

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CAMPUS III  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CULTURA E  
TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS**

**ROMANA DE FÁTIMA MACEDO GOMES**

**VOZES NO SILÊNCIO: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADE E  
MEMÓRIA DE QUILOMBO NA PERSPECTIVA DO  
LETRAMENTO (SÍTIO BOA VISTA – AFRÂNIO/PE)**

**JUAZEIRO-BA**

**2017**



**ROMANA DE FÁTIMA MACEDO GOMES**

**VOZES NO SILÊNCIO: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADE E MEMÓRIA DE  
QUILOMBO NA PERSPECTIVA DO LETRAMENTO (SÍTIO BOA VISTA –  
AFRÂNIO/PE)**

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado da Bahia, Campus III, para obtenção do título de Mestre em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos.

Linha de Pesquisa: Letramento e Comunicação Intercultural

Orientadora: Profa. Dra. Edonilce da Rocha Barros

**JUAZEIRO - BA**

**2017**

## Ficha catalográfica

Gomes, Romana de Fátima Macedo.

G633 Vozes no silêncio: um estudo sobre identidade e memória de Quilombo na perspectiva do letramento (Sítio Boa Vista – Afrânio/PE) / Romana de Fátima Macedo Gomes.

-- Juazeiro, 2017.

146 f. il.

Orientadora: Profa. Dra. Edonilce da Rocha Barros

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus III. 2017.

### Bibliografia

1. Identidade 2. Memória 3. Quilombo 4. Letramento

I. Barros, Edonilce da Rocha II. Universidade do Estado da Bahia  
Departamento de Ciências Humanas

CDD 306.08

**ROMANA DE FÁTIMA MACEDO GOMES**

**VOZES NO SILÊNCIO: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADE E MEMÓRIA DE  
QUILOMBO NA PERSPECTIVA DO LETRAMENTO  
(SÍTIO BOA VISTA – AFRÂNIO/PE)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado em Educação,  
Cultura e Territórios Semiáridos – PPGESA, ofertado pelo Departamento de  
Ciências Humanas – Campus III da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, para  
obtenção do título de Mestre em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos.

Linha de Pesquisa: Letramento e Comunicação Intercultural

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Edonilce da Rocha Barros  
Orientadora/UNEB

---

Prof. Dr. Cosme Batista dos Santos  
Membro Interno/UNEB

---

Profa. Dra. Jucélia Bispo dos Santos  
Membro Externo/UNILAB

Dedico este trabalho à memória de todos os afrobrasileiros, para cujos apelos por justiça e equidade esta nação ensurdeceu. Seus clamores não se restringem a embates pretéritos, mas reverberam, ainda, nas lutas presentes do movimento quilombola.

## **AGRADECIMENTOS**

Minhas primeiras palavras são de gratidão ao Senhor da Vida, o equilíbrio e a energia vital que me possibilitam sonhar e buscar realizar projetos aparentemente impossíveis para minhas limitações, porém ínfimos se comparados à grandiosidade da obra do Criador.

Minha gratidão à Comunidade Sítio Boa Vista que se solidarizou a mim, ao assumir-se como partícipe na realização desta pesquisa, partilhando seus valores, experiências e saberes. Meus agradecimentos pelas acolhidas sempre afetuosas, expressas no respeito à memória de meu saudoso pai, quando recordavam a cordialidade dele no trato com as pessoas. Nessas ocasiões, a comunidade, ratificando versos de uma poetisa brasileira, fez-me lembrar que a “coisa mais fina do mundo” não é o estudo, mas o sentimento.

Meus agradecimentos à minha família, em especial à minha mãe, Maria Romana de Macedo; esposo, Robério José Mendonça Gomes, que, solidariamente, percorreu comigo mais de 1 200 quilômetros na realização desta pesquisa; filhos, Luiz Rogério Macedo Gomes, Lucas Romano Macedo Gomes e Robério Filho Macedo Gomes, pela compreensão ante a minha presença ausente, por tantas vezes terem buscado a minha companhia e terem se deparado com um regaço repleto de livros.

Meus agradecimentos à minha querida amiga, Msc. Ana Maria de Amorim Viana, que, com seus estímulos, orientações e apoio profissional no IF Sertão, contribuiu para realização desta Pós-Graduação e consolidou uma amizade de infância.

Minha gratidão à equipe da UNEB Campus III, aos docentes e funcionários que me acolheram, orientaram-me e proporcionaram a estrutura necessária para a continuidade de minha formação.

Meus agradecimentos especiais à Professora Doutora Edonilce da Rocha Barros, orientadora desta pesquisa, que, partilhando seu conhecimento, competência

técnica e valores éticos, harmonizou o tom deste trabalho, adequando-o às especificidades do saber científico.

Minha gratidão aos professores doutores Cosme Batista dos Santos e Jucélia Bispo dos Santos que, aceitando o convite para a composição da banca examinadora, possibilitaram o desenvolvimento deste trabalho. Estendo essa gratidão aos membros suplentes, professoras doutoras Lúcia Marisy Ribeiro e Marcia Guena, pela leitura do trabalho e valiosas contribuições.

Enfim, meu muito obrigada a essa IES que, produzindo ciência, evoca a humanidade.

“As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes, quando a igualdade os descaracteriza”.

Boaventura de Souza Santos (1997)

## RESUMO

O presente trabalho apresenta os resultados de uma pesquisa sobre a identidade e memória de quilombo no Sítio Boa Vista, Afrânio/PE, *locus* da pesquisa, em uma abordagem na perspectiva do letramento. Tem, como objetivo geral, analisar como os integrantes do Quilombo Sítio Boa Vista se apropriam do discurso de reafirmação de sua identidade étnica, considerando a intermediação do letramento institucionalizado na consolidação desse processo identitário e na (re) definição da memória coletiva. Trata-se, portanto, de um estudo de caso, de inspiração etnográfica, o qual definiu a história oral como principal método de pesquisa. Os resultados demonstram que a identidade e a memória, além de não serem homogêneas, uniformes, constituem-se construções simbólico-discursivas, pois, na comunidade quilombola pesquisada, os sujeitos tomam posse delas como instrumentais que os habilitem a usufruir de direitos sociais e políticos, instituídos em lei, e a transformar uma estrutura social injusta. No grupo de entrevistados composto por idosos, a memória da escravidão ocorre, ora na lembrança de referências ao passado feitas por ancestrais, ora na autoidentificação presente como trabalhadores braçais. As práticas culturais e padrões de comportamento da comunidade estudada são evidências da memória coletiva e da identidade quilombola. Entre os mais jovens e letrados, prevalece a assimilação do discurso da pertença étnica. Nesse cenário, a aquisição de tais construtos é mediada por textos integrantes do saber institucionalizado, os quais o Estado elege como mecanismos de significação nas interações com os quilombolas. Também é possível constatar a intervenção de uma jovem liderança em favor das demandas dos quilombos do município de Afrânio – Pernambuco (PE), numa atitude de ruptura para com a condição de silenciamento, vivenciada pela população negra local e brasileira.

**Palavras-Chave:** Quilombo. Identidade. Memória. Letramento institucionalizado.

## ABSTRACT

The present work presents the results of a research on the identity and memory of quilombo at *Sítio Boa Vista*, in the city of Afrânio / PE, locus of the research, in an approach from the perspective of literacy. It has, as a general objective, to analyze how the members of *Quilombo Sítio Boa Vista* appropriate the discourse of reaffirmation of their ethnic identity, considering the intermediation of institutionalized literacy in the consolidation of this identity process and in the (re) definition of collective memory. It is, therefore, a case study, of ethnographic inspiration, which defined oral history as the main method of research. The results demonstrate that identity and memory are not only homogeneous and uniform, they constitute symbolic-discursive constructions, because in the *quilombola* community researched, the subjects take possession of them as an instrument that enables them to enjoy social and political rights, instituted by law, and to transform an unjust social structure. In the group of interviewees composed of elders, the memory of slavery occurs, sometimes in the memory of references to the past made by ancestors, sometimes in self-identification present as manual workers. The cultural practices and behavior patterns of the studied community are evidences of the collective memory and the *quilombola* identity. Among the younger and more literate, the assimilation of the discourse of ethnic belonging prevails. In this scenario, the acquisition of such constructs is mediated by texts that are part of the institutionalized knowledge, which the State chooses as mechanisms of meaning in the interactions with the *quilombolas*. It is also possible to observe the intervention of a young leadership in favor of the demands of the *quilombos* in the city of Afrânio - Pernambuco (PE), in an attitude of rupture towards the condition of silencing, experienced by the local black and Brazilian population.

**Keywords:** *Quilombo*. Identity. Memory. Literacy. Institutionalized.

## LISTA DE FIGURAS

|          |                                                                                   |     |
|----------|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1 | Mapa do Estado de Pernambuco, com a localização do município de Afrânio - PE..... | 28  |
| Figura 2 | Agricultor familiar do Sítio Boa Vista .....                                      | 29  |
| Figura 3 | Líder dos quilombos em Afrânio – PE .....                                         | 93  |
| Figura 4 | Rezadeira do Sítio Boa Vista .....                                                | 118 |
| Figura 5 | Samba de roda do Sítio Boa Vista .....                                            | 123 |
| Figura 6 | Apresentação do reisado .....                                                     | 124 |

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|          |                                                                               |
|----------|-------------------------------------------------------------------------------|
| ABA      | Associação Brasileira de Antropologia                                         |
| AD       | Análise do Discurso                                                           |
| ADI      | Ação Direta de Inconstitucionalidade                                          |
| ADCT     | Ato das Disposições Constitucionais Transitórias                              |
| ART      | Artigo                                                                        |
| CadÚnico | Cadastro Único                                                                |
| CEP      | Comitê de Ética em Pesquisa                                                   |
| CF       | Constituição Federal                                                          |
| CLT      | Consolidação das Leis do Trabalho                                             |
| CONAQ    | Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas |
| DOU      | Diário Oficial da União                                                       |
| EUA      | Estados Unidos da América                                                     |
| FCP      | Fundação Cultural Palmares                                                    |
| FNB      | Frente Negra Brasileira                                                       |
| GTI      | Grupo de Trabalho Interministerial                                            |
| IBGE     | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística                               |
| IF       | Instituto Federal                                                             |
| IRPAA    | Instituto Regional da Pequena Agropecuária Apropriada                         |
| INCRA    | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária                           |
| MNU      | Movimento Negro Unificado                                                     |
| OIT      | Organização Internacional do Trabalho                                         |
| ONU      | Organização das Nações Unidas                                                 |
| PE       | Pernambuco                                                                    |
| PPGESA   | Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos       |
| PRORURAL | Programa Estadual de Apoio ao Pequeno Produtor Rural                          |
| SEPPIR   | Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial                       |
| TEN      | Teatro Experimental Negro                                                     |
| TEPRON   | Teatro Profissional do Negro                                                  |
| UNEB     | Universidade Estadual da Bahia                                                |

## SUMÁRIO

|              |                                                                                                                |           |
|--------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1</b>     | <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                         | <b>14</b> |
| <b>2</b>     | <b>AS BASES METODOLÓGICAS: HARMONIZAÇÃO DOS TONS DO<br/>DISCURSO CIENTÍFICO.....</b>                           | <b>21</b> |
| 2.1          | ABORDAGEM INTRODUTÓRIA: FUNDAMENTOS<br>EPISTEMOLÓGICOS, MÉTODOS E PROCEDIMENTOS.....                           | 21        |
| 2.2          | MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA.....                                                                       | 23        |
| <b>2.2.1</b> | <b>Entrevistas do tipo qualitativo.....</b>                                                                    | <b>24</b> |
| <b>2.2.2</b> | <b>Observação direta.....</b>                                                                                  | <b>27</b> |
| 2.3          | O LOCUS E OS SUJEITOS DA PESQUISA.....                                                                         | 27        |
| 2.4          | ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DAS INFORMAÇÕES.....                                                                   | 31        |
| <b>3</b>     | <b>ECOS DO CONTEXTO NAS CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS<br/>IDENTITÁRIAS, NA MEMÓRIA E NA LEI.....</b>                 | <b>33</b> |
| 3.1          | DA ESCRAVIDÃO À EXCLUSÃO SOCIAL: REVERBERAÇÕES DO<br>RACISMO E DA INTOLERÂNCIA PARA COM A DIFERENÇA.....       | 33        |
| 3.2          | MILITÂNCIA NEGRA: RESSONÂNCIAS DO CLAMOR POR<br>LIBERDADE E JUSTIÇA.....                                       | 39        |
| 3.3          | QUILOMBOS E LEGISLAÇÃO: DO SILÊNCIO À VISIBILIDADE.....                                                        | 42        |
| <b>4</b>     | <b>ASSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS NO DIÁLOGO COM TEÓRICOS</b>                                                      | <b>53</b> |
| 4.1          | IDENTIDADES: DIAPASÕES NO DISCURSO DA PERTENÇA<br>ÉTNICA.....                                                  | 53        |
| <b>4.1.1</b> | <b>A identidade territorial: uma construção discursiva.....</b>                                                | <b>60</b> |
| 4.2          | MEMÓRIA: EVOCAÇÕES DO PASSADO.....                                                                             | 64        |
| 4.3          | LETRAMENTO INSTITUCIONALIZADO: TRAVESSIAS ENTRE A<br>LETRA E A VOZ.....                                        | 71        |
| <b>4.3.1</b> | <b>Movimentos sociais como espaços de educação não formal: o<br/>verbo no infinito, a palavra em ação.....</b> | <b>79</b> |

|              |                                                                                                                                |            |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>5</b>     | <b>ENTRE O DITO E O INAUDÍVEL – UMA ESCUTA SENSÍVEL.....</b>                                                                   | <b>86</b>  |
| 5.1          | DO RACISMO, DA MILITÂNCIA E DO PROTAGONISMO FEMININO NEGRO.....                                                                | 86         |
| 5.2          | DAS IDENTIDADES, DAS TERRITORIALIDADES E DA MEMÓRIA QUILOMBOLA DO SÍTIO BOA VISTA.....                                         | 98         |
| <b>5.2.1</b> | <b>Conjecturas sobre a reconstrução da memória do quilombo Sítio Boa Vista.....</b>                                            | <b>105</b> |
| 5.3          | DA MEDIAÇÃO DO LETRAMENTO NA (RE) CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE PERTENÇA ÉTNICA E DO CARÁTER EDUCATIVO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS..... | 108        |
| 5.4          | VOZES EM UNÍSSONO: A COTIDIANEIDADE DO SÍTIO BOA VISTA EM SUAS PRÁTICAS CULTURAIS.....                                         | 113        |
| <b>5.4.1</b> | <b>As práticas das rezadeiras.....</b>                                                                                         | <b>116</b> |
| <b>5.4.2</b> | <b>O samba de roda, o reisado e a roda de São Gonçalo.....</b>                                                                 | <b>122</b> |
| <b>5.4.3</b> | <b>Permanência e movência nas tradições do Sítio Boa Vista.....</b>                                                            | <b>125</b> |
| <b>6</b>     | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                                               | <b>127</b> |
|              | <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                                                        | <b>133</b> |
|              | <b>APÊNDICE A – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA.....</b>                                                                            | <b>142</b> |
|              | <b>APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....</b>                                                            | <b>143</b> |
|              | <b>APÊNDICE C – ROTEIRO PARA ENTREVISTA.....</b>                                                                               | <b>146</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

A primeira inspiração para a realização da pesquisa sobre identidade e memória de quilombo na perspectiva do letramento, no Sítio Boa Vista, uma comunidade do município de Afrânio/PE, surgiu durante a minha participação, como aluna especial, no Mestrado em Educação Cultura e Territórios Semiáridos, promovido pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB.

Ao ingressar no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação, Cultura e Territórios Semiárido (PPGESA), era meu intuito investigar a importância das narrativas para uma determinada comunidade. Porém, no decurso da disciplina Educação e Saberes Tradicionais no Semiárido, a qual tratava da cultura, dos processos de exclusão e das transformações históricas vivenciadas pelos povos tradicionais, foram apresentadas, ainda, referências de comunidades quilombolas do Alto, Médio, Submédio e Baixo São Francisco, a exemplo do que se verifica no artigo intitulado “Guardiães do Velho Chico”, de autoria do professor Juracy Marques (2011). Nesse trabalho, chamou-me a atenção a alusão a quilombos existentes no município de Afrânio - PE, pois, possuindo minha ancestralidade paterna oriunda desse lugar e sempre tendo frequentado a região durante parte considerável da minha existência, desconhecia tal atribuição para algumas localidades daquela cidade.

No meu convívio com a população de Afrânio, sempre ouvi menção ao fato de, em determinadas áreas do município, existir grande quantidade de negros, sem que se fizesse qualquer alusão à formação de quilombos. Despertada a curiosidade ante o desconhecimento do que me era aparentemente conhecido, desenhou-se, para mim, o ideal de retornar à terra do meu saudoso pai e de alguma forma, contribuir para o bem de um povo afrobrasileiro que, nas interações construídas com os outros cidadãos e, mais recentemente, no processo de institucionalização da sua ancestralidade, definiu fronteiras entre o que era/é e aquilo que fomos ou em que nos tornamos.

Nos contatos iniciais com integrantes do Sítio Boa Vista, obtive a informação de que também eles desconheciam a sua condição de quilombola e de que a consciência de tal identificação adveio de órgãos do Estado, os quais, por intermédio do Cadastro Único (CadÚnico), do Governo Federal, ali visualizaram considerável contingente de descendentes de africanos. Além disso, a comunidade relatou um movimento incipiente de (re)construção de sua memória, com o levantamento de histórias sobre o seu passado. Essas constatações levaram-me a supor a ocorrência de uma possível reinvenção da identidade étnica e da memória, acionada por agentes externos, que teriam, como um dos principais instrumentos, textos oficiais, exemplares do letramento institucionalizado. Assim foi que a temática por mim idealizada, antes circunscrita à área da linguagem, transmutou-se, passando a ter, como escopo, vertentes do conhecimento da área das Ciências Humanas. Dessa forma, defini, como objeto de estudo desta pesquisa, a identidade e a memória quilombolas, em interações mediadas pelo letramento institucionalizado, nas relações entre o quilombo Sítio Boa Vista, em Afrânio-PE, e órgãos oficiais.

A demanda histórica de autoafirmação da identidade quilombola é, em muitos casos, instituída por órgãos externos a certas comunidades que veem, nessa representação simbólica, a possibilidade de execução de políticas públicas que as beneficiem. Assim, pode-se afirmar que identidades são construídas nas interações sociais, concretizadas por meio da linguagem, da cultura e de interesses políticos. No tempo presente, a memória e a identidade de afrobrasileiros transitam na fronteira da oralidade e da escrita, sendo esta última o mecanismo mediador não apenas na garantia de direitos, mas também nas questões identitárias, alterando as relações entre esses indivíduos e entre eles e as instituições sociais. Ainda é válido ponderar que a interconectividade proporcionada pelas modernas tecnologias da informação e da comunicação potencializa as trocas culturais e a fluidez do sentimento de pertença. Nesse sentido, Castells (2008) ressalta, em seus estudos, as transformações operadas nas identidades em decorrência da era da informação, na sociedade em rede.

A inserção de quilombolas num movimento social<sup>1</sup> em prol da garantia dos direitos sociais assegurados em lei se constitui fator decisivo na definição de sua identidade. Ghon (2011a) ressalta que essas entidades agregam indivíduos antes excluídos da sociedade, criando identidades para eles ao projetarem em seus membros sentimentos de pertencimento social. Dentre as várias aprendizagens que, segundo a autora, são proporcionadas pelos movimentos sociais como agentes da educação não-formal, ressaltem-se a aprendizagem cultural, com a qual identificam os elementos constitutivos da identidade e da cultura política do grupo, e a aprendizagem linguística, com a qual constroem uma linguagem comum, através da qual possam proceder à leitura do mundo e à percepção/compreensão dos temas de seu interesse. Ainda é válido destacar que os integrantes dos movimentos sociais adquirem uma aprendizagem simbólica, com a qual apreendem as representações que existem sobre eles próprios, as autorrepresentações e as novas representações por eles criadas.

Esses grupos étnicos também utilizam a leitura e a escrita em suas interações, as quais, em virtude de sua função social em um dado evento, configuram-se como letramento, que, para Kleiman (1995, p. 19), trata-se de “um conjunto de práticas sociais que usam a escrita, enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia, em contextos específicos, para objetivos específicos.” No contexto em que se inserem os sujeitos pesquisados, percebe-se a determinação de critérios para institucionalização de sua ancestralidade africana, por intermédio da lei registrada na modalidade escrita da língua. Em outras palavras, uma possível reinvenção da identidade e da memória seria acionada por agentes externos a esses agrupamentos, tais como órgãos do Estado, ou pelos movimentos sociais, nas interações mediadas também pela linguagem escrita.

No tempo presente, com a possibilidade de usufruto de direitos assegurados em lei, como a titulação quilombola para comunidades remanescentes e o direito de propriedade da terra, povos tradicionais deparam-se com a necessidade de afirmarem sua identidade, por meio de um repertório cultural construído

---

<sup>1</sup> Entende-se movimento social na mesma perspectiva adotada por Gohn (2011, p. 13): “[...] nós os vemos [movimentos sociais] como ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam distintas formas de a população se organizar e expressar suas demandas [...]”.

coletivamente, de sua memória. Sendo assim, o simbólico, materializado nas tradições e nas histórias individuais e coletivas, adquire relevância para a execução de tais políticas públicas. Entretanto, há de se considerar também que o longo processo de silenciamento a que foi submetida a população negra traumatizou a sua memória, levando-a a não identificar com nitidez um patrimônio produzido em conjunto ao longo do tempo, nem um passado em comum, a exemplo do que ocorre no Sítio Boa Vista, em Afrânio - PE.

A perspectiva adotada no estudo da comunidade quilombola Sítio Boa Vista privilegia teóricos que valorizam as diferenças étnicas, sem desvinculá-las das interações contextuais e do diálogo intercultural, tais como Barth (2000), Castells (2008), Ghon (2011; 2003; 1994), Kleiman (1995), Silva (2003), dentre outros. Além das obras e autores aqui citados muitas teses e dissertações também têm apresentado, como objeto de estudo, temáticas e abordagem semelhantes ao do presente estudo, dentre as quais a de Leite (2012) e a de Sito (2010).

Leite (2012), na tese de doutorado intitulada “Movimento social e processos educativos: a constituição do sujeito coletivo na luta por direitos na comunidade de Conceição das Crioulas”, teve os sujeitos políticos da comunidade, no cotidiano e na atuação nos movimentos sociais, como foco da investigação, com o fito de analisar a constituição da identidade étnica, além das questões de gênero e dos direitos reivindicados pelo grupo. O estudo concluiu que a identidade do sujeito coletivo em tal movimento se constrói na inserção e participação ativa nessa organização, cuja principal reclamação é a posse da terra.

Por sua vez, Sito (2010), na dissertação de mestrado intitulada “Ali tá a palavra deles: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do Estado do Rio Grande do Sul”, buscou descrever e analisar práticas de letramento realizadas por lideranças do movimento afrobrasileiro nas interações com o Estado, mediadas pelo Artigo 68 da Constituição Federal. As situações de uso burocratizado da escrita diferiam das práticas vernaculares cotidianas, o que resultou num novo aprendizado para os sujeitos pesquisados. A autora ainda se propôs a analisar a atuação das relações de poder nas práticas de letramento observadas.

No caso do presente estudo, a questão norteadora da pesquisa foi: Até que ponto, na comunidade remanescente de quilombo Sítio Boa Vista, a apropriação do discurso da identidade étnica e o resgate de sua memória coletiva são mediados pelo letramento institucionalizado? O objetivo geral da pesquisa foi analisar como os integrantes do Quilombo Sítio Boa Vista se apropriam do novo discurso de reafirmação de sua identidade étnica, considerando a intermediação do letramento institucionalizado na consolidação desse processo identitário e na (re) definição da memória coletiva. Especificamente, esta pesquisa buscou: i) analisar concepções atinentes à identidade, subjacentes à produção e à transmissão das narrativas dos quilombos, considerando a mediação do letramento institucionalizado na construção identitária e da memória quilombola; ii) identificar textos oficiais com os quais a comunidade adquiriu conhecimentos acerca da sua condição de quilombola; iii) verificar a forma como os movimentos sociais, entidades promotoras da educação não-formal, constroem o discurso da identidade quilombola; ii) registrar as narrativas transmitidas por diferentes gerações da comunidade Sítio da Boa Vista, as quais a identificam como remanescente de um quilombo, como contribuição à história e à memória do grupo estudado.

No que concerne à metodologia, trata-se de uma pesquisa qualitativa e descritiva, dado o seu propósito de interpretação e descrição de um fenômeno social, por intermédio da interação entre a pesquisadora e os atores sociais. Este trabalho apresenta filiação etnográfica, por se constituir o estudo da cultura da comunidade remanescente, norteado pela construção coletiva do conhecimento e *in loco*. Integrou-se à pesquisa de dados mais subjetivos a pesquisa arquivística com a consulta a documentos escritos nos arquivos públicos e privados da região e buscas *online*. Simultaneamente ao levantamento de fontes secundárias, foi realizado o levantamento de fontes primárias, por meio da realização de reuniões com integrantes do Sítio Boa Vista e de entrevistas semiestruturadas, gravadas individualmente com quilombolas dessa comunidade.

Ainda é válido destacar que a execução desta pesquisa tornou-se relevante porque favoreceu não somente a reflexão pelos sujeitos participantes e pela própria sociedade acerca das transformações históricas e sociais vivenciadas pelo grupo, a

partir do reconhecimento e da institucionalização de sua condição de quilombola, mas ainda porque propiciou a visibilidade da comunidade pesquisada, relegada ao silenciamento e a políticas homogeneizadoras. Acrescente-se, ainda, a possibilidade de registro da história coletiva pelos indivíduos que a vivenciaram, por intermédio da participação nas entrevistas promovidas no decorrer da pesquisa. Os seus resultados estão reunidos nesta dissertação que está estruturada em cinco seções e mais as considerações finais.

A primeira seção é a **introdução**, na qual se encontram as informações gerais, como as motivações que levaram a pesquisadora a escolher o tema de pesquisa, o objeto de investigação, os objetivos e os caminhos traçados para a realização do estudo, além da indicação da sua relevância.

A segunda seção, intitulada **As bases metodológicas: harmonização dos tons do discurso científico**, explicita os fundamentos epistemológicos, métodos e procedimentos utilizados na execução da pesquisa, os quais foram eleitos pela pesquisadora para a investigação do objeto de estudo. Explicações e declarações formuladas no âmbito da ciência devem ser harmonizadas aos critérios de validação das experiências científicas, além de se nortearem por princípios éticos e pelo senso de comprometimento com a transformação positiva da sociedade. Esses elementos também se revelam na delimitação do objeto a ser explicado, na eleição do método, na verificação ou falseabilidade das explicações e na divulgação dos resultados

A terceira seção, denominada **Ecos do contexto nas construções discursivas identitárias, na memória e na lei**, destina-se a promover uma discussão teórica acerca das categorias que integram a conjuntura na qual se insere a comunidade pesquisada. Tal debate se realiza na perspectiva do racismo e da resistência dos afrobrasileiros, a qual repercute na conquista de direitos jurídicos.

A quarta seção, intitulada **Assonâncias e dissonâncias no diálogo com os teóricos**, apresenta também fundamentações teóricas para uma compreensão mais abrangente da realidade investigada, enfatizando as concepções sobre identidade, memória, letramento institucionalizado. Na análise desses aspectos, entretanto, dialogam concepções várias, o que se constitui requisito necessário para uma

percepção imparcial e ampla do fenômeno estudado. Entretanto, é válido ponderar que nem sempre eventuais divergências entre teorias se configuram antagonismo ou exclusões de concepções, muitas vezes representam a instituição de relações de complementaridade entre contextos e teóricos distintos.

A quinta seção, denominada **Entre o dito e o inaudível: uma escuta sensível**, constitui-se o cerne da dissertação, pois apresenta os resultados da pesquisa. Analisa os elementos apreendidos nas observações e nas entrevistas com os sujeitos envolvidos neste trabalho, à luz das categorias analíticas eleitas para a compreensão do objeto de estudo, tais como identidade, memória e letramento, além de questões outras, pertencentes a esse campo de significação.

Por fim, as **Considerações finais** trazem um resumo geral da pesquisa, dos resultados alcançados; apontam a pertinência e relevância do estudo e ainda sugerem pistas para o direcionamento de investigações futuras, uma vez que se considera que este trabalho não é conclusivo.

## **2 AS BASES METODOLÓGICAS: HARMONIZAÇÃO DOS TONS DO DISCURSO CIENTÍFICO**

Explicações e declarações formuladas no âmbito da ciência devem ser harmonizadas aos critérios de validação das experiências científicas, além de se nortearem por princípios éticos e pelo senso de comprometimento com a transformação positiva da sociedade. Esses elementos também se revelam na delimitação do objeto a ser explicado, na eleição do método, na verificação ou falseabilidade das explicações e na divulgação dos resultados. Nesta parte do trabalho, faz-se o detalhamento dos fundamentos epistemológicos desta pesquisa, além dos métodos e técnicas eleitos pela pesquisadora para a investigação do objeto de estudo.

### **2.1 ABORDAGEM INTRODUTÓRIA: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS, MÉTODOS E PROCEDIMENTOS**

Um novo paradigma científico tem-se concretizado em um contexto de crises e de rupturas e, reportando-se à necessidade de formulação de questões simples, porém relevantes, preconiza a reflexão sobre as reais contribuições da ciência para a sociedade e sobre a consequência de tais contributos científicos na vida dos indivíduos. Dessa forma, tal paradigma deve não apenas ser o do “conhecimento prudente”, pautado na Ciência, mas também social, norteadado pela resolução de questões socialmente relevantes, assumindo-se como “paradigma da vida decente”, no dizer de Sousa Santos (2010, p. 74):

A configuração do novo paradigma que se anuncia no horizonte só pode obter-se por via especulativa [...] que é o paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Com esta designação, quero significar que a natureza da revolução científica que atravessamos é estruturalmente diferente da que ocorreu no século XVI. Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente).

As ciências humanas surgem após as ciências da natureza e herdam desta a tradição da cientificidade baseada em métodos objetivos e quantitativos. Entretanto, as ciências sociais se propõem a estudar o homem, que está sujeito a variáveis, desde os fatores antogênicos e psíquicos até a estrutura sociocultural de que faz parte o indivíduo e os acontecimentos por ele vivenciados.

A concepção da pesquisa “Vozes no silêncio: Um estudo sobre identidade e memória de quilombo na perspectiva do Letramento (Sítio Boa Vista – Afrânio/PE)” se norteou pelos fundamentos epistemológicos dos novos paradigmas científicos. Tal fundamentação pode ser verificada no objetivo geral e nos objetivos específicos do referido trabalho, os quais se destinaram a contemplar aspectos não mensuráveis de um agrupamento humano, propondo-se a discutir questões socialmente relevantes para uma existência “decente”, no que concerne ao usufruto dos direitos assegurados às comunidades quilombolas. Essas questões importantes abrangem variáveis do comportamento humano, as quais não são valorizadas pela Ciência normal, tais como tradições, identidade e relações de poder instituídas por intermédio da linguagem, e que devem ser estudadas numa compreensão sistêmica, de interdependência, em consonância com o novo paradigma da ciência contemporânea. Nesse sentido, ainda se fez importante refletir sobre a repercussão das práticas discursivas na constituição dos fenômenos estudados, em conformidade com Maturama (2011), o qual constatou que:

[...] um aspecto central do fazer ciência tem a ver com nossa busca de compreender nossa experiência como seres humanos. E o sentido que dou a compreender é o da experiência de adotar uma operacionalidade de reflexão na linguagem, na qual podemos conhecer o que conhecemos nas circunstâncias de constituição da linguagem. (p. 154)

Apreendendo do que revelou o autor supracitado, filiou-se essa pesquisa à abordagem qualitativa, que, segundo Minayo (2010, p. 21), explora o âmbito dos “significados, das aspirações, crenças, valores e atitudes”. Por se constituir o estudo da cultura de tal comunidade remanescente, concretizado por intermédio da observação profunda e cotidiana, norteadada pela construção do conhecimento de forma coletiva e *in loco*, nessa perspectiva se apresentou como um estudo que se

aproximou do método etnográfico. A pesquisa de cunho etnográfico converge para concepções de ciência defendida por Maturama (2001), no sentido de que o método científico reflete uma realidade objetiva, a qual existe de forma independente dos anseios e expectativas dos observadores. Nesse sentido, tratou-se de uma pesquisa descritiva, já que, segundo Gil (2002, p. 42), possibilitou a descrição das “características de determinada população ou fenômeno”.

## 2.2 MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

O trabalho de pesquisa que resultou nesta dissertação, ao objetivar compreender e explicar o fenômeno social de (re) construção do discurso da identidade étnica quilombola e da memória coletiva com a mediação do letramento institucionalizado, na comunidade Sítio Boa Vista, apresentou-se como campo de investigação propício à eleição do método denominado estudo de caso.

