

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
FACULDADE DE EDUCAÇÃO – FaE
Programa de Pós-Graduação em Educação**

**Mulheres Quilombolas e Culturas do Escrito:
Voz e Letra na Comunidade Quilombola do Mato do Tição/MG**

MARIA RAQUEL DIAS SALES FERREIRA

**Belo Horizonte
2016**

MARIA RAQUEL DIAS SALES FERREIRA

Mulheres Quilombolas e Culturas do Escrito:

Voz e Letra na Comunidade Quilombola do Mato do Tição/MG

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação (FaE), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas.

Orientadora: Profa. Dra. Carmen Lúcia Eiterer

Co-Orientadora: Profa. Dra. Shirley Aparecida de Miranda

**Belo Horizonte
2016**

F383m Ferreira, Maria Raquel Dias Sales, 1987-

T Mulheres quilombolas e culturas do escrito: voz e letra na comunidade quilombola do Mato do Tição/MG / Maria Raquel Dias Sales Ferreira. - Belo Horizonte, 2016.

231 f., enc, il.

Dissertação - (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Bibliografia: f. 212-220. Apêndices: f. 221-231.

Orientadora: Carmen Lúcia Eiterer.

Co-Orientadora: Shirley Aparecida de Miranda.

Bibliografia: f. 212-220. Apêndices: f. 221-231.

CDD- 370.19342

Catlogação da Fonte: Biblioteca da FaE/UFMG

NOME: MARIA RAQUEL DIAS SALES FERREIRA

**Título: Mulheres Quilombolas e Culturas do Escrito: Voz e Letra na Comunidade
Quilombola do Mato do Tição/MG**

Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação (FaE), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Carmem Lúcia Eiterer- Orientadora

Shirley Aparecida de Miranda - Orientadora

Ana Maria De Oliveira Galvão - UFMG

Carolina dos Santos Bezerra - UFJF

Aprovado em

Belo Horizonte, 29 de fevereiro de 2016.

Às mulheres, com quem partilho a voz.

Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

(Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, 2005, p. 80).

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas que tornaram possível esta empreitada. Cada uma teve participação crucial nas tomadas de rumo deste trabalho. A cada uma delas, dedico cada linha escrita, e não apenas esta página de agradecimentos.

A todas as pessoas da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, que me ensinaram novas maneiras de ver e de viver a vida. Especialmente: Marilene, Dona Divina, Dona Nilse, Dona Bina e Rosaura, além de todas as mulheres do Armazém da Catita.

À Carmem Lúcia Eiterer e à Shirley Miranda, pela dedicada e cuidadosa orientação.

À querida Júlia, pela companhia, pelo empenho, pelo carinho e pela paciência.

À minha mãe, Isabel, pela presença, pelo cuidado e pelo exemplo de persistência e dedicação.

Aos amigos do Quarta na pós-pós. Eu me pergunto, o que seria deste mestrado sem a companhia de vocês? Obrigada, Bruno, Jaime, Lorena, Edi, Antônio e Rita.

À Carmen, à Gilmara e à Regina, agradeço a oportunidade do encontro. Aprendi muito com cada uma de vocês.

Às colegas do GEIQ, especialmente Patrícia Santana e Fernanda Oliveira, por me ajudarem nos embaraços de campo.

À Maria Cristina e a Ediany, pelas trocas.

Às professoras Ana Gomes e Ana Maria Galvão e ao professor Edgar Barbosa Neto. Além das excelentes disciplinas, agradeço pela abertura à interlocução.

Agradeço às amigas e aos amigos da Associação AMANU, por ajudarem na minha entrada em campo e por me fazerem acreditar que há maneiras lutar por um mundo melhor.

Aos meus alunos do PROEF das turmas 75 e 75, que me fizeram compreender meu caminho.

À professora Magna Rodrigues, pela cuidadosa revisão.

À Juliana Batista e Edna, por me ajudarem a abrir as portas.

Às amigas e aos amigos queridos, cada uma sabe a importância que teve neste processo: Um agradecimento especial, Laura, Lídia, Laís, Peu, Luíza, Adriana, Natália, Renata, Thais, Lucas, Mônica....

Ao cartel A “lalalanguê”, Nádia, Nina, Lu, Júnia, pelo respiro nas manhãs de quinta.

À Tia Márcia, pelo apoio “nutricional”.

À CAPES, pelo financiamento.

À minha Família, sempre.

RESUMO

Esta dissertação expõe os resultados da pesquisa sobre os modos de participação nas culturas do escrito de um grupo de mulheres — que apresentam diferentes papéis na comunidade e diferentes experiências com escolarização — da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, localizada em Jaboticatubas, na Região Metropolitana de Belo Horizonte (Minas Gerais). Essa comunidade está estabelecida na tradição oral, entretanto, há a presença de novos atores sociais, construídos pela ampliação da interação com a prática escolar e com as novas configurações da legislação quilombola, o que engendra melhor diálogo com o poder público, Organizações Não Governamentais (ONGs), universidades, movimentos sociais, dentre outros — consequentemente, novos usos da escrita, diferentes daquelas de sua prática cotidiana. Estas definem os contornos do processo de letramento dessas mulheres e a relação com a oralidade e com as práticas tradicionais realizadas, principalmente, pelos mais velhos. Analisamos os funcionamentos da oralidade, os modos de usar a escrita, a relação entre oralidade e escrita e suas implicações nas práticas sociais, na constituição e na manutenção de uma identidade quilombola. A pesquisa é fruto de uma etnografia, por meio da qual procuramos identificar as interações dos sujeitos com a escrita e o funcionamento das práticas de oralidade. Observamos que as novas configurações políticas decorrentes da Constituição Federativa do Brasil de 1988 e de seus desdobramentos, que implicaram o reconhecimento quilombola, provocaram mudanças nas maneiras de se produzir e de se transmitir conhecimentos e, muitas vezes, nas maneiras pelas quais os atores sociais ressignificam seu papel na cultura, sua identidade e os conteúdos culturais da comunidade, processo que se deu atravessado pelas relações com as culturas do escrito.

Palavras-chave: Culturas do escrito; Oralidade, Mulheres quilombolas.

ABSTRACT

This thesis aims to present the results of a research concerning the ways of participation at the writing cultures of a group of women — who have different papers at their community and also different education experiences — at Quilombo Mato Tição Community, located in Jaboticatubas in the Metropolitan Region Belo Horizonte (Minas Gerais). Although this community is established in the oral tradition, the presence of new social actors, built by the intensification of the school practices and by the new configurations of the quilombos legislations, contribute to intensify the dialogue with the government, NGOs, universities, social movements, among others — and, consequently, the new uses of writing, different from those of their everyday practice. These practices define both the literacy process of these women as also the relation with oral and traditional practices performed especially by the older people. We analyze the orality performances, the ways to use the writing, the relationship between orality and literacy and its implications for social practices, and the establishment and the maintenance of a quilombo identity. This research is a result of an ethnography, in which we seek to identify the interactions of individuals with the writing and the oral practices operations. The new policy settings arising from the Constitution of 1988 and its aftermath implicated the quilombo recognition, that caused changes in ways of producing and of transmitting knowledge, and often, the ways in which social actors resignify its role in culture, identity and community cultural content. This process was permeate for relations with the written cultures, once the writing is connected and determines social and historical conditions, specific techniques and brought political, social and cultural impacts.

Keywords: Written Cultures; Orality, Quilombola's Women.

LISTA DE SIGLAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CEB –Câmara de Educação Básica.
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEALE – Centro de Alfabetização, Leitura e Escrita
CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
CNE –Conselho Nacional de Educação
EJA – Educação de Jovens e Adultos
EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FaE– Faculdade de Educação
FCP –Fundação Cultural Palmares
FGTS –Fundo de Garantia do Tempo de Serviço
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS – Instituto Nacional do Seguro Social
MEC – Ministério de Educação
MG – Minas Gerais
MOVA – Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos
NESTH– Núcleo de Estudos do Trabalho Humano
NLS – New Literacy Studies
ONGs – Organizações Não Governamentais
PEMJA – Projeto de Ensino Médio de Jovens e Adultos
PGFN – Procuradoria Geral da Fazenda Nacional
PROEF – Projeto de Ensino Fundamental de Jovens a Adultos
RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SINCONV – Sistema de Gestão das Transferências Voluntárias da União
SRF – Secretaria da Receita Federal
SUS – Sistema Único de Saúde
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 –	Ludovina e Marcolino. Antepassados Pais de Benjamim	52
FIGURA 2 –	João Francisco Machado (ou João Pereira) e Rita Basílio dos Santos. Antepassados pais de Josefa	53
FIGURA 3 –	Relações de parentalidade entre os sujeitos de pesquisa	53
FOTO 1 –	Casa de Dona Divina	13
FOTO 2 –	Erguendo a fogueira de São João	55
FOTO 3 –	A fogueira de São João	55
FOTO 4 –	Coroação do Mês de Maria	65
FOTO 5 –	Coroação na Festa dos Padroeiros (Dona Divina regendo as meninas)	65
FOTO 6 –	Cortejo na Festa de São João	66
FOTO 7 –	Cortejo no Reinado da Festa dos Padroeiros	67
FOTO 8 –	Senhor Dante no Reinado da Festa dos Padroeiros	67
FOTO 9 –	Os tambus	69
FOTO 10 –	Marilene e Emilly	81
FOTO 11 –	Dona Nilse	86
FOTO 12 –	Dona Divina em um reinado	88
FOTO 13 –	Título de eleitor de Benjamim de Siqueira	89
FOTO 14 –	Dona Divina	93
FOTO 15 –	Quarto santo	94
FOTO 16 –	Dona Bina	97
FOTO 17 –	Rosaura	98
FOTO 18 –	Armazém da Catita na Festa de São João	152
FOTO 19 –	Nilse enfeitando a Capela para o mês de Maria	189
FOTO 20 –	Recebendo uma escola	193
FOTO 21 –	Música na casa de Dona Divina	203
QUADRO 1 –	Calendário de eventos na Comunidade Quilombola do Mato do Tição	68

