ): Vozes, 1972.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C.M.; CARVALHO, M.C.P. A atualização do conceito de quilombo: Identidade e território nas definições teóricas. **Ambient. Soc.**, São Paulo, n.10, p.129-136, jan./jun. 2002.

SOARES, A.A. **Cidadania Kalunga**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1993.

SOBRINHO, A.T.D.; SANTOS, V.J. “Pomba Gira” – Uma entidade que pune rindo. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.M.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado**: Pesquisas Franco-brasileiras. São Paulo: Terceira Margem, 2003. p. 83-99.

TRINDADE, L.M.S. O riso de Exu e a cólera dos deuses. In: LÉVÊQUE, P.; TRIDADE, L.S.; CARVALHO, S. (Orgs.). **A Cólera e o Sagrado**: Pesquisas Franco-brasileiras. São Paulo, Terceira Margem, 2003. p. 187-194.

VALENTE, A.L.E.F. Conhecimentos Antropológicos nos Parâmetros Curriculares Nacionais: para uma discussão sobre a pluralidade cultural. In: GUSMÃO, N.M.M.(Orgs.). **Diversidade Cultura e Educação**, Olhares Cruzados. São Paulo: Biruta, 2003. p. 17-46.

VERGANI, T. **Matemática & Linguagens**. Lisboa: Pandora, 2002.

_____. A Propósito do Pensamento simbólico. In: SILVA, C.A.; MENDES, I.A. (Orgs.). **A Surpresa do Mundo**: ensaios sobre cognição, cultura e educação. Natal (RN): Editorial Flecha do Tempo, 2003. p. 55-75.

VILELA, D.S. Elementos da Teoria da Etnomatemática. In. FERREIRA, E.S. (Org.). **Etnomatemática na Sala de Aula**. Natal cBEm, 2/UFRN, 2004. p. 21-52. v.2 Coleção Introdução à Etnomatemática.

Crenças locais:

O Rio Paranã, além da riqueza alimentar que oferece, também inspira muitas crenças e



mitos que auxiliam na organização e proteção do povo local. Um desses mitos é o da pirarara, que, segundo Dona Procópio, habita o rio e fica a espreita de pessoas que se atreve a atravessá-lo em dia de correnteza forte no período chuvoso. Segundo ela, a pirarara é a culpada por alguns afogamentos ocorridos, como no caso do de agosto de 2005, quando a canoa transportava as pessoas que vinham da festa de Nossa Senhora D'Abadia. Segundo depoimentos dos moradores da região, antes da canoa virar, uma sombra muito grande se formou na frente da canoa. O lugar era limpo e não

havia nada que justificasse o acidente, a não ser o fato de a moça que faleceu ter ido à festa contrariando a vontade de seu pai.

Em outra ocasião, numa noite da semana santa, ao tentar atravessar o rio para jogar, numa noite sombria, um grupo de moradores do Riachão foi surpreendido com uma pedra no caminho que virou a canoa fazendo com que todos fossem atirados dentro de suas águas turvas. Com a queda, as lanternas desceram rio a baixo deixando todos no total escuro. Felizmente todos conseguiram escapar, menos uma cachorra cujo dono a havia amarrado na ponta da canoa. Ao comentar o fato dona Fulugência observa o seguinte:

Num pode chorá não pro mode a cachorra. Pruquê só num morreu ninguém porque a cachorra tava lá, aí ela foi no lugá de quem tinha que í. Onde já se viu? Saí em noite de semana santa prá jogá? Eu avisei: num mexa cum isso não, o rio tá neivoso... (caderno de campo, 09/2005)

Em um final de tarde, após uma chuva passageira, Lina, uma visita de dona Procópio comenta:

Oia lá Procopa, as covas de Adão já tá nu céu!