Tal método permite a investigação do fenômeno no ambiente em que ele se concretiza, além de possibilitar a utilização de diversos instrumentos para a coleta de dados. Apesar de também ser explorado em pesquisas do tipo quantitativo ou misto, neste trabalho evidenciou caráter qualitativo, determinado pela abordagem filosófica do pesquisador. Para Yin (2001), o estudo de caso pode ser empregado para análise de caso único ou de casos múltiplos, quantitativa ou qualitativamente, por se caracterizar como um método abrangente, que requer emprego de lógica no planejamento, na coleta e na análise dos dados. Este estudo, como afirmado anteriormente, filiou-se às abordagens qualitativas.

O estudo de caso e a história oral se entrecruzaram e deram as bases teórico-metodológicas de imersão no *lócus* da pesquisa, conforme se verifica nas considerações tecidas na sequência. Os métodos a que esta pesquisa aderiu valorizaram a relação entre os sujeitos e os contextos nos quais as pessoas agem e interagem.

Priorizou-se, sobretudo, a compreensão do ato de (re)construção da identidade étnica e da memória e a atuação do letramento institucionalizado na consolidação

desse processo. A investigação desse fenômeno no Sítio Boa Vista compreendeu, no primeiro momento, um conhecimento prévio da comunidade a ser pesquisada, visando ao estabelecimento de contato com suas lideranças para apresentar o projeto de pesquisa e discutir como se daria a presença da pesquisadora na comunidade e a forma de coleta de informações. Nessa fase preliminar, realizaram-se duas visitas à comunidade. Foi uma oportunidade para identificar os possíveis informantes da pesquisa, assim como para conhecer e solicitar documentos existentes sobre a história da comunidade do passado remoto e história recente. Outro método utilizado neste trabalho, a história oral se mostrou eficaz para definição da identidade dos sujeitos da pesquisa, pois permitiu perceber os comportamentos e as emoções, que, muitas vezes, tornam-se imperceptíveis devido ao distanciamento gerado pela observação mecânica de um pesquisador.

Conforme Alberti (2005a), temas contemporâneos podem ser investigados através do método da história oral, que, nesta pesquisa, realizou-se por meio de dois gêneros: a tradição oral – testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra; a história de vida – história pessoal contada pelo próprio indivíduo. No Sítio Boa Vista, buscou-se conhecer o repertório que compõe a sua tradição oral, investigando-se suas práticas culturais, além de estimular os sujeitos da pesquisa a localizarem a origem da comunidade na memória coletiva.

No que concerne ao delineamento do corpus da pesquisa, utilizou-se inicialmente da pesquisa bibliográfica e da pesquisa documental, consideradas como fontes secundárias. Essa primeira aproximação com os dados existentes permitiu estruturar os instrumentos que iriam ser usados para buscar as evidências do fenômeno que estava sendo investigado, optando-se, então, pelas entrevistas e pela observação direta.

### **2.2.1 Entrevistas do tipo qualitativo**

Conforme Poupart (2010), faz-se necessário investigar profundamente a perspectiva dos atores sociais. Nesse sentido, as entrevistas do tipo qualitativo revelam essa função, tendo em vista a compreensão exata das condutas sociais.

Esse tipo de entrevista possibilita desvelar e compreender problemas vivenciados pelos próprios sujeitos da pesquisa, atos essenciais ao alcance dos objetivos que foram propostos. Conforme Poupart (2010), existem dois argumentos metodológicos em favor de tal procedimento, a saber:

- um argumento de cunho positivista que concebe o informante como testemunha, sendo possível, a partir de suas informações, o pesquisador reconstituir a realidade, havendo, porém, dúvidas acerca da confiabilidade das informações, que podem ser resultantes das perspectivas assumidas pelos sujeitos pesquisados, o que demanda maior critério na seleção dos informantes;
- um argumento de cunho construtivista que concebe os informantes como intérpretes que apresentam reconstruções parciais da realidade, o que leva o pesquisador a também reconstruir a realidade a partir do que lhe é transmitido.

Neste trabalho, adotaram-se as entrevistas de cunho qualitativo, na observância do segundo argumento supracitado. No Sítio Boa Vista, as entrevistas foram precedidas de uma visita na etapa de elaboração do anteprojeto, na qual se estabeleceu, no contato inicial, a empatia e a confiança entre os sujeitos envolvidos na pesquisa, uma vez que a família da pesquisadora já mantinha relação de amizade com membros do quilombo. Num segundo encontro, a pesquisadora explicou o projeto aos membros da comunidade presentes; esclareceu que ele fora submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), tendo obtido parecer favorável à sua execução (Vide Apêndice A); apresentou-lhes o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice B), além de tê-los estimulado a falarem sobre si mesmos e sobre a comunidade, enfatizando a importância do estudo para o quilombo. Além disso, fundamentando-se no que propõe Poupart (2010), a pesquisadora assegurou o anonimato aos atores sociais; destacou a neutralidade e a independência da pesquisa; garantiu que as falas seriam apresentadas corretamente; adotou regras de sociabilidade.

Para a realização das entrevistas individuais, utilizou-se gravador para registro de voz, como também câmara fotográfica para o registro de imagens. Nos encontros seguintes, buscou-se seguir orientações expressas por Poupart (2010), no que concerne às atitudes do entrevistador de interesse no relato do informante, de encorajamento, de empatia, evitando interrupções durante a entrevista ou julgamentos em relação ao discurso do entrevistado. Para tais entrevistas, utilizou-se um roteiro previamente elaborado, com perguntas semiestruturadas, em consonância com a proposição de Alves e Silva (1992, p. 63) que dizem que entrevistas semiestruturadas

[...] pedem uma composição de roteiro com tópicos gerais selecionados e elaborados de tal forma a serem abordados com todos os entrevistados. Trata-se de definir núcleos de interesse do pesquisador, que têm vinculação direta aos seus pressupostos teóricos (abordagem conceitual) e contatos prévios com a realidade sob estudo; ou seja, existe uma direção, ainda que não de forma totalmente declarada, para o conteúdo que vai ser obtido nas entrevistas [...]

Em harmonia com a proposição dos autores anteriormente citados, as perguntas que compuseram o roteiro buscaram conhecer a memória da comunidade, indagando sobre sua origem e práticas culturais, sobre fatos que marcaram a sua vida na comunidade; intentaram compreender aspectos atinentes à identidade étnica do grupo, questionando qual a percepção que os integrantes do Sítio Boa Vista possuíam de si mesmos antes e depois de vivenciarem o processo de certificação, além de contemplarem a imagem que eles julgavam ter na comunidade externa, no passado e na atualidade. As perguntas aludiram, ainda, ao conhecimento dos benefícios propiciados pela assimilação da nova pertença. Também se buscou conhecer como e quando os moradores do Sítio Boa Vista se descobriram quilombolas e quais os gêneros textuais que permitiram o conhecimento de tal condição (Vide Apêndice C).

### 2.2.2 Observação direta

Outra técnica utilizada na busca das evidências foi a observação direta, com registro das impressões e experiências em diário de campo, uma vez que ela otimizaria a interpretação e a compreensão da entrevista qualitativa, conforme Poupert (2010). Entretanto, reconhece-se a utilização de entrevistas como técnica mais eficaz para o conhecimento da realidade de forma mais abrangente e democrática, pois esse ato proporciona a escuta de vozes de diferentes atores sociais, como constatado no momento da realização das entrevistas.

No Sítio Boa Vista, a observação direta se concretizou em todos os encontros com os integrantes da comunidade quilombola e na observação direta do contexto particular no qual os sujeitos da pesquisa vivem. Essa prática aproximou bastante a pesquisadora dessa realidade e principalmente dos sujeitos, permitindo conhecer mais do seu cotidiano.

## 2.3 O LÓCUS E OS SUJEITOS DA PESQUISA

A pesquisa referenciada neste trabalho foi realizada no município de Afrânio – PE, mais especificamente na Comunidade Remanescente de Quilombo Sítio Boa Vista. O município de Afrânio possui 19.225 habitantes, segundo estimativa divulgada pelo IBGE (2016), distribuídos em 1.490.596 km<sup>2</sup> de sua extensão territorial, localizada no extremo oeste do Estado de Pernambuco. Faz fronteiras ao norte com o Estado do Piauí; ao sul, com o Estado da Bahia; a leste com os municípios de Dormentes e Petrolina e a oeste, com o Estado do Piauí. Localiza-se a uma latitude 08°30'54" sul e a uma longitude 41°00'18" oeste, estando a uma altitude de 522 metros, em relação ao nível do mar. Apresenta clima semiárido e, como vegetação predominante, a caatinga composta por floresta *hiperxerófila* e floresta *caducifólia* (IF SERTÃO, 2012).

Elevado à categoria de município por meio da lei estadual nº 4.983 de 20 de dezembro de 1963, com instalação em 31 de maio de 1964, teve, como primeiro povoamento, no ano de 1918, a Fazenda Inveja, de propriedade de Francisco

Rodrigues da Silva, posteriormente adquirida por Sebastião Coelho. Em 1926, com a construção da via férrea Petrolina-Teresina, a qual contribuiu para o crescimento populacional, inaugurou-se a Estação Inveja. Em 31 de junho de 1927, o Frei Fortunato alterou o topônimo do povoado para São João. Em 1932, elevado à categoria de distrito de Petrolina, o local passou a ser denominado São João de Afrânio, num tributo ao Ministro da Viação e Obras Públicas, Afrânio de Melo Franco, engenheiro da estrada de ferro (IBGE, 2016). Apesar de ser um dos maiores produtores de leite do estado e o maior da região do São Francisco pernambucano, é o setor de serviços o mais rentável da economia local, estando seu PIB *per capita* entre os menores do Estado e da sua região, com apenas R\$ 6.642,83, segundo dados do IBGE (2013). Tendo três comunidades remanescentes de quilombo, Lagoa Comprida, Araçá e Boa Vista, apenas as duas últimas obtiveram a certificação, decorrente da sua organização como associação, com base em depoimento da líder do quilombo pesquisado.

**Figura 1:** Mapa de Pernambuco com localização do município de Afrânio



Fonte: [http://www.ferias.tur.br/thumbnail/5137/270/160/n\\_mapa-de-localizacao.jpg](http://www.ferias.tur.br/thumbnail/5137/270/160/n_mapa-de-localizacao.jpg)

Situada no submédio São Francisco, a 6 km da sede municipal, a Comunidade Remanescente de Quilombo Sítio Boa Vista teve sua certificação registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro nº 2.202, fl.022 - Processo nº 01420.003114/2014-37, consoante a Portaria nº 19, de 30 de janeiro de 2015,

publicada no Diário Oficial da União de 02 de fevereiro de 2015 (BRASIL, 2015). Composta por 90 pessoas, sendo 21 idosos, 43 adultos, 17 jovens e nove crianças, tem, como base da economia, a agricultura familiar, praticada numa área restrita, nos fundos de pastos da Fazenda Boa Vista, conforme registro fotográfico abaixo. Outra fonte de renda é oriunda de programas de transferência de renda do governo federal, como o Bolsa Família e aposentadorias, entretanto a insuficiente oferta de trabalho, devido à escassez de terras para produzir alimentos, e a baixa renda ocasionam o êxodo de parte da população que, conseqüentemente, vivencia a ruptura com a sua cultura, identidade e territorialidade. Acrescente-se, nesse contexto, o fato de a população, devido aos eventos apontados, ter de recorrer a alimentos industrializados e perder a rica cultura da culinária de origem. Ainda que tenham sido instituídos direitos aos quilombolas quanto à implementação de políticas educacionais específicas, não há unidades escolares no Sítio Boa Vista, em virtude de não se constituir uma demanda para tal fim, já que ali se registra queda na taxa de fecundidade das mulheres, decorrente da alta incidência de miomas uterinos entre elas, conforme informações colhidas em contatos diretos com a comunidade pesquisada.

**Figura 2:** Agricultor familiar do Sítio Boa Vista



**Fonte:** acervo pessoal

A comunidade se formou com a chegada à região de indivíduos que evadiram de Casa Nova, município baiano vizinho ao de Afrânio, sendo eles integrantes do

Movimento de Pau de Colher<sup>2</sup>. Em troca de trabalhos realizados, receberam pequenos lotes de terra, no fundo do pasto da Fazenda Boa Vista, situada em Afrânio - PE. Tal população é constituída de 2% de analfabetos, 48% de egressos do ensino fundamental, 49% com formação no ensino médio e 1% no ensino superior. Práticas, personagens e rituais, como o samba de roda, a banda de pífanos, benzedeadas e respeito aos membros mais antigos, caracterizam seus costumes. Registre-se, porém, a busca recente de reconstrução de seu passado, a partir da inserção no movimento social em prol de seus direitos como quilombolas, por meio do resgate de histórias narradas pelos idosos, conforme depoimento da líder do quilombo.

Após longos anos em que vivenciaram segregação e silenciamento, a informação de que integravam uma comunidade remanescente de quilombo adveio de instâncias superiores em Brasília e em Recife que identificaram, através do CadÚnico, grande concentração de negros em localidades daquele município. O passo seguinte foi a fundação da Associação Remanescentes de Quilombos do Sítio Boa Vista, em 2009, coordenada, inicialmente, pela única integrante da comunidade com formação em nível superior. Atualmente, a estrutura administrativa da associação é composta por: presidência - Eroíno Aniceto dos Santos; vice-presidência - José Cosme da Cruz; secretaria - Edna da Paixão Santos; tesouraria - Iracilda Raimunda da Conceição e conselho fiscal.

Segundo a líder do movimento quilombola, um dos principais obstáculos enfrentados, na comunidade, diz respeito à sua atuação “solitária”. Em decorrência da falta de uma participação ativa dos membros da comunidade na luta pela titulação, resultante, conforme seu depoimento, do “acanhamento” desses indivíduos, ela teme pelo futuro da causa, se lhe acontecer algo que impeça a sua

---

<sup>2</sup> “Pau de Colher” caracterizou-se como um movimento messiânico que ocorreu entre 1934 e 1938, no município de Casa Nova – BA, na região do médio São Francisco, e consistiu numa comunidade rural composta por 500 pessoas, que viviam sob rígida regras de conduta moral e religiosa e uma ocupação igualitária da terra. (GONH, 2003) “Ocorreu na época áurea do messianismo, entre o final do século XIX e a primeira metade do XX. Geralmente tratado como um movimento messiânico de pequena escala, sua dimensão regional é essencial para o entendimento da realidade política e cultural brasileira da primeira metade dos anos 30. Senhorinho e seus fiéis devotos despertaram fascínio e medo, pois apresentavam a interlocutores externos uma realidade complexa, que assentava raízes no processo de colonização e no sincretismo de símbolos e culturas católicas com outras religiosidades” (MONTEIRO, 2010, p. 26).

atuação no movimento. Acrescente-se, ainda, a tensão existente nos debates de que ela participa, nos quais, ao apresentar as demandas de seu grupo, detecta resistência por parte do Estado, que tenta lhes impor diretrizes por ele definidas.

Nesse processo, observa-se, então, que a condição de silenciamento imposta à população negra reverbera no tempo presente em atitudes de aparente omissão e/ou de acomodação em contextos de lutas coletivas. Além disso, nos debates com esferas governamentais, persistem preconceitos arraigados para com saberes e linguagem distintos daqueles produzidos nas academias.

Os sujeitos participantes deste estudo, cujos cotidiano, modos de vida e narrativas apresentam-se nesta dissertação, foram, portanto, os integrantes da Comunidade Remanescente de Quilombo Sítio Boa Vista. Os entrevistados foram selecionados não como “unidades estatísticas”, no dizer de Alberti (2005a, p. 32), mas como “unidades qualitativas”, em virtude de suas experiências com o tema pesquisado.

## 2.4 ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DAS INFORMAÇÕES

A análise e interpretação das informações recolhidas na pesquisa de campo – quinze entrevistas que correspondem a aproximadamente 166 minutos de gravações, além dos diálogos estabelecidos com e sem o gravador ligado nos encontros com a comunidade - foram fundamentadas na análise do discurso (AD) de linha francesa, cujo *corpus* se descreve na síntese ideologia + história + linguagem.

A AD de linha francesa concebe a linguagem como materialidade de uma ideologia, segundo proposições de Pêcheux (2002), o que permite deduzir que o sujeito, em nível de inconsciente, é assujeitado a uma memória do dizer ou interdiscurso, ou seja, aos sentidos que circulam na sociedade. Em outros termos, o indivíduo acredita ser proprietário das palavras, entretanto o discurso por ele produzido (o intradiscurso) nasce da relação com o que já havia sido expresso antes.

Entretanto, é importante também considerar que o intérprete dos enunciados na AD assume esse papel também a partir de um determinando lugar social, segundo suas

crenças, formação e afetos. Sendo assim, sua interpretação não é absoluta e deve deslocar-se continuamente entre o intradiscurso e o interdiscurso, apresentando um caráter qualitativo.

Sendo assim, a análise e interpretação das informações neste trabalho, por meio da AD, não se restringiu às palavras ouvidas, mas avançou para o sentido por elas produzidos, considerando as condições em que foram verbalizadas: quem as proferiu e em que circunstâncias/contexto sócio histórico e ideológico. Para isso, também foi necessário produzir inferências, sair dos enunciados, que, sendo elementos simbólicos, não possuem um único sentido, além de relacionar o conteúdo das entrevistas entre si (o conjunto dos discursos da comunidade, o *corpus* empírico) e aos estudos que embasaram este trabalho (o *corpus* de arquivo), ou seja, o referencial teórico. Essas análises e interpretação são apresentadas no quinto capítulo.

### **3 ECOS DO CONTEXTO NAS CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS IDENTITÁRIAS, NA MEMÓRIA E NA LEI**

Este capítulo se destina a promover uma discussão teórica acerca das categorias que integram a conjuntura na qual se insere a comunidade pesquisada. Tal debate se realiza na perspectiva do racismo e da resistência dos afrobrasileiros, a qual reverbera em conquistas de direitos jurídicos.

#### **3.1 DA ESCRAVIDÃO À EXCLUSÃO SOCIAL: REVERBERAÇÕES DO RACISMO E DA INTOLERÂNCIA PARA COM A DIFERENÇA**

Para situar a exclusão do povo negro, faz-se oportuno rememorar como se apagou da história da humanidade a percepção da África como berço de relevantes e decisivas descobertas apropriadas pelos demais continentes. Assim, Abdias do Nascimento (2002) expõe a gênese do preconceito racial no falso pensamento divulgado historicamente de que os gregos seriam os precursores em diversas áreas do conhecimento. Contrariando essa ideia, os africanos do norte, comumente chamados de egípcios, é que conceberam a filosofia, usurpada pelos gregos, depois da invasão de Alexandre Magno.

Sobre a história pregressa da presença dos negros no Brasil, Nascimento (2002) destaca que não sabe exatamente quando iniciou, mas que há versões que demarcam a chegada deles logo após a da esquadra de Pedro Álvares Cabral, como mão-de-obra escrava no plantio da cana-de-açúcar, primariamente nas províncias de Pernambuco e Bahia, nos séculos XVI e XVII. A mineração no século XVII deslocou grande parte dos escravizados para a região sudeste. Com a necessidade de produção de algodão para a indústria têxtil da Inglaterra durante a revolução industrial inglesa, deslocou-se grande leva de escravos para o estado do Maranhão, na região norte, e, no século XIX, para o Rio de Janeiro e para São Paulo, devido à produção de café. Tais fatos comprovam a presença da população negra em todas as fases do desenvolvimento econômico do Brasil.

Entretanto, além de se negar a participação decisiva da população negra no desbravamento do Brasil, engendrou-se um projeto de aniquilação da identidade, da memória, da história desse povo. Nesse sentido, desde o limiar da história de opressão do povo negro, é possível constatar que não há justificativas plausíveis para a exclusão imposta aos africanos e descendentes, a não ser o sentimento de superioridade assimilado pela população branca, em detrimento das demais etnias. Nessa perspectiva, Nascimento (2002) pontua que a história brasileira consiste numa manipulação e/ou falseamento dos fatos, com o fito de concretizar os projetos políticos e econômicos de uma elite branca, provavelmente de origem ário-europeia. Dentre as estratégias empregadas, o autor ressalta as de provocar conflitos entre integrantes de tribos africanas; a de, na zona rural, por exemplo, os escravos serem distribuídos em grupos de formação étnica distinta, o que inviabilizava a comunicação e a transmissão integral de seus saberes entre eles, devido às diferenças linguísticas, religiosas, culturais e a de lhes impor uma língua. Sendo assim,

A luta comum dos povos negros e africanos requer o conhecimento mútuo e uma compreensão recíproca que nos têm sido negados, além de outros motivos, pelas diferentes línguas que o opressor branco-europeu impôs sobre nós, através do monopólio dos meios de comunicação, do seu controle exclusivo dos recursos econômicos, das instituições educativas e culturais. (NASCIMENTO, 2002, p. 16).

Em outros termos, Nascimento (2002) assinala a imposição de um idioma alienígena como mais um ato de violência impetrado contra o espírito africano, pois possibilitou o apagamento gradativo de sua história e de sua memória. Além disso, o estudioso enfatiza a relevância do caráter eminentemente oral da sua cultura, que priorizava a construção de um saber resultante das relações afetivas, interpessoais e contextuais.

Prosseguindo na leitura de Nascimento (2002), observa-se também que o autor denuncia a relação de cumplicidade estabelecida entre a religião católica e o regime escravocrata. Conforme o autor, os escravos recebiam o batismo compulsório ainda nos portos de embarque africanos, concretizando a aliança entre escravidão

espiritual e escravidão física. Nesse contexto, passaram-se a denominar eufemicamente sincretismo as estratégias de resistência dos negros à crença imposta, por intermédio da prática clandestina de seus cultos (NASCIMENTO, 2002).

O citado autor refuta a tendência à intolerância de certos estudiosos que, desconhecendo as práticas religiosas africanas *in loco*, caracterizam-na como “fetiche”, “fenômeno psicótico”. Nessa perspectiva, pondera por que o catolicismo europeu jamais teve questionada a simbologia dos seus rituais e evidencia preconceitos para com os saberes africanos, também disseminados pela cultura ocidental, por intermédio da produção do conhecimento científico (NASCIMENTO, 2002).

Conforme o autor supracitado, sempre houve uma ausência de reconhecimento ao heroísmo de personagens negros no Brasil no contexto de suas relações históricas, políticas, econômicas e sociais. Nesse cenário, cita a Revolta dos Alfaiates, ocorrida um século antes da abolição da escravatura, cujos principais objetivos eram a emancipação da Bahia, a instauração de um governo republicano, a abertura de todos os portos e a autonomia de comércio, a libertação dos escravos. Dentre os líderes desse movimento revoltoso, havia quatro negros: Luís Gonzaga das Virgens, Lucas Dantas, João de Deus Nascimento, Manuel Faustino dos Santos Lira, os quais, condenados à morte, foram enforcados, tiveram seus corpos esquartejados e os pedaços exibidos nos postes. O sacrifício desses líderes jamais foi exaltado na história do Brasil, ao contrário do branco Tiradentes, assassinado por lutar por ideias libertárias análogas, mas cuja memória se resguarda (NASCIMENTO, 2002).

O apagamento da memória do africano, conforme Abdias do Nascimento, não deixou de ser uma estratégia da classe dominante do Brasil. Tal expediente serviria para aliviar a culpa dos descendentes dos que praticaram a escravidão, dos quais muitos ainda permanecem no poder. Outro mecanismo de eliminação da memória negra consiste na tentativa de apagamento da identidade africana, utilizando-se do fogo para incinerar documentos do tráfico e instrumentos de tortura, como assinala Nascimento (2002). Os resquícios dessa prática permanecem até os dias de hoje, em relação à obliteração da identidade africana, visível no sistema educacional, uma vez que os currículos do ensino básico ao superior não privilegiam a cultura negra.

Dessa forma, Nascimento (2002) evidencia a necessidade de se resgatar a história dos antepassados para que os afrobrasileiros possam nortear suas lutas presentes e não desprezem o sangue derramado por seus mártires. Ele chama a atenção também para o papel (de) formativo de canções, obras literárias e de outras manifestações culturais que difundem a ideologia racista.

Nesse cenário, o autor (idem) denuncia o genocídio a que o negro tem sido condenado desde a escravidão, apontando o fator raça como determinante do processo de segregação existente no Brasil, uma vez que, somente por meio do clareamento de sua pele, o negro usufruirá de aceitação na sociedade, mais oportunidades de emprego e do exercício da cidadania. O estudioso também ressalta que, dentre os diversos tipos de agressão destinados aos africanos e a seus descendentes, a exclusão econômica apresenta grande potencial de dizimar tal povo, pois o desemprego ou subempregos acorrentam-no à miséria, acarretando falta de assistência médica, falta de condições dignas de moradia, de acesso à educação de qualidade, desestruturação familiar.

Nascimento (2002) enfatiza a condição de miséria a que foi submetida a população negra em decorrência dos incentivos financeiros concedidos pelo governo, os quais beneficiaram a inserção de grandes levas de trabalhadores estrangeiros. Na direção oposta, cada vez mais os negros eram excluídos das oportunidades de trabalho, quer diretamente pelo sistema, quer indiretamente pelo proletariado estrangeiro. O autor ainda pontua que ambos (imigrantes e o Brasil) progrediram, expoliando o descendente africano.

Nessa perspectiva, Elisa Nascimento (2003, p. 276) dialoga com o autor supracitado, ao fazer a seguinte declaração acerca da importação de operários europeus:

A política de Estado que determinou a proibição da entrada no país de “homens de cor” ao mesmo tempo que subsidiava a imigração maciça de europeus brancos não era motivada pela necessidade de importar uma classe operária para a nascente economia industrial brasileira. Para isso, a mão-de-obra ex-escrava estava fartamente disponível. A política tinha um objetivo racial: embranquecer a população, “limpar o sangue” da mancha negra.

Ainda sobre a relação estabelecida entre diversas etnias, Nascimento (2002) destaca que, para evitar confrontos interracial, a exemplo dos vivenciados nos EUA, difundiu-se o mito da democracia racial. Assim, poder-se-ia dispensar a promulgação de leis atinentes aos direitos da população negra, uma vez que se praticava uma espécie de lei consuetudinária, a qual compunha instrumentos básicos da política brasileira. O autor pontua que os problemas enfrentados pela população negra não serão facilmente resolvidos, e esse cenário é visível tanto nas grandes metrópoles, quanto nas pequenas cidades brasileiras, como resquícios do modo de produção escravista colonizador. Conscientes dessa realidade, os descendentes dos africanos devem integrar-se a uma luta que supere pequenas reformas, reivindicando transformações na estrutura social, econômica e política do país. O autor faz uma ressalva, no sentido de que tais intervenções não devem ser circunscritas ao âmbito de uma elite intelectual, mas devem abranger também analfabetos, marginalizados e desempregados, a fim de que se concretize uma verdadeira revolução, sem discriminações. Essa unidade em torno de um ideal comum à população negra viria a se concretizar com a consolidação dos movimentos sociais.

Diante do que se expôs, ainda é importante destacar que Nascimento (2002) se propõe a dizer que, para o êxito da luta de tais povos, torna-se indispensável o fortalecimento de seus vínculos ideológicos e culturais. Ele ainda destaca que a consciência de tal luta ultrapassa as fronteiras dos países, uma vez que se trata de uma dívida internacional, existente nos territórios onde ocorreu a escravidão. O autor lembra que, apesar das várias transformações vivenciadas pelo Brasil no decorrer dos tempos, permanece inalterada a supremacia racial branca, sendo o fator raça determinante na definição das classes. Assim, ele desconstrói declarações infundadas de que, no Brasil, o problema enfrentado pela população negra é de ordem socioeconômica, e não racial.

Dialogando com Nascimento (2002), Moore (2007) considera que, a despeito de todos os avanços em termos sociais, políticos e econômicos, o cultivo do sentimento de ódio destinado ao fenótipo do povo negro tem persistido através dos séculos e se

consolidado em tempos de globalização. A justificativa para esse caráter de imutabilidade do racismo decorre do fato de ele retroalimenta-se dos benefícios de sua reprodução para as classes opressoras.

Nessa perspectiva, Carlos Moore (2007, p. 284) pondera que a principal função do racismo se dirige para “blindar os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, cuja dominância se expressa por meio de um continuum de características fenotípicas, ao tempo que fragiliza, fraciona e torna impotente o segmento subalternizado.” Em outras palavras, o racismo inviabiliza, para alguns, o acesso às oportunidades de emprego, à educação, aos serviços públicos, à justiça, enquanto facilita tais direitos para outros, usando, em ambos os casos, critérios fenotípicos. Sendo assim, a persistência do racismo, apesar dos avanços da sociedade, decorre do fato de o racista obter, por intermédio de tal atitude, benefícios de ordem psicológica, política, econômica, social e militar.

Moore (2007) ainda destaca que o racismo adquiriu novas configurações na atualidade, assumindo-se como modo de educação e aparentando refinamento, cordialidade, cientificismo. Entretanto, esse sentimento está enraizado no imaginário coletivo, produzindo sentimentos inconfessos de aversão aos povos africanos e de omissão ante as suas necessidades. O autor conclui que o futuro da vida só será possível mediante uma mudança de racionalidade, alicerçada na aceitação e no respeito ao Outro diferente.

Por sua vez e no que concerne ao racismo, Mello (2012) pondera que a luta por liberdade empreendida pelos povos negros foi assimilada na criminalização atribuída pela sociedade em geral aos indivíduos dessa etnia. Com essa percepção, o discurso oficial descreveu os negros como beberrões, ladrões, degenerados. O autor demonstra que, ao mesmo tempo em que os negros se impunham em firmar suas redes de solidariedade autônomas, os afrobrasileiros eram permanentemente excluídos, perseguidos e submetidos, desde muito jovens, a trabalhos comparáveis ao regime de escravidão, além de serem expropriados de suas terras.

As proposições de Nascimento (2002), Moore (2007) e Mello (2012) permitem vincular a existência de racismo ao panorama observado na comunidade alvo deste estudo, pois, apesar de a população negra ser minoria no município de Afrânio,

segundo registros do Banco de Dados do Estado - 2010 (PERNAMBUCO, 2010), a saber: de 17.586 habitantes, 8.297 se reconheceram brancos; 2.034 se declararam pretos; 6.988 se identificaram pardos; 250 se disseram amarelos e 17, índios; percebe-se, ainda na atualidade, a dificuldade de acesso dos afrobrasileiros locais à mobilidade social. Embora já tenham existido, desde o século passado, afrobrasileiros exercendo cargo no poder legislativo municipal, outros se destacando como pecuarista e, nas eleições de 2016, um candidato negro eleito vice-prefeito, esses fatos não ocorrem regularmente.

Conforme depoimento colhido junto a membro do Sítio Boa Vista, poucos cidadãos dessa etnia ocupam posições de relevo na estrutura social de tal urbe. Além disso, a restrição às oportunidades de geração de renda vêm estimulando o êxodo dos jovens da comunidade quilombola. A convivência com a comunidade externa tem revelado a existência de um racismo velado, pois, em se notando uma aparente convivência amistosa entre os moradores do Sítio e a sociedade em geral, atribuem-se, em determinadas ocasiões, termos pejorativos como “galegos” aos negros e expressam-se opiniões preconceituosas acerca da conduta e da variedade linguística usada pelos quilombolas. Outro dado que se vincula à existência de racismo para com os negros do município de Afrânio diz respeito à invisibilidade imposta a eles, pois, nas cidades circunvizinhas, reconhecem-se como afranienses apenas os descendentes de europeus, com fenótipo caracterizado por pele, olhos e cabelos claros.

### 3.2 MILITÂNCIA NEGRA: RESSONÂNCIAS DO CLAMOR POR LIBERDADE E JUSTIÇA

Ao contrário do que postula o senso comum, muitas foram as tentativas de derrocar o sistema de opressão aos negros, atestando o caráter da resistência e da militância, imanente a tal povo. Retomando as análises de Abdias Nascimento (2002) para tratar da militância negra, percebe-se que ele elenca diversas rebeliões insurgidas contra a escravidão e em prol de uma vida digna para os africanos e seus descendentes. Nesse contexto, em que se erigiram quilombos em vários estados da

união, registraram-se inúmeras vidas cruelmente ceifadas por defenderem um direito fundamental do homem: a liberdade.

Nascimento (2002) enumera, dentre outras, revoltas que eclodiram na Bahia nos anos de 1807, 1808 e 1809, quando os escravos estruturaram uma sociedade secreta de combate à escravidão, denominada OGBONI. Entretanto, o autor supracitado destaca, como a mais importante insurreição, a que ocorreu em 1835, liderada por escravos yorubás e islamizados, oriundos de vários lugares da capital baiana, de Santo Amaro, Itaparica e de outros lugares. Apesar da utilização de um plano militar elaborado, os afrobrasileiros foram derrotados pela infantaria, pela cavalaria e pelas forças navais. Já em 1690, o governo de Sergipe combatia a força africana, que fazia uso de fortes cavalos e de audaciosos cavaleiros. Ressalte-se, também, a Revolução Farroupilha que ocorreu no Rio Grande do Sul, no período de 1835 a 1845, na qual os escravos atuaram como aliados, uma vez que tal luta defendia a eliminação do sistema escravocrata. Outro importante levante armado foi a Revolução Pernambucana de 1817, a qual propunha, além de uma república independente, o fim da escravidão. Enfim, todas as rebeliões escravas que emergiram em várias regiões do Brasil desencadearam a formação de quilombos. Após a abolição da escravatura, a Revolta da Chibata, em 1910, a qual possibilitou que a Marinha de Guerra do Brasil não mais aplicasse a pena de açoites em seus marujos, negros na maioria, foi a última rebelião negra armada realizada no Brasil, em 1910 (NASCIMENTO, 2002).