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
Ponto de partida	14
Primeiros passos (ou primeiros tropeços metodológicos)	18
Pressupostos teóricos: Culturas do Escrito	30
Mulher negra, essa quilombola.....	35
Quilombo, para principiantes.....	47
Capítulo I. MATIÇÃO E AS MULHERES DO MATIÇÃO	52
1.1 Mato do Tição	54
1.2 A Comunidade Quilombola do Mato do Tição na Universidade	71
1.3 Ancestralidade e Tradição	77
1.4 Os sujeitos de pesquisa	80
1.5 A questão quilombola	100
Capítulo II. A ORALIDADE EM MATIÇÃO	106
2.1 Escrita arrumada, conversa fiada: (des)entendimentos e outros tropeços metodológicos.	108
2.2 O rumo da prosa: os modos de narrar no cotidiano.	113
2.3 Palavra voa: escapes, conflitos e tensões das palavras.	117
2.4 Vêm com palavra, eu vou com as minhas: os agenciamentos da língua.	119
2.5 Puxando conversa: como, quem e por que se narra em Matição.	122
2.6 Não tem outro jeito de dar entendimento: aprender a contar, contar para ensinar.	125
2.7 Eventos de oralidade: as histórias, a reza, os versos.....	133
2.7.1 A horinha <i>de contar história</i> e de <i>ensinar a rezar</i>	129
2.8 Um põe o verso, o outro responde: as brincadeiras, as estórias, as rezas.....	133
Capítulo III. MODOS DE PARTICIPAÇÃO NAS CULTURAS DO ESCRITO	139
3.1 Armazém da Catita: o nome e o processo de rememoração	141
3.2 Algumas reflexões sobre a escrita do ponto de vista simbólico.....	156
3.3 Onde está a cultura escrita? e (mais) inquietudes metodológicas.....	156
3.4 Escrita e cotidiano.....	159
3.5 Escrita e escola.....	164
3.6 Escrita e religião	173
3.6 Escrita e Estado.....	177
Capítulo IV. ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA: TRADIÇÃO, TRANSMISSÃO E NEGOCIAÇÃO.....	189

4.1 Saber fazer e fazer saber	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
REFERÊNCIAS	212
APÊNDICES	220

INTRODUÇÃO

FOTO 1 – Casa de Dona Divina.



Nota: Esta foto pertence à caixa de lembranças de Dona Nilse.

Fonte: autor desconhecido

Não podemos jamais ir para a casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e ‘autenticidade’, pois há sempre algo no meio. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e lá embarcamos numa (interminável) viagem. Diante da floresta de signos (Baudelaire), nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias (‘reliquias sacralizadas’, como Benjamim, o colecionador, as descreve) ao mesmo tempo em que esquadrihamos a constelação cheia de tensão que se estende diante de nós, buscando a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento de dar-lhe forma. Talvez seja mais uma questão de estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos...

(Iain Chambresapud Stuart Hall, 2013, p. 30).

Ponto de partida

Este trabalho tem como objetivo explicitar e analisar os modos de participação nas culturas do escrito¹ de um grupo pertencente à Comunidade Quilombola Do Mato do Tição², localizada no município de Jaboticatubas, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, no Estado de Minas Gerais. Focalizamos um grupo de cinco³ mulheres⁴ — Marilene, Dona⁵ Nilse, Dona Bina, Dona Divina e Rosaura — que possuem diferentes experiências de escolarização, estão estabelecidas em uma tradição oral e se envolvem em práticas mediadas pela escrita, que trouxeram impactos políticos, sociais e culturais em um contexto no qual a escrita está ligada a condições sociais, históricas e técnicas específicas.

Para tanto, foi necessário “compreender o sistema social mais amplo que gera certos tipos de prática e não outros” (SCRIBNER; COLE, 1981, p. 137), entendendo também as práticas discursivas que compõem a comunidade. As observações, as conversas e a participação em atividades no quilombo, possibilitadas pela experiência etnográfica, foram a base para a compreensão de como esse grupo construiu sua participação em eventos mediados pela escrita e de como se dá o funcionamento da oralidade no dia a dia da comunidade. A partir de Ana Maria de Oliveira Galvão e Antônio Augusto Gomes Batista, esta pesquisa, assim, aproxima-se de um campo de investigação que

[...] volta-se para o estudo de práticas de leitura e escrita, de modos de inserção individuais em culturas escritas e da maneira pela qual essas culturas adquirem uma identidade específica, seja em razão das finalidades e nos usos que nela se fazem da escrita, seja em razão do modo pelo qual nela se relacionam o impresso e o manuscrito, assim como a oralidade. (GALVÃO; BATISTA, 2006, p. 430).

Além da consideração da existência de uma multiplicidade de culturas do escrito, destaca-se a ideia de que os sujeitos são ativos na relação que estabelecem com o mundo da escrita. É por isso que priorizamos o uso de verbos tais como “apropriar-se da”, “relacionar-se com”, e não os verbos “inserir-se na”, “entrar na” ou “ter acesso à(s)” cultura(s) escrita(s).

¹ Nós empregamos a expressão “culturas do escrito”, conforme Galvão (2007), que propõe que a cultura escrita nunca é homogênea e não existe um único lugar para o escrito em determinado grupo social.

² Neste estudo, a comunidade também será chamada de Mato do Tição ou Matição.

³ Baseamo-nos, principalmente, nos contatos e nas interações com as cinco, entretanto, outras mulheres, alguns homens e algumas crianças participaram da pesquisa por fazerem parte da comunidade.

⁴ É importante evidenciar que se trata dos nomes verdadeiros das mulheres que autorizaram seu uso, como será explicado a posteriori.

⁵ A partir daqui, usarei neste trabalho as abreviaturas D., para o pronome pessoal de tratamento Dona, e Sr. , para o pronome pessoal de tratamento Senhor, com o objetivo de dinamizar a escrita.

Essa escolha se justifica pela tentativa de, ainda segundo Galvão (2007, p. 39), explicitar o papel ativo dos sujeitos e dos grupos sociais nesse processo.

A cultura escrita, para os moradores da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, abrange múltiplos segmentos da vida dos sujeitos e atravessa experiências no campo político, social, cultural, religioso e econômico. As novas configurações políticas decorrentes da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988⁶ e dos seus desdobramentos, que implicaram o reconhecimento quilombola, provocaram mudanças nas maneiras de se produzir e de se transmitir conhecimentos⁷, e, muitas vezes, nas maneiras pelas quais os atores sociais ressignificam seu papel na cultura, sua identidade e os conteúdos culturais da comunidade.

O escrito — nessa direção, acompanhou essas mudanças — é ressignificado e possibilita novas significações, pois agenciam e são agenciadas nesse contexto de negociação de uma identidade quilombola. Isso significa dizer que se trata de uma comunidade quilombola imersa nas disputas de sentido que emergiram a partir dos movimentos sociais e do reconhecimento jurídico. A escrita e os símbolos relativos a ela fazem parte dessa prática discursiva. Uma prática que se refere aos campos de práticas sociais imbricados na configuração das definições, sejam elas conceituais, sejam identitárias, mas todas relacionadas ao poder. Trata-se, portanto, do agenciamento de uma identidade mediado pelo escrito e pelos símbolos relativos às culturas do escrito.

Entende-se, dessa forma, por culturas do escrito, o lugar simbólico e material que a escrita ocupa em determinada sociedade, comunidade ou grupo social, conforme a definição de Galvão (2010). Não existe, no entanto, uma cultura da escrita oposta à cultura oral, mas há uma diversidade de culturas do escrito que varia em função da situação e do contexto, no qual os sujeitos exercem um papel ativo na relação que estabelecem com mundo da escrita (GALVÃO, 2007). Também para Marildes Marinho (2010, p. 75), “cultura escrita envolve as práticas do escrito que não são exclusivamente dependentes da língua escrita baseada no sistema alfabético”. Não é o caso, portanto, de estabelecermos dicotomias nos conceitos, como oralidade e escrita, que podem induzir o trabalho a análises reducionistas e tornar frágil a compreensão do contexto. Harvey Graff, ao assumir esse ponto de vista, afirma:

Considere as frases comuns: alfabetizado e analfabeto; escrito e oral; impresso e manuscrito, e assim por diante. Nenhum desses opostos polares

⁶ A Constituição Federativa do Brasil de 1988 (CF/88) garante às comunidades descendentes dos quilombos a proteção de seus “modos de criar, fazer e viver” (artigos 215 e 216) e a “propriedade de suas terras” (artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT).

⁷ Evidências disso, demonstraremos no capítulo IV.

descreve de forma útil as circunstâncias atuais; todos eles, na verdade, obstaculizam a compreensão contextual.(GRAFF, 1990, p. 41-42).

Nesse sentido, para melhor compreendermos os modos de participação das mulheres quilombolas na cultura escrita, é importante compreendermos as maneiras como elas se entendem enquanto Quilombolas do Mato do Tição e os modos como se dão as oralidades nessa comunidade. A partir daí, levantamos as seguintes questões: como essas mulheres agenciam sua cultura e a cultura quilombola por meio da linguagem? Que elementos contam nesse agenciamento? Como a oralidade e as culturas do escrito contam nessa agência? Questionamentos como esses, no entanto, vêm carregados de uma noção ocidental de cultura, na qual o fenômeno social é visto, muitas vezes, de maneira fragmentada e dicotômica. Assim, para a discussão aqui proposta, interessa-nos sair das dicotomias sobre o social — como tradicional e moderno; oralidade e escrita — e constituir um campo de debates que pensa novas abordagens para refletir as experiências de cultura.