Curiosa, perguntei à Lina o que eram as covas de Adão. Ela respondeu:

Cê tá veno aquelas duas nuvem lá? Esa é a cova de Adão e Eva. Quando tem só uma é praque Adão foi chamá Eva para dizer que num

vai mais chuvê. Aí quando aparece as duas assim juntim, é pru que a chuva vai dá uma parada.(cadernjo de campo, 02/2005)

Além da pirarara, o Rio Paranão abriga um peixe que a comunidade chama de butuado. Segundo seus moradores, esse peixe não deve ser servido como alimento pelo fato de carregar consigo muita energia negativa que existe nas águas. Ele é responsável pela purificação das águas. Dona Procópia afirma que ele tem tanta energia ruim que, nem morrer ele morre, mesmo quando já está na panela o que pode acarretar uma possível doença em quem o comer.

Estórias como lilção de vida e tabus que protegem a saúde do povo.

Quebrá côco no sol entrado, chama pricisão pra casa! Num tem nada né? Cê pranta a roça e a roça num dá nada. Chama a pricisão.(dona Procópia; caderno de campo, 02/2005)

Quando tá pescano, num pode cortá o chão cum a faca proque num pega pexe e se a faca ficá cum a ponta prá riba na bera do rio tamém num pega pexe. (Clarice;cadeno de campo, 02/2005)

Num tano sadia num pode comê piau, num pode cumê barbado. Purque é remoso. Quando tá mistruada, num pode cumê, quando vai ganhá nenê tamém num pode. Paca, tatu que num é remoso é peba, é o verdadeiro. Peba num tem rema não. Mas peba daqui do cerrado ninguém gosta não. Só da bera do ri, aqueles que veve na bera do ri, que come roça tá na bera do rio, é gordo, e os que come difunto fica tudo seco. Eles num engorda não. Tudo seco. Se cê vê um gordo, pode sabê que esse num mexeu em difunto não, mas quando vê seco pode tê medo que comeu difunto. Eu num comia cumida remosa é de modo ninhum eu num comia, nem quando tava pra mistruá, nem que num tivesse ota coisa, não num comia.Humhum.quando tinha minino intão, aí é que num comia... Muitas muié da cidade fica duente falando o que que é? Come tudo que é comida remosa...é peixe, come barbado, é come piau, come tatu, come pato come tudo.Pra eles diz que cumida num faiz mal. Vem mutia muié ai, hum hum, eu já vi muitas professora ai que nun tem revés cum essas coisa. Comi de tudo. E oiá que duece um, que tem um que adoec e aponta que ota tá doente as dua já faiz cás mão delas. Num sabe da ondi que vem faiz cás mão ué. Melhó cumida é a de farinha.(dona Procópia.Gravação de campo, 09/2005)

A muié dele sufria de asma. Sufria de asma. De premero ela usô pílula de invitá, usô pílula de invitá, dipois ela sentiu ruim, parô. Aí teve esse fio que tá aí. E aí ela cansada, cansada, cansada, cansada, depois foi pra... foi no dotô. E o dotô falô que ela sofria de coração. E ela usô remédio do coração, uma sacola assim... cheinha só de pílula po coração. Direto direto direto direto. Aí parô o cansado, parô de cansá. Engordou, virou mundo, foi o mundo que ela virou. Se você oiá aqui, vai vê que a cara dela tá que tá inxada. Não, sô, só cê vê ela tem um quadro dela gorda. Pode pedi a Lúcio lá que ele mostra procê. Ela gorda gorda, no tempo que ela era moça mais moça quando ela volto vai no dotô falô ah num tem nada di coração.