A partir de meados de 1910, a militância negra adquiriu novas formas de manifestação. Nesse sentido, destaca-se a imprensa negra paulista, com a circulação de jornais como O Menelick, A Liberdade e Correio d'Ebano, sendo que este encerrou a circulação de seus periódicos em 1963 (MOURA, 1989).

Outros importantes atos da militância negra no século XX resultaram na criação da Frente Negra Brasileira (FNB), na década de 1930, a qual veio a se constituir partido político dissolvido após a decretação do Estado Novo; na fundação do Teatro Experimental do Negro (TEN), nas décadas de 1950-60. e na edição do jornal "Quilombo", por Abdias Nascimento, com foco no combate à discriminação racial e na conscientização da população afrobrasileira; na realização do Primeiro

Congresso Nacional do Negro em 1958, na cidade de Porto Alegre. Foi no início da década de 70 que se possibilitou, pela primeira vez, a realização de debates com o público sobre a questão racial e do racismo no Brasil, por intermédio da atuação do Teatro Profissional do Negro (TEPRON). (NASCIMENTO, E. 2003)

Após um período de restrições aos movimentos sociais, em virtude da vigência do militarismo, a militância negra ressurgiu em 1978, com uma atuação que resultou na criação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNU), posteriormente na instituição do Dia Nacional de Luta contra o Racismo. A partir das discussões propiciadas pelo MNU, é que se fundou, em 1984, o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, o primeiro órgão destinado a apoiar os movimentos sociais afrobrasileiros. Avanços mais significativos nas lutas institucionais do movimento negro aconteceram após a Constituição de 1988: o racismo, por exemplo, passou a ser tipificado crime em 1989, com a promulgação da Lei Caó, de autoria do deputado Carlos Alberto de Oliveira (MELLO, 2012).

Ainda sobre a atuação dos movimentos negros, é válido reportar-se às reflexões de Mello (2012, p. 37) acerca da intervenção deles na redefinição dos direitos conferidos aos afrobrasileiros:

Se é impossível precisar com certeza absoluta como a mobilização de comunidades negras rurais resultou na criação de um artigo constitucional que reconheceu como sujeitos de direitos os remanescentes das comunidades de quilombos, é inegável que as referências aos quilombos foram uma das formas pelas quais as percepções sobre as desigualdades raciais e sobre a necessidade de políticas compensatórias que efetivassem, finalmente, os direitos negados à população negra após a emancipação, foram canalizadas.

Assim como Mello (2012) não hesita em reconhecer que as diferentes assimilações do termo quilombo propiciou o resgate do símbolo de resistência do passado para as demandas do presente, a apropriação do discurso da pertença étnica no Sítio Boa Vista se insere no âmbito dos movimentos políticos negros, como aquisição dos instrumentais legais e morais de que se munem afrobrasileiros em permanente postura militante, para a efetiva participação em contextos hodiernos de lutas não-

armadas. Com a fundação da associação quilombola, os moradores dessa comunidade descobriram-se fortalecidos ante a percepção de que tinham em comum não só um passado marcado pela opressão e pela injustiça, mas também um projeto de futuro destinado a implementar as transformações necessárias à conquista da dignidade de vida para todos.

Entretanto, como obstáculos à atuação política dos moradores do Sítio Boa Vista tem-se a dificuldade de engajamento de toda a comunidade nos movimentos destinados à defesa dos interesses coletivos. Tal atitude repercute como persistência dos longos anos de silenciamento imposto ao povo negro e de sujeição às relações de poder, cujo protagonismo foi assumido pela minoria branca do país. Percebe-se, também, que, para as interações com o Estado, a eleição de uma linguagem pouco familiar nos processos comunicativos do quilombo, constituiu-se como uma das causas para que os moradores do sítio assumam uma postura passiva.

### 3.3 QUILOMBOS E LEGISLAÇÃO: DO SILÊNCIO À VISIBILIDADE

Antes de enveredar pela legislação que trata da questão quilombola, necessário se faz entender o que são comunidade e quilombo.

Emprega-se, neste estudo, o termo “comunidade” em sua ampla acepção, como sendo:

[...] um sistema social teoricamente limitado ou um conjunto de subsistemas funcionais engrenados ou integrados (econômico, político, religioso ético educativo, jurídico, socializador, reprodutivo etc) referidos a uma população residente mais a cultura material e infraestrutura física por meio do qual operam esses subsistemas. O conceito de comunidade não inclui características tais como harmonia, amor, sentimento de 'nos outros' ou intimidade, que nostalgicamente se atribuem às vezes a comunidades pré-industriais idealizadas [...], porém se inclui o mínimo de consenso. Em cada subsistema existe uma estrutura normativa herdada do passado, ou conscientemente instituída, e a conformidade às exigências dessa estrutura é, geralmente, suficiente para garantir a execução das funções antes mencionadas. (ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 1968, Apud ESPINHEIRA, 2008, p. 14).

Com princípios e constituição próprios de uma comunidade, o termo quilombo surgiu num contexto de oposição ao regime escravocrata, quando a resistência dos negros à escravização se caracterizava como violação ao direito de propriedade dos senhores, consistindo em infração à legislação vigente até a Abolição. Assim, segundo dispunha o Conselho Ultramarino em 1740 (apud MOURA, 1987), em carta enviada ao Rei de Portugal, quilombo era “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (p. 16).

Entretanto, Almeida (2002) aponta a existência de preconceito norteando a construção dessa definição, que está na gênese das pesquisas acadêmicas sobre quilombos, além de embasar grande parte do discurso jurídico e de estar impressa nas representações do senso comum. Segundo esse conceito, os quilombos seriam associados à clandestinidade (“fugidos”), ao isolamento (“despovoada”) e à negação ao trabalho (“que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”). Em contrapartida, esse estudioso alude a uma extensa documentação comprobatória das benfeitorias realizadas pelos quilombos, o que atesta não apenas o fato de eles se constituírem unidades produtivas, mas também a sua interação com a comunidade externa.

Os quilombos se constituíram núcleos de povoamento em regiões distantes dos centros urbanos, daí serem distinguidos como comunidades rurais, cujos integrantes praticavam o compartilhamento de um sistema de símbolos, economia e padrões de comportamento. A ocupação de suas terras decorreu de doações dos senhores, de ordens religiosas e de aquisição, porém, na maioria dos casos, sem que houvesse reconhecimento legal da posse (ALMEIDA, 2002).

Mesmo considerando a existência de quilombos do Amazonas ao Rio Grande do Sul, Moura (1987) destaca a força do movimento quilombola em Pernambuco, identificando, como ponto culminante do quilombismo, a formação de Palmares, que, no período de sua existência, localizava-se em território dessa unidade da federação, de 1630 a 1695. Para esse estudioso, onde quer que se estruturassem, os quilombos resultaram da atuação consciente da população negra com o propósito

de extinguir o escravismo, sendo sua luta determinante “para a mudança social que desembocou no trabalho assalariado” (MOURA, 1987, p. 31).

Freitas (1980, p.43) construiu uma tipologia atinente à organização dos quilombos, os quais reproduziam modelos econômicos das áreas em que estavam situados. Os tipos fundamentais de quilombos de acordo com a classificação do autor são:

- a) os agrícolas, que predominaram por todas as partes do Brasil;
- b) os extrativistas, característicos do Amazonas, onde os negros viviam da extração de ervas do sertão;
- c) os mercantis, também na Amazônia, em que os quilombolas obtinham, diretamente de tribos indígenas, as drogas para comercializá-las com os regatões;
- d) os mineradores, localizados em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso;
- e) os pastoris, no Rio Grande do Sul, onde os quilombolas criavam o gado nas áreas ainda não apropriadas e ocupadas por estancieiros;
- f) os de serviços, que surgiam quando os afrobrasileiros saíam dos quilombos para trabalhar nos centros urbanos e, finalmente,
- g) os predatórios, existentes um pouco por toda parte, nos quais os quilombolas viviam dos saques praticados contra os brancos.

Entretanto, a agricultura era reconhecidamente a base da economia dos quilombos, sendo policultora, por produzir uma variedade de gêneros alimentícios desconhecidos pela sociedade escravista, e comerciária, já que atendiam não apenas as necessidades dos quilombolas, mas ainda geravam excedente comerciável. Além de praticarem uma agricultura policultora, também a concretizavam de forma comunitária, tendo em vista a satisfação de todos os integrantes da comunidade. Moura (1987) também enfatiza que, aliada à economia, a defesa militar era atividade prioritária nos quilombos, em virtude dos frequentes ataques de que eram vítimas. Ainda em virtude das permanentes ameaças dirigidas à integridade territorial e social dos quilombos, é que se estabeleceu a prática da obediência incondicional ao líder eleito pelo grupo.

Ressalte-se que, apesar de essas comunidades continuarem a existir com o fim da escravidão, a referência a elas como realidade presente deixou de ecoar por um

século. Historicamente contextualizado como refúgio de escravos que se rebelavam contra o regime escravocrata, entre os quais o mais célebre foi assim consagrado pelo heroico Zumbi, o termo “quilombo” ressurgiu na legislação na década de 80 do século XX, com a promulgação do Artigo 68 da Constituição Federal, tendo a sua significação redimensionada. Nesse cenário, Almeida (2002) pondera que, após cem anos de silêncio na definição de direitos quanto à posse da terra, o termo quilombo ressurge determinado por “remanescente”. Segundo o referido autor, esse vocábulo possui a acepção “do que restou” e não contempla a realidade presente dos quilombos, nem os processos históricos vivenciados, destacando, ainda, que

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. A relativização dessa força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos agentes sociais que viveram e construíram essas situações hoje designadas como quilombos. (ALMEIDA, 2002, p. 63).

Ainda no intuito de empregar a adequada nomeação para essas comunidades, refutando, porém, a estereotipia, distintas denominações aludem aos quilombos, na atualidade, tais como comunidades de quilombos, terras de preto, território negro, sendo enfatizada em todas essas nomenclaturas a noção de coletividade, que, segundo Jucélia Santos (2008), consiste no compartilhamento de um dado território e de uma identidade. Em outros termos, a identidade quilombola se concretiza quando se dá o compartilhamento de objetos simbólicos integrantes de um sistema cultural, como a forma de lidar com a terra, a religiosidade, o valor conferido ao território, dentre outros, com os quais os sujeitos estabelecem identificações coletivamente. Sendo assim, o simbólico, expresso na memória, na identidade e na territorialidade, assume papel decisivo na institucionalização da ancestralidade africana.

No entanto, Gildásio Santos (2013) aponta a heterogeneidade constitutiva dos quilombos brasileiros, no sentido de que nele coexistem distintas identidades, embora interligadas pelos mesmos ideais e lutas políticas e destaca que

Em síntese, é lícito dizer que as comunidades quilombolas existentes no Brasil podem não comungar dos mesmos traços culturais, da mesma trajetória histórica, nem da mesma manifestação da religiosidade, que seriam, em tese, elementos constitutivos de suas identidades. Entretanto, é certo e seguro afirmar que estes povos se identificam na luta pelo território e por melhores condições de vida, pois estão inseridos numa mesma condição sócio histórica. (p. 35).

Nessa perspectiva da identificação político-ideológica determinante da constituição dos quilombos brasileiros, é preciso considerar que a construção atual da identidade quilombola, definida como “sujeito de direito” e como “sujeito político”, em consonância com as proposições de Domingues e Gomes (2013), foi sendo desenhada não apenas por integrantes de quilombos, mas ainda pela atuação de mediadores externos. Dessa forma, os autores supracitados se reportam a acontecimentos que antecederam a ação conjunta de quilombolas, associações camponesas e antirracistas, pesquisadores e parlamentares, a qual resultou na criação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que defendia direitos fundiários dos quilombolas, garantindo-lhes o direito à propriedade de suas terras.

Domingues e Gomes (2013) relatam também diversos episódios que antecederam tal conquista política. Eles apontam que, entre os intelectuais, nas décadas de 1930 e 1940 do século XX, prevaleceu uma concepção culturalista dos quilombos, compreendido como espaço de resistência dos negros que não se submetiam ao regime escravocrata e onde eles poderiam preservar sua identidade africana. Uma outra concepção de viés materialista teve prevalência nas décadas de 60 e 70 e percebia os quilombos como luta contra a escravidão e contra os maus tratos a ela associados. Os autores ainda ponderam que o quilombamento não se constitui mecanismo exclusivo na resistência negra à condição que lhe era imposta, diversas foram, portanto, as estratégias adotadas. Sobre a diversidade de estratégias adotadas por afrobrasileiros ao se oporem à escravidão, os autores declaram que

Resistir podia significar para alguns controlar o tempo e o ritmo de suas tarefas diárias de trabalho, viver próximo aos seus familiares, visitar nos domingos de folgas suas esposas, filhos e companheiros em outras fazendas, ou cultivar suas roças e ter autonomia para vender seus produtos nas feiras locais. Para outros deveria ser insurreições e revoltas, considerando o combate aos exércitos coloniais, assassinar seus senhores e feitores ou se embrenharem pelas florestas para nunca mais voltarem. (DOMINGUES E GOMES, 2013, p. 9).

Apesar dessa diversidade de recursos adotados pela população negra como mecanismo de oposição ao regime escravocrata, Domingues e Gomes (2013, p. 10) ressaltam que, a partir da década de 70, os quilombos passaram a aliar o símbolo da resistência pretérita ao da luta presente “pela reafirmação da herança afro-diaspórica e busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica e cultural”. Foi em 1974 que a suposta data da morte de Zumbi dos Palmares, 20 de novembro, passou a ser reverenciada no Rio Grande do Sul. Assim, os significados do 20 de novembro foram difundidos por agências várias e suas representações alimentaram os anseios de cidadania e de emancipação da população negra, em plena ditadura militar.

Seguindo essa análise, Domingues e Gomes (2013) destacam, ainda naquela década, a produção cultural de Gianfrancesco Guarnieri e Augusto Boal, Com a peça teatral “*Arena conta Zumbi*”, os dramaturgos apresentaram um quilombo para representar um Brasil mais justo e igualitário. Também se enfatiza, dentre outras produções, já em 1984, a publicação do romance “Dionísio esfacelado”, de Domício Proença Filho, o qual se propôs a narrar a epopeia palmarina de forma literária. Dá-se relevo, ainda, à composição “Quilombo, o eldorado negro”, de Gilberto Gil, e à obra cinematográfica “Quilombo”, dirigido por Cacá Diegues, que buscou evidenciar a utopia de um Brasil sem diferenças de classes e sem opressão, ao mostrar uma comunidade quilombola com uso compartilhado da terra e com poder de decisão coletivo. Assim, os autores sintetizam a utilização de objetos culturais na difusão do termo quilombo, sublinhando que

O termo quilombo popularizou-se no mercado cultural, inspirando ou informando panfletos, cartazes, camisetas, *bottons*, poesias, crônicas, músicas, livros, histórias em quadrinhos, montagens teatrais, produções audiovisuais, sambas-enredo, coreografias para

dança, pinturas, esculturas e indumentárias. (DOMINGUES E GOMES, 2013, p. 11).

Nessa conjuntura de produção de bens culturais, portadores de conceitos favoráveis à reparação de uma dívida histórica para com os afrobrasileiros, após um século de silêncio na base legal do Brasil em relação aos quilombolas, a promulgação do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, conferiu-lhes o reconhecimento de sua condição como sujeitos políticos e como sujeitos de direito, como pode ser observado no teor do referido artigo: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (BRASIL, 1988).

Ainda tratando do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), em vigor desde 1988, pode-se afirmar que ele se caracteriza como marco legal-institucional da questão quilombola, mas apresenta falha conceitual em sua elaboração. Ao assegurar “aos remanescentes de quilombos” o direito à propriedade da terra, concebe, de forma estática, tais comunidades, como se fosse possível a preservação de grupos do século XIX no momento da promulgação da nova Constituição Federal.

Entretanto, após debates sobre o conceito de quilombo na atualidade, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 1994) concluiu que tais agrupamentos não se apresentam, hoje, como resíduos arqueológicos, nem apresentam população homogênea, prescindindo da comprovação biológica, além de não comporem grupos isolados. Também é importante verificar que nem sempre os quilombos se formaram a partir de uma referência histórica comum, mas que se constitui um tipo organizacional que se utiliza de normas e de meios para definir exclusão e afiliação. Assim, o critério da autodefinição, que depois se somaria a esse artigo, impede que agentes externos ratifiquem ou neguem a identidade de outrem, ao tempo em que possibilita uma participação ativa dos sujeitos na garantia dos direitos estipulados pela Constituição.

Nesse âmbito, faz-se oportuno reportar-se ao pensamento de Mello (2012), que ressalta que o significado de quilombo é polissêmico, tendo adquirido, para alguns,

conotação simbólica de espaço de lutas, de mobilizações políticas e, para outros, uma visão preconceituosa. Entretanto, para o autor, a definição do termo passou por processo de ressemantização. Nesse sentido, o termo quilombo depende menos de aspectos culturais passíveis de identificação por agentes externos e mais de sinais diacríticos, ou seja, nas peculiaridades reconhecidas pelos próprios sujeitos. Tal mecanismo de identificação se fundamenta nas proposições de Barth, norteadora do Decreto 4887-2003, no que concerne ao estabelecimento do critério de autoidentificação para tais grupos (MELLO, 2012).

Outros marcos legais, que englobam leis, portarias, decretos, instruções normativas e medidas provisórias, ampliaram conquistas da população negra. Assim, pode-se citar da Constituição de 1988 o Art. 215, o qual concede ao Estado a tutela das manifestações culturais afro-brasileiras, e o Art. 216, o qual estabelece que os bens de natureza material e imaterial, individualmente e/ou em conjunto, referentes à identidade, à ação, à memória dos grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais estão inclusas as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; e as obras, objetos, documentos, além dos demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais se constituem patrimônio cultural brasileiro (BRASIL, 1988). Correspondendo a esse ideário dos artigos 215 e 216, o artigo 6º da Portaria de nº 6 da Fundação Cultural Palmares publicada em 1º de março de 2004, determina que as comunidades quilombolas devem ser compreendidas como Território Cultural Afro-Brasileiro, tornando-se um bem a ser salvaguardado pela sociedade brasileira (BRASIL, 2014).

Também se insere, como marco legal relevante na questão quilombola, a emissão da Medida Provisória nº 111 de 21 de março de 2003, a qual se tornou lei de nº 10.678 e criou a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir)<sup>3</sup>, para a função de organizar e sistematizar a elaboração, coordenação e avaliação das políticas destinadas à promoção da igualdade racial e de combate à

---

<sup>3</sup> Nos governos do Presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e da Presidente Dilma Rousseff (2011-2016), essa secretaria promoveu vários avanços para as comunidades quilombolas. Com a extinção do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, no governo do presidente Michel Temer (2016), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR) foram absorvidos pelo recém-criado Ministério da Justiça e da Cidadania, fato considerado pelos movimentos sociais como um grande retrocesso.

discriminação racial ou étnica. Fundado pela Seppir, coube ao Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) traçar as orientações gerais para o Programa Nacional de Quilombos, apontando as ações indispensáveis para assegurar os direitos sociais e a regularização fundiária das comunidades quilombolas (MOURA, GRUPO DE TRABALHO, 2010).

Anos após, com a promulgação do Decreto 4.887/2003, que instituiu o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo segundo “critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas e com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (art. 2º), coube ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) proceder à titulação das terras, com a emissão de “título coletivo e pró-indiviso (indivisível), inalienável, imprescritível e impenhorável”, conforme a Legislação sobre Comunidades Quilombolas (BRASIL, 2014, p. 11). Isso significa que essa população deve obter o reconhecimento em conjunto para garantir a salvaguarda de sua cultura, economia e de seus direitos. Nesse cenário, acrescenta-se a Convenção nº 169/1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), cujo início da vigência no Brasil data de abril de 2004, tendo sido aprovada pelo Congresso Nacional em 2002. Tal convenção definiu o critério do autorreconhecimento para as comunidades tribais, considerando sua capacidade e legitimidade para eleger seus interesses (BRASIL, 2014).

Por sua vez, o Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, ao instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, define tais elementos em seu artigo 3º como sendo:

- povos e comunidades tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;
- II – territórios tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os art. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e

III – desenvolvimento sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, 2007, p. 316)

Além desses instrumentos normativos citados, faz-se oportuno ressaltar os seguintes dispositivos legais: Portaria Fundação Cultural Palmares, Nº 98, de 26 de novembro de 2007, a qual institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares, com publicação no Diário Oficial da União de 28-11-2007, p. 29 (BRASIL; 2007); Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012 (Lei de Cotas de Ingresso nas Universidades), a qual dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências, com publicação no *DOU-1*, de 30-8-2012, p. 1 (BRASIL, 2012); Lei Nº 12.990, de 9 de junho de 2014, a qual reserva aos negros vinte por cento das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União, com publicação no *DOU-1*, de 10-6-2014, p. 3 (BRASIL, 2014).

Em síntese, importantes conquistas sinalizaram o resgate de uma dívida histórica para com afrobrasileiros, entretanto a existência, no âmbito jurídico nacional, de uma noção de propriedade diversa daquela vigente no país, determinou a apresentação ao Supremo Tribunal Federal de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI nº 3.239), a qual questiona a constitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003. Tal fato, segundo a líder dos povos remanescentes no município de Afrânio – PE, impõe ao movimento quilombola a necessidade de não só avançar para novas conquistas, mas também de defender direitos já reconhecidos, entretanto questionados por determinados setores do poder público.

Ainda é importante destacar que o direito à posse da terra, que acionou a organização de diversos quilombos na atualidade, tornou-se uma questão polêmica no Sítio Boa Vista, uma vez que, já detendo o registro de seus minifúndios, os moradores dessa comunidade não queriam que suas propriedades se tornassem patrimônio coletivo. Então, definiram-se como causas a serem por eles defendidas a

ampliação territorial do quilombo, a fim de aumentar a produtividade e geração de empregos no Sítio, além da melhoria da infraestrutura local, com a restauração e construção de cisternas e de outros reservatórios de água, visando à convivência dos agricultores com os longos períodos de estiagem da região. A garantia de merenda escolar diferenciada, com o objetivo de suprir a carência nutricional decorrente da contínua pobreza a que sucessivas gerações foram submetidas, e a salvaguarda do patrimônio cultural dos quilombos de Afrânio, também se firmaram como direitos por cuja implementação esse povo se propôs a lutar.

## 4 ASSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS NO DIÁLOGO COM OS TEÓRICOS

Para uma compreensão abrangente da realidade investigada, esta seção apresenta concepções acerca de identidade, memória, letramento institucionalizado. O último tópico tem o seu escopo ampliado para a análise dos movimentos sociais como agências difusoras do letramento preconizado pelo Estado nas suas interações com os quilombos.

### 4.1 IDENTIDADES: DIAPASÕES NO DISCURSO DA PERTENÇA ÉTNICA

Pode-se proceder a uma revisão de concepções identitárias, considerando que a consciência de si é determinada em oposição à do outro, na dinâmica das interações sociais. Sendo assim, tratar de identidade implica considerá-la em um contexto, visto que ela se distingue como um fenômeno social, construído na dialética entre os sujeitos e o espaço em que se situam, o que demanda que este capítulo também privilegie conceitos atinentes à territorialidade.

Aliando-se ao processo social, a atuação dos sistemas simbólicos se revela determinante na definição das identidades. Em outros termos, a identidade não é uma condição inata aos sujeitos, mas decorrente de mecanismos de representação destinado à classificação dos elementos da realidade e que abrange as relações sociais. Nesse sentido, é válido reportar-se a Woodward (2000), que destaca o social e o simbólico como sendo

dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentidos a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são 'vivas' nas relações sociais [...]. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. (p. 14-16).

Tais sistemas de representação decorrem de relações de poder, em que há os grupos com potencial para classificar os demais segmentos sociais e para hierarquizá-los, assumindo a identidade normatizadora e hegemônica. Conforme

Silva (2003, p. 82-83).), a identidade possuidora desse privilégio em relação às demais assume-se como padrão, reunindo características reconhecidas como positivas, em detrimento das diferenças, tomadas como anormalidades, como algo inferior.

O autor supracitado ainda pondera que a construção da identidade oscila entre a estabilidade e a subversão. No primeiro caso, tende-se a evocar argumentos biológicos, a exemplo da afirmação da condição de inferioridade dos negros, tendo, como justificativa, seus traços fenotípicos e, como parâmetro, a identidade branca e masculina. Essa concepção fundada em critérios biológicos foi superada na Segunda Guerra Mundial que se amparava no argumento da pureza étnica (SILVA, 2003).

Já no que tange aos movimentos que intentam subverter a identidade, verifica-se a interação entre distintas culturas identitárias, tanto hegemônicas quanto subordinadas, evidenciando que as identidades se condicionam ao movimento, à instabilidade, ao hibridismo. Nesse caso, nega-se a concepção que distingue a pertença através da cultura, pois esta se revela dinâmica, sujeita a mudanças ocasionadas pela história, pelo contexto, pelos sujeitos. Sobre esse caráter multifacetado da identidade, HALL (2005, p. 87) destaca que

Como conclusão provisória, parece então que a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e 'fechadas' de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de 'Tradição', tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou 'puras'; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de 'Tradução'.

Na complementaridade do que dispõe Hall (2005) acerca da conjunção de forças distintas nas identidades, as quais aliam movência, tradição e adaptação, Weber

(1994) defende a diferença entre a pertença racial e a pertença étnica. A primeira baseia-se na existência de comunidade de origem, a segunda resulta da crença subjetiva de que partilham uma mesma comunidade de origem. Dessa forma, esse autor caracteriza a identidade étnica como uma construção social, como uma representação simbólica. É possível afirmar, ainda, que esta se manifesta em contextos marcados pela interculturalidade e por conflitos entre grupos que defendem interesses contrários, sendo a organização política mais influente na composição do grupo que sua procedência comum.

É nos postulados weberianos acerca da pertença que o posicionamento de Barth (2000) acerca da identidade se ancora, ao propor que um grupo não pode ser definido etnicamente por critérios biológicos ou culturais, mas a partir das fronteiras instituídas pelo próprio grupo para identificar a si e aos outros, concretizando um reconhecimento mútuo de identidade e de alteridade, segundo os interesses dos indivíduos, inseridos em um dado contexto histórico. Isso porque, tanto física quanto culturalmente, os indivíduos estão sujeitos a mudanças, mas a maneira de se identificar resulta da interação com o outro, a qual determina a organização do grupo, sendo, então, a pertença étnica um tipo organizacional, que tem, na autoafirmação, seu atributo fundador.

Nessa perspectiva, faz-se relevante destacar a apreciação de Cuche (1999) para a teoria concebida por Barth (2000), no que concerne à identidade. Para aquele, Barth distingue a identidade da cultura, ao propor que os grupos selecionam elementos da cultura mais importantes para manifestar a sua identidade. Sendo assim, o que se deve ponderar não é a legitimidade da autoidentificação do grupo, mas por que esse grupo foi levado a reconhecer-se de uma forma, e não de outra. No que concerne às comunidades quilombolas e, particularmente, ao Sítio Boa Vista, a autoafirmação como grupo étnico está vinculada à necessária instrumentalização para as lutas políticas. Tal fenômeno também encontra explicação pertinente nos postulados teóricos de Hall, ao afirmar que

As identidades parecem invocar uma origem que reside em um passado histórico com os quais elas continuam a manter certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a

produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Temos a ver não tanto com as questões 'quem nós somos', ou 'de onde viemos' mas muito mais com as questões 'quem nós podemos nos tornar', 'como nós temos sido representados' e 'como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios'. (HALL, 2007, p. 108-109).

Em consonância com essa proposição alusiva à manipulação de construtos culturais em função da (re)construção das identidades (HALL, 2007), outra concepção, a qual se revela fundante desta pesquisa, é engendrada por Castells (2008), que define três tipos de identidade, interligáveis e dinâmicos: a legitimadora, a de resistência e a identidade de projeto. A primeira resulta do esforço das instituições dominantes em legitimar sua dominação; a segunda resulta da negação de atores sociais aos estigmas que lhe são impostos; a última corresponde ao esforço dos atores sociais em construir uma nova identidade, com vistas à transformação da sociedade. O referido autor reafirma a constituição da identidade a partir de elementos contextuais, além de evidenciar seu caráter pragmático, destinado à erradicação de estruturas injustas, ao declarar que

[..] a construção de identidade vale-se de matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seus significados em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo e espaço [...]. Neste caso, a construção da identidade consiste em um projeto de vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido de transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade. (CASTELLS, 2008, p. 23-26).

Sendo assim, e em conformidade com a proposição de Castells (2008), pode-se afirmar que não existe uma identidade única. Reconhecem-se várias identidades a serem (re)definidas pelos indivíduos ou pelos grupos sociais, em consonância com a diversidade de papéis sociais assumidos. Nesse rastro, torna-se importante considerar as contribuições das academias, por intermédio da produção de teses e de dissertações, nas quais se identifica a adoção de perspectivas de investigação

similares à do presente estudo, tais como Veras (2014), Jucélia Santos (2008) e Gildásio Santos (2013).

Assim, Veras (2014), na dissertação de mestrado intitulada “A Intercessão Escolar Na Identidade Quilombola de Estudantes do Ensino Médio da Comunidade Quilombola de Guaribas de Baixo/PE”, analisou aspectos da mediação escolar na construção da identidade quilombola de alunos do ensino médio na comunidade pesquisada. No estudo, os sujeitos pesquisados evidenciaram uma maior identificação com a negritude que com a de descendentes de escravos. A escola pesquisada não adota a orientação governamental (Lei 10639/2003) em sua prática cotidiana, reproduzindo etnocentricidade europeia, o que resulta na assimilação, por parte dos sujeitos, de um sentimento de inferioridade. A autora identificou que os

[...] sujeitos da investigação se afirmam mais como negros, do que descendentes de escravos. Sendo assim, o trabalho compulsório, a luta contra o cativeiro e as tradições afrodescendentes que marcaram a história da diáspora africana forçada para o Brasil, secundarizam-se diante do principal componente de sua identidade: a negritude. (VERAS, 2014, p. 87).

Já Jucélia Santos (2008), na dissertação intitulada “Etnicidade e memória entre quilombolas em Irará – Bahia, propõe-se a identificar as dinâmicas interétnicas construídas acerca da memória dos quilombolas, localizada no interstício da segunda metade do século XVII à primeira década do século XXI, quando a comunidade pesquisada tornou-se reconhecida como remanescente de quilombo. No início da pesquisa, os nativos não se reconheciam como quilombolas, uma vez que o Estado brasileiro não assegurou a tais comunidades a confiança no reconhecimento da pertença étnica. Com as interações entre a pesquisadora e pesquisados, verificou-se o desejo de compreensão do significado de quilombo, além de se promoverem reflexões sobre exclusão e exploração coletivas, em conformidade com a metodologia descolonial.

Gildásio Santos (2013), na dissertação intitulada “Memória, identidade e linguagem: a comunidade quilombola do Quenta Sol (Tremedal- BA), objetivou verificar como os sujeitos do Quenta Sol se identificam e quais as consequências da nova pertença para o cotidiano deles. O pesquisador conclui que a nova versão da história

quilombola articula elementos oficiais com valores do movimento negro. O pesquisador ainda pondera que o novo contexto enfraquece debates sobre a exclusão do negro no período posterior à abolição e que essa atitude reforça “o papel dos esquecimentos e silêncios na manipulação da memória e da identidade” (SANTOS, G. 2013, p. 99).

Outra contribuição relevante no que tange à atuação da identidade se manifesta nos trabalhos de Arruti (1997). Em seus estudos, esse pesquisador observou que a assunção da identidade quilombola se deu motivada pela disputa por territórios. Depois ou simultaneamente, com a adoção do Artigo 68 como instrumento de luta, é que questões atinentes à origem comum e à cultura se tornaram objeto de reflexão pelo grupo étnico. Nesse sentido, pondera que

A mobilização desses elementos de identidade leva a uma nova relação com o passado e com as “reminiscências” de que falou W. Benjamin, num esforço de reconstrução de uma continuidade na maioria das vezes perdida, levando ao que Hobsbawm e Ranger chamaram de “invenção de tradição”, isto é, uma reapropriação de velhos modelos ou antigos elementos de cultura e de memória para novos fins, em que o passado serve como repertório de símbolos, rituais e personagens exemplares que até então poderiam ser desconhecidos pela maior parte da comunidade. (ARRUTI, 1997, p. 27, 28).

Assim, o referido estudioso considera que o ato de vinculação das comunidades quilombolas a grupos étnicos não deve se nortear pela identificação de miniaturas da África, em que se verifique o êxito da resistência ou da conservação. Ao contrário, o que se verifica no estudo da etnicidade é a articulação de costumes antigos às novas regras a que as populações estão submetidas, em virtude de sua organização política. Ratificando tal posição, é válido destacar que ele se reporta ao pensamento weberiano ao declarar que

A etnicidade não marcaria, portanto, o reconhecimento de semelhanças previamente dadas, inscritas naturalmente nos corpos e nos costumes e cuja explicação estaria no passado, mas uma atitude positiva e propositiva, através da qual seriam produzidas demandas e um projeto comum, ou seja, cuja vinculação e razão de ser está no futuro. (ARRUTI, 1997, p. 25).