Esta pesquisa situa-se, dessa forma, no amplo campo da Educação, mas, mesmo que proponha, em determinados momentos, interfaces com a educação escolar, não está centrada na prática educativa de escolarização. O foco aqui está direcionado aos manejos da linguagem, que acionam saberes, mobilizam valores, diluem e refazem as fronteiras categóricas em um movimento constante. Assim, buscamos— mediante as percepções, intencionalidades, escolhas e vivências das mulheres, sujeitos de pesquisa — as experiências, diferenças e as singularidades na forma como operam a linguagem.

A origem deste trabalho está nas minhas inquietações em relação às maneiras como indivíduos, famílias ou grupos sociais relacionam-se com o mundo da escrita, considerando que essa não é uma relação inócua, sem implicações sociais e políticas. Essas inquietações, trago desde o curso de Graduação em Letras, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), no qual tive oportunidade de trabalhar em projetos de extensão vinculado à Faculdade de Educação da UFMG. Atuei no projeto denominado PROEF 1 (Projeto de Ensino Fundamental de Jovens a Adultos), como professora alfabetizadora, e no PROEF 2, vinculado ao Centro Pedagógico da UFMG, como professora de Língua Portuguesa, com alfabetização e letramento de pessoas jovens e adultas.

Ao iniciar a pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social, na Linha de Pesquisa Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas, buscávamos compreender como os educandos oriundos do PROEF 1 e 2 significavam e compreendiam as práticas de letramento — que eu entendia, a partir de

minha vivência como professora nesses projetos, como a principal motivação dos sujeitos para a busca à instituição escolar. Entretanto, os processos de orientação, as leituras, as revisões bibliográficas e a realização de disciplinas vinculadas ao programa foram delimitando novos contornos para esta pesquisa. Nesse sentido, ampliamos a concepção de letramento para a ideia de culturas do escrito e agregamos a questão quilombola à análise — apesar de, ao fazer essa escolha, ainda não haver me dado conta da sua dimensão, no que diz respeito aos aspectos culturais, políticos e epistemológicos sobre a questão.

Ao elegermos uma comunidade quilombola como *lócus* de trabalho, consideramos que ele aglutina questões importantes para os estudos no campo da cultura escrita, já que, em decorrência de um processo de luta pela terra e pelo reconhecimento quilombola, marcado também por processos de exclusão e estigma racial, as quilombolas e os quilombolas passam a interagir com o escrito em diferentes situações da prática cotidiana, o que pode reformular as significações e as interações com as culturas do escrito. Assim, o presente trabalho também se insere no campo de estudos de relações raciais, no qual se faz necessário pensar a cultura escrita incorporada a um contexto de racismo, de sofrimentos, de superações e de resistência relativas aos processos discriminatórios, de opressão, de segregação e de colonialidade do poder. Entendemos, nessa direção, a colonialidade do poder como uma persistência da dinâmica da colonização, reeditada por vários dispositivos, como por processos educativos, na relação entre pesquisadores e pesquisados, por meio de projetos sociais, dentre outros.

Portanto, uma inserção etnográfica em uma comunidade quilombola para pensar a relação das mulheres com as culturas do escrito a partir de um contexto político marcado pelo racismo e pela resistência pode ser uma síntese do trabalho que desenvolvemos aqui. Sabemos, nesse sentido, que reivindicar esse tipo de abordagem implica privilegiar a produção de dados a partir da realização de um trabalho de campo, e será este que dará contornos objetivos à pesquisa. A seguir, demonstrarei quais foram os caminhos metodológicos pelos quais passei na construção desta pesquisa.

Primeiros passos (ou primeiros tropeços metodológicos)

Este texto foi elaborado com base em algumas percepções produzidas no encontro etnográfico com a Comunidade Quilombola do Mato do Tição. A escolha por essa abordagem justificou-se pelo fato de que havia importantes fenômenos, relevantes à investigação — os “imponderáveis da vida real” (MALINOWSKI, 1984) — que não poderiam ser registrados por meio de entrevistas estruturadas ou por questionários qualitativos. Essa escolha, entretanto, também foi realizada com o reconhecimento da possibilidade de substituição e de renovação de meus apriorismos de pesquisadora de acordo com as observações em campo a partir do encontro e das relações construídas. Como afirmou Clifford Geertz (2001, p. 67), “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa.” Nossa opção foi um trabalho que envolvesse, portanto, alguns deslocamentos: físicos, epistemológicos e de pressupostos. E foi o que ocorreu.

Dessa forma, esta pesquisa partiu de uma metodologia qualitativa, que combinou narrativas biográficas, observação participante e entrevistas com os sujeitos. Podemos chamar esse método de trabalho de campo ou etnografia: uma “forma de conduzir a pesquisa que privilegia a compreensão do ponto de vista dos atores sobre sua realidade”, como destacou Pedro Jaime de Coelho Júnior (2011, p. 33). O campo Matição, entretanto, aparece neste texto como uma construção realizada pela pesquisadora a partir da rede de relações estabelecidas com algumas pessoas, no caso, com as mulheres do Matição. Essa rede permite o acesso a determinadas informações, e não a outras, a partir das quais produzimos os dados de pesquisa:

Os dados etnográficos não estão dados, não são pedras brutas recolhidas no campo para posterior análise num laboratório geológico. Eles são construídos numa interação dialógica, na qual, durante o trabalho de campo, envolvem o pesquisador e seus interlocutores. (COELHO JÚNIOR, 2011, p. 33).

A escolha pela Comunidade Mato do Tição, evidentemente, não foi pré-determinada aleatoriamente. Antes da realização desta investigação, eu pouco conhecia o contexto quilombola atual, e, menos ainda, o Matição. Quando começamos a pesquisa exploratória, com o intuito de elegermos qual seria a comunidade e quais seriam os sujeitos com os quais realizaríamos a pesquisa, havíamos determinado algumas prioridades: deveria ser uma comunidade próxima à Belo Horizonte — para facilitar e viabilizar idas e vindas no trabalho de campo —, entretanto, inserida em um contexto rural — fator que possibilita ainda

especificidades no campo dos estudos sobre cultura escrita — e, principalmente, que (ainda) aceitasse pesquisadores em seus territórios. Embora esse último aspecto pareça óbvio, vale dizer que algumas lideranças de comunidades quilombolas já não aceitam a presença de pesquisadores e de estudantes, devido à saturação dos mesmos e à postura, muitas vezes desinteressada em dar um retorno efetivo às pessoas envolvidas. Nesse percurso, por exemplo, encontrei duas comunidades, cujos nomes não nos cabe explicitar, que imediatamente fecharam as portas por não quererem mais pesquisadores da UFMG.

No decorrer da busca, soube, a partir de parceiros⁸ que encontrei nessa jornada, da ocorrência e da repercussão do Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (MOVA)⁹ na Comunidade Quilombola do Mato do Tição há dois anos antes. Aquele fato nos chamou atenção e logo nos entusiasmou: a presença do MOVA na comunidade atrelada aos dez anos completos de certificação quilombola fariam do Matição um rico campo de trabalho, pois assinalam para diferentes formas de contato com a escrita, marcadas pelo desejo de aprender a ler e a escrever e de voltar à escola, pela presença marcante do Estado, que tem a escrita como pedra fundamental nos processos jurídicos de certificação e regularização fundiária e pela forte *tradição*, aqui, mediada principalmente por práticas de oralidade — a partir da qual a comunidade atrai pesquisadores, curiosos, estudantes e Organizações Não Governamentais (ONGs). A partir daí, começamos a reflexão a respeito de quais são os fatores que possibilitam a constituição das diferentes relações com a cultura escrita no contexto quilombola, marcado por transformações jurídicas, políticas, sociais e culturais. Os elementos de investigação, dessa forma, girariam em torno da participação nos espaços sociais internos à comunidade (como as práticas religiosas), ao MOVA e à escola, à associação e às atividades externas (nas universidades, secretarias, prefeituras, etc.).

Em primeira conversa com uma das lideranças, Marilene, tive a aceitação para a realização da pesquisa. Localizada a aproximadamente 65 km de Belo Horizonte (MG), as quilombolas e os quilombolas do Matição transitam intensamente entre o rural e o urbano, circulação notável tanto pelas diferenças geracionais quanto pelas mudanças sociais, fundiárias e políticas dos últimos anos — fato que intensifica a presença da escrita na comunidade. Portanto, com as portas abertas, com condições favoráveis e com interessantes

⁸Companheiros que fazem parte da Amanu, Educação, Ecologia e Solidariedade: uma associação civil, sem fins lucrativos, fundada em 2007 (ASSOCIAÇÃO..., 2015).

⁹Inspirado no Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (MOVA), criado por Paulo Freire, o Projeto MOVA-Brasil tem como finalidades a inclusão social e a garantia do direito humano à educação, a redução do analfabetismo no Brasil, a geração de trabalho e renda e, com isso, contribuir para a construção de políticas públicas para a Educação de Jovens e Adultos (EJA). (PROJETO..., 2015).

especificidades para o objeto que buscava estudar, Mato do Tição se tornou a comunidade onde seria realizado o estudo. As minhas idas a campo deram início em Janeiro de 2015. Em novembro de 2015, fiz a última visita que compõe este trabalho. Foram marcadas por idas, vindas, pequenas permanências, além disso, acompanhei pessoas da comunidade em algumas situações em Belo Horizonte — eventos que não se furtam de estarem presentes neste texto.