Provocô outras coisa.... Pra vê a vó dela ela num ligava, ficava briganu cum a vó, e a vó jogava muita praga. Jogô praga nela de mais. E quandu ela morreu falô tudinho, tudo, tudo, tudo. Ela era cabeça fraca até querendo zumbesta, e num dá lugar não. Mais deu o menino pra batizá, batizô. Depois deixô o menino andar com o povo do mato. Aqui é um mucadu de muié que ela levantô farso pro mode o marido dela. É conversa mais... aí dançava, cantava, era de pegar no mato, prantava mio, num cumia nem bebia era desse jeito. Num cumia, nem tomava café nem bebia água e nem cumia. Uma pessoa dessa num presta. Quentô foi de mais, essa doença dela num foi pra matar ela não, foi pra judiá dela. Se tivé sol quenti de mais pra muié, ela e as fia dela. Ela tem outra fia e a fia dela tem marido. Era direto passava ficá semana dia ver mais ela. Aparecia pra lá pra cá. E o outro fio tá em Brasília, veio aí um dia e quando ele levô ela la em Brasília três veis. Aí a cada vez que eli manda ela muiá dele oiá ela pegô o pescoço da muié dele e quais matô . Ele num quis que levasse mais a mãe na casa dele. Quando ela sigurava num largava não. Largava não, se ocê num tomava, num largava não. Era assim desse jeitu. E era num pescoçu que ela agarrava. Até afogá (Cândida. Gravação de campo, 04/2006).

Quando eu crescê eu vô tocá roça, prantá roça. Vô tê uma casa bem boa. Vô morá, comprá inxada pra capiná os terrero, limpá os terrero tudo. Aí nisso dexo terrero limpo, cuidá casa... E a roça tudo junto, capiná, istudá. E o istudo, aprendê a lê, iscrevê... tudo. Pra sê professora e pra sê diretora. Quero tê computadô. Tudo aqui mesmo pra num í imhora. Vai tê que tê dinheiro pras coisa...compra fugão a gáis... gáis. Mais mió mesmo é fugão de lenha porque lenha num tem que pagá. (Clarice. Gravação, 09/2005)

Cumê manga cum ovo faiz mal. Bebê água cum café é ri das caboca...deixa vê...caju cum ovo faiz mal...(Patrícia. Gravação, 04/2006)

Gente que é feitiçero se mijá num lugá e a gente incostá vira feitiçero. Tem um home aqui que ese fala que é feitiçero, ele come morcego... um dia nóis viu ele pegá um sapo jogô em cima du pé di manga, caiu a manga ele chupô a manga sem lavá sem nada... come até camalião... ele é bem um hominho baixinho assim...eli só anda descalçu. (Fernanda. Gravação de campo, 04/2006)

A galinha qui bota ovu num lugá fica se cachorro for cumê e ocê tampá o nin cum a mão isquerda o cachorro num comi.. (Gustavo. Gravação de campo, 04/2006).

Cantigas de capoeira.

*É só prestá atenção,
isso aqui é capuera brasileira meu irmão.
É só prestá atenção
isso aqui é capuera basileira meu irmão
. Eu quero ovi som do berimbáu...
Eu quero ovi som berimbáu.
É só prestá atenção,
isso aqui é capuera brasileira meu irmão.
É só prestá atenção isso aqui é capuera brasileira meu irmão..
Eu quero ovi o som do panderô... Eu quero o som do panderô.
É só prestá atenção isso aqui é capuera brasileira meu irmão.
Eu quero ovi...*