Ainda nessa perspectiva, no que tange ao processo de identificação, Arruti (2006) propõe a superação de certas teorias que defendem a “manipulação da identidade”, ou seja, a reconstrução da pertença étnica atendendo à interpretação de “invenção”, para atingir objetivos, representa um recuo na apreensão do fenômeno, segundo o autor. Assim sendo, o autor recomenda que também se percebam as motivações morais que impelem grupos à militância, as quais decorrem da frustração para com o sentimento de justiça, oriunda da falta de reconhecimento jurídico e social dos sujeitos. O autor também distingue, então, a concepção baseada em interesses, harmonizada com a pretensão de obter fins escassos, da percepção de conflito baseada em sentimentos morais, identificada com a luta “pelas condições intersubjetivas da dignidade” (p. 247). Assim, conforme o autor, é preciso considerar que

O segundo modelo não substitui o primeiro, mas somente completa-o, na medida em que saber em que medida um conflito social segue uma lógica utilitarista ou moral é uma questão empírica. Mesmo assim, isso implica também uma alteração importante relativa à lógica utilitarista, na medida em que esta deixa de ser absoluta e já não precisa ser imaginada como razão última ou originária dos conflitos, podendo compor com a lógica moral o conjunto de motivações de um conflito; como naqueles nos quais o reconhecimento implica, necessariamente, o acesso a determinados bens e recursos, como a terra, por exemplo. (ARRUTI, 2006, p. 247).

Diante do que se expôs, ratifica-se que a perspectiva de identidade que norteia o presente estudo é a designada como identidade de projeto (Castells, 2008), considerando que, no Quilombo Sítio Boa Vista, a assimilação de um novo discurso identitário se configurou como estratégia de empoderamento. Entretanto, é válido considerar que, em muitas circunstâncias, a afirmação de uma identidade negra impelida por agentes externos à comunidade deparou-se com o não reconhecimento pelos próprios membros das comunidades quilombolas, induzidos, no decurso de sua história de opressão, a negarem ou a silenciarem a sua origem.

Dessa forma, neste estudo, verificou-se a assimilação do discurso da identidade étnica quilombola no Sítio Boa Vista, em Afrânio – PE e a (re)definição de sua memória como construções simbólicas, acionadas pelos sistemas discursivos produzidos por agentes externos e sistematizadas na modalidade escrita da língua.

#### **4.1.1 A identidade territorial: uma construção discursiva**

A identidade territorial, como uma construção discursiva, origina-se na percepção das fronteiras geográficas, onde se constroem elos com as relações sociais, históricas, políticas e culturais. Em outros termos, pode-se afirmar que uma identidade é construída tanto histórica quanto geograficamente, nas interações sociais.

Castells (2008) compreende a identidade, vinculando-a à territorialidade, como produção de significados sociais, os quais embasam a identificação dos sujeitos e dos grupos. Ele destaca a atuação da cultura na construção das identidades que se estruturam em torno de um conjunto de valores, com significados e compartilhamentos “marcados por códigos específicos de auto-identificação, a comunidade de fiéis, os ícones do nacionalismo, a geografia do local” (p. 84).

Dessa forma, para Castells (2008), as construções discursivas fundantes de identidades são decorrentes da maneira com que se trabalha a matéria-prima fornecida por diferenciados setores como a geografia, a língua, a história e o ambiente. Em outras palavras, sendo construções discursivas, as identidades visam à consecução de projetos demandados histórica e geograficamente.

A identidade compreende o recorte temporal e espacial onde se realiza a experiência humana, seja política, cultural ou social, concretizada simbólica e materialmente. Os sujeitos de um dado recorte espacial usufruem de laços de solidariedade, de pertença, por partilharem um território comum. Assim, segundo Mondardo (2009, p. 133),

É nele [espaço] que são mobilizadas as práticas materiais (formas de uso, produção e organização do espaço) e as representações espaciais (os significados, os símbolos, a imaginação, a invenção, os modo de ver, sentir e ‘provar’ o espaço), que constroem o sentimento e o significado de pertencimento dos grupos ou indivíduos em relação a um território, isto é, são e re-produzem constantemente o território.

Nessa percepção de relações especulares entre indivíduos e territórios, acima descrita, Mondardo (2009) ainda pontua que tal consciência identitária não se revela natural, mas se configura, simultaneamente, como uma atividade simbólica e política e como uma construção estratégico-posicional-discursiva. Além disso, materializa-se por intermédio de representações espaciais atinentes à apropriação simbólica e a um domínio funcional e estratégico sobre o espaço.

O território é, então, construído social e historicamente por meio de relações de poder simbólico e concreto. Dá-se o nome de identidade territorial à dimensão subjetiva do espaço, enquanto que à dimensão objetiva atribui-se a denominação de dominação do espaço. Isso equivale a dizer que o território é “o quadro da vida de todos nós, na sua dimensão global, na sua dimensão nacional, nas suas dimensões intermediárias e na sua dimensão local, que constitui o traço de união entre o passado e o futuro imediatos”. (MILTON SANTOS, 1999, p. 19).

No dizer de Milton Santos (1999), o território se constitui como espaço dos acontecimentos solidários, em que se pressupõe o espaço geográfico. Isso significa que num dado lugar se dá o compartilhamento pelos atores de diversos valores econômicos, sociais, culturais, antropológicos. Em decorrência de sua constante mutação, verificam-se processos inseparáveis de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, os quais originam novos territórios.

Haesbaert (1999, p. 186), em consonância com a perspectiva simbólico-cultural de território, declarou que “o território é o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas [...] estabelecem-se tanto relações políticas de controle quanto relações afetivas, identitárias, de pertencimento”. Essa concepção abrange as dimensões material e imaterial do espaço geográfico, expressas na forma de se relacionar com o lugar, por meio das práticas culturais, e nas construções discursivas elaboradas sobre ele. Dela se depreende que a territorialidade resulta de uma necessidade de identificação com o lugar em que se vive e do senso de participação na constituição do território.

Barros (2007, p. 76), ressalta que a participação dos atores na constituição do

território deve ser pensado numa perspectiva “transescalar”, “pois é no local, na base territorial que o conjunto de atores dinamiza o território, mobilizando diferentes articulações”. Para a autora,

Quanto mais coesão existir no espaço público, mais pressão social vai existir na esfera pública. No espaço público, a sociedade civil organizada se articula em torno de seus problemas e projetos sociais, econômicos, culturais, ambientais, discutindo e refinando-os, ou melhor, criando “inovações” territoriais. A viabilização dos projetos da coletividade vai depender das redes sociais estabelecidas, das interconexões entre as esferas públicas e outros contextos mais amplos (do local ao global). Isso pressupõe ações, mecanismos, estratégias e políticas desencadeadas pelos atores com base nos princípios, chamado de governança territorial (participação, organização, coordenação e controle social). (BARROS, 2007, p. 76-77).

Entretanto, é possível que, em virtude de alterações, ocasionadas por vários fatores, tais como guerras, catástrofes, desemprego, dentre outros, aconteça a perda de vínculos com o território, resultando num processo denominado desterritorialização. A esse processo, encontra-se vinculado outro, o da reterritorialização, que consiste na adaptação a novos territórios. Nesse sentido, “a vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando outros” (HAESBAERT, 2004, p. 138).

No cenário descrito por Haesbaert (2004), no que concerne às constantes saídas de um espaço e ingresso em um novo lugar, insere-se a questão das comunidades quilombolas. Assim, os processos de certificação desses grupos possibilitaram não apenas o direito à posse da terra, mas também, ao reconhecê-las como grupos culturalmente diferenciados, o início da reterritorialização das comunidades. Interessante é constatar que, ao mesmo tempo em que as comunidades afrobrasileiras vivenciaram a desterritorialização como camponeses, usufruíram da reterritorialização, sendo reconhecidos como sujeitos dos direitos garantidos pela CF / 1988.

Na comunidade Sítio Boa Vista, o processo de reterritorialização está atrelado à luta pela implementação de políticas públicas que viabilizem a fixação dos sujeitos à terra, visto que, apesar de possuírem os títulos de suas propriedades, não existem condições propícias ao desenvolvimento da comunidade, que é estruturada em minifúndios. Essa composição ocasiona o êxodo da nova geração, que busca alternativas de vida em outros espaços. Assim, um dos objetivos almejados pela associação do quilombo é a expansão de seu território.

Dessa relação com a terra, surge uma cultura erigida a partir das condições climáticas do lugar, a qual determina a opção pelo manejo com animais de pequeno porte, componentes de rebanhos pouco numerosos; a opção pelo cultivo de espécies forrageiras, como a palma, mais resistentes aos longos períodos de estiagem e com potencial nutritivo para a garantia da sobrevivência dos animais; o plantio de milho e de feijão, consoante a distribuição de chuvas e a oferta de semente. Essas características posicionam essa população na condição de agricultores familiares.

Conforme Barros (2007, p. 86-87), para se entender a categoria de agricultores familiares,

deve-se, pois, fazer uma análise da evolução da agricultura brasileira. A discussão permanece evidente, devido às mudanças nas estruturas sociais e produtivas do mundo rural, levando os camponeses [agricultores familiares] pouco a pouco a se afastarem de suas identidades originais e a readquirirem novas identidades, com a consolidação da exploração capitalista no campo. Esse modelo de produção exerce seu controle pelo sistema bancário, da tecnificação, da divisão e especialização das tarefas, transformando muitos [agricultores familiares] em empresários familiares – mesmo os dois sendo agricultores familiares - que também entram nas redes ‘sociotécnicas’.

Nesse mesmo processo de transformação no modo de vida e de (re) construção de identidades territoriais, o quilombo rural Sítio Boa Vista busca manter suas tradições, quer seja na forma de praticar a agricultura ou na manutenção do calendário festivo, a exemplo da Festa do Reisado que acontece anualmente no dia de Reis (6 de

janeiro), data muitas vezes alterada em virtude da falta de estrutura das estradas de rodagem, em péssimas condições de tráfego no período chuvoso.

#### 4.2 MEMÓRIA: EVOCAÇÕES DO PASSADO

Ao assumirem a palavra, no ato cotidiano de tornar presente a memória dos que os precederam no tempo longínquo e em terras distantes, ao contarem suas histórias, ao entoarem seus cantos e ao proferirem suas orações, povos afrodescendentes redefinem as fronteiras de sua territorialidade, procedem à tessitura de sua identidade, amalgamando imaginação, símbolos e representações. Em outras palavras, a partir das representações concretizadas nos discursos, um povo define suas concepções e a percepção de si mesmo. Sobre a relevância da tradição oral para a (re) construção da memória, Morigi (2012, p. 5) declarou que:

Grande parte dos saberes da cultura popular são transmitidos através da oralidade, uma vez que não há registros escritos dos mesmos. Esses processos ocorrem de pessoa a pessoa, de pai para filho, de um grupo para outro, de geração a geração. Nessa forma de comunicação, a memória social exerce um papel fundamental, pois a preservação e a continuidade das tradições dos grupos dependem das lembranças dos seus membros. A transmissão dos valores culturais e da tradição ocorre através da memória social dos grupos que compartilham um mesmo tempo e um mesmo espaço geográfico.

Assim, a oralidade cumpre o papel de agente da cultura popular, disseminando, através dos tempos, os saberes construídos coletivamente. Nascimento (2002), reportando-se aos estudos de Diopp, contextualiza o apagamento da memória dos povos negros em período anterior à escravização. Nessa concepção, os bens da cultura produzidos pela civilização egípcia, que era negra, foram usurpados pelo ocidente, fato que procede à desconstrução da memória negra em todo o mundo. Nascimento (idem) ainda evidencia a antiguidade da memória africana, ao apontar as afinidades existentes entre os Yorubas e o Egito, no que concerne à linguagem, às crenças e aos costumes. Com o fito de consolidar a supremacia do branco europeu, dá-se início à reinvenção da identidade e da memória africanas, atribuindo-

se a esse povo o lugar de devedor, por meio da negação de seu papel de precursor do pensamento ocidental.

No âmbito do Brasil, a memória do negro se inicia por volta de 1500. A partir desse ano, com o trabalho e o sangue dos escravos, construíram-se as bases econômicas do país na agricultura e mineração. Apesar de sua inestimável contribuição no desenvolvimento brasileiro, os africanos viram a negação ao reconhecimento de sua decisiva atuação. Nascimento (idem), então, contrapõe o favorecimento no mercado de trabalho, o qual foi concedido aos imigrantes que logo assimilaram a ideologia racista vigente na Europa, ao ato de aniquilação da memória do negro como agente da história nacional. A reinvenção da memória do negro no Brasil adquire os contornos da segregação, quando se lhe atribui, no período pós-abolição, os papéis sociais do favelado, do desempregado, do analfabeto, do marginalizado.

No entanto, Arruti (2006) fala da impossibilidade de se recorrer à memória coletiva para que se obtenham informações inexistentes, uma vez que os registros da memória podem não estar acessíveis, devido à atuação de tabus ou em virtude de se entender a reconstrução do passado como um risco. O autor se reporta à sua experiência de reconstrução da memória de Mocambo, em que os entrevistados idosos preferiram silenciar, como manifestações de sua insegurança para com o entrevistador ou do medo que experimentaram no passado, repercutindo no presente por meio do cuidado na seleção das palavras. Nos relatos colhidos, o autor identificou medo dos pais em narrarem para os filhos as histórias do cativo, transformando em tabu a memória do grupo. Tal experiência comprovou que

Assim como argumenta Pollack (1996), o silêncio pode ser facilmente, mas falsamente, assimilado ao esquecimento, devendo passar ao primeiro plano da análise no mesmo momento das negociações que envolvem a pesquisa. Os indivíduos, assim como as coletividades, podem ter organizado suas vidas e memórias de forma a não precisar falar de suas experiências, sejam elas concentracionárias ou escravas. Por isso, as dificuldades e bloqueios que surgem ao longo da pesquisa não se devem ao esquecimento propriamente dito. No caso da pesquisa de Pollack entre os remanescentes dos campos de concentração, tais dificuldades passavam por uma reflexão dos entrevistados sobre a utilidade de falar e de transmitir sua história, dados os problemas trazidos pela

inserção de toda história e memória individual na história e memória coletiva. (ARRUTI, 2006, p. 216)

Ainda sobre esse caráter funcional do resgate de lembranças, Arruti pondera que, no nordeste, a identidade costuma ser associada à garantia do usufruto de direitos. Entretanto, o autor ainda considera que a ideia contida no termo “direitos” não apenas se vincula a alterações nas relações opressoras, mas também sinaliza uma maneira nova de se vivenciar as relações sociais, em que, impelidos pela descoberta das leis, os indivíduos não se restringem a tais códigos, mas potencializam “noções locais de justiça” (ARRUTI, 2006, p. 217).

Nessa perspectiva, autor supracitado ressalta que os poderes instituídos determinam que as comunidades tradicionais apresentem provas de sua ancestralidade, para que obtenham o reconhecimento como tal. Na ausência dessas provas documentais, resta à memória constituir-se como prova e estabelecer íntima relação com direitos (ARRUTI, 2006).

Por sua vez, Nascimento (2002) pondera que as perspectivas de dias melhores para os afrobrasileiros engloba não só a oferta de recursos materiais, mas ainda o respeito à personalidade negra, expressa em sua cultura/memória. Entretanto, divergindo do que apregoa o senso comum, a memória não se encontra resguardada em um repositório intocado de histórias. Povos submetidos à dispersão de seu território de origem, ao silenciamento, por exemplo, vivenciaram um processo de traumatismo da memória que resulta num desafio à reconstituição de sua história, de suas tradições, de sua identidade. Nesse cenário, a memória e a identidade tornam-se passíveis de reinterpretações subjetivas, de negociações e da reinvenção. Nessa perspectiva, Pollack (1992, p. 203) definiu a memória como “um fenômeno construído”, em decorrência de sua organização ser determinada por fatores políticos e pessoais vigentes em um dado momento. Ressalte-se, ainda, o potencial da memória para construção da identidade pessoal ou coletiva. Sendo produções humanas, identidade e memória sujeitam-se à possibilidade de negociação e, também, constituem-se como elemento integrante de conflitos sociais e políticos.

Nesse cenário, é válido ressaltar as dicotomias propostas por Halbwachs (2006) no tocante à memória. Segundo esse autor, coexistem uma memória individual, também chamada interna, e uma memória coletiva ou social, exterior ao ser, das quais as pessoas participam. A primeira se agrupa em torno dos indivíduos, que a percebem a partir de sua perspectiva. A segunda se distribui em uma sociedade de grande ou de pequeno porte, apresentando-se como imagens parciais, no sentido de que somente seriam percebidas as lembranças que interessam a ela, como elementos distintivos dos sujeitos. Por outro lado, quando fosse de interesse do grupo, os membros seriam capazes de se comportar de maneira impessoal, evocando lembranças consideradas relevantes para o conjunto. Sobre ambas as memórias, o autor assinala que,

Se essas duas memórias se interpenetram com frequência, especialmente a memória individual, para confirmar algumas de suas lembranças, para torná-las mais exatas, e até mesmo para preencher alguma de suas lacunas, pode se apoiar na memória coletiva, nela se deslocar e se confundir com ela em alguns momentos, nem por isso deixará de seguir seu próprio caminho, e toda essa contribuição de fora é assimilada e progressivamente incorporada à sua substância. Por outro lado, a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confundem com elas. (HALBWACHS, 2006, p. 71-72).

Além de ressaltar essa relação de complementaridade, apesar das suas singularidades, entre as memórias individual e coletiva, Halbwachs (2006) também enfatiza a atuação da linguagem na (re) construção da memória individual, ao declarar que cada indivíduo ampara suas lembranças em elementos exteriores, os quais são tomados como ferramentas concedidas pela sociedade de que faz parte. Assim, só é possível acionar a memória individual acionando tais instrumentos, a saber: as palavras e as ideias, as quais, conforme esse autor, não são inventadas pelo indivíduo, mas tomadas de empréstimo de seu ambiente.

Halbwachs (2006) se empenha, ainda, em evidenciar a distinção entre memória e história. Para ele, ambos os fenômenos não se confundem, pois se opõem em alguns pontos. Ele assinala que a segunda só se inicia quando cessa a tradição, essência da memória social, quando não mais há testemunhas que resguardam a

lembrança, tornando-se necessário fixar por escrito, eternizar o passado, para erigir pontes entre o presente e a história pregressa.

As comunidades quilombolas se situam entre os grupos que buscam comprovar sua identidade étnica, embora muitas se deparem com o fato de não serem remanescentes de um quilombo ou de não localizarem suas raízes históricas. Dispersos os membros de seu território de origem, fragmentada a sua memória, transmutado o seu repertório cultural, povos afrobrasileiros devem corresponder à demanda política e social de pertencimento à comunidade de seus ancestrais, de consolidação de sua identidade cultural, por meio, também, das narrativas da história da nação.

É válido ressaltar a utilização de mobilizações discursivas e de recursos simbólicos na construção de uma identidade e da memória. Hall (2005, p. 52-56), sublinha que há distintas maneiras de se narrar a história de uma nação. Dentre tais possibilidades, o autor destaca a história oficial, difundida pela literatura, pela cultura popular, pela mídia. É ela que se impregna na identidade nacional e que satisfaz a exaltação do ego coletivo. Há, ainda, a narrativa que enfatiza a origem, as tradições, que assegura a continuidade e em que se arraiga a identidade nacional. Acrescentem-se a “invenção da tradição”, por meio da qual se buscam internalizar valores e normas de comportamento com a repetição; e a narrativa do “mito fundacional”, que consiste em localizar a origem da nação num passado muito distante com construções mitológicas. Uma última estratégia discursiva é a que se funda na ideia de um povo original que, geralmente, não vem a “exercitar o poder”. Nesse sentido, Hall (2005, p. 56) destaca que

As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente.

Assim, verifica-se um esforço da memória coletiva no sentido de resguardar identidades pretéritas, vinculadas a feitos heroicos. Nesse rastro, faz-se oportuno ratificar o posicionamento de Pollack (1992), acerca da imbricação existente entre identidade e memória, compondo o que ele distinguiu como um estreito elo fenomenológico. O autor pontua que, na constituição da identidade individual ou coletiva, coexistem três elementos essenciais: o sentimento da fronteira física – o corpo do indivíduo ou o pertencimento a um grupo; a continuidade do tempo – cronológico ou psicológico; a coerência – unificação dos elementos que formam o sujeito. Por seu turno, a memória se constitui fator essencial na garantia da coerência e da continuidade de uma pessoa ou de um grupo. Acrescente-se, ainda, que, para esse autor, tanto a memória quanto a identidade são fenômenos construídos socialmente. Desse modo,

Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. (POLLACK, 1992, p. 204)

Em outros termos, reconhece-se a ausência de rigidez na memória e na identidade, sujeitas a adequações a critérios socialmente estabelecidos, na convivência grupal. Entretanto, é importante salientar que a memória não apresenta unicamente o caráter da movência, da flutuação. Também lhe são inerentes a permanência, a continuidade. Pollack (1992) destaca que, tanto no plano individual quanto no coletivo, existem pontos imutáveis, devido à intensidade do trabalho de solidificação da memória, o qual tornou impossível a ocorrência de alterações.

Pollack (1992) destaca ainda que a história oral, privilegiando minorias e marginalizados, valorizou as “memórias subterrâneas”, as quais se opõem às narrativas oficiais. Ele considera o silêncio como estratégia de resistência ao discurso oficial, adotada pela sociedade civil. Sendo assim, as lembranças traumatizantes, confinadas ao silêncio e transmitidas entre as gerações por

intermédio da oralidade, hibernariam na espera do momento oportuno para ser expressa. Entretanto, tal estratégia não se restringe às relações entre Estado dominador e sociedade civil; com frequência, ela se interpõe nas interações entre grupos minoritários e sociedade englobante, ressaltando que

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. (POLLACK, 1989, p. 8)

Além dessa condição de silenciamento imposta às minorias por grupos dominantes, Pollack (1989) ressalta em suas reflexões que a memória coletiva marginalizada pode ter uma outra lembrança emergindo em conformidade com as circunstâncias sociais e históricas, resultando em interações entre as experiências vividas e as aprendidas. Nessa perspectiva, interpõe-se às memórias clandestinas o obstáculo de se manterem preservadas até o momento em que elas emergem e venham a reivindicar direitos negados. O autor ainda enfatiza o caráter pragmático da memória para definir e consolidar as fronteiras dos grupos, ao afirmar que

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irredutíveis. (POLLACK, 1989, p. 9).

Diante do exposto, depreende-se que os moradores do Sítio Boa Vista vivem a experiência da reinvenção da identidade, objetivando o usufruto de direitos, como a propriedade coletiva da terra, e a transformação das relações sociais, priorizando-se a justiça. Para tanto, atribui-se considerável relevância ao simbólico, materializado nas lendas, nos mitos, no sagrado, na memória. Entretanto, na (re)construção desse repertório, ocorrem reinterpretações de sujeitos, a interação com ideologias e

demais valores culturais, com o contexto. Dessa forma, verifica-se que tal prática não está isenta da recriação, fato que se opõe à ideia fundada no senso comum de que a memória se encontra resguardada em um dado repositório de histórias.

Na comunidade quilombola Sítio Boa Vista, verificou-se um esforço incipiente, a partir da consciência dos direitos assegurados em lei, para registrar a sua história, uma vez que idosos, guardiães desse patrimônio, pereceram. Elementos integrantes dessa memória coletiva se perpetuam nas práticas culturais, desde a religiosidade e culinária, até a relação com a terra, e em padrões de comportamento, como o respeito aos mais velhos.

#### 4.3 LETRAMENTO INSTITUCIONALIZADO: TRAVESSIAS ENTRE A LETRA E A VOZ

Como comunidade tradicional, os grupos étnicos quilombolas têm grande parcela de sua cultura produzida e difundida por meio da oralidade. Esses grupos, porém, podem ser distinguidos como detentores de oralidade secundária, já que também utilizam a leitura e a escrita em suas interações, as quais, em virtude de sua função social em um dado evento, configuram-se como letramento. A oralidade secundária corresponde ao emprego de tal modalidade em sociedades escolarizadas em que coexistem os aparatos tecnológicos. Em oposição, por oralidade primária, compreende-se a utilização exclusiva de tal modalidade, conforme se observa no dizer de Ong (1988, p. 19):

[...] designo como 'oralidade primária' a oralidade de uma cultura totalmente desprovida de qualquer conhecimento da escrita ou da impressão. É 'primária' por oposição à 'oralidade secundária' da atual cultura de alta tecnologia, na qual nova oralidade é alimentada pelo telefone, pelo rádio, pela televisão ou por outros dispositivos eletrônicos, cuja existência e funcionamento dependem da escrita e da impressão.

Assim, em virtude da inserção em uma sociedade grafocêntrica, torna-se difícil hoje a identificação das fronteiras entre oralidade e escrita, pois, segundo Marcuschi (2001, p. 121), "Mesmo pessoas 'iletradas', ou seja, analfabetas não deixam de estar

sob a influência de estratégias da escrita em seu desempenho oral, o que torna o termo 'iletrado' muito problemático em sociedades com escrita.”

Concebida com o fito de registrar a contabilidade dos templos, a qual havia se tornado vultosa, a escrita revelou, desde o seu advento, por volta de 3.500 a.C., que possuía uma função social. Nesse sentido, a evolução do termo alfabetização para o termo letramento traduz não só as mudanças diacrônicas, próprias das línguas naturais, mas também reflete demandas de competências comunicativas distintas, determinadas social, cultural e historicamente. Soares (2003, p. 55) constatou que

Até a década de 40, o formulário do Censo definia o indivíduo como analfabeto ou alfabetizado perguntando-lhe se sabia assinar o nome: as condições culturais, sociais e políticas do país, até então, não exigiam muito mais que isso de grande parte da população. As pessoas aprendiam a desenhar o nome, apenas para poder votar ou assinar um contrato de trabalho.

Depois que o Brasil saiu da condição de país predominantemente agrícola, assinar o próprio nome não atendia às demandas históricas e, com a instituição de processos sociais mais complexos, a exemplo da criação da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) pelo governo de Getúlio Vargas; da promulgação da Nova Constituição Brasileira; da aprovação da Declaração dos Direitos Humanos pela Organização da Nações Unidas (ONU), além da invenção do primeiro computador, tornou-se necessário ao usuário manipular uma diversidade de portadores de texto. Assim foi que, a partir da década de 1940, a questão proposta no formulário do Censo para identificar o indivíduo alfabetizado indagava se ele era capaz de ler e escrever um bilhete simples. (SOARES, 2003)

Na década de 1980, em que se registra um novo cenário com significativas conquistas, a exemplo do fim da ditadura militar; da promulgação da Constituição brasileira de 1988 e da realização da primeira eleição direta para Presidente da República, após o término do militarismo, o termo letramento passou a ser empregado no Brasil. Num contexto considerado o fim da idade industrial e início da idade da informação, tornou-se imprescindível refletir sobre o uso social da tecnologia da escrita em consonância com as demandas históricas, ideológicas e

econômicas. Essa afirmação encontra-se em consonância com o pensamento de Soares (2003, p. 46), que declarou

Esse novo fenômeno só ganha visibilidade depois que é minimamente resolvido o problema do analfabetismo e que o desenvolvimento social, cultural, econômico e político traz novas, intensas e variadas práticas de leitura e de escrita, fazendo emergirem novas necessidades, além de novas alternativas de lazer [...]. Por isso, e para nomear esse novo fenômeno, surgiu a palavra letramento.

Em complementação ao contexto descrito por Soares (2003), Kleiman (1995, p. 19) conceitua letramento no âmbito das práticas sociais que empregam a escrita, “enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia”, em conformidade com os contextos e com os propósitos definidos. No contexto das lutas quilombolas, constata-se a adequação de concepção sócio histórica proposta por Kleiman (1995, p. 21). Para a autora, as práticas de letramento revelam-se “social e culturalmente determinadas, e, como tal, os significados específicos que a escrita assume para um grupo social dependem dos contextos e instituições em que ela foi adquirida”.

A autora supracitada ainda distingue letramento autônomo e letramento ideológico. O primeiro, além de propor a dicotomização entre oralidade e escrita, confere “a atribuição de “poderes” e qualidades intrínsecas à escrita, e por extensão, aos povos ou grupos que a possuem” (KLEIMAN, 1995, p. 22,), constituindo-se a concepção de letramento dominante, cuja principal agência é a escola. O último admite uma pluralidade de letramentos, cujos significados e usos estão vinculados a contextos culturais determinados e a vinculações entre ideologia e poder, conforme Street (1993). Sobre essas relações, é válido reiterar que, na concepção de letramento ideológico, “todas as práticas de letramento são aspectos não apenas da cultura, mas também das estruturas de poder numa sociedade” (KLEIMAN, 1995, p. 178).

Uma outra vertente a ser contemplada nos estudos acerca do letramento ultrapassa a reflexão sobre os efeitos propiciados pela aquisição da escrita, ou seja, sobre como essa tecnologia repercute na vida de indivíduos letrados. Para além dessa abordagem, nesse estudo, adotamos a perspectiva definida por Cosme dos Santos

(2008, p.19) que, considerando o potencial transformador do letramento ao ser manipulado por indivíduos para intervenção em dadas estruturas, destacou que

O letramento, sem dúvida, não é só isso, mas é também isso: o diálogo produtivo e crítico entre os saberes da oralidade e da cultura escrita. É nesse sentido que o letramento não é somente o que o saber escolar faz com os alunos, mas também o que os alunos podem fazer com o saber escolar, visando ao seu fortalecimento na luta contra a exclusão social.

Assim, Cosme dos Santos (2008) alude às (inter)relações estabelecidas entre letramento e contexto, o que demanda a distinção entre práticas originadas em conjunturas várias. Para Hamilton (2002, p. 4), letramento institucionalizado decorre de sua “associação a organizações formais, tais como a escola, as igrejas, o local de trabalho, o sistema legal, o comércio, as burocracias”. Por seu turno, o letramento vernacular se origina no cotidiano, nas culturas locais, constituindo-se práticas de resistência e sendo desvalorizado pela cultura oficial, como é o caso dos letramentos concretizados pelos povos remanescentes dos quilombos.

Faz-se oportuno, nesse ensejo, distinguir conceitos empregados nesse âmbito dos estudos linguísticos, tais como: evento/prática e agência de letramento. O primeiro compreende as situações reais em que se verifica a utilização social da escrita, ou seja, “encontros interacionais nos quais a escrita é foco do discurso” (SITO, 2010, p. 21). A autora lembra que o conceito de práticas de letramento amplia o de eventos, pois inclui neste crenças, valores, atitudes e construções sociais acerca do uso da escrita. Ela considera que [...], essas práticas estão imersas (e são expressas) em uma forma de pensar, valorizar, sentir e usar a escrita.” (p. 22).

Por seu turno, agências de letramentos são as instituições que assumem a incumbência de favorecer usos e de definir valores para a escrita, tais como a escola, a família, instituições de ensino e movimentos sociais. Aqui, torna-se importante ponderar que, conforme Sito (2010, p. 22), “nem toda agência tem o objetivo de democratizar o acesso à escrita. A própria escola é perpassada por conflitos decorrentes das diferenças entre as práticas de letramento valorizadas pela escola e as práticas dos alunos.”

Sabe-se, entretanto, que a associação da escrita a espaços restritos de poder configurou-se, por entre os séculos, como mecanismo de impedimento de acesso ao conhecimento e, conseqüentemente, de dominação político-econômica e ideológica. Assim, também se constata que a existência e/ou a consolidação do letramento se vincula ao engendramento de uma dada estrutura. Nessa perspectiva, Soares (2003) aponta como condição primeira para a aquisição do letramento a escolarização real da população, seguida da ampla e pródiga oferta de materiais de leitura.

Na direção oposta, numa conjuntura resultante de um modelo de distribuição de renda fundado na concentração e/ou desigual distribuição, tem-se a configuração de um obstáculo à escolarização real, uma vez que se observa, dentre os mais pobres e de cor não-branca, a inexistente apropriação do conhecimento científico em níveis mais elevados, conforme Andrade (2012). Em outros termos, o percentual escasso de indivíduos com formação nos níveis médio e superior inviabiliza a aquisição plena do letramento institucionalizado.

Quanto à outra condição defendida por Soares (2003) para a aquisição do letramento, a exposição constante a diversos suportes de leitura, percebe-se a inobservância de tal requisito na escassez de espaços que favoreçam a circulação de materiais impressos. A referida autora justifica o fracasso de campanhas de alfabetização num contexto desfavorável à imersão dos sujeitos em ambientes de letramento, ressaltando que

O que ocorre nos países do Terceiro Mundo é que se alfabetizam crianças e adultos, mas não lhes são dadas as condições para ler e escrever; não há material impresso posto à disposição, não há livrarias, o preço dos livros e até dos jornais e revistas é inacessível, há um número pequeno de bibliotecas. (SOARES, 2003, p. 58).

Nesse contexto de oportunidades desiguais para a aquisição da escrita, apontadas por Soares, faz-se necessário pontuar o quão determinante é evidenciar o caráter pragmático da aquisição do letramento. Em outros termos, com base em proposições de Mey (1997), não basta ao indivíduo apropriar-se de um

conhecimento sem a consciência da função de tal saber no contexto em que ele vive.