Os encontros iniciais eram marcados por conversas tímidas, embaraçadas e, a partir dos equívocos, muito próprios da comunicação intercultural, a experiência etnográfica foi, aos poucos, sendo agenciada. O que quero dizer com isso é, na construção dessa experiência, foi necessário ir além das inúmeras fronteiras estabelecidas pelas convenções de linguagem (as minhas e as das quilombolas). A produção de dados para a pesquisa situava-se exatamente nesse confronto — elemento essencial para a renovação dos pressupostos iniciais de pesquisa, mas que também pode significar um risco. Aquele que se corre ao se trabalhar em um contexto novo e desconhecido, marcado, sobretudo, por uma relação inicialmente pautada pela diferença, é o de se deixar levar pelos deslumbres da alteridade, deslocando o foco da produção de conhecimento conjunta para um encantamento — de onde pouco se extraem aproveitamentos conceituais e metodológicos. Em certa medida, posso dizer que tropecei no meu próprio fascínio, distanciando-me, muitas vezes, da razão pela qual eu ali estava. Tropeço que me saiu caro ao considerarmos os prazos e objetivos.

Nas idas e permanências em Maticão, tive acesso, por meio de conversas informais e direcionadas, à história da comunidade e à biografia das mulheres que foram os sujeitos de pesquisa — D. Bina, D. Divina, D. Nilse, Marilene e Rosaura¹⁰. Esse repertório de narrativas, que atua como práticas de sentido, também foi importante matéria prima para a composição desta reflexão. Entretanto, a análise e a escuta dessas histórias de vida, entrecortadas por silêncios e devaneios, interrompidas por crianças, filhos, netos, sobrinhos ou maridos, implicam a consciência de que a memória é seletiva, individual e coletiva, e se mostram como uma estrutura central nas maneiras como os sujeitos constroem os sentidos a partir das suas experiências, como destaca Maria Helena Abrahão (2004). Assim, a escrita deste texto também confere sentido à minha experiência neste percurso de realização de pesquisa de mestrado, marcado por vivências na comunidade quilombola, na universidade, a partir de leituras, etc..

¹⁰ Importante dizer que esses são os nomes verdadeiros das mulheres que compuseram comigo esta pesquisa, que me concederam a devida autorização, conforme Termo de consentimento livre e esclarecido para a Associação de Moradores do Mato do Tição individual (APÊNDICE C).

Além disso, é imprescindível, para uma análise aprofundada, ter em conta o fato de que os relatos são feitos pelos sujeitos no momento presente, com base no que cada uma delas é hoje e a partir do contexto no qual a comunidade está inserida — consequência de uma trajetória história, social e política. Portanto, as narrativas estão, invariavelmente, inseridas no contexto sócio-histórico (ABRAHÃO, 2004). Em geral, a identidade quilombola, constantemente ressignificada, ora mobilizada, ora negada, dava o tom para as conversas com a pesquisadora. Dessa forma, é possível assumir uma visão contextualizada, na qual os processos de aprendizagens, a relação com as culturas do escrito e as negociações de identidades expressam-se nas narrativas e em atividades concretas. Segundo Abrahão,

A narrativa privilegia a realidade do que é experienciado pelos contadores de história: a realidade de uma narrativa refere-se ao que é real para o contador de história. As narrativas não copiam a realidade do mundo fora delas: elas propõem representações/interpretações particulares do mundo. [...] Uma voz específica em uma narrativa só pode ser compreendida em relação a um contexto mais amplo: nenhuma narrativa pode ser formulada sem tal sistema de referentes.(ABRAHÃO, 2004, p.220).

Nesse sentido, as narrativas ajudam a reconstruir processos e transformações que acompanham as experiências dos sujeitos, num movimento do presente, em que se valoriza o que mais importa a ser passado aos outros como ensinamento das experiências vividas, como também foi colocado pelas autoras Inês Teixeira e Karla Pádua (2006, p. 2). Uma das maneiras de acessar essas experiências é a realização de entrevistas e conversas direcionadas, através das quais, buscamos uma narração, fatos que se encadeiam com certo ordenamento e podem trazer alguma resposta. As respostas, que são as histórias contadas, são constituídas de significados de si mesmo, do outro e do mundo e possuem característica de sabedoria prática. Conforme as autoras:

A narrativa trabalha com o suceder das coisas, não com o mero transcorrer, mas dos momentos significativos dos tempos nas vidas dos sujeitos. Neste sentido, possibilita a abertura de um horizonte temporal significativo, no qual os sujeitos (re)significam o passado e o futuro a partir da consciência que possuem no momento presente. É o ponto de vista do presente que ilumina a construção imaginativa do passado e do futuro, tornando-os significativos. A narrativa é sempre uma narração significativa do presente, do passado e do futuro. (Teixeira; Pádua, 2006, p. 5).

Como, desde o início da pesquisa, além das entrevistas e conversas informais, propus a observação participante, matéria prima da etnografia, como instrumento metodológico, tive

uma preocupação a respeito de qual seria minha participação no campo. Depois de muitas conversas e orientações no ambiente da universidade, pareceu-nos interessante propor a retomada do MOVA, que ocorrera em 2012 e 2013, no Matição. Estava disposta a dar aulas. Como pesquisadora da Educação, militante à causa e professora na EJA, não havia dúvidas para mim de que haveria essa demanda e de que essa seria uma boa inserção. Nesse ponto, ainda não estava tão convicta de que trabalho de campo não é lugar para certezas.

A primeira pessoa do Matição com quem conversei foi Rosaura. Ela faz parte da Feira Agroecológica de Jaboticatubas, onde contribui com uma barraca de pastéis. Em uma reunião da Associação AMANU (ASSOCIAÇÃO..., 2015), grupo que mediou minha inserção no campo, aproveitei para levá-la em casa, conversar a respeito das minhas intenções em pesquisar no Mato do Tição e, possivelmente, em retomar o MOVA naquela comunidade. Ali, ela me disse como a experiência tinha sido interessante para ela. Disse também que, se eu quisesse mesmo fazer esse trabalho, antes teria de conversar com Marilene. Ela quem *organizava e resolvia as coisas da comunidade*¹¹. Naquele dia mesmo, bati na porta de Marilene na companhia de Rosaura e agendamos uma conversa “pra logo”.

Depois de tentar, muitas vezes, falar em seu celular e não conseguir, então, eu resolvi chegar assim mesmo. Como cheguei sem avisar, assumi o risco de enfrentar o campo a quaisquer condições. Marilene não estava em casa. Quem me recebeu na comunidade foi Seu Renato, filho de D. Divina. Aproveitei a chance para conversar com ela. Sentei-me na sua sala, onde assistiam televisão D. Divina, sua neta e o marido, que, insistentemente levava a televisão ao canal do futebol. Ela recebeu-me bem, abraçou-me várias vezes e insistiu muito que esperasse Marilene em sua casa. Sua neta me perguntou se eu também estava querendo saber da Tia Tança, a tia deles que era escrava, havia muitas pessoas que entrevistam a avó para saber da Tia Tança. Apesar de não ter conseguido falar com Marilene, a visita foi boa para conhecer D. Divina, a *Matriarca da Comunidade*, como costumam dizer. Aos poucos, iam ficando evidentes aqueles sujeitos com os quais faríamos este estudo. Conversar com D. Divina naquele instante foi crucial e determinante para que eu ficasse interessada em estudar com ela sobre a sua participação nas culturas do escrito em uma trajetória que envolvia atuação política, religiosa e cultural.

Depois de algumas tentativas, finalmente consegui encontrar Marilene em casa para conversarmos. Ficamos algumas horas sentadas na varanda. Primeiro, ela se apresentou e me disse que, na verdade, não era a presidente da Associação, era a tesoureira. Outra pessoa, a

¹¹ A partir daqui, as falas das mulheres e dos homens que participaram deste estudo serão transcritas em tipo itálico, recurso que será posteriormente explicado neste.

Jairnei, assumiu o cargo porque ela já não podia se candidatar novamente. São no máximo dois mandatos, oito anos. No entanto, ela que, na prática, fazia essa função, de *liderança política*, como se apresentou. Naquele momento, contou-me também que a associação é formada praticamente por mulheres.

Expliquei minha pesquisa e falei da minha intenção em dar aulas de alfabetização e em dar continuidade ao MOVA. Ela achou a ideia boa, mas sem demonstrar tanto interesse. No entanto, ressaltou os problemas que as pessoas enfrentam ali com projetos de “gente de fora”. Queixou-se da maneira como as ONGs se apropriavam dos saberes dos idosos, chegavam ali *sem respeitar as hierarquias*. Ou chegam e depois vão embora *sem deixar nada ou dar satisfação*. Deu-me vários exemplos, mas o que pareceu incomodá-las mais foi a realização recente de um filme por uma equipe de Belo Horizonte. Disse também que era simpática às pessoas da Universidade, que essas, normalmente, *vêm com boa intenção e também coisa que não envolve muito dinheiro*. Ela ficou de agendar uma reunião com a comunidade e me disse que seria interessante todos ficarem sabendo do motivo da minha presença ali para não acharem que *alguém tava ganhando com aquilo*. Aguardei o agendamento da reunião por Marilene, por ora começava a aprender que o tempo do Maticão não era o mesmo que o meu, cheio de prazos, formalidades e objetivos.

Não interrompi minhas idas ao Maticão enquanto aguardava a reunião. Fui fazer visitas frequentes à D. Nilse e à D. Divina, com quem já havia estabelecido contato, fui acompanhar Rosaura na feira, fui conversar com Mariângela (uma senhora que trabalha na Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais – EMATER-MG e se envolveu de sobremaneira com a comunidade), fui participar da Festa Bando de Judas. Em certos momentos, percebia que algumas pessoas ficavam curiosas, eventualmente até mesmo incomodadas com a minha presença ali, e sempre me associavam ou à equipe que estava realizando um filme com a comunidade, ou a outras pesquisadoras que estiveram por lá recentemente.