É só prestá...
 Atenção nessa palma (palmas)...
 Leó é um minino que leva o amor di mais,
 já comi muro que eli pula quando caí...
 Urubu comi mio,
 é conversa fiada,
 Urubu comi mio,
 é conversa fiada
 urubu comi mio,
 é conversa fiada;...milho..
 Deixa eu vê aqui...
 Oia tu que é muleque,
 muleque é tu
 oia tu que é muleque,
 muleque é tu
 meu berimbau, meu berimbau
 eu botei corda adera; oia o meu atabácu,
 que é di coro di boi
 oia o meu atabácu,
 que é di coro di boi;
 Oh, tocá o berimbau o tu que faiz aiaíá
 tocá o berimbau o tu que faiz aiaíá;
 essa roda ficá boa não vai acaba...
 cabá agora;
 Essa roda ficá boa não vai terminá agora
 e não vai terminá agora
 Essa roda ficá boa não vai terminá agora;
 Não vai terminá agora...
 E não vai terminá agora...
 E não vai terminá agora.
 Oh, tocá o berimbau e pegue na viola...
 Oh, tocá o berimbau e pegue na viola.
 Essa roda ficá boa não vai acabá agora...
 Essa roda ficá boa não vai terminá agora.
 Vai acabá, não.
 O vento balancô a palha do coquero
 côco qui tava maduro dispencô caiu primero...
 O vento balancô as paia do coquero...
 Cocô qui tava maduro dispencô caiu primero...
 O vento balancô...
 A paiá do coquero,
 cocô qui tava maduro dispencô caiu primero.
Gustavo – Ô mundaê, pandê; o mundaê, pará. E lá no cais da Bahia
 na roda de capuera num posso nem...
 Tocá, não tem lauê, nem lauá. Olá, olá lá, lá, ô lê, lê; olá, olá lá, lá, ô lê, lê.
 Mandiga ê, soltá a mandinga;
 solta a mandinga aê capuera, solta a mandinga.

(Crianças do Riachão. Gravação de campo, 02/2005)

Os festejos religiosos servem para que os habitantes da comunidade façam previsões quanto ao estado do tempo. A frequência de chuvas do ano e as possibilidades de boas colheitas. Esses dados, além de estarem registrados em meu caderno de campo, também se encontram publicado em Baiocchi (1999):

No período entre uma e outra festa, de 15 a 21 de junho, que o sorteio permitirá fazer a previsão das chuvas no próximo ciclo das plantações. Para cada mês, de outubro a abril, se escolhe um dia, de 15 a 21 de junho, e esse dia vai representar o mês: dia 15 representa outubro, 16, novembro, 17, dezembro, e assim por diante, até o dia 21, que representa abril. Fazem uma relação biunívoca entre os dias escolhidos do mês com o mês que se quer fazer a previsão. Em cada um desses dias, os Kalunga sabem que é preciso observar o mormaço do sol, para saber se irá chover ou não no mês correspondente. Se a manhã tiver mormaço a chuva pega cedo e isso quer dizer que só irá chover no principio daquele mês. Se o mormaço for de tarde, só do meio do mês adiante é que irá chover. Um dia sem mormaço indica que o mês passa seco. Ao contrario, um dia inteiro de mormaço quer dizer que será mês de chuva. Essas previsões também podem ser feitas depois da festa de São João. De todo modo, este era um costume antigo, que as pessoas mais velhas ainda seguem. Mas hoje eles reclamam que o clima mudou, talvez pelo desmatamento, e os habitantes mais jovens já estarem abrindo mão desse costume, conta dona Maria. *Hoje o povo daqui tá disacreditano das nossa tradição... isso quase num manda mais... (caderno de campo, 09/2005).*

Versos

Subi num pé di maracujá, ali a boca du meu namoradu que só eu posso bejar...; Subi em cima du pé di goiabeira prá vê si pexe nadava, pexa nada é ligeiro meu namorô é divagar...

E tem café e tem a fita balançandu...; O sol que tem nesse penera atrevesa, tem gente que só caça dinheiro, você só caça conversa...; Subi num pé di dinheiro é...subi nele sem querê dirrubei uma flor e pensei que era você...;

Cumeu pimente pensano que não ardia, namorô cum outro pensano qui eu num sabia...;

*E si lá...du café tem um monte di areia, tem um bucadu di mulher pra falar da vida alheia...
(Crianças do Riachão recitando versos. 09/2006)*

A muié du sapo deve está lá dentru, fazendu rendunha mainha, para o nosso casamento. Joguei meu chapéu caiu nu rabo da vassora, meu cabelo favorito é igual o da minha professora... (Clarice. Gravação de campo, 04/2006)

História da velha do saco.