Nesse rastro, Mey (1997) lembra que, para alguns, o letramento é considerado essencial para a conquista de melhores condições de vida, por meio da ascensão social. Para outros, o letramento se faz indispensável ao funcionamento de um determinado grupo, com habilidades específicas sendo mais valorizadas que outras. Como exemplo, o autor se reporta ao exemplo dos Cherokees, para quem o letramento só se concretiza mediante a decisão da família, que geralmente determina que um de seus membros opte pelo letramento.

Para Mey (1997), perceber o letramento em seu aspecto funcional implica eliminar o mito de que ele é melhor que o iletramento. Para desconstruir esse mito, o autor destaca a competência comunicativa de um declamador grego iletrado, comparado a um leitor letrado na contemporaneidade. Mey propõe, então, que os sujeitos sejam persuadidos a reconhecer a relevância de tal saber. Isso porque, para esse autor, não é o letramento o que faz com que as pessoas sejam letradas. Antes, o letramento consiste na forma com que os indivíduos agem no discurso de uma dada sociedade, fazendo uso de suas vozes. O autor compara, então, o letramento à cultura: como esta, aquele não se constitui um objeto nem um objetivo, mas um meio de funcionamento na sociedade (MEY, 1997).

Enfatizando que o letramento não possui um valor em si mesmo, Mey ainda pontua a atuação do contexto sócio histórico na definição dos usos e no estabelecimento dos valores dessa prática de leitura e escrita. Além disso, esse estudioso ressalta que a escrita não deve ser percebida como agente de transformações, mas por intermédio da maneira com que o homem explora essa tecnologia e como ela impacta de distintas formas na sociedade (MEY, 1997).

Sendo assim, também é importante a defesa que Mey faz para que as intervenções da educação, por conseguinte do letramento, sejam dirigidas para as necessidades dos envolvidos no processo de aprendizagem, as quais devem ser identificadas pelos próprios educandos. Nesse sentido, ele se reporta aos postulados teóricos freirianos, no que concerne ao fato de que educadores devam se assumir como

mediadores de projetos de letramento, cabendo aos indivíduos oprimidos a decisão por concretizarem esforços emancipatórios, que propiciem rupturas com a opressão que lhes é imposta. Ele conclui que o letramento só adquirirá sua funcionalidade se situado num discurso cuja representação não seja a voz da maioria letrada, e sim da minoria iletrada (MEY, 1997).

Diante do que se expôs, faz-se necessário assinalar que o presente estudo se fundamenta na concepção de letramento ideológico defendida por Street (2006). Para ele, há uma multiplicidade de letramentos, a exemplo do que se verifica nas variações da língua, sendo que eles não se configuram como “tecnologias neutras”, mas sim refletem as relações de poder e as ideologias existentes em um dado contexto. Ao contexto cultural também se atribui a definição dos significados das práticas de letramento, ou seja, ao longo da vida, os sujeitos recorrem a distintos estádios de letramento, assim como recorrem a uma ou outra prática em consonância com o contexto. O autor ainda pondera que tais práticas são definidoras de identidades, pois as formas de leitura e de escrita eleitas estão vinculadas às expectativas sociais sobre padrões de comportamento e papéis socialmente determinados. Ela afirma que

Diferentes letramentos, portanto, são associados a diferentes personalidades e identidades. Conjuntos semelhantes de associações podem ser vistos nesta cultura, uma vez reconhecida a importância do letramento para tais processos. Quando frequentamos um curso ou uma escola, ou nos envolvemos num novo quadro institucional de práticas de letramento, por meio do trabalho, do ativismo político, dos relacionamentos pessoais, etc., estamos fazendo mais do que simplesmente decodificar um manuscrito, produzir ensaios ou escrever com boa letra: estamos assumindo – ou recusando – as identidades associadas a essas práticas. (STREET, 2006, p. 470).

Fundamentado nessa proposição de Street (idem) quanto à vinculação entre letramentos e identidades, este estudo defende que a comunicação intercultural entre o Estado e integrantes do quilombo Sítio Boa Vista é, em grande parte, mediada pelos discursos jurídico e acadêmico. Dessa forma, nessa comunidade, reconhecem-se preconceitos arraigados para com a cultura oral e para com os povos que a difundem. Tais discriminações são consolidadas por diversos mecanismos, a exemplo de concepções fundadas no prestígio social dos

letramentos hegemônicos (jurídico, científico) e na supremacia do saber institucionalizado, eleitos nas interações entre povos remanescentes e Estado, além da resistência deste em aceitar as demandas apresentadas por aqueles. Entretanto, Street (2006) reconhece transformações nas relações dialógicas estabelecidas em contextos de conflitos, chamando nossa atenção que

Era comum nas ciências sociais, até recentemente, encarar a sociedade como, antes de mais nada, um processo de dominação de cima para baixo, com a ideologia servindo os propósitos de um grupo dominante e o resto como vítimas passivas ou relutantes. Recentemente, essa perspectiva foi substituída por outra que dá maior reconhecimento ao agenciamento (agency), ao modo como as pessoas em diferentes posições rejeitam e negociam as posições que aparentemente lhe são atribuídas. As implicações disso para os estudos do letramento são consideráveis: a aquisição de um conjunto particular de práticas de letramento, enquanto claramente associada a identidades culturais particulares, pode de fato ser um foco para transformação e desafio. (p. 471).

Tal procedimento traduz, na linguagem, o embate entre forças antagônicas e revela a prevalência da cultura erudita sobre a popular, num cenário que, paradoxalmente, destina-se à reparação de injustiças praticadas contra um grupo marginalizado. No processo de negociação, tendo em vista a possibilidade de conquista da posse da terra e de outros direitos, discursos são produzidos em consonância com os critérios previstos em Lei, a exemplo da produção das atas que registram as deliberações da Associação de moradores do Sítio Boa Vista, dos seus projetos e estatuto, o que corrobora analogamente o posicionamento de Maher (1998, p. 117), ao constatar que é “em suas práticas discursivas que o sujeito índio emerge e é revelado: é, principalmente, no uso da linguagem que as pessoas constroem e projetam suas identidades”.

Nessa abordagem da constituição de realidades por meio da atuação da linguagem, Arruti (2006) assinala que o artigo 68 Das Disposições Transitórias ocasiona o surgimento, a um só tempo, de uma categoria política e sociológica. Assim, após ser apropriada pela liderança da comunidade quilombola pesquisada, essa categoria é materializada nos discursos sobre o que é ser quilombola, o que evidencia a utilização da escrita numa prática social permeada por relações de poder e se

coaduna com a percepção de discurso como “arena de conflitos”, como defende Bakhtin (1995).

Ao analisar o processo de construção da identidade quilombola, Sito (2010) reporta-se à concepção bakhtiniana de pertença étnica baseada na alteridade, segundo a qual a inclusão de indivíduos em um grupo decorre da exclusão em outro, a partir da definição de critérios e de meios para manifestá-los. Esse processo se concretiza nas interações entre os sujeitos. Sito (2010, p. 28) ratifica esse posicionamento, pois, para ela, “conforme o autor, as emergências identitárias são constituídas nas afiliações e desafiliações que ocorrem na relação estabelecida entre um eu e um outro, a partir de sinais diacríticos de pertença tornados relevantes para os sujeitos.”

Dessa forma, nesse contexto, fez-se importante ponderar sobre os vínculos existentes entre letramento e o poder, sobre letramento e as questões identitárias e de memória social, sobre como indivíduos se apropriaram do letramento para o alcance de seus objetivos de transformação social, especificamente no quilombo pesquisado no município de Afrânio-PE. Neste estudo, destacou-se a vertente do letramento institucionalizado, para além do espaço escolar, ao considerar a tessitura do discurso da identidade quilombola no Sítio Boa Vista acionada por agentes externos, representantes do governo e de instituições públicas, e fundamentada em leis.

#### **4.3.1 Movimentos sociais como espaços de educação não formal: o verbo no infinito, a palavra em ação**

Os movimentos sociais nascem em um contexto de negação de direitos políticos e civis e resultam da conjunção de forças e de ideologias de minorias, realizando movimentos concomitantes de resistência a um sistema excludente e de luta pela inclusão social. Quanto a esse duplo movimento de resistência e de inclusão, Gohn (2011a, p. 336) enfatiza que

Tanto os movimentos sociais dos anos 1980 como os atuais têm construído representações simbólicas afirmativas por meio de

discursos e práticas. Criam identidades para grupos antes dispersos e desorganizados, [...]. Ao realizar essas ações, projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social. Aqueles que eram excluídos passam a se sentir incluídos em algum tipo de ação de um grupo ativo.

Apesar de ter atribuído realce a essa função de combate à exclusão, Gohn (2011a) destaca que os movimentos sociais não possuem apenas um caráter reativo, de negação de uma dada estrutura injusta; ele também pode se constituir a partir de constatações apreendidas de sua própria experiência. Esses modos de organização política apresentam como características: a identidade, o fato de possuírem um opositor e de promoverem um projeto de vida e de sociedade. É válido destacar a potencialização de tais interações por meio da interconectividade propiciada pelas modernas tecnologias da informação e da comunicação, já que, na atualidade, os movimentos sociais atuam também por meio das redes sociais. A participação nos movimentos sociais resulta em aprendizagens diversas, por intermédio das interações concretizadas nas negociações, conflitos, diálogos, constituindo-se em espaços de educação não formal. Nessa perspectiva, ainda é válido reportar-se a Zumthor (1993, p. 75), que declarou acerca das interações efetuadas via linguagem ressaltando que

Todo discurso é ação, física e psiquicamente efetiva. Onde a riqueza das tradições orais, contrárias ao que quebra o ritmo da voz viva. O Verbo se expande no mundo, que por seu meio foi criado e ao qual dá vida. Na palavra se origina o poder do chefe e da política, do camponês e da semente. O artesão que modela um objeto pronuncia as palavras que fecundam seu ato.

Dessa forma, por meio das palavras proferidas, integrantes de movimentos sociais realizam ações de resistência e de conciliação, construindo um espaço de aprendizagens múltiplas. Nesse sentido, Gohn (2011b) considera a educação não formal em suas áreas de abrangência, a saber: o campo da aprendizagem dos direitos dos cidadãos, por intermédio da inserção em atividades grupais; o campo da profissionalização, por meio do desenvolvimento de habilidades; a dimensão da organização comunitária, por meio da qual se busca a resolução de problemas coletivos; o campo da aprendizagem dos conteúdos previstos na educação formal,

de maneira diferenciada e em espaços diversos, de forma espontânea; a dimensão liderada pela mídia; o campo das aprendizagens para a vida, a exemplo dos cursos e filosofias de autoconhecimento.

Importante é pontuar que a educação realizada no âmbito familiar é considerada informal pela autora supracitada, já que se concretiza por intermédio de processos espontâneos, mas com caráter permanente. Por seu turno, a educação não formal se norteia por intenções de sujeitos em alcançar determinados objetivos e se desenvolve em espaços múltiplos, tais como: nos sindicatos, nas associações de bairros, nas igrejas, nas Organizações Não Governamentais, nos movimentos sociais. Ela esclarece ainda que as especificidades da educação não formal quanto ao tempo, ao espaço e à definição de conteúdos, não deixam de ser categorias de espaço e tempo e que

[...] também têm novos elementos na educação não formal porque usualmente o tempo da aprendizagem não é fixado *a priori* e são respeitadas as diferenças existentes para a absorção e reelaboração dos conteúdos, implícitos ou explícitos, no processo ensino-aprendizagem. Como existe a flexibilidade no estabelecimento dos conteúdos, segundo os objetivos do grupo, a forma de operacionalizar esses conteúdos também tem diferentes dimensões em termos de sua operacionalização. (GOHN, 2011b, p. 108).

Acrescente-se a essas especificidades, as distinções demarcadas por Afonso (1992, apud Gohn (2011b, p. 110), o qual traçou um paralelo entre os dois modelos de educação, o formal e o não formal, apresentado no quadro intitulado “Tipos de aprendizagem”, como apresentado no quadro.

**Quadro 1.** Paralelo entre os modelos de educação formal e não formal

| <b>Escolas tradicionais</b>                                     | <b>Associações democráticas para o desenvolvimento</b> |
|-----------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| Apresentam um caráter compulsório.                              | Apresentam um caráter voluntário.                      |
| Dão ênfase apenas à instrução.                                  | Promovem sobretudo a socialização.                     |
| Favorecem o individualismo e a competição.                      | Promovem a solidariedade.                              |
| Visam à manutenção do status quo.                               | Visam ao desenvolvimento.                              |
| Preocupam-se essencialmente com a reprodução cultural e social. | Preocupam-se essencialmente com a mudança social.      |

|                                                    |                                                                   |
|----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| São hierárquicas e fortemente formalizadas.        | São pouco formalizadas e pouco ou incipientemente hierarquizadas. |
| Dificultam a participação.                         | Favorecem a participação.                                         |
| Utilizam métodos centrados no professor-instrutor. | Proporcionam a investigação-ação e projetos de desenvolvimento.   |
| Subordinam-se a um poder centralizado.             | São por natureza formas de participação descentralizada.          |

**Fonte:** Gohn (2011b)

Ampliando as singularidades apontadas anteriormente para os distintos modelos educativos, conforme Gohn (2011b), um dos elementos relevantes na constituição da educação não formal diz respeito à ausência de sistematização do conhecimento, que vem a ser assimilado por intermédio de práticas sociais, nas quais ele é vivenciado em situações-problema. Destaque-se o papel determinante das interações entre os sujeitos para a aquisição do saber, as quais só se concretizam em virtude da comunicação verbal, com prevalência da oralidade, imbuída de representações e de tradições.

Tal proposição de Gohn (idem) se fundamenta na teoria da comunicação preconizada por Habermas (1987), segundo o qual a sociedade e o indivíduo se constituem por meio de ações comunicativas, de interações. Para a teoria habermasiana, a aprendizagem depende da linguagem que propicia condições para a reflexão sobre esse agir comunicativo, o que constitui a racionalidade discursiva. Nessa concepção, evidencia-se o caráter pragmático da aprendizagem, que propiciaria a resolução de problemas e conflitos, a racionalização da existência, a autonomia dos sujeitos e a emancipação da sociedade. Habermas valoriza a argumentação como principal mecanismo na concretização da aprendizagem, pois, para argumentar, o indivíduo deve ser capaz de refletir.

Habermas (1987) aponta a coordenação de ações por intermédio do entendimento mútuo materializado no processo discursivo. Para o autor, a compreensão de que os educandos integram grupos sociais maiores demanda o desenvolvimento da competência comunicativa não só para a assimilação de padrões de comportamento e para a produção e difusão de cultura, mas também para a transformação da sociedade.

No que concerne aos procedimentos metodológicos explorados nos processos de educação não formal, Gohn (2011b) ressalta que estão pouco registrados na linguagem escrita, mas predominantemente na fala. Entretanto, em acréscimo a esse posicionamento defendido pela autora, urge reconhecer, nos diálogos concretizados entre membros dos movimentos ou com o Estado, que a oralidade se fundamenta em textos escritos, documentos, formulários, atas, leis, dentre outros. Nesse sentido, ela declara que os saberes disponíveis são acionados para a ruptura com uma condição anterior de silenciamento, assim sendo:

São falas que estiveram caladas e passaram a se expressar por algum motivo impulsionador (carência socioeconômica, direito individual ou coletivo usurpado ou negado, projeto de mudança, demanda não atendida). Ao se expressar, os atores/sujeitos dos processos de aprendizagem articulam o universo dos saberes disponíveis, passados e presente, no esforço de pensar/elaborar/reelaborar sobre a realidade em que vivem. Os códigos culturais são acionados, e afloram as emoções contidas na subjetividade de cada um. (GOHN, 2011b, p. 113- 114).

Além da associação entre saberes erigidos ao longo do tempo, a qual foi anteriormente apontada, Gohn (1994) alude às especificidades da dimensão educativa dos movimentos sociais, situando-as em dimensão da organização política; dimensão da cultura política e dimensão espacial-temporal. Para a autora, no primeiro aspecto, destaca-se a atuação de distintos agentes, incluindo assessorias técnicas, políticas e religiosas, as quais realizam suas atividades em parceria com os grupos populares. Nessas circunstâncias, tem-se a conscientização a partir da reunião de informações, tais como: modo de operação de dado órgão público; procedimento a ser adotado para aquisição de verba; identificação dos atores envolvidos nos processos de interesse da comunidade. Em suma, esse processo possibilita “aos participantes dos movimentos se apropriarem de informações, desenvolvendo um conhecimento sobre as engrenagens tidas como técnicas e, sobretudo, identificando os interesses envolvidos” (GOHN, 1994, p. 18)

No que concerne à dimensão da cultura política, Gohn (1994) aponta o desenvolvimento de estratégias, tendo em vista a eficácia da comunicação, segundo

propósitos estabelecidos previamente, na interação com os distintos agentes. Sendo assim, criam-se estratégias de passividade, de contestação, de conformismo e de resistência, adequadas aos representantes de diferentes classes e aos contextos, nos quais

Aprende-se a decodificar o porquê das restrições e proibições. Aprende-se a acreditar no poder da fala e das ideias, quando expressas em lugares e ocasiões adequadas. Aprende-se a calar e a se resignar quando a situação é adversa. Aprende-se a criar códigos específicos para solidificar as mensagens e bandeiras de luta, tais como as músicas e folhetins. Aprende-se a elaborar discursos e práticas segundo os cenários vivenciados. E aprende-se, sobretudo, a não abrir mão de princípios que balizam determinados interesses como seus. (GOHN, 1994, p. 19)

Apropriando-se dessa competência comunicativa que habilita os indivíduos a interagirem em diferentes contextos, com distintos interlocutores, segundo objetivos previamente definidos, integrantes de movimentos sociais têm, ainda, a possibilidade de aquisição de conhecimentos em outra área. Quanto a essa terceira dimensão, Gohn (idem) assinala que os movimentos sociais desenvolvem uma consciência que resulta no conhecimento das condições de vida dos grupos, tanto no passado quanto no presente, numa espécie de construção do histórico dos problemas. Para ela, esse saber propicia a percepção de ‘uma dimensão importante no cotidiano das pessoas, a do ambiente construído, do espaço gerado e apropriado pelas classes sociais na luta cotidiana’. (GOHN, 1994, p. 20).

Por fim, pode-se afirmar que a participação ativa e institucionalizada no universo da política, por meio da inserção em movimentos sociais tem delineado um novo cenário do Brasil. Aliado a isso, destaque-se o potencial educativo dessas organizações, que também contribuem para o desenvolvimento cognitivo dos sujeitos protagonistas, os quais interagem pedagogicamente ao exercerem a cidadania.

Sobre o movimento negro, tema já abordado na seção atinente à militância dos afrobrasileiros, ainda é válido destacar a escassez de registros escritos alusivos à sua atuação, devido à falta de poder econômico e político das comunidades, o que

consolida a falsa impressão de intervalos na luta desse povo, pois, conforme Elisa Nascimento (2003, p. 223):

Como consequência da parca documentação e pesquisa sobre o tema surgem o reforço e a reprodução do discurso escamoteador do processo histórico afrobrasileiro. Prevalece a imagem de uma comunidade negra com pouca tradição de luta antirracista tanto entre os partidários da tese da democracia racial, para quem não haveria motivo para tal luta, quanto no meio intelectual e até mesmo entre setores do movimento negro contemporâneo que costumam identificar a década de 1970 como início da consciência negra e da militância afrobrasileira deste século.

Entretanto, Elisa Nascimento (2003, p. 35) enfatiza, os movimentos sociais, nesse caso, os organizados pelos afrobrasileiros, constituem-se como agentes coletivos que, ao questionarem uma identidade forjada pela classe dominante branca, incitaram mudanças na estrutura da sociedade, num processo contínuo de mútua transformação, por meio da interrelação entre “o desenvolvimento das identidades individuais dos atores sociais e o meio social, que vai sendo por ele transformado”.

Na comunidade pesquisada, Sítio Boa Vista, observou-se que a criação da associação quilombola propiciou a difusão do conhecimento acerca de leis e de seus trâmites, da história dos afrobrasileiros e de seu repertório cultural, além da adequação dos discursos à representação de papéis sociais, sobretudo nos cenários de negociações internas e com o Estado, assumindo, portanto, a função de agência de letramento. Apesar disso, segundo a líder quilombola dessa comunidade, as interações com os representantes governamentais ainda são verticalizadas, autoritárias, insensível às demandas do povo negro e, muitas vezes, sexistas.

## 5 ENTRE O DITO E O INAUDÍVEL - UMA ESCUTA SENSÍVEL

Este capítulo apresenta os resultados das pesquisas bibliográfica, documental e de campo. Explicitam-se elementos apreendidos na observação e nas entrevistas dos partícipes da pesquisa, à luz das categorias analíticas eleitas, tais como identidade, memória e letramento, além de questões outras, pertencentes a esse campo de significação.

### 5.1 DO RACISMO, DA MILITÂNCIA E DO PROTAGONISMO FEMININO NEGRO

Em Afrânio, até as primeiras décadas da segunda metade do século XX, era costume separar brancos e negros em clubes de recreação distintos, pois os primeiros, definindo-se portadores “de sangue azul” não admitiam a presença de negros em seus festejos, conforme se verifica em diálogo estabelecido com integrante do Sítio Boa Vista, quando da visita para apresentação do projeto de pesquisa:

“Hoje é igual o moreno com os branco. E, de primeiro, era desclassificado; o moreno não entrava no lugar que tava o branco. O moreno não entrava numa mesa, pra comer com o branco. Meu pai é que contava. O moreno não podia vestir uma roupa igual ao do branco; o moreno, coitado, vestia era um toquinho de calça feita de saca, porque não tinha condições de comprar, né? E, aí, tudo ficava difícil. Se dissesse assim, tinha uma festa, um casamento, uma coisa, aí ia os branco e os preto. Chegava lá, aí os branco ia pra mesa, aí vinha aquelas comidas mais melhor. Os moreno, coitado, ia comer era um pintado, era uma pipoca. Era assim. E, quando casava uma pessoa que botava um forró, tinha a sala dos branco e tinha a sala dos moreno”. (APOSENTADA DE 72 ANOS, ANALFABETA)

Observa-se, na fala da idosa, que ela não usa a palavra “negro”, e sim “moreno”. O significado dessa postura demonstra a negação de sua condição de negro, resultando no silenciamento de sua identidade imposto pelo colonizador, representado na figura do branco. Apesar dessa postura racista ostensiva, os brancos interagiam com os negros, não só por intermédio da convivência imposta

pela contratação dos serviços destes, no espaço doméstico ou do campo, mas ainda aceitando convites destes para a participação em festejos realizados pela comunidade quilombola, segundo depoimento do morador do Sítio Boa Vista:

“Eu ainda alcancei assim na época depois que eu se tornei adulto, né? Ainda alcancei, a gente indo festa assim, que nem ela tava falando, tinha o salão dos moreno e tinha o salão dos branco, né? Só que os nego sempre tinha o lugar de receber os branco, mas os branco não recebia os nego. É que nem aquela história que ela acabou de falar. Tinha aquele modo de ter uma festa que tinha uma associação, que no caso era classificado os branco numa parte, e os moreno pra outra. Os moreno sempre era escanteado”. (AGRICULTOR, 67 ANOS, ALFABETIZADO)

Já nessa atitude de racismo velado, difuso, percebe-se uma mensagem subliminar de cultivo de um sentimento de superioridade por brancos, sinalizando que, com sua presença, tornaria digna e honrada a comunidade negra, mas discriminando os afrobrasileiros, ao não integrá-los aos seus círculos sociais. Entretanto, quando acontecia de os quilombolas receberem algum convite, percebia-se um comportamento racista dos brancos ao não dançarem com os negros, conforme depoimento de integrante do Sítio Boa Vista:

“Eu fui madrinha de uma noiva que era branca, e eu morena como eu sou. Teve um forró, nós fumu pra o forró, mas, quando deu meia-noite, nós viemos embora, mas eu não tive o direito de dançar uma parte junto com eles, porque eles era branco, e eu morena. Então, eu servi pra ser madrinha dela, mas não servi pra dançar.” (APOSENTADA, 72 ANOS, ANALFABETA)

Nesse depoimento, observa-se que a população branca local vivenciava também uma atitude de silenciamento do preconceito, que se revelava em gestos de distanciamento corporal do povo negro ou de tentativa de não assumir perante a população em geral uma maior aproximação com os quilombolas. Outro comportamento fundado no racismo consistia em atribuir culpa aos quilombolas quando acontecia alguma transgressão à ordem, segundo nos informou uma das entrevistadas:

“[...] quando acontecia alguma coisa, ah, será que foram os nego de Boa Vista, foram os nego de Araçá? Era sempre essa referência, aconteceu isso com os negros, faziam muito essa referência de ter uma confusão, uma coisa assim, ah, foi os nego de Boa Vista, tavam numa confusão os nego de Araçá. Se referiam de forma pejorativa...” (LÍDER DO QUILOMBO, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Esse relato da líder quilombola está em conformidade com o pensamento de Mello (2012), no que tange à criminalização imposta ao negro pela população em geral. Percebe-se, nesse caso, a difusão de interpretações preconceituosas, acerca do engajamento do povo negro em movimentos sociais na luta por seus direitos, quando a população branca passou a conceber a conduta dos afrobrasileiros como vandalismo. Além disso, a frequência com que negros ingressavam na criminalidade, em virtude do abandono a que foram submetidos após a abolição da escravidão, também interferiu na percepção equivocada e generalizada dos afrobrasileiros como indivíduos afeitos à violência. Em quaisquer situações, a atribuição de culpa aos negros por infrações cometidas está fundada no racismo.

Em muitos depoimentos de idosos do Sítio Boa Vista, fez-se alusão à convivência cordial com os demais habitantes do município, entretanto essa relação amistosa, em muitos casos, configurava-se como preconceito velado, ao negligenciar a diferença e as desigualdades dela decorrentes. Nessa perspectiva, é válido reportar-se a Elisa Nascimento (2003, p. 23), quando ela demonstra que

No Brasil a discussão do racismo leva de forma quase inexorável à alegação do perigo iminente de constituir-se um racismo às avessas. Esse tabu costuma travar a discussão antes que ela consiga realmente começar. É o contraponto de um fenômeno que caracteriza de forma singular o racismo brasileiro: o recalque ou o silêncio. Na acepção popular, racista é quem fala do racismo ou enuncia a identidade do discriminado; a atitude não racista é o silêncio. Contudo, verifica-se que tal noção representa não apenas um equívoco como um dos pilares que sustentam a dominação, pois o silêncio configura uma das formas mais eficazes de operação do racismo no Brasil.

Além de adotarem essa postura que oscila entre o silêncio e a manifestação de expectativas negativas em relação aos negros, resultante da percepção racista para com os afrobrasileiros, verificou-se a assimilação de um discurso impregnado de preconceito linguístico. Para Bagno (2000), a intolerância para com a diversidade intenciona perpetuar os mecanismos de exclusão social e é nesse sentido que atuam mitos e superstições disseminados em relação às diferenças observadas no uso da língua portuguesa. Dentre tais mitos, vigora o da unidade linguística, o qual concebe como erro as variedades distintas da norma padrão. Nesse sentido, o autor declara que

Ora, a verdade é que no Brasil, embora a língua falada pela grande maioria da população seja o português, esse português apresenta um alto grau de diversidade e de variabilidade, não só por causa da grande extensão territorial do país – que gera as diferenças regionais, bastante conhecidas e também vítimas, algumas delas, de muito preconceito -, mas principalmente por causa da trágica injustiça social que faz do Brasil o segundo país com a pior distribuição de renda em todo o mundo. São essas graves diferenças de status social que explicam a existência, em nosso país, de um verdadeiro abismo linguístico entre os falantes das variedades não-padrão do português brasileiro – que são a maioria de nossa população – e os falantes da (suposta) variedade culta, em geral mal definida, que é a língua ensinada na escola. (BAGNO, 2000, p.16)

Em Afrânio, essa diversidade também se manifesta na maneira com que os quilombolas empregam a língua portuguesa. Esse modo peculiar de as comunidades quilombolas afranienses usarem o idioma oficial do Brasil se torna alvo de zombarias por parte da população branca, que discrimina os quilombolas em virtude de eles manifestarem diferenças fonéticas no uso do idioma, ao substituírem o fonema vocálico a pela unidade sonora do o. Nesse sentido, a quilombola, ao responder sobre as desvantagens da assimilação do discurso da identidade étnica quilombola, afirmou que:

“Mesmo a gente tando no século XXI, mas ainda existe o preconceito por causa da cor. Mesmo eles sabendo que é uma cultura, que vem dos descendentes, mas ainda tem preconceitos. E principalmente na questão da fala. Aqui mesmo na nossa região. Tem algumas pessoas que tem dialetos diferentes. Eles falam de uma forma, mas, na hora que vai escrever, escrevem correto. Mas já é desde os antepassados.

Aí muita gente critica: é porque falam errado. Eles fala “manga” “monga”. Mas, a forma, na hora de escrever, eles escreve correto. Aí já vem desde os antepassados, mas, eles fala dessa forma e, na hora de escrever, escreve correto. Aí a gente é criticada por causa disso também, a questão da fala. (...) Não adianta ir pra escola, faculdade que isso não muda. Isso é deles”. (PROFESSORA, 32 ANOS; NORMAL MÉDIO COMPLETO)

Além dessa pertinente justificativa no que tange à preservação de traços dos dialetos falados pelos ancestrais, verifica-se como outro fator determinante para a manutenção desse modo peculiar de falar dos quilombolas o fato de eles comporem uma comunidade rural com tendência ao isolamento por longos anos. Nesse contexto, as mudanças por que passa um idioma são assimiladas mais tardiamente. Tanto é assim que a pesquisadora identificou, na fala de quilombola idoso, a utilização do termo “esclavo” – palavra próxima da sua etimologia latina, ainda sem a interferência do rotacismo.

Diante do que se expôs, é válido ponderar que o código eleito para as interações entre o Estado e as comunidades quilombolas é a norma padrão, o que não só caracteriza a relação autoritária dos governantes para com as minorias que jamais tiveram condições socioeconômicas favoráveis à aquisição da linguagem das elites, nem acesso a adequadas políticas educacionais que lhes instrumentalizem para a manipulação do dialeto padrão, como também justifica a dificuldade de comunicação entre tais interlocutores. Saville-Troike (1982) pontua que, quanto maior for o grau de formalidade num evento comunicativo, mais reduzido será o seu número de participantes.

Sendo assim, o acanhamento apontado pela líder do Quilombo Sítio Boa Vista, o qual restringia a participação dos quilombolas nas interações com o Estado ou com o público externo ao sítio, foi percebido em diversos momentos das entrevistas, quando os informantes pareciam hesitantes para manifestarem suas opiniões. Some-se aos longos anos de silenciamento, de negação da identidade, de traumatismo da memória, a consciência da discriminação local para com a variedade linguística por eles empregada; a internalização de um sentimento de incapacidade em relação ao domínio da norma padrão.

Entretanto, o principal mecanismo de discriminação é a exclusão econômica, que desencadeia desemprego, subemprego, marginalização, violência, dentre outras mazelas sociais. Nesse cenário, ressalte-se o êxodo rural vivenciado por jovens quilombolas do Sítio Boa Vista na atualidade, os quais partem para a cidade grande em busca de oferta de trabalho e de melhores condições de vida. No tempo presente, conforme informações colhidas junto aos quilombolas, há dois negros que se destacam como empresários e uma negra que exerce função de comando, como gestora de instituição de ensino, no município de Afrânio – PE, além do vice-prefeito eleito na eleição 2016, entretanto, de maneira mais frequente, os negros ocupam mais postos de trabalho no meio rural e no setor de serviços gerais na cidade.