Esses momentos que precederam a reunião de apresentação da pesquisa foram decisivos para que eu pudesse escolher o grupo de mulheres com quem iria trabalhar. Na verdade, não se tratou de uma escolha que partiu apenas das minhas racionalidades como pesquisadora, e sim, de caminhos possíveis abertos pelas contingências e pelos afetos do campo, Marilene, D. Nilse, D. Bina, D. Divina e Rosaura, que serão apresentadas mais detalhadamente no capítulo 1 deste estudo. A partir dos seus dizeres e olhares, eu conheceria o Maticão e me aproximaria do objeto que nos propusemos a investigar. Não é com base

apenas nos dizeres dessas mulheres que compreendo a comunidade, é evidente. O quilombo funciona como uma prática discursiva composta por inúmeras vozes. Para além dos próprios sujeitos em um contexto emergente, a categoria quilombo é acionada em diversos âmbitos, como acadêmicos, jurídicos, dos movimentos sociais, dentre outros, formando assim uma trama de discursos que dizem da Comunidade Quilombola do Mato do Tição. São inúmeras as vozes que se entrelaçam nesse tecido discursivo. A partir deste trabalho, mais uma voz passa a constituir a trama.

Finalmente, chegou o dia da reunião em que eu apresentaria minha pesquisa à comunidade. Poucas pessoas estavam presentes. Entre os homens, apenas Miro e Lindomar¹², mais conhecido como Dó, filhos de D. Nilse. Marilene me disse que normalmente é assim mesmo, e pude observar isso também pelas assinaturas das atas. Dentre elas, aquelas que mais se mostraram interessadas e receptivas foram D. Bina, Rosa, D. Nilse, Rosaura, Sabrina, Adriana, D. Divina, Nilse e Jairnei (atual presidente da associação). Marilene abriu a reunião, estava vestida com uma camisa vermelha escrito: sou quilombola com muito orgulho. Na parte de trás, a logomarca do Núcleo de Estudos do Trabalho Humano, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (NESTH). Passou a palavra a Jairnei, que hesitou, parecia estar nervosa. Ela começou com uma oração, pedindo a Deus que cuidasse da mente de cada um naquele momento. Rezamos a oração “Pai Nosso — todos estavam de mãos dadas. Apresentei minha pesquisa com tranquilidade e fiz a proposta de retomar o MOVA. Marilene anotou tudo no caderno de ATA, ficou o tempo todo registrando. No final, D. Nilse me falou que o seu sonho era abrir um restaurante ali, se eu achava que tinha chance. A conversa tomou outros rumos: os encaminhamentos da festa de Santa Cruz, a *importância de dar a benção que os jovens estavam perdendo esse costume*. Retomaremos esse episódio no capítulo III.

Saí de lá um pouco frustrada: ia por água a baixo o plano de retomar o MOVA, então era hora de pensar em alternativas de participação. Depois dessa reunião, minhas visitas foram se tornando mais frequentes. Aos poucos, fui encontrando outras formas de atuação. O que aconteceu foram as atividades demandadas pelas próprias e pelos próprios quilombolas, marcadas pela casualidade e pelas demandas contextuais. Trago como exemplo, algumas ações: ajudei na organização das festas, nas barracas de artesanato, dei aulas particulares de Português aos adolescentes em véspera de processo seletivo, dentre outras.

¹² Lindomar foi o primeiro presidente da Associação Quilombola do Mato do Tição, a ser apresentada neste estudo.

As maneiras “entreditas” de se dizer, os embaraços, os silêncios e os equívocos, entremeados por outros agenciamentos da língua — tanto (e, sobretudo) por meio da oralidade, quanto por meio da escrita — começaram a fazer parte do meu dia a dia em campo, e eu me via, a cada momento, com um desafio maior: transformar as relações pautadas pelas diferenças de concepções linguísticas em uma descrição nos limites da linguagem acadêmica.

A partir das experiências de campo e das análises, optamos dividir o presente texto em quatro capítulos, posteriores a esta introdução, e seguidos das referências e apêndices Termo de compromisso (APÊNDICE A), Termo de consentimento livre e esclarecido para a Associação de Moradores do Mato do Tição (APÊNDICE B) e Termo de consentimento livre e esclarecido para a Associação de Moradores do Mato do Tição individual (APÊNDICE C). O primeiro capítulo tem como objetivo apresentar os sujeitos de pesquisa e situar, a partir deles e das inúmeras vozes que enunciam o quilombo, a Comunidade Quilombola do Mato do Tição. A nossa intenção é trazer alguns questionamentos e reflexões a respeito do contexto em que elas estão inseridas, sobre as maneiras como elas agem e interagem a partir da mobilização de valores, de saberes e de habilidades, e a respeito das maneiras como elas se relacionam com as identidades quilombolas e com a ancestralidade.

Percebemos que a oralidade é elemento fundante na comunidade e que a análise da cultura escrita, principalmente vinculada à circulação de símbolos relativos a essa cultura, demanda uma análise dos modos de funcionamento do oral naquele contexto específico. Além disso, por meio dela, tive o *entendimento* daquele outro mundo chamado Mato do Tição. Como resume Frantz Fanon (1983), “falar é existir de modo absoluto para o outro”. Seguimos, portanto, no segundo capítulo, em busca de uma análise sobre os papéis da oralidade na construção, na manutenção e na resistência da identidade e da cultura do povo do Matição, levamos em consideração o fato de que por meio da oralidade também se maneja a escrita e se entende os símbolos relativos às culturas do escrito, principalmente do ponto de vista simbólico. A nossa intenção, nesse capítulo, foi entender os elementos da oralidade na comunidade e como se maneja a resistência diante da constante opressão e das discriminações sofridas. Além disso, buscamos explicitar como ocorrem os agenciamentos da língua e em torno de quais orais as pessoas da comunidade se organizam, sobretudo as mulheres.

Depois da análise dos modos de funcionamento das oralidades na comunidade, o terceiro capítulo se inicia com o objetivo de apresentar as práticas sociais das mulheres do Matição mediadas pela escrita e as maneiras como elas significam e entendem essas práticas. No decorrer do capítulo, trabalhamos com as esferas da Escola, da Religião e do

Estado (que foram as instâncias, conforme os apontamentos do campo, que mais aproximam as mulheres do escrito). Por meio do discurso dos *velhos* em diálogo com as práticas atuais, o objetivo é perceber como os sujeitos, através das mudanças históricas, foram se aproximando das práticas de leitura e de escrita. Nessa discussão, partimos da importância de uma compreensão mais ampla, pautada em práticas específicas, no desenvolvimento do letramento. Considerando que práticas sociais mediadas pela escrita estão sempre situadas em determinado contexto, conforme David Barton e Mary Hamilton (1998), buscamos identificar e discutir a presença, a ampliação e a difusão do material escrito; as instituições e os sujeitos que estão envolvidos nas práticas mediadas pela escrita e, finalmente, as consequências e implicações desse processo na construção e manutenção da identidade quilombola.

No quarto e último capítulo, relacionamos, a partir das análises trazidas nos capítulos anteriores, os modos de aprendizagem, de produção e de transmissão do conhecimento — que marcam a identidade das Mulheres Quilombolas do Mato do Tição — mediados pelas culturas do escrito e que envolvem práticas orais, letramentos, circulação simbólica e material escrito. Nessa discussão, importa levar em consideração que oralidade e escrita não existem em formas puras, mas há uma interação e uma mistura entre elas. Ora a escrita é acionada via oralidade, ora a palavra falada constitui-se como base para a escrita. A partir do momento em que a cultura escrita é introduzida, ainda que de forma lenta e gradual, o oral e o escrito compõem um mesmo mundo, ainda que operado por diferentes lógicas e diferentes significações.

Concluimos que a oralidade é um elemento forte nas interações e nas relações entre as pessoas da comunidade, principalmente no que diz respeito aos conhecimentos e às aprendizagens que compõem aquilo que eles chamam de *tradição*. Os usos e as funções da escrita são reformulados e ressignificados cotidianamente pelas mulheres do Mato do Tição, e também exercem um papel importante, principalmente (e não exclusivamente) relacionado à mediação de agentes externos, como o Estado e a Escola, já que está ligada à formalização necessária ao desenvolvimento de projetos e atividades importantes para a comunidade. Assim, a cultura escrita está fortemente ligada ao reconhecimento e à manifestação da identidade quilombola. A presente dissertação, dessa forma, ajuda a compreender como as mulheres da Comunidade Quilombola do Mato do Tição apropriam-se —no contato com inúmeros atores sociais que fazem parte da enunciação do quilombo — de ferramentas, discursos, habilidades e tecnologias, intensamente marcadas pelo escrito, e atribuem características e sentidos próprios de acordo com as constantes agências da identidade

quilombola, nas lutas pela resistência e pela superação do racismo e da consequente exclusão social.

A partir daí, começamos a entender mais nitidamente que a participação nas culturas do escrito não se restringe ao uso da escrita, mas, principalmente, passa por uma relação simbólica com a linguagem escrita — fato que merece melhor aprofundamento. Esse entendimento foi produzido pela relação de uma pesquisadora branca com um grupo de mulheres negras, integrantes de uma comunidade quilombola. Encontros que informam, de maneira sorrateira, os pressupostos, políticos e ideológicos, de minha própria prática como pesquisadora. Em outras palavras, o fato de ser uma autora interpelada por orientadoras e na relação com as mulheres quilombolas, negras, esse discurso passa, necessariamente, por uma discussão em relação à questão do gênero e às questões raciais.