Alguém? – Era uma veiz treis minina, aí saiu, saiu andandu pelo meio du mato, aí chegô...viu uma fumacinha bem grande; aí os treis foram andandu, andandu, andandu aí tinha perdu a casa; aí foi chegô lá era a casa di uma véinha... aí quandu chegô pertu ela disse: chegá pra cá mininadinha, vamu entrá, vamu jantá mininadinha aí ela fechô a porta e colocô nu quartu pra ninguém vê eles jantô, quandu foi na hora di durmi ela pegô o machadu, colocô atrás da porta pra matá us menino e cumê. Aí ela tinha um monte di bichu, tinha: cavalo, bode é...vaca, galo tudo, um tantu di bicho, aí era um mai véio grandão e mais dois piquinininho. O pequininho era encantadu aí pego um côco, pegô da mão da véia pegô o machadu e abriu a porta...aí ...aí o qui tava atrás: Ah, ah qui qui tem meu netinho. É avaca qui tá berrandu minha vovó qui nun dexa eu durmi, aí ela voltô pra trás, meteu o machado na cara de vaca e matô. E colocô o machadu atrás da porta di novo, voltô e deitô. Ficô olhandu pelo buraco da porta a Lúcia durmi pra matá. Aí quandu foi o dia quase clariandu, ela pegô o machadu di novo e abriu a porta. Vem...Robertino escutô; ah, ah que qui tem meu netinho? É o galo da sinhora e o cavalu qui num tá dexandu a genti durmi, foi lá e matô todos os dois. Aí o dia tava clariandu bem clariadu. Ele saiu pegô pinga, sal, agulha e cauvão e saiu, saiu num e foi, foi quandu a vó cordô pegô o machadu pra ir di novo, nada. E ela ariou o bode e munto e cum machadu e quatro faca. Quero pegá u menino matá e jogá dentro do saco. Aí foi chegandu mais na frente e ela vai, vai, vai e encontrô os menino. Aí os menino jogô pinga e pôis fogo e ela saiu cheia di fogo correno atrás do bode. Aí quandu tava, chegô na claridão, aí quandu tava pertu di pegá os minino ele jogô pinga, pra eles iscurrégá. Aí subiu lá em cima caiu aqui em baixo, subiu lá em cima caiu aqui em baixo, subiu lá em cima caiu aqui em baixo, aí então o bode quebro a perna e ela largô ele amarrado. Isso é a véia du saco. Que chegô mais na frente pra pegá o menino, o menino jogô sal nela.e ela saiu nadando, andano, andano até desceu. Quandu tava pertu du menino, o menino jogô a aguiá (não entendi) e ela saiu cortandu, cortandu até desce. Quandu foi pegá o menino, não tinha mais cum qui se defende, tinha um pau bem grandi ele subiu lá em cima todus os três. Aí ela ficô aqui em baixo, abriu a boca du sapo. Num mi atira nu saco, disse o mais véio (não entendi)... aí tinha o mais novinho que era incantadu. Mi atire nu saco...eu num vô...mi atire du saco...num vô, já falei qui num vô mi dexa e ela pera aí vamu vê si num vai. Chegô lá em cima, quandu ela tava lá em cima o mardito pulô em baixo, abriu o saco imporrô e ele marrô a boca, aí desatô os outro colega dele, pegô e falô pru mais véio: o meninos vô ali pega uma lenha pra gente queimá essa véia aí ela charandu dentro du saco. Mintira meninos num tava querendu comê ocêis não, tava querendu criá pra mim, mintira. Não você quiria mi cumê, você tava amarrandu dentro du saco pra matá, e refogá. Aí ela tava lá fogandu, eli pego um monti de lenha junto fogu e jogô ela dentru du saco cum marradinho du saco. Queimo ela intera (não entendi) as veis minha vó aguá mais água meu netinho... agente num ajuda minha vó até morrê.(Quitiane. Gravação de campo. 04/2006)