Nesse cenário de segregação, importantes demandas, como a alteração do modelo educativo excludente e a institucionalização da ancestralidade africana, ainda continuam a depender da militância e do protagonismo negro, muitas vezes incorporados por jovens. É o caso, por exemplo, de uma mulher negra, no município de Afrânio – PE, a qual assume o protagonismo na busca da efetivação dos direitos assegurados pela lei às comunidades quilombolas, assim como da superação de outras necessidades, tendo em vista a consolidação da equidade e da justiça. Trata-se de Edna da Paixão Santos, pedagoga, que autorizou a divulgação do seu nome nesta pesquisa. Ela ingressou no movimento quilombola em 2008, depois de ter-lhe sido apresentada, pelo CadÚnico, a demanda de organização das comunidades quilombolas do município de Afrânio, protagonizando ali a militância negra no século XXI, com a fundação de associações e com a reunião de documentos, a fim de que seu povo usufruísse das políticas públicas destinadas aos quilombos. Sua opção pelo embate não-armado em defesa dos direitos da população negra do município norteia e define a sua atuação, conforme se observa em seu depoimento:

“Apesar do momento que a gente passa nesse país, até os próprios movimentos sociais se sente enfraquecido em determinados momentos com o que tá acontecendo nesse país em questão de políticas públicas, mas a gente não pode, é, retroceder, né? A gente não pode retroceder, eu disse isso na última, é, evento que teve agora em Brasília que era uma oficina pra dar um retorno sobre umas oficinas que foram feitas sobre economia solidária aqui no Nordeste em alguns estados

e aí a gente parte do princípio de que, assim, a gente pouco tem avançado, porque a gente vive em constante vigília dos nossos direitos, direitos esses conquistados a duras penas porque a gente sabe que pra gente tá aqui hoje muitos dos nossos antepassados tiveram que morrer, dar sua própria vida pra que a gente estivesse aqui hoje e hoje não pode ser diferente, a gente tem que nos doar no que a gente pode pra que as futuras gerações permaneçam.” (LÍDER DO QUILOMBO, 37 ANOS, NÍVEL SUPERIOR)

Com esse ideal de promoção de melhores condições de vida para as gerações presentes e futuras de sua comunidade, em 2009, Edna da Paixão se tornou membro colaborador da Comissão Estadual das Comunidades Quilombolas de Pernambuco, tendo realizado o I Encontro Estadual da Juventude Quilombola em Conceição das Crioulas. Em 2011, foi eleita delegada do Estado para o IV Encontro Nacional Quilombola no Rio de Janeiro onde foi eleita coordenadora da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), e os Estados nordestinos a elegeram coordenadora executiva da CONAQ. Assim, ao assumirem a condição de sujeitos de direito, os quilombolas reivindicam o resgate de uma dívida de séculos, constituída em sua exploração como mão-de-obra escrava. É essa luta que caracteriza a militância atual dos povos negros, conforme se expressa no depoimento da líder do Sítio Boa Vista:

“E a gente naquele momento, na primeira marcha nacional das mulheres negras, a gente, onde tinha aquele pessoal acampado de frente ao Congresso Nacional e foi pro enfrentamento, houve tiro e tudo ali, e naquele momento eu tava em cima de um trio elétrico, e eu disse assim: Apesar de todos aqueles que tavam lá, chamando as meninas de macaca, por que vocês não voltam pra África? Pra gente voltar, vocês vão ter que pagar aquilo que nos devem e esse país não quer nos pagar aquilo que nos deve, então a gente não vai voltar, sair desse país com a mão abanando, a gente não vai ser desse país. Então vão ter que pagar aquilo que nos é devido, que é de fato e de direito, a gente constituiu as bases econômicas desse país e não usufrui delas”. (LÍDER DO QUILOMBO, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Essa líder do movimento quilombola no município de Afrânio, alcançou notoriedade em âmbito nacional. Observa-se na sua postura e nos seus depoimentos que ela é

impelida pelo ideal de assegurar o resgate da dívida histórica para com os afrobrasileiros, pois, segundo ela mesma diz,

“Sonho com o dia em que todas as comunidades tenham seus territórios regularizados e devidamente titulados pelo Estado brasileiro, para que possamos viver em paz com nossas famílias”. (LÍDER DO QUILOMBO, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

No primeiro contato informal com Edna Santos, em registro fotográfico com a pesquisadora na sequência, ela externou sua gratidão ao fato de uma tia da mestrandia ter incentivado a mãe da quilombola a matricular os filhos numa escola. Sua constatação ressoou como comprovação da aquisição do letramento, pois a líder demonstrou consciência da função social da escrita e de seu potencial para instrumentalizar indivíduos para o exercício da cidadania. Em outras palavras, ela reconheceu que a escrita era importante na escola, porque também o era fora desse espaço.

**Figura 3:** Líder dos quilombos em Afrânio– PE, em entrevista com a pesquisadora



**Fonte:** acervo pessoal

Por diversas vezes, ao buscar conhecer dos integrantes do Sítio Boa Vista como e quando eles se descobriram quilombolas, ouviu-se ecoar, naquele rincão, o bordão “Foi Edna quem trouxe essa história”. Rompendo um silêncio secular, a líder

assumiu-se mensageira de boas novas para a população negra, especialmente do município afraniense, e porta-voz das reivindicações de sua gente. Para isso, debruçou-se sobre a legislação vigente, apropriou-se da linguagem dos textos oficiais e incorporou o papel de interlocutora nos debates com órgãos do governo. Sendo a única integrante da comunidade quilombola com formação em nível superior, realizou a trajetória inversa à dos seus antepassados, transmutando o saber acadêmico e o jargão jurídico em linguagem acessível à população afrobrasileira local, a qual edificou sua cultura de origem por intermédio da oralidade primária, erigindo pontes entre a erudição e o conhecimento popular, corporificando o que, na teoria da linguagem, denominam-se práticas orais letradas, já que informações apreendidas via gêneros textuais escritos foram difundidas nas interações face a face, oralmente.

Nesse âmbito do protagonismo feminino negro, faz-se oportuno considerar a assunção da natureza da mulher na constituição de sociedades africanas. Nessa perspectiva, Carlos Moore (2007), à luz dos postulados teóricos de Cheikh Anta Diop, situa a história da humanidade em dois grandes berços, a saber: o meridional, abrangendo toda a África, e o setentrional, correspondente ao espaço euro-asiático. Nesses cenários, a interação do homem com condições ambientais completamente distintas interferiu na constituição de conjunturas socioeconômicas diversas nos dois territórios delimitados.

Denominado “berço setentrional”, o universo euro-asiático viu-se obrigado a vivenciar um prolongamento da dependência da caça e um confinamento a ambientes fechados em virtude dos rigores do clima. Tais condições adversas determinaram o desenvolvimento de atitudes de competição, da prática da guerra, do individualismo, além da valorização da propriedade privada, da reificação do dinheiro, da xenofobia e da assunção de um caráter patricêntrico. O mundo greco-romano se define como protótipo desse berço setentrional (MOORE, 2007).

Na teoria diopiana, o berço meridional, de clima ameno, ter-se-ia criado na fase final do Paleolítico. Suas condições climáticas favoreceram o surgimento e a expansão da agricultura, a exemplo do que ocorreu no Continente Africano, desenvolvendo-se um contexto propício à atuação feminina e à definição do regime matriarcal. Nesse contexto, valorizavam-se a vida comunal, a propriedade coletiva, a

cooperação social e a mulher, liberta da vida doméstica. Atribui-se, ainda, ao caráter eminentemente feminino dessas sociedades a sua sensibilidade para com o outro, em rejeição ao individualismo, e o cultivo de valores morais e éticos pacíficos. (MOORE, 2007)

Contrapostos esses berços, pode-se apontar como implicações da teoria de Diop o fato de o universo ariano-europeu estar ancorado em princípios condizentes com a hegemonia masculina, em permanente marginalização da natureza feminina. Tal prevalência das estruturas norteadas pelo patriarcalismo resulta na eficácia econômica, tecnológica e bélica, em que as revoluções políticas e sociais se mostram constantes, impelidas pelo racionalismo e pelo materialismo. Moore (2007) afirma que, segundo a teoria diopiana, teria sido essa eficácia na mobilização dos recursos militares, econômicos e político-ideológicos que determinou a expansão de um desses modos de percepção da realidade, em detrimento do outro.

A história da resistência à escravidão dos africanos no Brasil também foi construída pela destemida atuação de mulheres negras. Entretanto, numa sociedade marcada pelo sexismo e pelo racismo, o silenciamento das narrativas alusivas a tais guerreiras se configurou como mais um mecanismo de opressão, ao negar às sucessivas gerações referenciais femininos nos quais pudessem encontrar inspiração para as lutas presentes. Assim, nomes como os de Dandara, mulher de Zumbi dos Palmares; Maria Felipa, que aderiu à luta pela independência da Bahia e do Brasil; Luísa Mahin, que liderou os Malês e participou da Sabinada, não foram priorizados nos textos da história oficial brasileira, sendo necessário envidar grande empenho de pesquisa para conhecer a biografia de tais personalidades, cuja memória encontra-se arraigada no imaginário popular. (NASCIMENTO, 2002)

Após a libertação dos escravos, verificou-se que a possibilidade de empregar-se em função de empregada doméstica, atividade compatível com a escravidão pela negação dos direitos trabalhistas, de lavadeira ou de ambulante na comercialização de quitutes, concedeu à mulher negra a condição de provedora de família. Na atualidade, segundo dados do IBGE (2014), as mulheres chefiam 39,3% dos lares brasileiros na zona urbana e 24,8% nas áreas rurais. Ao se especificar cor ou raça, tem-se como resultado o índice de 35,6% de brancas como chefes de seus lares, enquanto que 38,7% de negras se identificam como chefes de suas famílias. A

pesquisa ainda demonstrou que as mulheres negras detêm maior participação na definição da renda da família do que as brancas: são 42% do primeiro grupo em oposição aos 39,7% do segundo grupo.

No Sítio Boa Vista, para além da decisiva atuação das mulheres na preservação da cultura e da memória africana, proferindo rezas, produzindo o alimento, contando histórias, dançando e entoando cantigas, executando trabalhos agrícolas, cuidando de sua prole, percebeu-se a sua valiosa contribuição na luta pela garantia dos direitos quilombolas. Tal participação se revela uma tendência na região, uma vez que, segundo Leite (2012, p. 182), “nos sindicatos rurais do sertão, hoje, cerca de 70% das filiações são de mulheres”. Assim, na comunidade pesquisada, além da atuação permanente da líder Edna Santos, identificaram-se outras mulheres negras exercendo funções de representação e de defesa dos interesses quilombolas, quer como membro da Comissão Estadual da Juventude Quilombola; como presidente da Associação de Moradores do Araçá; quer como coordenadora do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável.

Entretanto, Edna Santos reconheceu, nas interações estabelecidas com órgãos oficiais, a persistência das relações opressoras, histórica e culturalmente imputadas ao gênero feminino de etnia negra. Pôde-se observar tal constatação no depoimento que segue.

“E aí a gente, é, inclusive agora no mês de fevereiro, acredito eu, que vai ter uma companheira nossa, gente, tem aí uma CPI aí aberta por conta que estão investigando o Incra, e as comunidades quilombolas vão ser ouvidas. Uma companheira que é da Conaq Minas Gerais vai ser ouvida nessa CPI. E aí, inclusive, a gente repudia a forma como essa CPI está sendo tocada, né? Porque aqueles que tão lá pra entrevistar as pessoas, principalmente a maioria são homens, não respeitam as mulheres, principalmente quando essas mulheres são negras, infelizmente a gente tá sendo agredida e muito. E, assim, a gente tem sido vigilante, a nossa questão hoje não é tanto avançar em mais políticas públicas, mas vigiar aqueles direitos que a gente já conquistou, infelizmente, né? E preservar aquilo que a gente já conquistou”. (LÍDER DO QUILOMBO, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

É importante ressaltar que mulheres e homens negros vivenciaram uma trajetória de sofrimento e de luta, decorrente do abandono que lhes foi creditado pelas instituições sociais brasileiras, apesar de isso se revelar de forma mais intensa na exclusão imposta ao gênero feminino. Assim, no depoimento seguinte, uma idosa de 66 anos, alfabetizada, confessa que não gostou da própria vida, pelo sofrimento vivenciado, desde o nascimento.

“[...] Mas, foi de muito sofrimento a minha vida. Minha vida foi muito boa, não. Desde em eu nascer, que eu já nasci sofrendo. Minha mãe morava numa casa de palha, eu fui muito avexada, não esperei nem pela parteira. Quando ela chegou, eu tava lá, deitada pelo chão, no pé das parede, cheia de jiquitaia. Desde que eu nasci, que foi de sofrimento. Aí, meu pai deixou minha mãe com sete filho, aí é que foi sofrimento pra ela criar esses sete filho naquele tempo, sem uma pequena ajuda. Foi muito sofrer a minha vida, desde o dia que eu nasci, eu já nasci sofrendo. [...] Eu espero em Deus de meus neto ser tudo feliz, não sofrer o que eu sofri{...} Ei, minha filha, a minha vida, eu sei contar mais coisa ruim da minha vida do que boa. Hoje não, a vista o que eu já passei na minha vida, eu estou é no céu, contando glória, mas eu já sofri muito... muito, muito.”

Em seu desabafo, ressoam vozes silenciadas de milhares de afrobrasileiros a quem se negou o direito a uma vida com dignidade. Entretanto, nas interações com a comunidade, ainda se pôde constatar mudança comportamental entre mulheres de gerações diferentes, fato analisado como decorrente das incipientes transformações políticas, econômicas e sociais vivenciadas, a exemplo da assimilação do discurso da identidade étnica quilombola, o qual se constitui como perspectiva de nova vida para a população negra, com a possibilidade de usufruto de direitos instituídos em lei. Assim, uma senhora de 47 anos, alfabetizada, filha da aposentada sexagenária cujo depoimento foi citado anteriormente, revelou uma percepção mais otimista da vida ao dizer que:

“Na minha vida, graças a Deus, tem acontecido muitas coisas boas. Alguma vez, tem algum acontecimento ruim, né? Algumas coisa que a gente não gosta, né? Mas, num tenho o

que reclamar, não, da minha vida aqui não, sossegado, tranquilo, né?”

Diante desse depoimento, depreendeu-se que, no decurso da trajetória da população negra, a valorização dos ancestrais resulta não apenas da consciência de que eles são os guardiães do patrimônio cultural e da memória das comunidades, mas ainda da exata noção de que tais antepassados desbravaram, à custa da própria vida, da própria alma, ora reivindicando, ora calando, cada conquista das sucessivas gerações. Nesse cenário, a luta cotidiana e anônima das mulheres negras tem-se revelado determinante na resistência às práticas racistas e sexistas dos grupos dominantes e na conquista de direitos coletivos, historicamente negados a esse povo.

## 5.2 DAS IDENTIDADES, DAS TERRITORIALIDADES E DA MEMÓRIA QUILOMBOLA DO SÍTIO BOA VISTA

A assimilação da identidade quilombola entre os idosos do Sítio Boa Vista reforça atributos estereotipados pela cultura brasileira, relacionados com modos de vestir e de pentear-se. Assim, foi possível recolher depoimento em que a ausência de autoidentificação como quilombola foi determinada pelo fato de não se usarem tranças no cabelo. Tal constatação encontra respaldo nas concepções teóricas produzidas por Mungana (2004, p. 2) ao se referir que

Num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso. Os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico. Politicamente, os que atuam nos movimentos negros organizados qualificam como negra qualquer pessoa que tenha essa aparência.

No Sítio Boa Vista, principalmente entre os idosos, verificou-se um costume que traduz a não-aceitação da qualificação como negro, o que, em algumas vezes,

resultou na interpelação por parte dos mais jovens, retificando “Moreno não, negro”, como observado no primeiro depoimento aqui abordado (p. 86). Tal atitude revelou que, apesar da crença subjetiva numa ancestralidade comum, identificada com a resistência à dominação e situada no mito de origem dos desertores do movimento Pau-de-colher, os habitantes do Sítio Boa Vista alimentam distintas identidades, amparadas em bases ideológicas, políticas e sociais. Essa diversidade de identidades apresentou, inicialmente, um condicionamento à faixa etária e ao grau de letramento, pois a assimilação do discurso da pertença étnica quilombola se manifestava, com mais frequência, entre os mais jovens e com maior grau de letramento. É essa negação da autoatribuição como quilombola que se inferiu da declaração da senhora, integrante do Sítio Boa Vista, que, ao ser indagada se ela se via como quilombola, respondeu:

“É, é, eu, assim, é... eu conheci, eu não conheci, eu sei bem onde era a casa velha, de uma velha que era quilombola. [...] Porque o quilombola é aquele que não tem esse ossinho que a gente tem no dedo do pé, eles não têm, é só a carne. E o cabelo dele é bem durinho, durinho, que não entra nem pente, nem água entra. Esse é que é o quilombola legítimo”. (APOSENTADA, 72 ANOS, ANALFABETA)

As pausas, os silêncios existentes na resposta da Senhora revelaram uma dificuldade de assimilação do discurso da identidade quilombola, numa percepção baseada em estereótipos. No final de sua declaração, ela apontou o caráter heterogêneo, fluido, das identidades, quando declarou que, hoje, até brancos são quilombolas.

Nesse sentido, faz-se oportuno ressaltar as contribuições de Hall (2005), no que tange à interferência da linguagem na produção das representações e das identidades. Para esse estudioso, a linguagem atua não apenas descrevendo a realidade, mas, sobretudo, constituindo-a e definindo-a, por meio da construção de uma espécie de narrativa ficcional, após a eleição de sistemas discursivos de poder, aos quais é conferida credibilidade para definir o que é real. Nessa mesma perspectiva, para Silva (2003), como um processo semiótico de reprodução de significados, é que

a representação opera através do estabelecimento de diferenças. É através da produção de sistemas de diferenças e oposições que os grupos sociais são tomados 'diferentes', é através do processo de construção de diferenças que nós nos tornamos 'nós' e eles, 'eles', é em oposição à categoria "negro" que a de "branco" é construída e é em contraste com a de "mulher" que a categoria 'homem' adquire sentido. [...] A 'diferença' é dependente da representação e do poder. (SILVA, 2003, p. 200)

De acordo com o autor supracitado, pode-se afirmar que, também no Sítio Boa Vista, a atribuição do lugar de subalterno ao povo negro se prestou à concretização de um projeto de poder, traçado pela classe dominante, pela população branca local. É nesse perspectiva da atribuição de um papel ao afrobrasileiro de trabalhador braçal e de objeto sexual, que segue o próximo depoimento.

“ [...] a gente que vem de uma luta, né, do povo negro, que, especialmente a gente que vem do campo, que mora no campo, a gente sempre foi mais marginalizado, né? Principalmente quando se trata de nós mulheres, né? A gente sabe que é bem mais difícil. A gente sempre foi visto como símbolo sexual, como, né, as pessoas que têm que ir pra cozinha de pessoas que têm mais condições, as pessoas não negras, pra trabalhar em troca de que essas pessoas façam outros trabalhos que talvez podiam servir pra gente também, né? Então, eu me sinto uma pessoa quilombola e nunca me senti diminuída por isso. Pelo contrário, eu me sinto uma pessoa que posso tá contribuindo e muito pra luta do meu povo”. (LÍDER DO QUILOMBO, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Esse posicionamento também converge para o pensamento defendido por Moore (2007), no que tange à inviabilização do acesso do povo negro às oportunidades de trabalho, como estratégia de favorecimento da ascensão econômica e social da população branca. A imagem dos afrobrasileiros em funções subalternas se manifesta como legado do período da escravidão e foi assimilada por parte dos descendentes dos escravos, como se verificou na autoidentificação de um dos entrevistados, um agricultor sexagenário, que declarou que acha que os quilombolas do Sítio Boa Vista são vistos pela comunidade externa “como bons trabalhadores”.

Por outro lado e em complementaridade à instituição da identidade decorrente da alteridade, percebeu-se que a assimilação do discurso da pertença étnica no Sítio Boa Vista possibilitou a visibilidade de seus moradores, não só pela comunidade externa, mas ainda pelos próprios moradores do quilombo, ao se reconhecerem na ancestralidade e projetos comuns. Isso pôde ser constatado nos depoimentos dos moradores, acerca das mudanças que ocorreram com a institucionalização da ancestralidade, como narrado em seguida.

“Meio que perdido, porque nós sempre foi assim, sempre foi mais isolado, deixado mais de lado. E depois que veio pra ser quilombola, ajuda, a pessoa se acha mais no meio dos outros. Ficou bem melhor... até pra mim. Porque, ó, quando eu era criança na escola, eu me sentia mal, porque eu era negra,, num sei o quê, aí tinha minhas colegas brancas. E isso ajuda a pessoa se sentir melhor, porque você sabe que tem umas pessoa que são igual a você, da mesma cor, que passou pelas mesmas coisa, e você se sente melhor. É bem melhor com a comunidade sendo quilombola”. (ESTUDANTE DO 1º ANO DO ENSINO MÉDIO, 17 ANOS)

Apreendeu-se desse depoimento que a assunção quilombola demarcou os limites grupais. Ao definir os integrantes e partícipes do movimento social, possibilitou novas formas de percepção de si e dos outros, além de reestruturar as relações com os brancos.

No que concerne às reminiscências, no quilombo estudado, as memórias se traduziram na tradição oral, nas práticas cotidianas de manejo da terra; nas relações sociais fundadas no senso comunitário; no respeito aos idosos; na degustação do pintado e do bolo de caco; nas rezas e canções entoadas de geração em geração. Também é preciso considerar que essa memória não está circunscrita à verbalização, pois compreende danças, rituais, gestos. Entretanto, considerando outros depoimentos dos entrevistados, as memórias se apresentaram flutuantes. Às vezes, fundiam-se às contribuições do saber institucionalizado, revelando influência dos estudos históricos, como pôde ser observado no depoimento de um dos informantes.

“A origem do Sítio Boa Vista, ela se deu a partir da abolição da escravidão quando os moradores da Fazenda Boa Vista, né, os escravos, eles foram morar nos fundos de pasto dessa fazenda que é hoje a comunidade, né? E esses primeiros, é, habitantes, eles vieram, principalmente, fugidos da região de Pau de Colher, na Bahia, onde aconteceu uma revolta, um princípio de uma guerra, e eles vieram pra cá, fugitivos e os fazendeiros deram acolhida a eles aqui, em troca do trabalho gratuito, pra trabalhar aqui nessas terras. Então, Ricardo, uma pessoa chamada Ricardo, foi o primeiro morador daqui”. (LÍDER DA COMUNIDADE, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Alguns relatos, entretanto, situaram a origem da comunidade Sítio Boa Vista na constituição do povoado de Araçá, considerando que, a partir desse povoamento, formou-se a ancestralidade materna de uma das primeiras moradoras do sítio. Tanto em uma quanto nesta outra versão, verificou-se a atuação do mito de origem, de que trata Hall (2005). No depoimento seguinte, também há evidências da escravidão, na memória de relatos feitos por ancestrais.

“Agora, moça, os primeiros moradores daqui da Boa Vista, eu não sei, não. Eu sei do Araçá. [...] O primeiro morador do Araçá, se outra pessoa falar que foi outro nome, está errado, chamava Raimundo Rodrigues Ferreira. Os primeiros morador do Araçá era dois irmãos: o primeiro que era Raimundo Rodrigues Ferreira [...] e o outro irmão dele chamava José Rodrigues Ferreira. Esses dois senhora, foi assim, a senhora, eu não sei que a senhora estudou, mas a senhora sabe que houve uma guerra antigamente, do tempo dos escravos, Guerra do Paraguai, num sabe? A senhora, já ouviu falar. Naquela década de 1888, 89, houve essa Guerra do Paraguai, do Brasil contra o Paraguai, aí eles eram de uns dos que tava no meio dessa guerra. Aí depois houve uma fuguinha e eles escapuliram, fugiu da guerra, deu na perna e veio parar aqui na Boa Vista, perdão, quando eu não sei. [...] Aí teve esse Raimundo Rodrigues Ferreira casou com uma senhora por nome aí ... Flora. Flora, sendo escrava, casou com Raimundo Ferreira. Sendo escrava da senhora, uma mulher rica que tinha aqui no Sítio Croatá por nome de Ana. Era dona de escravo, essa Ana. E essa Flora era escrava, casou com o bisavô de minha mãe. Esse senhor casou e foi pai de vários filhos, né, que nem ela mesma conheceu um, o avô dela. [...] Foi como gerou essa família do Araçá, foi os primeiros moradores do Araçá”. (APOSENTADO, 80 ANOS, ALFABETIZADO)

Em outros momentos, manifestaram-se lacunas decorrentes do traumatismo histórico vivenciado, em que a história da comunidade é a mesma da população branca local, tendo sido silenciadas as lembranças da escravidão, conforme se observou em uma das entrevistas, sobre a origem do Sítio Boa Vista. Dessa forma, segundo o informante, indagado sobre a origem da comunidade quilombola, os primeiros moradores seriam aqueles a quem estariam ligados pelo estabelecimento de relações trabalhistas, como se apreendeu nesse depoimento:

“É, os primeiros moradores daqui, que nem mais velho foi, é, o finado meu pai, é que era vaqueiro de Tonho Benvindo; o finado Marquinho, que era, é, o pai de Seu Quinho e dos outros, né? Foi os senhor ali embaixo, é, Inácio Coelho e Elpídio Coelho, é os moradores mais velho. O Elpídio e o Inácio, eles eram da família daqui da Pedra Comprida chamada. É um sítio que tem aqui mais embaixo, daquela mesma família do pessoal do finado Benvindo, essa turma aí, e o finado Marquinho é dessa mesma família dos Benvindo, o pessoal do Pau Branco chamado”. (AGRICULTOR, 66 ANOS, ALFABETIZADO)

Na busca de conhecer a origem da comunidade pesquisada, verificou-se que, apesar de pontos comuns, inexistia a unidade nos relatos, pois o ato de lembrar implica o de ressignificar, além de serem ausentes os registros escritos sobre a história pregressa de tal povo. Essas diferenciações internas se revelaram na localização de fatos e de nomes, entretanto percebeu-se que é a identificação dos sujeitos com os direitos a serem assegurados a partir do reconhecimento da identidade quilombola, materializada na origem comum, e com a possibilidade de promoção da justiça social que os impele ao esforço de (re)construção da memória. A ausência de versões intactas ou estáticas nos depoimentos colhidos confirmou proposições de Mello (2012, p. 248), pois, para esse autor, “a história do grupo é reelaborada em um esforço de adequação às exigências do presente, e projetos quanto ao futuro, justamente por expressar noções de justo e injusto.” Isso ocorre porque, “o ato de rememorar não se restringe ao resgate do vivido, mas também consiste em estabelecer com o passado relações de ordem moral” (MELLO, 2012, p. 76). Tais constatações acerca do dinamismo dos relatos recolhidos foram

confirmadas no relato de uma das moradoras da comunidade, a qual acrescenta elementos novos a uma das versões já narradas sobre a origem do quilombo:

“O primeiro morador dessa comunidade, vou falar exemplo de Araçá, foi um senhor chamado Raimundão, que veio fugido da Guerra dos Canudo e se refugiou na fazenda Sítio Boa Vista. E lá ele, à noite, ele dormia lá e, durante o dia, ele veio à procura de trabalho. E aqui tinha uma pequena lagoa e, ao lado dessa lagoa, tinha um pé de araçá, uma árvore. E, ao lado da árvore, ele construiu uma pequena cabana e, nessa cabana, aí ele começou a trabalhar. Aí de dia trabalhava aqui e, à noite, tornava a voltar pra Boa Vista. E a gente não sabia o porquê que ele não dormia aqui. E aí depois do tempo passar é que a gente descobriu que ali, como não havia muita residência e propriedade, havia onça. E aí como ele não poderia dormir à noite, ele voltava pra Boa Vista. E, com o passar do tempo, ele conheceu uma cabocla e, como existia aquela tradição que um povo que não poderia namorar com outro tipo de família. E nessa cabocla, ele um dia tava com ela e uns caboclo veio e colocou o cachorro atrás dele e o cachorro pegou essa cabocla que foi mordida. E daí ele casou com ela, construiu família e o morador da fazenda Boa Vista foi aonde deu a carta de libertação a ele. E aí ele morou aqui, passou a conviver dia e noite, e criou, começou a gerar família e é onde a gente tem pessoas aí descendentes desse Raimundão”. (AGRICULTORA, 40 ANOS, ENSINO FUNDAMENTAL I)

Nesse depoimento, é válido destacar um costume próprio dos quilombos, o qual consistia no estabelecimento de relações endogâmicas, ou seja, na celebração de relações parentais. Outro costume observado concerne à reprodução da expressão “minha vó foi pega a dente de cachorro”, com alguma alteração nesse depoimento, mas reveladora dos relacionamentos concretizados entre membros de comunidades indígenas e de quilombolas, o que confirma o intenso processo de miscigenação, muitas vezes compulsória, existente entre esses povos. Além disso, tal expressão, que aparentemente alude ao temperamento arisco das mulheres, atesta o estupro praticado contra índias e negras.

### **5.2.1 Conjecturas sobre a reconstrução da memória do quilombo Sítio Boa vista**

Esse dinamismo detectado no trabalho de reconstrução da memória do quilombo Sítio Boa Vista não deve ser apreendido, porém, como um ato de falsificação de um passado. Os fatos passados são reinterpretados a partir das demandas do presente e dos projetos de futuro do grupo, mas também são esses acontecimentos vividos que justificam os pleitos e as lutas atuais. Nesse sentido, faz-se oportuno dialogar com Mello (2012, p. 247), ao afirmar que

Se certamente há um quê de invenção na rememoração, isso não decorre de uma inventividade que se assemelha a uma falsificação. A inventividade é menos uma engenhosidade peculiar que visa maximizar os usos do passado e mais uma atividade criativa sobre algo já existente. Já existente, mas certamente nunca acabado, pois não se faz o que bem se entende com a memória, apesar de ela conter, virtualmente, pontos de irradiação que atravessam, conectam e transitam entre tempos e espaços.

No entanto, se por um lado houve aqueles moradores que assumiram o papel de guardiães e de difusores da memória coletiva, também é necessário considerar que boa parte dos quilombolas entrevistados desconhecia a história dos seus antepassados. Essa constatação ocorreu tanto nos depoimentos com algumas contradições, em função também da inexistência de registros escritos sobre a origem de tal comunidade, como na ocasião em que, gravador desligado, o aposentado (de 74 anos, com dezoito dias de frequência à escola) declarou que seus avós foram escravos, mas que eles já haviam esquecido (em referência ao tempo da escravidão).

Apesar de ter-se repetido, em entrevistas, a narrativa do mito de origem que situou o surgimento da comunidade na dispersão do movimento revoltoso de Pau-de-Colher (BA), o qual ocorreu no século XX, houve em relatos a alusão à existência de escravos na região pesquisada. Então, cruzou-se essa informação com a história das famílias mais numerosas do município de Afrânio e circunvizinhos, as quais são descendentes do português Valério Coelho Rodrigues, que, segundo Teles (1983), iniciou uma fazenda de criação de gado em 1745, no local em que o bandeirante

mercenário Domingos Jorge Velho, exterminador de povos indígenas e do Quilombo dos Palmares, havia começado uma fazenda, onde hoje se situa a cidade de Paulistana – PI (que faz fronteira com Afrânio - PE). A partir desses elementos, conjectura-se que, além da versão colhida nas entrevistas, data dessa mesma época, fins do século XVII e início do século XVIII, em decorrência da atuação do mercenário bandeirante naquelas paragens e da exploração da mão-de-obra escrava na época em que o citado patriarca possuiu quinze fazendas na região, a presença de afrobrasileiros no município de Afrânio, sendo eles ancestrais de quilombolas entrevistados. Entretanto, a memória da participação dos negros no desbravamento da caatinga e na fundação de municípios dos Estados do Piauí e de Pernambuco, como Paulistana – PI, Afrânio, Dormentes e Petrolina – PE, foi silenciada, tendo sido registrados apenas os feitos dos portugueses e de seus descendentes.

Na comunidade pesquisada, boa parte dos entrevistados recorria às pausas da memória ao não aludir aos eventos do período da escravidão. Em conformidade com o pensamento de Arruti (2006), o trabalho de pesquisa da memória não se materializa numa compilação de histórias capazes de revelar o que aconteceu realmente. Mas, antes, o passado se constitui lacuna em suas lembranças, sendo silenciado não só por se configurar sofrimento, mas ainda em virtude do medo pretérito da repercussão de suas declarações perante os seus opressores. Na atualidade, tais evocações do passado são acionadas a partir de um ato de vontade, fundado na luta por direitos, porém não são priorizadas, uma vez que não se lhes evidencia o valor pragmático de tais recordações. Em outros termos e em conformidade com o pensamento de Arruti (2006), as lacunas detectadas na memória coletiva do Sítio Boa Vista não se configuraram esquecimento, mas ausência de percepção da função de tais recordações, além de, em consonância com as proposições de Pollack (1992), o silêncio ser adotado como uma manifestação de resistência ao discurso oficial.

Em contrapartida, longe de se constituir um ato de falseamento de uma origem comum, o processo de reinvenção da identidade e da memória no Sítio Boa Vista se materializou no esforço coletivo de se apropriar dos direitos definidos em lei. Assim, a consciência de tais direitos, suscitada por agentes externos à comunidade e

fundamentada em textos jurídicos, fez nascer o ideal de promover a justiça negada no passado e no presente em virtude do racismo, pois, conforme defende Mello (2012, p. 76), “a memória trabalha para a frente e para trás, numa dinâmica em que presente e passado se fundem e se moldam mutuamente”, ainda que o presente não imprima de forma ininterrupta “sua marca em um passado infinitamente maleável”.

Em outras palavras, a inserção do grupo da comunidade estudada num contexto marcado pela segregação revelou-se, portanto, como elemento acionador e força motriz da organização política de tal população e do consequente movimento de assimilação do discurso da pertença étnica e de emergência de uma memória subterrânea, em função do êxito dos projetos comunitários. Essa constatação também se coaduna com as proposições de Pollack (1992), no sentido de que memórias traumatizantes são silenciadas e aguardam a ocasião oportuna para emergirem. Além disso, o processo de reterritorialização quilombola adquiriu considerável relevo, não podendo ser medido somente em seu aspecto material com o direito à propriedade da terra, mas também devendo ser compreendido em sua dimensão imaterial, já que concedeu aos integrantes do Sítio Boa Vista e às comunidades remanescentes em geral a oportunidade de organizar-se politicamente e de preservar sua cultura e sua memória.

Diante do exposto e em consonância com as proposições de Arruti (2006), no quilombo Sítio Boa Vista, a assunção da identidade quilombola e o trabalho da memória se configuram como experiência moral, resultante da interpretação coletiva de um contexto marcado pela frustração do reconhecimento político e social dos sujeitos. Considerando que os quilombolas já possuíam o título de suas propriedades, a união em torno da associação resultou do ideário coletivo de, a exemplo de seus antepassados, ofertarem melhores condições às gerações futuras, reivindicando, no tempo presente, a justiça negligenciada no passado, preservando direitos conquistados e ampliando a dimensão de dignidade da vida no sítio.