Para além do entendimento de como elas participam nas culturas do escrito, a rede de relações que criei com as mulheres do Matição me possibilitou também o acesso a diversas informações a respeito da maneira como elas articulam e mobilizam o gênero na comunidade — talvez por ser esse o traço que nos aproxima. Aos poucos, fomos nos aproximando: nas reuniões da associação (cujo protagonismo é das mulheres), na organização e na execução da barraca de artesanato — que também era visto pelos homens do Matição, que se recusaram a participar, como *coisa de muié* — nas cozinhas, lavando vasilhas, descascando mandioca, picando couve; nas ornamentações e organizações das festas, ajeitando as flores, cortando bandeirinhas, dentre outras atividades cuja participação feminina é prevalente. Nessas interações, pude alcançar também diversas questões ligadas ao gênero, como casos de violência doméstica, abusos em ambientes de trabalhos, as dificuldades de se construir uma trajetória política em ambientes tipicamente masculinos, a relação com as mães e com os filhos.

Da mesma forma que a aproximação pelo gênero me trouxe informações, muitas vezes até íntimas e confidenciais, pude perceber como a questão quilombola e as questões raciais apontavam para a diferença. Dentro dessa articulação, identidade/diferença, passei a me questionar: quais significados emergem quando o referente é “mulher quilombola”? No decorrer da pesquisa de campo, fui percebendo os deslocamentos de sentidos que são mobilizados pelas mulheres, em cada situação, para construir o referente em questão, normalmente com a intenção de se deslocarem da condição de subalternidade. Esses deslocamentos e significados estão ligados, dentre outros elementos, à questão da ancestralidade — que, aqui, funciona como um mecanismo que orienta as performances e os

discursos das mulheres. Assim, por meio encontro com as mulheres do Maticão, que culminou na produção deste texto, foi possível perceber também como a cultura escrita atravessa a dinâmica do reconhecimento, da resistência, da negociação e da construção em torno de identidade da mulher quilombola.

É importante mencionar aqui que as visitas, os causos, as histórias vivenciadas no curto tempo que estive na comunidade não têm a pretensão de abranger todas as vivências e impressões. A escolha dos relatos aqui presentes foi deliberada pelas intenções de reflexão: escolhi aqueles eventos que me ajudaram a compreender aquilo que estava disposta a pesquisar, a participação nas culturas do escrito a partir das agências da linguagem e dos manejos da língua no *entendimento* das mulheres do Mato do Tição. A descrição foi realizada muito a partir de um caderno de campo e muito segundo a memória, que emergia implacável, no momento da escrita. A produção textual aqui presente é indissociável da metodologia, de forma que ela aparecerá na medida em que o texto se desenvolve (aliás, é a partir dela que o texto se desenvolve).

Somos conscientes de que esta dissertação é uma narrativa polifônica — uma narrativa baseada nas inúmeras vozes que me narraram o quilombo Mato do Tição. Naquilo que se lê, de agora em diante, cruzam-se inúmeras vozes e inúmeros enunciados: as vozes das autoras que assinam este trabalho, as vozes das mulheres da comunidade, as vozes das professoras nas aulas, os inúmeros textos, outras pesquisas, dentre outras múltiplas vozes. Este produto é a interação entre o leitor e essas vozes, entre as múltiplas interações que fizeram parte deste trabalho, como sugere José de Sousa Miguel Lopes (2004, p. 190, citações e grifos do autor):

Na verdade, toda palavra contém duas faces. Isso é determinado pelo fato de que ela procede de alguém, assim como pelo fato de que ela é direcionada a alguém. É o produto da interação entre o falante e o ouvinte. É, portanto, a presença do outro com o qual estamos engajados no discurso (tanto no modo oral quanto no modo escrito), que, em última análise, molda o que dizemos, e, portanto, como nos percebemos à luz do que o outro significa pra nós: “o indivíduo torna-se consciente de si mesmo no processo de tornar-se consciente dos outros (MARKOVA, 1990, p. 3). O que somos, nossas identidades sociais, portanto, são construídas através de nossas práticas discursivas com o outro: ‘as pessoas tem suas identidades construídas de acordo com o modo através do qual se vinculam a um discurso — nos próprios e nos discursos dos outros (SHOTTER; GERGEN, 1989, p. IX)’.

Nesse jogo de autoria, utilizo um recurso que me foi apresentado por algumas pesquisadoras Fernanda de Oliveira e Silva (2013) e Suzane de Alencar Vieira (2015) em seus respectivos textos. Os discursos das pessoas da Comunidade Quilombola do Mato do Tição

são diferenciados pela letra de tipo itálico. Não utilizaremos a maneira padrão de citação ao recorrermos aos depoimentos dos sujeitos de pesquisa, pois consideramos que elas foram sujeitos na pesquisa (no sentido de exercerem agência na composição do texto). Utilizamos os nomes próprios e apelidos das pessoas da comunidade que aceitaram e autorizaram compor, conosco, a construção dessa narrativa, de modo a singularizar os enunciados, as memórias e as histórias de cada uma das mulheres. Chamou-me a atenção também as maneiras como elas responderam a isso. D Nilse me disse, por exemplo: *Agora já era, se não pudesse usar nome verdadeiro... já tem uns trinta anos que meu nome tá aí... desde o livro do Mundo Encaixado! Risos...eu, graças a Deus, não tô devendo nada pra ninguém...risos*. Já Marilene me indagou se eu devolveria à comunidade o trabalho e me disse que fazia questão ter seu nome verdadeiro no trabalho por ser essa uma maneira também de dar visibilidade às pessoas da comunidade.

No decorrer do texto e da pesquisa, o manejo da língua também se deu no sentido de não causar qualquer prejuízo pessoal e político a eles. Por isso, ao assumirmos os riscos das palavras serem insidiosas, buscamos deixar as descrições do campo e as transcrições dos discursos com poucos cortes, por mais que isso signifique uma subversão nos textos acadêmicos. Estamos cientes de que, ao deixarmos o discurso na íntegra, podemos abrir algumas lacunas, elementos a respeito dos quais poderá faltar alguma análise. Todavia, assumimos esse risco ao adotar tal perspectiva. Afinal, trabalhamos com a linguagem e a forma como ela se dá também compõe o trabalho da dissertação. Importante também deixar evidente que, em alguns momentos desta dissertação, utilizo a primeira pessoa do plural, reconhecendo o trabalho em co-autoria com as orientadoras Carmem Lúcia Eiterer e Shirley Miranda. Entretanto, nas descrições que se referem ao campo, emerge-se a primeira pessoa no singular, já que se trata da relação de uma pesquisadora com os sujeitos de pesquisa.

Conceitos importantes que interpelam esta pesquisa — como cultura, raça, tradição, identidade e gênero — atravessam as minhas experiências de leitura, e, possivelmente, os encontrarei com outras significações nos enunciados das mulheres. O desafio está posto: manejar tais conceitos sem me colocar em um lugar de uma observadora detentora de conceitos verdadeiros, e sem colocá-las como sujeitos que têm apenas, sobre tais conceitos, opiniões sem legitimidade; ressignificar esses conceitos partir da relação do meu ponto de vista com o ponto de vista delas e dar consistência, na descrição (ficcional) etnográfica, às práticas de sentidos dessas mulheres no que tange às questões que objetivamos investigar.

A seguir, serão apresentados os pressupostos teóricos que nos orientaram, tanto na formulação do objeto de pesquisa quanto para manejar o campo com mais objetividade. É importante trazer esses pressupostos relativos às culturas do escrito e à articulação teórica entre identidade, quilombo, raça e gênero.

Pressupostos teóricos: Culturas do Escrito

Como já foi dito, este estudo centra-se em uma linha de pesquisa que propõe a investigação a respeito dos modos individuais de participação, de inserção e de relação com o mundo da escrita. Desse modo, é interessante abordar aqui algumas das pesquisas e dos conceitos sobre o tema em questão, a partir das quais partimos na formulação e na compreensão do objeto proposto.

De modo geral, os estudos neste campo focam, sobretudo, as práticas escolares, e não consideram outros modos de inserção e de participação na cultura escrita (GALVÃO, 2007). Entretanto, o que torna esta investigação mais instigante é o fato de que as mulheres quilombolas, sujeitos de pesquisa, em geral, são pouco escolarizadas e se organizam a partir da tradição oral, todavia, relacionaram-se com o escrito de diversas formas em suas trajetórias políticas, sociais e culturais — relação importante na construção identitária, na autonomia e nos processos políticos. A nossa opção por abordar essa questão considera a pluralidade e a diversidade no contexto específico das mulheres quilombolas da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, e não está direcionada para a linha de estudos sobre cultura escrita que se volta para a escala macro, interessado, sobretudo, na questão da entrada de sociedades no mundo da escrita¹³.