### 5.3 DA MEDIAÇÃO DO LETRAMENTO NA (RE) CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE PERTENÇA ÉTNICA E DO CARÁTER EDUCATIVO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Não se verifica a existência de pessoas iletradas, nas sociedades contemporâneas. Isso ocorre porque, em se considerando a presença de analfabetos, não se pode ignorar a possibilidade de eles terem mantido contato com indivíduos que dominam as práticas da leitura e da escrita. Na comunidade Sítio Boa Vista, ainda que se considere o percentual de 2% de analfabetos, é preciso relevar a constante interação destes com integrantes letrados do quilombo e, ainda, com os habitantes da zona urbana do município. Acrescente-se a utilização das modernas tecnologias da informação e da comunicação, as quais se amparam no domínio do código escrito. Nesse sentido, segundo a líder do movimento quilombola em Afrânio – PE, Edna Santos, após a organização da comunidade, foram desenvolvidas ações fundamentadas em exemplares do letramento institucionalizado, tais como cursos de corte e costura, de culinária e palestras promovidas pelo Instituto Regional da Pequena Agricultura Adaptada - IRPAA, IF Sertão Pernambucano, Prorural, Banco do Nordeste e pela Coordenação Estadual Quilombola, além de implantação de cisternas, construção de barragem, distribuição de alimentos, de equipamentos de informática.

Ainda sobre a importância da atuação da associação dessa comunidade, a narrativa abaixo destaca a função pedagógica de tal entidade no tratamento e na difusão de textos que aludiam à pertença étnica, os quais eram integrantes do letramento institucionalizado.

“Eles [os textos] chegaram através da associação, sempre a gente fazendo parcerias com outras comunidades que já tão mais avançadas no processo. Sempre a gente tem trazido experiências, inclusive da Bahia e aqui mesmo no Estado, Conceição das Crioulas é nossa referência, né, no Estado. A gente tem trazido, é, lideranças dessas comunidades que estão num processo mais avançado pra tá fazendo essa discussão, principalmente de legislatura, que a gente, é, não foi acostumado, não foi ensinado a estudar leis, então assim a gente sente dificuldade nesse quesito, sempre foi uma coisa à parte pra gente, mas a gente tem conseguido fazer esse

trabalho de tá chegando com essa discussão na comunidade, naquelas pessoas que não têm tanto acesso à informação”. (LÍDER DA COMUNIDADE, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Para Sito (2010, p. 150), “é por meio do uso da linguagem que as pessoas nomeiam, constroem, contestam e negociam suas identidades”. Pode-se afirmar que, no Sítio Boa Vista, (re)construiu-se o discurso da pertença étnica, por intermédio de práticas orais letradas consolidadas principalmente pela liderança local. É o que se verifica na narrativa a seguir quando se buscou conhecer da nossa informante como e quando a comunidade se reconheceu quilombola.

“Se eu não me engano, foi em 2009 que começou. Nós aqui na comunidade, nós tivemos conhecimento, através da minha prima Edna, que ela foi incentivada a ter o conhecimento, a buscar, a procurar e através dela é que a gente ficou sabendo que é uma comunidade quilombola”. (CABELEIREIRA, 39 ANOS, ENSINO MÉDIO)

Naquela comunidade quilombola, como em outros cenários de aquilombamento, a luta pela institucionalização africana se configura agência de letramento ao propiciar práticas de leitura e de escrita, as quais inexistem, geralmente, em seu cotidiano. Principalmente para a líder do movimento no município de Afrânio-PE, posteriormente também ocupante de funções de liderança no cenário nacional, tornou-se imperiosa a interação mediada por leis, por atas, petições, formulários e por diversos gêneros escritos eleitos pelo Estado para implementar políticas de ações afirmativas. Esse cenário reflete concepções defendidas por Kleiman (1995), no que concerne ao fato de as práticas de letramento apresentarem significados ligados ao contexto em que elas foram apropriadas por um dado grupo social.

Sobre os gêneros considerados mais relevantes para a assimilação do discurso da identidade quilombola no Sítio Boa Vista, destacaram-se os que integram o discurso jurídico, exemplares do letramento institucionalizado. Tal constatação se apreende da narrativa de uma de nossas informantes:

“Eu acho que primeiro aparece a questão do quilombo é a constituição de 1988, com o Ato das Disposições Transitórias,

o Artigo 68, quando faz referência lá ao termo quilombo e onde diz que o Estado vai ter que emitir o título de suas terras. E aí, a partir de 88, o único documento que novamente vem fazer referência a isso é o Decreto 4887/2003, do Presidente Lula. É um decreto que, inclusive, está sendo questionado pelo Congresso Nacional, é, a bancada ruralista diz que esse decreto é inconstitucional, né? E aí, é uma luta grande esse julgamento que está pra ser feito, né, no Supremo. E aí, a gente tá ansioso pra ver onde isso vai dar, porque eu acho que isso é uma forma de, mais uma vez, negar a história do negro nesse país, especificamente as comunidades tradicionais, no caso as comunidades quilombolas”. (LÍDER DA COMUNIDADE, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Nesse cenário, em contextos de conflitos e/ou de negociações com órgãos oficiais e mesmo com os quilombolas, a líder Edna Paixão tornou-se multiplicadora do saber institucionalizado no qual estavam registrados seus direitos, expressando-se ora por intermédio da oralidade, ora da escrita. Apesar de se reconhecerem os textos jurídicos (artigos, decretos, portarias, estatutos) como exemplares do letramento institucionalizado que disseminaram e consolidaram o discurso da pertença étnica no Sítio Boa Vista, nas entrevistas também foram mencionadas outras manifestações de tal letramento, como a biografia de Zumbi dos Palmares e textos informativos, alusivos a direitos e deveres dos quilombolas, veiculados pela Internet.

No decurso da observação direta e das entrevistas, percebeu-se que a maioria dos entrevistados se apropriou do discurso da pertença étnica por intermédio das práticas orais letradas, pois se referiam à sua líder, Edna Santos, ou aos representantes de órgãos oficiais como agente difusores das leis atinentes a seus direitos. Entretanto, não há, na maioria de seus relatos, referência à prática da leitura de textos jurídicos, efetuadas por eles mesmos. A própria Edna Santos narrou que recorreu a comunidades com maior vivência no processo de institucionalização da ancestralidade africana, devido à ausência de contato deles com os textos da lei, para se inteirarem de seus direitos. Essa constatação se coaduna com as proposições de Mey (1997) acerca da relevância da apropriação dos conhecimentos da leitura e da escrita, para os sujeitos a quem se dirige a assimilação de letramentos, incluindo o institucionalizado. Em outros termos, esse autor (1997) ressalta que é preciso considerar qual a funcionalidade desses saberes relativos à

leitura e à escrita, num cenário em que as lutas cotidianas por melhores condições de vida ainda não são exitosas. Nesse sentido, ao se indagar a uma senhora quais os projetos de futuro para o Sítio Boa Vista, obteve-se como resposta o texto seguinte.

“O projeto de futuro aqui é que a gente deveria ter um posto de saúde, né? Ter dentista de vez em quando, né? Se a gente quer arrancar um dente, tem que ir pras fila quatro hora e muita vez você ainda não acha ficha. Eu mesma to distraindo os meu, mas aqui e acolá tem que ir particular, né? Senão não consegue. Isso a gente sente falta, né? (EMPREGADA DOMÉSTICA, 47 ANOS, ALFABETIZADA)

Esse posicionamento revelou o quanto necessidades fundamentais para todo cidadão, como o direito à assistência médica, não são atendidas no Sítio Boa Vista. Nessa conjuntura, a aquisição de modalidades diversas de letramento não é eleita como prioridade comum, o que resulta no desenvolvimento de tal habilidade de maneira pulverizada, ou seja, para uma pequena parte da comunidade. Por outro lado, essa atitude de atribuir a apenas alguns membros da comunidade o papel de multiplicador de saberes eruditos, materializados na modalidade escrita, também pode ser percebida como persistência do caráter oral das comunidades tradicionais e como manifestação de um *modus operandi* próprio dos quilombos, pois, na sua origem, as atribuições de cada quilombola não eram determinadas pelo sexo, mas pela perícia demonstrada para determinada atividade.

Dessa forma, tem-se um cenário em que coexistem, em fluxo contínuo, a oralidade e a escrita, em consonância com o que propôs Street (1993), em relação aos modelos de análise da escrita, a saber: o autônomo e o ideológico. Assim, o primeiro, ao atribuir à escrita a capacidade de transformar a sociedade, concebe o letramento de forma independente do contexto, como um bem em si mesmo; enquanto o segundo vincula o letramento às estruturas de poder da sociedade. Corroborando as conclusões desse autor e em face do que se presenciou na comunidade pesquisada, percebe-se que não é a mera aquisição da escrita que modifica a estrutura social, política e econômica do Sítio Boa Vista, mas é o modo com que essa tecnologia é apropriada e manipulada pelos quilombolas, segundo suas

intenções e decisões, nas interações com o Estado, que vai lhes possibilitar a participação nos embates históricos que poderão intervir em sua realidade.

Nesse sentido, pode-se dialogar com Mello (2012), que, apesar de ressaltar o princípio do letramento (o uso social da escrita), declara que

No plano etnográfico, parece mais produtivo deixar de lado a aquisição da escrita, e seus corolários (alfabetização, letramento e escolarização), e focar os usos da escrita, pois, como salientaram Olson e Torrance, o fundamental é aquilo que as pessoas fazem com a escrita, e não o que ela faz com as pessoas. (p. 200)

Nesse sentido, conforme Mello (2012, p. 199) para produzir documentos, por exemplo, faz-se necessária a alfabetização, entretanto, numa paráfrase aos postulados freirianos, são tão importantes quanto esse saber a capacidade de “ler as páginas da terra”, de “associar lugares, pessoas e eventos e de mapear vivências através do olhar.”

Por outro lado, considerando outra característica dos quilombos na atualidade, a ausência de isolamento, é preciso ponderar que também as comunidades negras estão imersas em uma sociedade grafocêntrica, devido, principalmente, às suas interações com a comunidade externa. Sendo assim, para que seus integrantes não permaneçam alijados das oportunidades de desenvolvimento econômico, é preciso tornar plural o acesso a mecanismos de interação. Além disso, também é importante que tal população fale por/sobre e para si mesma, evitando que agentes externos, oriundos de órgãos oficiais, de ONGs e das academias, traduzam, segundo a sua perspectiva, valores, histórias e demandas do povo negro. Nesse rastro, faz-se oportuno citar o depoimento da líder do quilombo Sítio Boa Vista.

“[...] é importante pra comunidade ter as nossas histórias escritas por nós, contadas por nós, porque a gente sabe que a nossa história é muito da oralidade, né? A gente é um povo da oralidade ainda. As nossas histórias foram contadas pelos nossos opressores, os vencedores, como já foi dito anteriormente, e a gente precisa registrar aquilo que é nosso, contar da nossa forma, com a nossa visão, como ela

realmente, de fato, aconteceu, né? Que vivenciamos os nossos antepassados, que, infelizmente, a gente tem perdido muito, né? Porque não houve registro, então é uma forma de registrar”. (LÍDER DA COMUNIDADE, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Em conformidade com esse ideal de protagonismo linguístico, urge que o povo negro assuma a condição de locutor da própria saga, pois, em consonância com as proposições de Mello (2012, p. 200), “pela apropriação de convenções escritas, é possível estabelecer mediações entre as exigências que recaem sobre o grupo e o senso de justiça que informa a continuidade moral entre passado e presente.” Isso significa que, nas interações com agentes de vários campos do mundo social, incidem, sobre as comunidades quilombolas, instrumentos e procedimentos jurídicos e políticos eleitos pelo Estado.

Sendo assim, num contexto de lutas e de retrocessos, em que direitos são conquistados e usurpados, definidos em lei, mas somente garantidos quando reclamados, urge ofertar ensino público de qualidade às comunidades quilombolas e continuar implementando ações de difusão de noções basilares da lei, de modo a conceder aos afrobrasileiros os instrumentais necessários com os quais possam atuar nos embates políticos e sociais que decidem os próximos capítulos de sua história, hoje impressa na travessia entre a escrita e a oralidade.

#### 5.4 VOZES EM UNÍSSONO: A COTIDIANEIDADE DO SÍTIO BOA VISTA EM SUAS PRÁTICAS CULTURAIS

Nesta parte da dissertação, enfatizam-se as tradições que distinguem o Sítio Boa Vista, não como uma réplica da África incrustada no município de Afrânio-PE, mas como um território em que se tornou possível amalgamar o legado de dor, de sonho e de luta dos antepassados à vida e aos desafios das gerações presentes. Para os moradores dessa comunidade, defender a própria cultura significa resguardar um patrimônio imaterial e a memória dos que os precederam no tempo e na história. É o conteúdo aqui abordado.

Pode-se compreender cultura como o conhecimento e práticas resultantes da interação entre os indivíduos de uma dada comunidade, os quais foram gestados de forma contínua. Nessa concepção, o homem assume duplo papel: é criatura e criador. Isso significa que cada membro de um grupo social, da mesma forma que é portador de cultura, também é seu agente e disseminador. Entretanto, é preciso considerar que os significados da cultura se vinculam ao contexto histórico e social dos indivíduos que a produzem. Nessa abordagem, Thompson (2007, p. 165) declarou que “em sentido mais amplo, o estudo dos fenômenos culturais pode ser pensado como um estudo do mundo sócio histórico constituído como um campo de significados”. Em outros termos, ao mesmo tempo em que a cultura possibilita o progresso de uma sociedade, a movência de um dado sistema cultural é ocasionada pela evolução humana, como resposta às necessidades impostas pelo espaço do qual o sujeito participa.

Hoje denominado “hibridismo cultural”, segundo definição de Canclini (1998), o fenômeno que resulta da interação de culturas tem-se manifestado como instrumento potencial para o avanço e consolidação do Capitalismo, sendo concretizado, em alguns casos, de forma velada, no decurso da Globalização. Entretanto, em outras circunstâncias da jornada humana, decorreu de contínuos movimentos de opressão e de resistência, vivenciados no embate entre classes sociais, como durante a vigência do regime escravocrata.

As comunidades quilombolas se situam entre os grupos que buscam comprovar sua identidade étnica, embora muitas se deparem com o fato de não serem remanescentes de um quilombo ou de não localizarem suas raízes históricas. Dispersos os membros de seu território de origem, fragmentada a sua memória, transmutado o seu repertório cultural, povos afrobrasileiros devem corresponder à demanda política e social de pertencimento à comunidade de seus ancestrais, de consolidação de sua identidade cultural, por meio, também, das narrativas da história da nação.

Produzida e transmitida por uma comunidade ao longo de gerações, a tradição oral tem suas mensagens difundidas na forma de canções, contos, provérbios, o que possibilita a disseminação da cultura material do grupo sem o uso da escrita.

Benjamim (1986, p. 200) evidencia o caráter pragmático dessas narrativas, pois, segundo esse autor, elas têm “sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa atitude pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida.”

Importantes patrimônios culturais, tradição e história orais constituem-se eficazes instrumentos na consolidação da identidade quilombola. Segundo Alberti (2005b, p. 17, 18), a primeira se fundamenta na repetição, o que não significa que os objetos transmitidos por ela sejam imutáveis, pois, em decorrência do canal por que se processa, a oralidade, sofrem a influência do momento da sua manifestação. Em se tratando de um patrimônio comum, é passível da atuação daqueles que não só o reproduzem, mas ainda o transformam. Por sua vez, a história oral reúne narrativas de caráter histórico, alusivas ao evento de origem de um grupo. Alberti (2005b, p. 24) ainda pontua sobre a tradição, dizendo que

[...] trata-se de um patrimônio que o grupo detém e que é uma parte importante de sua identidade. Em casos limite – como nas diásporas, certamente – esse patrimônio é importante para permitir a sobrevivência dos grupos como entidades étnico-culturais. Mas o termo tradição aqui não deve ser entendido como antônimo de mudança, pois, são próprias da tradição oral a inovação e o esquecimento.

Ainda nessa percepção de instabilidade de elementos da cultura, Geertz (1999, p.10) destacou, nessa perspectiva, que a cultura “é um contexto, algo dentro do qual eles (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”. A prática da etnografia ou da descrição densa, por sua vez, consiste na seleção de informantes, no levantamento de genealogias, no mapeamento de campos, na produção de um diário e no estabelecimento de relações. Entretanto, tal método de pesquisa não se restringe aos procedimentos; antes, é prioritariamente orientada pela descrição densa, porque norteadas pela interpretação. Assim, conforme Geertz (1999, p. 7):

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos,

escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

Em outras palavras, faz-se necessário não dissociar discursos dos eventos e lugares de sua produção, a fim de que não sejam esvaziados de seus significados culturais. Constata-se que inúmeras tradições não têm reconhecido o seu valor histórico quando separadas do contexto em que se originaram e no qual dispensavam explicações. Transpostas para um outro contexto e submetidas à apreciação do Estado, tais tradições podem ser, ainda, reificadas, ocasionando a eleição de discursos de certas classes, os quais se revelam mais próximos das convicções de quem os escolhe e os difunde, além da omissão das versões de grupos excluídos.

Na Comunidade Sítio Boa Vista, a vivência das práticas culturais está imbricada à memória dos ancestrais, à vida comunitária, concretizada na partilha de símbolos, da sementeira e da colheita, das tradições. Na atualidade, a (re) definição desse patrimônio cultural configura-se como atestado da sua pertença étnica e garantia de usufruto dos direitos assegurados em lei, pois a vivência de certas manifestações culturais estava desaparecendo, mas foi renovada com a fundação da Associação quilombola.

#### **5.4.1 As práticas das rezadeiras**

Manifestando-se por intermédio de diversas crenças, atitudes e rituais, a mística e a espiritualidade de povos tradicionais se constituem alguns dos elementos mais marcantes de sua cultura, evidenciando não apenas o fervor religioso, mas ainda o fundamento em que está arraigada sua relação com o ambiente natural e com o outro – o vínculo com o Sagrado. Percebe-se que, apesar de terem sido obrigados a negar a sua crença, foi a religiosidade que permitiu aos afrobrasileiros a resistência ante o sistema opressor a que foi submetido, conforme se verifica no depoimento a seguir.

“Pra mim, ser quilombola é saber que a gente traz uma ancestralidade muito forte. A gente sabe que, se a gente não buscasse vivenciar isso, a gente não estaria mais aqui nesse

país. Eu acredito que, se a gente não fosse um povo de fé, se a gente não buscasse nos reanimar nessa trajetória dos nossos antepassados que vieram, a gente não tava mais no nosso país. A gente teve que nos negar, né, negar nossa religião, pra que a gente continuasse vivo nesse país, mas a gente, mesmo que de forma disfarçada, a gente vivencia essa nossa ancestralidade, acho que é isso que nos tem feito fortes pra continuar até aqui.” (LÍDER DA COMUNIDADE, 37 ANOS, ENSINO SUPERIOR)

Há pontos em comum entre o depoimento supracitado da líder do Sítio Boa Vista e as idéias defendidas por Nascimento (2002), no que concerne ao fato de o branco escravizador ter imposto sua religião aos afrobrasileiros, por intermédio do batismo compulsório na religião católica. O povo negro foi obrigado, então, a vivenciar sua crença de forma clandestina.

Tal constatação acerca da resistência negra, por intermédio da vivência da religiosidade, pode ser exemplificada com a prática discursiva das rezadeiras que, ao proferirem suas rezas, realizam-nas, conjugando-as ao poder curativo das ervas medicinais e traduzindo sua empatia para com o sofrimento do próximo. Nesse contexto, segundo a rezadeira do Sítio Boa Vista, adota-se o costume de proferir rezas em silêncio, devido à necessidade de recolhimento nessa prática, como ela mesma diz:

“Eu rezo em silêncio, eu gosto de rezar em silêncio, porque, às vezes, a gente vai rezar em voz alta, e tem gente que fica atrapalhando. Tem gente, não, fica quieto, só ouvindo. Mas tem gente que fica fazendo pergunta. Aí, a gente se atrapalha, né? Aí, eu rezo mais é [em] silêncio”. (APOSENTADA, 72 ANOS, ANALFABETA)

Uma das razões para que as rezas sejam silentes decorre do fato de elas serem mentalizadas. Além disso, por tratar-se de um gênero integrante do contexto religioso e transmitido oralmente, as rezas populares apresentam estrutura particular, composta por sequências discursivas próprias da religiosidade popular. Sua estrutura é dotada de etapas, a serem seguidas pelas rezadeiras, as quais contêm, segundo Danielle do Nascimento (2010, p. 93):

1. Invocação: Sinal da Cruz: *“Eu te coso (nome do enfermo),/ carne triada,/nervo torto e junta desconjuntada.”*
2. Enunciado fixo - fórmula mágica: *“Assim mesmo, eu coso/ com os poder de Deus de São Aventuroso.”*
3. Oferecimento: Oferece às Três Pessoas da Santíssima Trindade

Por resultarem de relações culturais híbridas, na miscigenação de índios, brancos e negros, percebe-se nas rezas a interação entre as tradições desses povos. Entretanto, é da cultura portuguesa que se evidenciam marcas de oralidade popular na estrutura linguística de rezas de corrente católica. Danielle do Nascimento (2010) reporta-se às contribuições do cancioneiro popular e do romanceiro portugueses presentes na cultura oral brasileira, e em especial nas rezas. A autora pontua que o Romanceiro Popular Português é composto por romances religiosos e por orações narrativas; já no Cancioneiro popular as canções apresentavam ritmo compassivo e aludiam ao Sagrado, característica herdada pelas rezas. Tanto canções quanto romances populares portugueses se referem a Nossa Senhora e aos santos, como efeito da influência da religião católica.

**Figura 4:** Rezadeira do Sítio Boa Vista, Afrânio – PE, em entrevista com a pesquisadora



**Fonte:** acervo pessoal

Sendo uma manifestação da oralidade, as rezas contam com elementos subsidiários, tendo em vista maior eficácia na sua realização. Há movimentos

corporais, gestos, expressões faciais que integram o ritual das rezas, inclusive aqueles que denotam que a rezadeira absorveu o mal que curou, a exemplo do ato de bocejar, representativo da retirada do quebranto do corpo do doente. Tais aspectos também foram confirmados pela rezadeira da comunidade pesquisada, acima registrada em fotografia com a pesquisadora. Assim, a tradição oral das rezadeiras também privilegia a utilização de elementos simbólicos e da medicina popular, nos quais objetos, vegetais e palavras ilocucionárias compõem não apenas o rito, mas também se conectam à memória dos antepassados. (NASCIMENTO, D. 2010)

Dentre os símbolos comumente empregados, têm destaque aqueles que evidenciam a opção das rezadeiras pelo cristianismo. Assim, nas imagens ou discurso das rezas, a alusão a Cristo se faz recorrente, tanto no que concerne à sua história, quanto na atualização dos seus milagres de cura por meio do ofício das benzedadeiras. Danielle do Nascimento (2010, p. 79-80) enumera os símbolos que também agregam significados a essa tradição oral:

- Ramo: Revela-se um instrumento importante na cura de doenças como o olhado. Na perspectiva da tradição, o ramo simboliza a Oliveira, planta sagrada existente no monte para onde Cristo se dirigia para orar. O ramo também representa a sabedoria do homem do campo, que tem conhecimento herdado dos ancestrais para manusear os recursos da natureza. Ainda é válido acrescentar que, em muitos casos, as rezadeiras cultivam plantas usadas na cura de diversas enfermidades: mastruz para problemas respiratórios; romã para inflamações na garganta; sabugueiro para febre; capim-santo, erva-doce e erva-cidreira para agitação nervosa.
- Sinal da Cruz: Representa a Santíssima Trindade e, na tradição das rezas, é feito no início, no fim do ritual e na parte do corpo que está enferma, sendo repetido várias vezes, ao mesmo tempo em que se proferem as fórmulas mágicas.
- Água: Alude ao Batismo e ao primeiro milagre de Jesus. No contexto das rezas, a água é apontada como medicamento para curar as dores e, geralmente, é representada pelo mar, sendo o lugar sugerido para lançar o mal, uma vez que nele não há delimitação de formas.

- Santos e Nossa Senhora: Os santos cumprem o papel de intercessores de Cristo, sendo invocados os apóstolos de Jesus ou aqueles santificados após a Sua morte. A invocação a Nossa Senhora se justifica por ela ser a mãe do Cristo e ter, por isso, autoridade para interceder ao filho por nós. Os santos são, geralmente, invocados de acordo com as suas especificidades: São Bento, o santo dos ofídios; São Brás, o santo da garganta; Santa Apolônia, para dor de dente.
- Óleo: No Catolicismo, o óleo é usado no Batismo, na Crisma, no Sacerdócio, na enfermidade e se constitui símbolo da presença de Deus. As rezadeiras o utilizam para passar sobre a enfermidade do cobreiro com ação curativa e simbólica, pois significa Deus operando a cura da doença.
- Tecido (pano) e agulha: O tecido representa a pele com ferimento ou alguma luxação, a agulha simboliza Jesus Cristo fazendo o milagre da cura.
- O Sol: O ato de benzer se realiza em horário determinado pelas rezadeiras, geralmente antes do pôr-do-sol, pois elas acreditam que o astro tem poder para destruir o mal.

A quantidade de repetições de determinados gestos também é orientada pelos fundamentos do catolicismo, pois geralmente os gestos são repetidos entre três e cinco vezes. O numeral três está associado à Santíssima Trindade, às formas elementares do ser – corpo, alma, espírito, à conclusão dos ciclos – início, meio, fim. Danielle do Nascimento (2010, p. 82) vincula a perfeição simbólica do numeral três à totalidade das repetições de gestos efetuadas pelas rezadeiras: três ramos nos rituais de cura de mau olhado; na cura de ferimentos, reza-se por três dias e, a cada dia, reza-se três vezes e, a cada vez, dão-se três pontos com agulha no tecido. Percebe-se, portanto, que a tradição oral das rezas populares compreende não somente a emissão das preces, mas também abrange instrumentos e técnicas oriundos, em sua maioria, da doutrina católica. Em outros termos, elementos linguísticos e performativos geram os significados constituídos nas rezas populares do Brasil. Assim, segundo o relato que segue de moradora do Sítio Boa Vista, seus ancestrais, conjugando gestos e palavras, utilizavam-se de poderosas orações para se livrarem de situações de perigo para sua integridade física:

“Ele ia numa estrada, podia vir quem viesse, aquela pessoa só via ele, se ele quisesse. Se ele não quisesse que aquela pessoa visse, ele tinha aquela oração, rezava, ele virava um toco, ele virava um animal, ele virava qualquer coisa. E aí ninguém via ele. Só vê se, por acaso, outra pessoa souber da mesma oração, aí não esconde daquela pessoa, não. Mas, se não souber, esconde. Ele, assim, tivesse uma briga, uma confusão, uma coisa e outra, naquele tempo, o pessoal, às vezes, brigava, não era que nem hoje, mas acontecia. Aí, se uma pessoa puxasse uma faca pra ele, aquela faca e jogasse nele, aquela faca isolava assim, mas não furava. Se aquela pessoa puxasse o revólver pra atirar nele, aquele revólver saía água pelo cano, mas não saía bala.” (APOSENTADA, 72 ANOS, ANALFABETA)

No Sítio Boa Vista, essa tradição das rezas ainda é vivenciada por idosos, que a apreenderam com os antepassados e a exercem gratuitamente, atendendo às demandas da população em geral. O depoimento que segue, de uma rezadeira do quilombo estudado, é demonstrativo dessa tradição:

“Esse conhecimento de reza, eu, alguma coisa, eu aprendi de meu pai. Ele passou alguma coisa pra mim, inclusive das filha dele, é, só quem pegou alguma coisa foi eu mesmo. Aí algumas coisa eu peguei e outras com minhas colega, porque, às vezes, minhas colega sabia, e eu não sabia. Aí nós conversando, e ela pegava a rezar, e eu decorava”. (APOSENTADA, 72 ANOS, ANALFABETA)

Sendo rotineiramente uma atividade praticada por mulheres, na comunidade remanescente pesquisada, ela foi transmitida por um dos patriarcas de integrantes do quilombo, fazendo ressoar, através dos tempos, palavras sagradas sussurradas por seus ancestrais. Entretanto, a diversidade de religiões vivenciadas e a assimilação da cultura urbana interferem para que os jovens não deem continuidade à assimilação desse ritual.

#### 5.4.2 O samba de roda, o reisado e a roda de São Gonçalo

Como uma tradição afrobrasileira, o samba de roda surgiu nas senzalas quando, à noite, os escravizados se reuniam e faziam rodas de samba para cantarem e dançarem. O samba de roda apresenta as seguintes características: é dançado em círculos, entoado por um membro e respondido pelos demais integrantes, acompanhado por palmas; apresenta elementos relacionados ao culto aos orixás e aos caboclos, à capoeira. Da cultura portuguesa, recorre aos instrumentos como pandeiro, viola e ao idioma luso, no qual se expressa.

O samba de roda no Sítio Boa Vista, na sequência registrado em fotografia com a participação da pesquisadora, tem, em seu conteúdo, alusão a elementos integrantes de seu cotidiano, como as relações familiares, a convivência com animais de pequeno porte e a realização de trabalhos braçais, executados sem as condições estruturais e materiais necessárias, desde a mais tenra idade. Ainda nestes versos, verifica-se a expressão de uma autorrepresentação como mão de obra, reiterada em depoimentos concedidos pelos sujeitos da pesquisa.

##### *SINDO LÊ LÊ*

*O sendo sendo lê lê, eu não que não vou lá  
O sendo sendo lá lá, eu não que não vou lá  
E o baralho que dá no jago  
Vai levar Manel meu sogro,  
Cidadão que vou levar,  
Eu não que não vou lá (bis)*

##### *MINHA BURRINHA*

*Minha burrinha come milho, come palhas de arroz  
O que que tem essa burrinha que não pode com nós dois  
Minha burrinha come, come, come, come, come  
Minha burrinha come, come, come, come, come.(bis)*

##### *LAVADEIRA*

*Lava lava, lavadeira a roupa de sua sinhá(bis)  
O sol por ali assim  
Negrinha desse tamanho assim  
Trouwona de roupa assim  
Torrinha de sabão assim  
A lagoona desse tamanho, com tiquinho de água assim.*

**Figura 5:** Samba de roda no Sítio Boa Vista, Afrânio – PE



**Fonte:** acervo pessoal

Por sua vez, a aprendizagem do reisado se dá por intermédio da imitação e da palavra. Além disso, como manifestação integrante das tradições orais, é transmitida de geração em geração. Compõem o corpo permanente do reisado, executado ao som de músicas, as seguintes figuras: o Mestre, o Palhaço Mateus, o contramestre, o embaixador, contraguia, figurinha, figural, bandeirinha, contracoice e as majestades: o rei, a rainha, o príncipe e a princesa. Barroso (1996) destaca que a presença de animais no enredo de tal prática cultural, os quais designam não só os irracionais, mas também os híbridos, justifica-se com a origem do reisado nas mitologias africanas e ameríndias, nas quais as interações entre humanos e não-humanos é recorrente.

Moradores do Sítio Boa Vista integram o grupo de reisado de matriz africana do quilombo da Lagoa Comprida (este ainda não certificado), conforme registro fotográfico seguinte, o qual compõe a programação cultural do município há mais de 60 anos, sendo realizado tradicionalmente no mês de janeiro.

**Figura 6:** Apresentação do reisado do quilombo de Lagoa Comprida, Afrânio – PE



**Fonte:** <http://www.lagoagrandenoticia.com/wp-content/uploads/2014/02/Reisado-02.jpg>

Outra manifestação cultural vivenciada no Sítio Boa Vista, a Roda de São Gonçalo, de origem portuguesa, difundiu-se no nordeste brasileiro, após ter-se inserido na cultura deste país a partir do século XVIII. Aqui, são realizadas em cumprimento a uma promessa ao Santo da devoção, após a obtenção da graça, com a execução diversificada de coreografia a depender do lugar onde acontece, de rezas e de oferta gratuita de refeições aos presentes, configurando-se, pois, como uma manifestação lúdico-religiosa e apresentando-se, na maioria das vezes, com caráter popular e rural.

Tal prática também se realiza no Sítio Boa Vista como reflexo da ausência de isolamento da comunidade, numa demonstração das interações com a comunidade externa. Essas interações podem ser observadas na presença de elementos afros na execução da roda, tais como o pisado, o movimento giratório, as palmas. Outra razão a ser considerada é a miscigenação existente nos quilombos brasileiros, formados não só pela etnia africana, mas também pela indígena e pela europeia. Entretanto, é preciso ponderar que essas trocas também sinalizam o silenciamento

das crenças africanas, estigmatizada pela população branca como rituais pagãos, associados à feitiçaria.

#### **5.4.3 Permanência e movência nas tradições do Sítio Boa Vista**

As tradições vivenciadas no Sítio Boa Vista revelaram aspectos não apenas das interações estabelecidas entre negros, índios e brancos, mas ainda refletiram relações de poder determinantes da sujeição dos costumes das minorias aos padrões estéticos, religiosos e comportamentais da classe dominante.

Assim é que a tradição das rezadeiras no Sítio Boa Vista evidenciou elementos próprios do catolicismo, como a alusão aos santos, fundamentos e rituais dessa religião que foi imposta aos seus antepassados. Além disso, a adaptação dessa manifestação a um contexto marcado pela escassez de recursos financeiros e pelo baixo nível de escolaridade determinou que as rezas fossem difundidas por intermédio da memorização, o que revelou a preservação da estrutura própria da oralidade primária, nas rezas da comunidade pesquisada, diferentemente de outras comunidades em que as orações também podem ser impressas e presas ao pescoço, num breve, integrando esse tipo de prática religiosa à oralidade secundária, conforme dicotomia já estabelecida neste trabalho em relação à forma com que a escrita é utilizada em uma sociedade (ONG, 1988).

Quanto à iminência do desaparecimento dessa prática na comunidade pesquisada, conjectura-se que seja resultante das interações com outras culturas, no dizer de Canclini (1998), resultante do hibridismo cultural, o qual ocorre não só entre as regiões do município afraniense, mas também entre este e outros lugares, devido à diversidade de interações favorecidas pelas modernas tecnologias da informação e da comunicação e devido também à expansão da malha viária. Além disso, conjectura-se uma maior possibilidade de acesso dos quilombolas à assistência médica, do que as que lhes eram concedidas no passado, o que determinava a procura pelo poder curativo das palavras, como único recurso ao restabelecimento da saúde.

De acordo com a líder do quilombo, a vivência do samba de roda e do reisado não estava ocorrendo de forma constante, apesar de integrarem a cultura das comunidades negras locais, mas a fundação da associação quilombola consolidou esse costume. Segundo depoimentos dos partícipes da pesquisa, o resgate dessas manifestações culturais concedeu visibilidade aos integrantes do Sítio Boa Vista, pois eles passaram a ser convidados para se apresentarem em eventos da cidade. Nesse contexto, a cultura assume um papel integrador, como elemento que gera a adesão dos indivíduos ao movimento social por meio da identificação com os seus princípios e valores, e inclusivo por propiciar a sua inserção em atividades do município. Por outro lado, é importante ressaltar que as atuações dos quilombolas não se restringem à sua participação no calendário festivo local, mas estão imbuídas da essência de suas lutas, tecendo elos entre o passado e o porvir. Ao cantar e dançar as mesmas canções entoadas pelos mártires, o povo negro relembra a trajetória dos ancestrais e impele os heróis contemporâneos aos embates presentes e futuros.

Sendo assim e em consonância com as proposições de Geertz (1999), para apreender os significados das manifestações culturais, faz-se necessário situá-las no contexto em que elas se realizam. Nessa perspectiva, as práticas culturais do sítio pesquisado se inserem numa conjuntura de permanência das lutas pela efetivação de direitos instituídos em lei e pela transformação social, em que os projetos de futuro dependem da preservação das tradições, daí decorrendo as ressignificações, as adaptações dos produtos culturais. Esse cenário apreendido neste estudo se coaduna, portanto, com as proposições de Thompson (2006), no que concerne ao caráter de movência da cultura em resposta às demandas históricas vivenciadas por um dado grupo.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante séculos, o Brasil se omitiu ante as atrocidades praticadas contra a dignidade e a vida de africanos e de afrobrasileiros. Em atitudes de silenciamento ou de aparente ensurdecimento, os brasileiros contribuíram para a segregação racial para além da vigência do período escravocrata.

Por seu turno, a população negra empreendeu uma jornada de resistência a essa condição imposta, na maioria das vezes narrada sob a ótica do opressor que justificava a insurgência de ex-escravizados com a concessão de atributos como rebelde, fugitivo ou indolente. Em outros momentos, reproduziram-se narrativas sobre africanos dóceis, submissos, por isso afeitos ao trabalho escravo, numa qualificação antagônica à dos índios selvagens. Pela palavra falada e escrita, diversas identidades foram conferidas e, por vezes, assimiladas pela população negra. Foi nesse cenário que surgiram as comunidades negras rurais e urbanas, a priori definidas como quilombos.

A ideia de que os quilombolas habitavam lugares ermos rapidamente se difundiu pelo país, constituindo-se mais um mecanismo de negação da presença do negro nas interações culturais com a população local, amalgamando tradições africanas aos saberes de nativos e de estrangeiros; na construção de unidades produtivas, além da negação da atuação deles em atividades mercantis. Tal isolamento supostamente atribuído aos grupos afrobrasileiros resultou no apagamento da sua presença em capítulos da história do país, como mecanismo de ocultação dos preconceitos arraigados na gênese das relações interculturais e como estratégia de invisibilidade das demandas e dos direitos dessa parcela da população.

Entretanto, transposto um século de silêncio na legislação brasileira, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, concedeu direitos fundiários aos quilombolas, garantindo-lhes o direito à propriedade de suas terras. A promulgação do Decreto 4.887/2003, que assegurou o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo, consoante “critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas e com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência

à opressão histórica sofrida”, configurou-se como um agir comunicativo, na direção do resgate de uma dívida histórica creditada às comunidades quilombolas. Ao mesmo tempo em que se reconheciam débitos, evocava-se uma identidade negada, uma memória traumaticamente apagada, como requisitos para a concessão dos direitos previstos em lei.

Diversas comunidades passaram a integrar movimentos sociais quilombolas, assimilando, via negociações entre membros da mesma etnia e nos confrontos com o Estado, o discurso da pertença étnica, sistematizado em gêneros textuais que integram o letramento institucionalizado, tais como leis, atas, formulários, textos acadêmicos, dentre outros. Na comunidade Sítio Boa Vista, em Afrânio – PE, essa (re) construção identitária é protagonizada pela liderança feminina do município, no âmbito do movimento negro. Uma nova identidade emerge naquele quilombo, tendo em vista a concretização de um projeto transformador para a comunidade e o usufruto da condição como sujeitos políticos e como sujeitos de direito. Entretanto, esse sentimento de pertença não é fixo, nem homogêneo, coexistindo com múltiplas identidades.

Diante do que se expôs, após a análise e interpretação das informações, com a observação das interrelações existentes entre os intradiscursos (os discursos produzidos pelo indivíduo) e os interdiscursos (aqueles que circulam na sociedade), além das relações estabelecidas entre a linguagem, a história e ideologia, conforme fundamentos da Análise do Discurso de linha francesa, e considerando o objetivo geral e os específicos norteadores deste estudo, é possível registrar considerações nos parágrafos seguintes.

No que concerne ao objetivo geral deste estudo, que foi o de analisar como os integrantes do Quilombo Sítio Boa Vista se apropriam do novo discurso de reafirmação de sua identidade étnica, considerando a intermediação do letramento institucionalizado na consolidação desse processo identitário e na (re) definição da memória coletiva, os resultados apontaram para uma reconstrução da pertença étnica por intermédio da produção dos discursos, engendrados nas interações entre interlocutores do Sítio Boa Vista e do Estado, e situados em um contexto de lutas pela garantia dos direitos assegurados em leis. O discurso da identidade e a busca

por lembranças silenciadas foram acionados por textos jurídicos e acadêmicos, difundidos por meio da linguagem oral, que, entretanto, fundamenta-se nos gêneros escritos, estabelecendo um *continuum* entre essas duas modalidades da língua.

Nesse caminho que se perfaz por sobre o lastro da linguagem, portanto dos símbolos, torna-se decisiva a atuação dos movimentos sociais que revelam seu caráter não apenas informativo, mas, sobretudo, formativo, educativo. A líder do movimento quilombola do Sítio Boa Vista assume, então, um papel determinante na ocorrência do fenômeno da reconstrução da pertença étnica no Sítio Boa Vista, uma vez que viabiliza o diálogo entre os dois universos distintos, o popular e o erudito, por meio de práticas orais letradas, com a fundação da Associação Remanescentes de Quilombo Sítio Boa Vista e com sua atuação de liderança comunitária.

Em relação ao objetivo específico, analisar concepções atinentes à identidade, subjacentes à produção e à transmissão das narrativas dos quilombos, considerando a mediação do letramento institucionalizado na construção identitária e da memória quilombola, pode-se afirmar que, entre os entrevistados, observou-se, entre idosos, a opção pelo não-reconhecimento da condição de negro e de quilombola, numa atitude que sugere resquício de um longo período de silenciamento, de negação da própria condição, de ocultação das diferenças pelos chefes do poder e pela população em geral. No caso dos mais jovens e com maior grau de letramento, percebeu-se a assimilação do discurso da identidade quilombola. Diante das evidências encontradas, percebe-se que, em conformidade com a concepção proposta por Castells (2008), a assimilação do discurso da identidade quilombola no Sítio Boa Vista fundamenta-se num propósito, converge para a concretização do projeto coletivo de superação da injustiça social, a que a população negra foi condenada.

No que tange aos objetivos de identificar textos oficiais com os quais a comunidade adquiriu conhecimentos acerca da sua condição de quilombola e de verificar de que forma a atuação dos movimentos sociais, como entidades promotoras da educação não-formal, constrói o discurso da identidade quilombola, verificou-se que os textos oficiais considerados importantes para a assimilação do discurso da identidade quilombola no Sítio Boa Vista foram os jurídicos, especialmente o Artigo 68 da

CF/88; o Decreto 4.887/2003, além dos textos acadêmicos que embasaram cursos e palestras ministrados por membros de associações de outros quilombos e de órgãos do governo. Também se constatou a recepção de tais textos por meio das modernas tecnologias da informação, especificamente da internet. Verificou-se a ocorrência do letramento institucionalizado na comunidade, concretizado de forma pragmática, funcional e eventual, na compreensão e na utilização do potencial dos textos escritos, aliados à comunicação oral, para a melhoria das condições de vida do grupo social estudado. A inserção dos quilombolas no movimento social em defesa de seus direitos, com a fundação da Associação da comunidade, favoreceu a intensificação do contato deles com tais portadores de texto, configurando-se essa organização como agência de letramento.

No que diz respeito ao objetivo de registrar as narrativas transmitidas por diferentes gerações da comunidade Sítio da Boa Vista, as quais a identificam como remanescente de um quilombo, como contribuição à história e à memória do grupo estudado, constatou-se que as memórias do tempo da escravidão no Sítio Boa Vista se revelam na referência às recordações de antepassados por parte dos mais idosos, as quais remetem a ancestrais cativos. Além disso, essa memória se manifesta na maneira como entrevistados se viam e achavam que eram vistos, antes da assimilação da identidade quilombola, como trabalhadores que executavam atividades braçais.

Além disso, as práticas culturais, a religiosidade, os festejos, a atividade comunitária e o manejo sustentável da terra, a relação com os idosos, enfim o conjunto da tradição oral constitui o repertório de narrativas transmitidas através dos tempos e que tecem elos entre o Sítio Boa Vista e a sua ancestralidade africana. As pausas, os silêncios e as respostas lacônicas presentes nas entrevistas revelam marcas dos injustos processos históricos vividos, os quais resultam não em esquecimento, mas em reflexo do sofrimento, da imposição de uma autonegação, suscitada pela classe dominante que, não sendo cobrada pelos erros cometidos, não necessitaria quitar uma dívida adquirida por mais de três séculos.

Com a conclusão da pesquisa e em resposta à questão norteadora (a saber: até que ponto, na comunidade remanescente de quilombo Sítio Boa Vista, a apropriação

do discurso da identidade étnica e o resgate de sua memória coletiva são mediados pelo letramento institucionalizado?), evidenciou-se que, impulsionados pelo artigo 68 dos Atos de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal (CF) de 1988 e pelo Decreto 4.887 de 2003, os fenômenos estudados, identidade, memória e letramento, entrecruzam-se na comunidade pesquisada, confluem como construções discursivas e simbólicas engendradas pelos atores em resposta aos desafios impostos pelas interações humanas, num contexto histórico marcado pela opressão e pela desigualdade social.

Em termos acadêmicos, para o presente trabalho, referenda-se a sua relevância no favorecimento da reflexão acerca das transformações históricas e sociais vivenciadas pelo grupo pesquisado, a partir do reconhecimento e da institucionalização da condição de quilombola; na visibilidade conferida à comunidade pesquisada, perante a academia; no registro da história coletiva narrada pelos indivíduos que a vivenciaram. Em se consolidando os direitos instituídos em lei, espera-se que novos estudos contribuam para a superação das mazelas sociais que afetam os quilombos, particularmente os do município de Afrânio – PE, a exemplo do desemprego, do êxodo rural, da falta de acesso a uma educação de qualidade e à assistência médica, de políticas de convivência com a seca.

Em termos profissionais, era o meu anseio ampliar a minha capacidade de compreensão, para além dos fenômenos da linguagem, área na qual atuo, há vários anos. Entretanto, foi esse meu “chão”, o meu vivido, que se fez o farol dos novos caminhos que trilhei. Foi possível perceber, então, como a atividade linguística é constituidora de realidades, e é por elas constituída; como os processos identitários são construídos simbolicamente por meio dos fenômenos linguísticos; como a oralidade e a escrita se fundem para (re)criar indivíduos, histórias, memórias e mundos. Entendi a palavra como, no dizer de Meireles (1967) “frágil, frágil como o vidro/ e mais que o aço poderosa!” ao perceber que o mesmo código com que se acenam direitos, é explorado para camuflar possibilidades, manipular e oprimir minorias.

Em termos pessoais, aprendi a estabelecer parcerias. Encontrei, nos professores e colegas do PPGESA, mas, sobretudo, no Sítio Boa Vista, a provocação, o ensinamento, o apoio e a generosidade necessários para percorrer essas trilhas do conhecimento. Procurei por palavras e captei gestos, imagens e silêncios. Refiz um caminho percorrido na infância para ver o que não olhara. Fui buscar a memória de uma comunidade, e encontrei a minha história também. Evadi dos espaços urbanos, valorizando a informação das academias e adentrei os campos do sertão, para descobrir o povo negro, explorando a função pragmática do saber, transmutando o verbo em ação. Descobri que, ao utilizar informações inerentes à ciência jurídica para transformar uma história de injustiça e de opressão, a qual tem ressoado por entre os séculos, a comunidade do Sítio Boa Vista, a quem se tem negado a erudição, prossegue a sua saga, silenciosa ou sonoramente, erigindo pontes entre a letra e a voz..

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Cibele Yahn de. **Acesso ao ensino superior no Brasil: equidade e desigualdade social**. Disponível em: <http://www.revistaensinosuperior.gr.unicamp.br/artigos/acesso-ao-ensino-superior-no-brasil-equidade-e-desigualdade-social>>. Acesso em 10/07/2015

.ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005a.

\_\_\_\_\_. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. In: **HISTÓRIA ORAL**: Revista da Associação Brasileira de História Oral, v. 8, n. 1, jan-jun 2005b. – São Paulo.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (Org.) **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Co-edição: ABA, p. 43-81. Rio de Janeiro: 2002.

ALVES, Z. M. M. B; SILVA, M. H. G. F. D. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma Proposta. In: **Paidéia**. Ribeirão Preto, nº2, pp. 61-69.

ARRUTI, José Maurício A. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. A emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: **Mana** 3 (2), 1997.

BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico** – o que é, como se faz. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995.

PERNAMBUCO. (Estado) **Banco de dados do Estado** – Disponível em: [http://www.bde.pe.gov.br/visualizacao/Visualizacao\\_formato2.aspx?CodInformacao=1127&Cod=3](http://www.bde.pe.gov.br/visualizacao/Visualizacao_formato2.aspx?CodInformacao=1127&Cod=3)>. Acesso em 03/09/2016.

BARROS, Edonilce da Rocha. **Arranjos socioprodutivos da agricultura familiar e adaptação a uma dinâmica territorial de desenvolvimento**. 2007. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

BARROSO, Oswald. **Reis de Congo**. Fortaleza: Ministério da Cultura/Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais/Museu da Imagem e do Som, 1996.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Consideração sobre a obra de Nicolai Leskov. In: **Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política** - Ensaio sobre leitura e história de Cultura. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Constituição (1988). Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: **Senado Federal**: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União (DOU)** de 07 de fevereiro de 2007. Pág. 316. Seção 1. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/451742/pg-316-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-08-02-2007>>. Acesso em 05/12/2016

BRASIL. Portaria Fundação Cultural Palmares, Nº 98, de 26 de novembro de 2007. Institui o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos da Fundação Cultural Palmares. **Diário Oficial da União (DOU)** de 28 de novembro de 2007, p. 29. Seção 1. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/840922/pg-29-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-28-11-2007>>. Acesso em 05/12/2016.

BRASIL. Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio. **Diário Oficial da União**, de 30 de agosto de 2012, p. 1. Seção 1. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/40054629/dou-secao-1-30-08-2012-pg-1>>. Acesso em 05/12/2016

BRASIL. Lei Nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros vinte por cento das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União, **Diário Oficial da União**, de 10 de junho de 2014, p. 3.

Seção 1. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/diarios/71606720/dou-secao-1-10-06-2014-pg-3>>. Acesso em 05/12/2016.

BRASIL. Portaria n 19, de 30 de janeiro de 2015. Registra no Livro de Cadastro Geral nº 17 e certifica que, conforme a declaração de Autodefinição e o processo em tramitação na Fundação Cultural Palmares, a comunidade Sítio Boa Vista (Afrânio – PE) se autodefine como remanescente de quilombo. **Diário Oficial da União (DOU)** de 02 de fevereiro de 2015. Pág. 23. Seção 1. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/diarios/85196349/dou-secao-1-02-02-2015-pg-23>>. Acesso em 17/03/2016.

BRASIL. Legislação sobre comunidades quilombolas [recurso eletrônico]. Câmara dos Deputados. Brasília: **Câmara dos Deputados**, Edições Câmara, 2014. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/18444/legislacao>>. Acesso em 02/03/2016.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CASTELLS, M. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DOMINGUES, Petrônio. Gomes, Flávio. **Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil**: revisitando um diálogo ausente na LEI 10.639/031 Revista da ABPN • v. 5, n. 11 • jul.– out. 2013 • p. 05-28. Disponível em: <<http://www.files.o-oficio-dahistoria.webnode.com.br/.../2015.05.23%20Quilombos>>. Acesso em 08/03/2016.

ESPINHEIRA, Gey. **Metodologia e prática do trabalho em comunidade**: ficção do real: observar: deduzir e explicar: esboço da metodologia da pesquisa. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, 1980.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª edição. São Paulo: Atlas, 2002.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais na contemporaneidade**. Revista Brasileira de Educação v. 16, n. 47, maio-ago. 2011a, p. 333-361. Anais Eletrônicos.

\_\_\_\_\_. **Educação não formal e cultura política**: impactos sobre o associativismo do terceiro setor. São Paulo: Cortez, 2011b.

\_\_\_\_\_. **História dos movimentos e lutas sociais**. A construção da cidadania dos brasileiros. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Movimentos sociais e educação**. São Paulo: Cortez, 1994.

HABERMAS, J. **The theory of communicative action**. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Vol 2. Boston: Beacon Press, 1987.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização** – do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. Identidades Territoriais. In: ROSENTHAL, C. & CORREA, R. L. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999, p. 169 – 190.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In SILVA, T.T. et al. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. 3a. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

HAMILTON, M. Sustainable literacies and the ecology of lifelong learning. In: HARRISON, R. R. F.; HANSON, A.; CLARKE, J. (Orgs.). **Supporting lifelong learning**. V. 1: Perspectives on learning. London: Routledge; Open University Press, 2002. p. 176-187.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Mulheres chefiam lares brasileiros, 2014**. Disponível em: <<http://www.odia.ig.com.br/>

[noticia/brasil/2014-10-31/mulheres-chefiam-38doslaresbrasileirosapontaibop.htm](http://noticia/brasil/2014-10-31/mulheres-chefiam-38doslaresbrasileirosapontaibop.htm)>|. Acesso em 19/09/2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Estimativa do PIB dos municípios, 2013.** Disponível em: < <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=260020&idtema=152&search=pernambuco>>. Acesso em 11/07/2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Painel histórico das cidades, 2016.** Disponível em: < <http://cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?lang=&codmun=260020&search=pernambuco|afranio|infograficos:historico>>. Acesso em 11/07/2016.

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO SERTÃO PERNAMBUCANO - IF SERTÃO. **Observatório da microrregião Petrolina/Afrânio, 2012.** Disponível em: < [https://www.ifsertaope.edu.br/reitoria/proreitorias/prodi/observatorio/microrregiao\\_petrolina/afranio.pdf](https://www.ifsertaope.edu.br/reitoria/proreitorias/prodi/observatorio/microrregiao_petrolina/afranio.pdf)>. Acesso em 11/07/2016.

KLEIMAN, A. (Org.) ***Os significados do letramento***: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita. Campinas: Mercado de Letras, 1995.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **Movimento Social e Processos Educativos: A Constituição do Sujeito Coletivo na Luta por Direitos na Comunidade de Conceição das Crioulas.** Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

MAPA. **Município de Afrânio.** Disponível em: <<http://www.ferias.tur.br/thumbnail/5137/270/160/nmapa-de-localizacao.jpg>>. Acesso em 06/03/2016.

MAHER, Terezinha Machado. Sendo índio em português... In: SIGNORINI, Ines (org). **Linguagem e identidade.** Elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas, SP: Mercado de letras, 1998, p. 115 – 138.

MARQUES, Juracy. **Povos e Comunidades Tradicionais. Guardiões do Velho Chico.** 1ed.Salvador: CBHSF, 2011, v. 1, p. 114-133.

MARCUSCHI, L. A. **Da fala para a escrita**: atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2001.

MATURAMA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MELLO, Marcelo Moura. 2012. **Reminiscências dos Quilombos**: território da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome. 2012.

MEIRELLES, Cecília. **Obra Poética**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: José Aguilar Editora, 1967.

MEY, Jacob L. **As vozes da sociedade**: letramento, consciência e poder. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=50102-44501998000200003&script=sciabstract&ting=pt>>. Acesso em: 30/05/2016.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção temas sociais).

MONDARDO, Marcos Leandro. **Identidades territoriais e globalização**: a relação entre espaço, política e cultura no processo de des-re-territorialização. **Geo UERJ** - Ano 11, v.2, n.19, 1º semestre de 2009. p. 111-137. ISSN 1981-9021. Disponível em: <http://www.geouerj.uerj.br/ojs>>. Acesso em 11/02/2016

MONTEIRO, Filipe Pinto. **Entre terços e “cacetes”**: uma nova tentativa de interpretação do movimento messiânico/milenarista de Pau de Colher (Casa Nova, Bahia, 1934-1938). In: **Revista Ágora**, Vitória, n.11, 2010, p.1-34. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/agora/article/viewFile/1950/1462>>. Acesso em 30/12/2016.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORIGI, Valdir José; ROCHA, Carla Pires Vieira; SEMENSATTO, Simone. Memória, representações sociais e cultura imaterial. In: **Morpheus** - Revista Eletrônica em Ciências Humanas - Ano 09, número 14, p. 182-191, 2012. ISSN 1676-2924. Acesso em 04/10/2016.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Ática, 1987.

\_\_\_\_\_, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

**MOURA, Grupo de Trabalho Clóvis.** História - Marcos Legais da Questão Quilombola. 2010. Disponível em: <<http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=59>>. Acesso em 24/10/2016.

MUNGANA, Kabenguele. **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil**. Revista Estudos Avançados Vol.18, n.50, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. 2ª Ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor, 2002.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2003.

NASCIMENTO, Daniela Gomes. **Tradições discursivas orais: mudanças e permanências nas rezas de cura e benzeduras populares da região de Itabaiana**. Dissertação de Mestrado apresentada à UFPB. João Pessoa: 2010.

NOTÍCIA, Lagoa Grande. **Reisado de Lagoa Comprida..** Disponível em: <<http://www.lagoagrandenoticia.com/wpcontent/uploads/2014/02/AdalbertoCavalcanti-Reisado-02.jpg>>. Acesso em 06/03/2016.

ONG, W. J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papirus, 1998.

PÊCHEUX, M. **O Discurso: estrutura ou acontecimento**. 3a ed. Campinas (SP): Pontes, 2002.

POLLACK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em: <[http://www.pgdef.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Carpraro/memoria\\_e\\_identidade\\_social.pdf](http://www.pgdef.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Carpraro/memoria_e_identidade_social.pdf)>. Acesso em 11 out. 2015.

\_\_\_\_\_. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3 -15. Disponível em:

<<http://www.culturaegenero.com.br/download/silencio.pdf>>. Acesso em 14 mar 2016.

POUPART, Jean. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.

PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**. São Paulo: Siciliano, 4ª ed., 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2010

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. Revista Crítica de Ciências Sociais. Porto. n. 48. v. 1. p.11-32, 1997.

SANTOS, Cosme Batista. Letramento e comunicação intercultural: o ensino e a formação do alfabetizador no semiárido baiano. IN: MENDES, Edleise, CASTRO, Maria Lúcia (Orgs). **Saberes em Português: o ensino e a formação do professor**. Campinas – SP: Ed. Pontes, 2008.

SANTOS, Gildásio Alves. **Memória, identidade e linguagem: a Comunidade Quilombola do Quenta Sol (Tremedal – BA)**. Dissertação (Mestrado em Letras: Cultura, Educação e Linguagens) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, Vitória da Conquista: 2013.

SANTOS, Jucélia Bispo. **Etnicidade e memória entre quilombolas em Irará – Bahia**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador: 2008.

SANTOS, Milton. **O território e o saber local: algumas categorias de análise**. Cadernos do IPPUR, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 15-26, 1999.

SAVILLE-TROIKE, Muriel. **The Ethnography of Communication**. Oxford, Blackwell: 1982.

SILVA, A. C. **Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático**. Salvador: Edufba, 2001.

SILVA, T. T. Currículo e identidade social: território contestado. In: SILVA, T. T. (Org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SITO, Luanda Rejane Soares. **“Ali tá a palavra deles”**: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do Estado do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

SOARES, Magda. **Letramento – um tema em três gêneros**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

STREET, Brian. ***Cross-cultural approaches to literacy***. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas interculturais sobre o letramento.**, n. 8, p. 465-488, 2006.

TELES, José. **Valério Coelho Rodrigues**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1983.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

VERAS, Almani Leite. **A identidade quilombola de estudantes do ensino da comunidade quilombola de Guaribas de Baixo/PE**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Educação) - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – Lisboa: 2014.

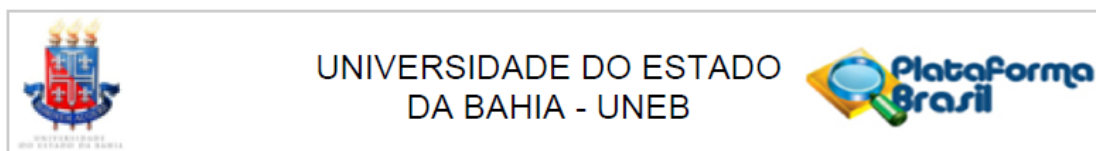
WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn, 3ª edição, Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994.

WOORDWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOORDWARD, Kathryn (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Yin R. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 2a ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: A "literatura" medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

## APÊNDICE A - PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** VOZES NO SILÊNCIO: IDENTIDADE E MEMÓRIA DE QUILOMBO NA COMUNIDADE SÍTIO BOA VISTA - AFRÂNIO-PE  
UMA ABORDAGEM NA PERSPECTIVA DO LETRAMENTO.

**Pesquisador:** ROMANA DE FÁTIMA MECEDO GOMES

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 55488216.0.0000.0057

**Instituição Proponente:** UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 1.619.514

## APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS III  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM EDUCAÇÃO,  
CULTURA E TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS  
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

**Esta pesquisa seguirá os Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no 196/96 do Conselho Nacional de Saúde.**

### **I - DADOS DE IDENTIFICAÇÃO:**

Nome do participante:

Documento de Identidade no: \_\_\_\_\_ Data de Nascimento: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Sexo: M ( ) F ( ) Endereço:

\_\_\_\_\_ Complemento \_\_\_\_\_

Bairro: \_\_\_\_\_ Cidade: \_\_\_\_\_ CEP:

\_\_\_\_\_ Telefone: (\_\_\_\_) \_\_\_\_\_

### **II - DADOS SOBRE A PESQUISA CIENTÍFICA:**

**1. TÍTULO DO PROTOCOLO DE PESQUISA:** “VOZES NO SILÊNCIO: UM ESTUDO SOBRE A IDENTIDADE E A MEMÓRIA DE QUILOMBO NA PERSPECTIVA DO LETRAMENTO (SÍTIO BOA VISTA - AFRÂNIO-PE)

**2. PESQUISADORA RESPONSÁVEL :** ROMANA DE FÁTIMA MACEDO GOMES, professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano e da Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina..

**3. DURAÇÃO DA PESQUISA:** 2015 - 2017.

### **III - REGISTRO DAS EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO PACIENTE OU SEU REPRESENTANTE LEGAL SOBRE A PESQUISA, CONSIGNANDO:**

O Sr.(a) está sendo convidado para participar da pesquisa: “VOZES NO SILÊNCIO: UM ESTUDO SOBRE A IDENTIDADE E A MEMÓRIA DE QUILOMBO NA PERSPECTIVA

DO LETRAMENTO (SÍTIO BOA VISTA - AFRÂNIO-PE), de responsabilidade da pesquisadora Romana de Fátima Macedo Gomes. O presente estudo tem por objetivo analisar como os integrantes do Quilombo Sítio Boa Vista se apropriam do novo discurso de reafirmação de sua identidade étnica, considerando a intermediação do letramento institucionalizado na consolidação desse processo identitário e na (re) definição da memória coletiva e poderá contribuir para a compreensão da comunidade acerca das transformações históricas e sociais vivenciadas pelo grupo, na luta pela certificação quilombola. Sua participação nesta pesquisa consistirá em participar de entrevista gravada em áudio sobre o tema estudado nesta pesquisa. A participação é voluntária e não apresenta gratificações financeiras aos participantes. A qualquer momento, o (a) Sr (a) poderá desistir de participar e retirar sua autorização. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador ou com a instituição. Conforme o que estabelece a Resolução 196/96CNS/MS, caso se sinta prejudicado terá direito a indenização. As informações obtidas através dessa pesquisa serão confidenciais e asseguramos o sigilo de sua identidade.

Ao concordar, o (a) Sr. (a) receberá uma cópia deste termo, em que consta o número do telefone da pesquisadora principal e do orientador, que poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

#### **IV. AVALIAÇÃO DO RISCO DA PESQUISA:**

( X ) Risco Mínimo ( ) Risco Maior que mínimo

Descrição: O(A) participante poderá sentir tristeza ao relembrar momentos dolorosos de sua vida.

#### **V. INFORMAÇÕES DE NOMES, ENDEREÇOS E TELEFONES DOS RESPONSÁVEIS PELO ACOMPANHAMENTO DA PESQUISA, PARA CONTATO EM CASO DE DÚVIDAS.**

**Pesquisadora (Orientanda):** Romana de Fátima Macedo, IF SERTÃO CAMPUS PETROLINA, 087 9 8835 2522

**Pesquisadora responsável (Orientador):** Edonilce da Rocha Barros, UNEB DCH III, 74 3611 5617.

**Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos – CEP/UNEB, UNEB -** Pavilhão Administrativo –Térreo - Rua Silveira Martins, 2555, Cabula. Salvador-BA. CEP: 41.150-000 Tel: (71) 31172445 Email: [cepuenb@uneb.br](mailto:cepuenb@uneb.br)

**COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA – CONEP** SEPN 510 NORTE, BLOCO A 1º SUBSOLO, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde CEP: 70750-521 - Brasília-DF Telefone: (61) 3315-5878 E-mail: [conep@saude.gov.br](mailto:conep@saude.gov.br)

#### **VI-CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO**

Declaro que, após ter sido devidamente esclarecido pelo pesquisador e ter entendido o que me foi explicado, consinto em participar do presente Protocolo de Pesquisa.Consinto, também, que os resultados obtidos sejam apresentados e publicados em eventos e artigos científicos.

Juazeiro, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_

---

Assinatura do responsável pelo sujeito da pesquisa

---

Assinatura pesquisador discente

---

Assinatura do professor responsável

## **APÊNDICE C - ROTEIRO PARA ENTREVISTA**



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS DCH/CAMPUS III  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM EDUCAÇÃO, CULTURA E  
TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS/PPGESA**

1. Qual a origem do Sítio Boa Vista?
2. Quais foram os primeiros moradores?
3. Quais tradições são reproduzidas atualmente no Sítio Boa Vista? (Quais testemunhos foram transmitidos oralmente de uma geração a outra?)
4. Quando e como o Sítio Boa Vista se identificou quilombola?
5. Como os integrantes do Sítio Boa Vista se viam antes de assumirem a identidade quilombola? Por quê?
6. Como os integrantes do Sítio Boa Vista acham que eram vistos pelas outras pessoas antes de assumirem a identidade quilombola? Por quê?
7. Como os integrantes do Sítio Boa Vista pensam que são vistos hoje pelas outras pessoas? Por quê?
8. Para você, o que significa ser quilombola?
9. Você se vê como quilombola? Por quê?
10. Quais as vantagens e as desvantagens de adotar esse novo discurso como quilombola?
11. Quais os textos escritos que foram mais importantes para a conscientização dos direitos da Comunidade Sítio Boa Vista?
12. Que fato marcou profundamente sua vida como membro do Sítio Boa Vista?