Compartilhamos, portanto, da perspectiva que considera as práticas mediadas pela escrita como eventos “relacionados com contextos culturais específicos”; e que essas práticas estão sempre associadas com relações de poder e ideologia e não são simplesmente tecnologias neutras, segundo Brian V. Street (2006). Além disso, partimos também do pressuposto de que quaisquer que sejam as formas de leitura e de escrita que um grupo usa, “elas são associadas a determinadas identidades e expectativas sociais acerca de modelos de

¹³Galvão (2007) mostra-nos que há, atualmente, duas principais linhas de pesquisa no campo da Cultura Escrita. Uma que se volta para a pesquisa em grande escala e busca compreender como e quais são as condições que a população de determinadas sociedades se alfabetizou e o tipo de cultura escrita que produziu, por exemplo, Graff(1987)e Furet e Ozouf (1977). A segunda linha, na qual este trabalho se insere, que se volta para uma abordagem em escala micro, dos modos de participação e inserção individual nas culturas do escrito e como isso traz consequências específicas.

comportamento e papéis a desempenhar” e pode representar lugar de “negociação e de transformação” (STREET, 2006, p. 466). Isso significa que as práticas mediadas pelo escrito não podem ser entendidas simplesmente “em termos de escolarização e pedagogia, eles são parte de instituições e concepções sociais mais abrangentes” (STREET, 2006, p. 475). Nesse sentido, os estudos a respeito das culturas do escrito devem articular, sempre atrelados a contextos específicos, aos elementos políticos, ideológicos, sociais e culturais, na medida em que os significados da participação no mundo letrado, de diferentes maneiras, não podem ser reduzidos e simplificados a dados. No entanto,

devem ser identificados e compreendidos, sob o risco de universalização dos significados, das necessidades e dos valores associados à escrita daqueles — professores, organizações não governamentais, organismos internacionais, pesquisadores — cujas condições de existência, cujas relações consigo e com o mundo, cujas experiências sociais e culturais encontram na cultura escrita boa parte de sua razão de ser. (BATISTA; RIBEIRO, 2004, p. 112).

Os estudos a respeito da inserção da escrita em comunidades com oralidade primária¹⁴, ou seja, em comunidades que ainda não havia tido contato com a escrita, remontam à década de 1960 e foram protagonizados, principalmente, pelo antropólogo Jack Goody, pelo padre jesuíta Walter Ong e por Paul Zunthor. Esses três pesquisadores foram responsáveis por estudos importantes, cujo foco demarca as peculiaridades da oralidade diante da escrita e na relação entre essas duas dimensões da linguagem.

Goody (1963) se propõe a estudar as diferenças existentes entre as culturas letradas e as culturas não letradas, apontando para o papel da memória em cada uma delas em aspectos econômicos, políticos e sociais. O que ele propõe é que as formas de transmissão da cultura entre as gerações trazem consequências no conteúdo da tradição. Em 1982, Ong publica *Orality e literacy. The technologizing of the Word*, em português, *Oralidade e cultura escrita*. Em seus estudos, Ong retoma Mc Luhan, que trata de escrita e oralidade no decorrer do tempo, até o advento tecnológico. O autor também demonstra as estratégias adotadas por sujeitos pertencentes a grupos fundados na tradição oral para a memorização de fórmulas e de

¹⁴ Segundo Batista e Galvão (2006, p. 410), “Ong (1998) estabelece uma distinção entre o que denomina ‘oralidade primária’ e ‘oralidade secundária’. A primeira refere-se à oralidade das culturas intocadas pelo letramento ou por qualquer conhecimento da escrita ou da imprensa ou, ainda, a das pessoas totalmente não familiarizadas com a escrita. Por sua vez, a ‘oralidade secundária’ refere-se à atual cultura de alta tecnologia, em que uma nova oralidade é sustentada pelo telefone, rádio, televisão e outros meios eletrônicos que, para existirem e funcionarem, dependem da escrita e da imprensa. Segundo Ong, na atualidade, não existe cultura de oralidade primária no sentido estrito, na medida em que todas as culturas conhecem a escrita e têm alguma experiência de seus efeitos.” Vale lembrar que este autor, muitas vezes, apresenta uma abordagem dicotomizada em relação à oralidade e à escrita, assim, recorreremos a ele considerando essa limitação.

maneiras de transmissão de saberes. Paul Zunthor, por sua vez, atrela letra e voz a partir dos textos medievais e propõe uma articulação mais direta entre a oralidade e a literatura (diferentemente de Ong e de Goody), caracterizando a poesia oral e a poética da voz.

Dentre outros, esses estudos começam a traçar relações mais complexas e sutis entre as culturas orais e letradas, também impulsionaram uma série de investigações que se revelam como “um instrumento fundamental na percepção e compreensão de aspectos relacionados à história da cultura escrita” (BATISTA; GALVÃO, 2006, p.404). Já que se debruçam “sobre as relações entre culturas orais e letradas, sobre as consequências da introdução da escrita e da imprensa nas sociedades tradicionais, sobre a constituição de modos diferentes de pensamento em culturas diversas” (BATISTA; GALVÃO, 2006, p. 404).

Estudos como o que se propõe esta dissertação, recentes e que se debruçam sobre elementos mais sutis e pouco evidentes, complexificam ainda mais as tradicionais dicotomias entre a oralidade e a escrita¹⁵. Nas palavras de Galvão:

Mais recentemente, estudos realizados no campo, à semelhança do que vem ocorrendo também em outras áreas do conhecimento, têm também se debruçado sobre aspectos mais sutis, mais finos e pouco evidentes dessa história. Estes estudos visam (re)construir os processos pelos quais grupos sociais, famílias e indivíduos se inserem, a partir do estudo de suas trajetórias em um determinado período, na cultura escrita. Muitos destes trabalhos, ao contrário do que tradicionalmente se realizava, investigam o caso de grupos ou sujeitos tradicionalmente vinculados ao mundo do oral e que, nesse sentido, teriam suas trajetórias associadas ao esforço, à tensão e a não naturalidade. (GALVÃO, 2006, p. 207).

Ao entender a cultura escrita como lugar simbólico e material que a escrita ocupa em determinada sociedade ou grupo, faz-se necessário, em estudos com este propósito, uma descrição minuciosa dos eventos e das práticas e em diferentes tempos e lugares (GALVÃO, 2007, p. 37), para compreendermos “o lugar que a escrita ocupa em determinada cultura” e assim “chegarmos ao conceito de cultura escrita”. Dessa forma, através da descrição dos eventos mediados pela escrita — possibilitada pela experiência etnográfica e pelas histórias dos sujeitos pesquisados —, é possível compreender os modos de participação da cultura escrita no contexto quilombola. Segundo Batista e Galvão (2006), progressivamente alteraram-se as abordagens dos estudos da cultura escrita. Hoje a tendência, cujo pressuposto

¹⁵Há estudos que buscam compreender a entrada da cultura escrita nas sociedades tradicionais que demonstram as complexidades dessas relações. Dentre esses estudos, além dos já citados, Goody (1968), Ong (1993), Zunthor (1993), podemos trazer também estudos em grande escala: Havelock (1995), Vygotsky e Luria (1993), Olson (1995).

também seguimos neste trabalho, ultrapassa as descrições parcialmente dicotômicas entre oralidade e escrita, e volta-se para as condições sociais e históricas sobre as quais se constrói culturas escritas. Nas palavras de Batista e Galvão:

Mais do que descrever de maneira mais ou menos dicotomizada as diferenças entre a cultura escrita e a oral, passou-se a buscar apreender as condições sociais, históricas e técnicas em torno das quais, para diferentes casos históricos, construiu-se uma determinada cultura escrita e um conjunto determinado de impactos políticos, sociais, culturais. Passou-se, portanto, a buscar compreender não *a* cultura escrita em sua oposição à cultura oral, mas *culturas escritas*. (BATISTA; GALVÃO, 2006, p.430, grifos dos autores).

Galvão (2006) propõe que, ao elegermos esse ponto de vista para a realização do estudo, é necessário considerarmos que se trata de “debruçar-se sobre processos de formação e de inserção na cultura escrita de grupos, famílias e indivíduos “não herdeiros”, o que traz “problemas metodológicos específicos”. Nesse caso, “a utilização de depoimentos orais, quando isso é possível, em trabalhos sobre história da cultura escrita pode ser extremamente profícua” (p. 217). Isso significa dizer que, tradicionalmente, a tendência de muitos trabalhos era buscar grupos já estabelecidos na cultura escrita como intelectuais e escritores, denominados por Pierre Bourdieu (1999) de “herdeiros”. Nesses casos, a pesquisa era realizada por meio do acesso a documentos e a materiais escritos, como as autobiografias que escreveram, as bibliotecas que frequentaram, as correspondências, dentre outros.

Os estudos que focalizam as práticas de leitura e de escrita, segundo Batista e Galvão (2005), estão crescentes também em outras áreas do conhecimento, como a História e a Antropologia, trazendo outras perspectivas teóricas e metodológicas. Conforme os autores, as diferentes disciplinas que tratam do objeto e o tomam como uma prática social e “historicamente informada”, demarcada pela expressão “práticas de leitura”. Essa expressão “designa uma tendência a lidar com a leitura em seu acontecimento concreto, tal como desenvolvida por leitores reais, e situada no interior dos processos responsáveis por sua diversidade e variação.” (p.12-13). Assim, essas pesquisas recentes sobre o ato de ler não mais estão interessadas na tradição de estudos sobre leitura do ponto de vista dos textos, dos gêneros e dos suportes “compreendidos como entidades portadoras de um sentido e um efeito sempre iguais” e que estabelece uma relação “muito direta e unívoca” entre uma hierarquia de textos, gêneros, suportes, além de uma hierarquia de leitores (p. 14). Nas palavras dos autores Batista e Galvão (2005, p. 14):

Em oposição a essa tradição, o interesse atual das ciências sociais pela leitura reclama uma atenção ao ato de ler mesmo (e não apenas aos textos, gêneros e suportes em torno dos quais esse ato se realiza) e às significações plurais que, no contato com os textos, os leitores produzem; reclama também um exame da historicidade dos textos, das categorias que os classificam e das práticas discursivas e não-discursivas que envolvem o ato de leitura.

Vale lembrar que o conceito de letramento¹⁶, que será eventualmente utilizado nesta pesquisa, difere-se do conceito de cultura escrita. Entretanto, são termos que estão intimamente relacionados ao considerarmos que, segundo o verbete elaborado por Soares no Glossário Centro de Alfabetização de Leitura e Escrita (Ceale)¹⁷, letramento é o “desenvolvimento das habilidades que possibilitam ler e escrever de forma adequada e eficiente, nas diversas situações pessoais, sociais e escolares em que precisamos ou queremos ler ou escrever diferentes gêneros e tipos de textos, em diferentes suportes para diferentes objetivos, em interação com diferentes interlocutores, para diferentes funções”. Ou ainda, ao aproximarmos da definição, também de Soares (2001, p. 18), de que a participação em práticas mediadas pela escrita integra o “resultado da ação de ensinar ou de aprender a ler ou a escrever: estado ou condição que se adquire um grupo social ou um indivíduo como consequência de ter se apropriado da escrita.” Como confirma Galvão (2007), a descrição dos eventos de letramento é uma das vias que possibilita a compreensão das culturas do escrito, levando em consideração não só as práticas mediadas pela escrita como também as implicações e consequências da presença/ausência do escrito em um determinado grupo e contexto.

Nessa discussão, levamos em consideração também o posicionamento de Scribner e Cole (1981), que assinalam a importância de uma compreensão mais ampla, pautada em práticas específicas, no desenvolvimento do letramento:

Para identificar as consequências do letramento, precisamos considerar as características específicas das práticas específicas [...]. E, para conduzir tal análise, precisamos compreender o sistema social mais amplo que gera certos tipos de práticas (e não outros). Nós não estamos interessados em localizá-los em alguma escala de desenvolvimento do letramento, mas, ao contrário, em compreender os fatores sociais que operam no passado e que operam no presente para formar o contexto e a natureza das práticas de letramento. (SCRIBNER; COLE, 1981, p. 237).

¹⁶ Além de Magda Soares (2001; 2003), há outras pesquisas e abordagens recentes no campo do letramento, visto como práticas sociais ligadas à escrita, conforme Graff(1979); Kleiman(1995); Scribner e Cole (1981); Street (1984; 1993).

¹⁷O Ceale é um Órgão complementar à Faculdade de Educação da UFMG.

Observamos, portanto, o contexto em que se insere esta pesquisa e os caminhos teóricos e metodológicos para sua realização. A fim de apreender as formas de se relacionar com as culturas escritas em inúmeras situações nas quais se entrelaçam, de maneira sutil, complexa e tênue, a oralidade e a escrita, faz-se necessário a descrição das práticas dos eventos mediados pela presença do escrito das mulheres quilombolas da Comunidade do Mato do Tição, além da compreensão do sistema social mais amplo desse grupo. Para tanto, é importante desenvolvermos também os pressupostos teóricos dos quais partimos, que articulam gênero, raça, identidade e quilombo.

Mulher negra, essa quilombola

Mulheres quilombolas e culturas do escrito. O título do presente trabalho já traz em seu enunciado o termo “mulheres quilombolas” — o que sugere uma identidade institucionalizada, pronta. Entretanto, os sujeitos de pesquisa, que foram as mulheres do Maticão, sobretudo Marilene, D. Nilse, D. Divina, D. Bina e Rosaura, trazem diferentes experiências, diferentes vivências — assim, diferentes significações — no tocante à construção da própria identidade e da identidade coletiva. A comunidade abriga, atualmente, quatro gerações, o que possibilita a experiência de conflitos distintos e de inúmeras representações do que é ser quilombola. Percebemos, assim, como as identidades em questão se articulam com o contexto histórico e com as tensões sociais que lhe são intrínsecas.

Parafraseando Lélia Gonzáles (1981) com o subtítulo deste, temos aqui o objetivo de refletir a partir das categorias às quais os sujeitos desta pesquisa estão inseridos. É importante destacar também que as questões trazidas pelos debates teóricos, assim como a produção antropológica sobre gênero — amparados, muitas vezes, por uma ideologia feminista — estão presentes na medida em que são pressupostos de minha atuação como pesquisadora. Não se pode ignorar que uma pesquisadora branca, na relação com mulheres negras, faz emergir questões raciais e questões referentes ao gênero, fato que não passa despercebido em um contexto de pesquisa, no qual se trabalha a diferença. Além disso, não é possível fugir do termo “mulheres” enquanto categoria nativa que organiza experiências e socialidades. No entanto, nossa intenção é recusar as noções pré-concebidas da categoria e optar por tomá-la como uma agência constante. Sem pretensão de empreender aqui uma revisão completa da discussão, apresentamos, brevemente, os conceitos que afinam com essa perspectiva e que nos orientaram na discussão.

No decorrer da pesquisa de campo, fui constantemente colocada diante de situações nas quais o referente ‘mulher quilombola’ significava, dentre outras possibilidades, força e resistência — signo da ancestralidade, e diante de outras, em que a expressão trazia a ideia de opressão e sofrimento. As primeiras ocorreram mais comumente em ambientes marcados por uma forte presença institucional — como reuniões em secretarias ou prefeituras, visitas de escolas na comunidade, etc.. As demais foram mais comuns em entrevistas ou conversas pessoais, por meio da reconstrução do passado nas histórias de vida, sempre com um discurso ancorado na superação de incontáveis infortúnios sociais, frutos do racismo e da negação político estatal, o que produz invisibilidades ativas. Nesses dizeres, as identidades são constantemente reformuladas, identidades que se abriam à liberdade por serem contingentes, se não fosse a indelével marca racial e o estigma da escravidão que trazem violentas e aterradoras rupturas. Percebemos, assim, uma negociação em prol da resistência.

Diante disso, o primeiro apontamento que podemos trazer, ainda que de maneira breve, são as imbricações entre o público e o privado (relações caras ao feminismo e aos estudos de gênero), que aparecem ora cindidos, ora amalgamados, ora em oposição, ora em aproximação. Há momentos, conforme explicitados acima, nos quais os discursos em que elas manejam o referente ‘mulher quilombola’ aparecem articulados na em espaços políticos. Nesse tipo de contexto, associado ao público, articula-se uma maneira de se posicionar e uma significação a respeito do que é ser ‘mulher quilombola’. Em outros momentos, esses discursos são atravessados e definidos pelo contexto privado, marcado pelas conversas em casa, na cozinha, atravessados pelas memórias ligadas ao processo do casamento e do cuidado com os filhos. Aí, constroem-se, ainda, diferentes maneiras de se posicionar e diferentes significações.

Uma das formas de se construir a subalternização da mulher, a partir da concepção feminista de modernidade, foi a polarização entre o público do privado (com a emergência de uma concepção de intimidade ausente em outros momentos históricos do ocidente): não só ao confiná-las nos espaços privados como ao esvaziar esses espaços de significações políticas. Entretanto, percebemos, no contexto quilombola, que há um deslizamento entre o público e o privado, as configurações entre um e outro já não são tão delimitadas. Dentro de casa também é lugar de se fazer e de construir significações políticas. Assim como, em reuniões públicas, é possível trazer como pauta, por exemplo, a educação dos filhos. Exemplo disso é a violência doméstica — pavoroso signo do machismo. Ao mesmo tempo em que há um aprisionamento dentro dessa situação, há também a consciência de que ela tem impactos públicos. Há, portanto, um trânsito entre esses dois ambientes, com distintas significações a respeito do que

é ser mulher, mas as fronteiras que os separam são fluidas e já não há mais uma marcação específica dos lugares onde se constroem significações políticas. No contexto quilombola, esse jogo fica ainda mais evidente, já que elas estão cada vez mais presentes nos espaços (públicos e privados) de negociações políticas.

Dessa forma, vemo-nos diante de alguns questionamentos, como: Por meio de que práticas e de que discursos essas mulheres negras, de diferentes idades e gerações, se tornaram quilombolas? Como elas articulam gênero e raça? Como elas mobilizam a categoria quilombola? Está evidente que não temos o objetivo de empreender nesta pesquisa uma análise ampla, uma descrição minuciosa e um aprofundamento teórico no tocante a tais questões. Entretanto, julgamos importante trazer aqui os referentes analíticos e as abordagens conceituais que nos permitiram manejar o campo com mais nitidez e objetividade, o que proporcionou um entendimento mais amplo dos sujeitos de pesquisa e do contexto no qual estão inseridos.

Esse contexto está ligado às condições históricas marcadas pelo racismo, pelo sexismo e pela exclusão social. Mulher quilombola, assim, parte da diferença e opera como um “sinal contingente em diferentes circunstâncias políticas”, conforme Homi Bhabha (2004, p. 332). Nessa direção, é interessante também trazer o ponto de vista de Bhabha (1998) a respeito da diferença étnica que, para ele, nunca pode ser trabalhada como uma identidade dada a priori. É, antes, a produção de uma imagem e as maneiras como os sujeitos interagem com essa imagem, negando, afirmando ou negociando. Esse aspecto se torna ainda mais visível ao tratarmos a produção do quilombo como uma prática discursiva, que, no decorrer da história, ora é negado (como forma de se protegerem dos estigmas sociais ligados ao racismo e ao legado da escravidão), ora é acionado (também como forma de se protegerem desses estigmas sociais e de lutarem pela garantia de direitos territoriais e identitários).

Nessa direção, de acordo com Stuart Hall (2005, p. 13), a cultura e a identidade são definidas histórica e politicamente — o sujeito pode assumir identidades diferentes em momentos diferentes — e não estão unificadas ao redor de um “eu” coerente. As identidades são contraditórias e tencionam para diferentes direções e deslocamentos. Nas palavras de Hall (2006, p. 80), “se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’”. A cultura, ainda para Hall (2013), é vista como a interpelação de padrões, de vivências e de experiências em um contexto específico. Nessa perspectiva:

Está perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas. Desse modo, a questão do que e como ela é estudada se resolve por si mesma. A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas — dentro de identidades e correspondências inesperadas’, assim como ‘descontinuidades de tipos inesperados’[...] Começa ‘com a descoberta dos padrões característicos’. Iremos descobri-los não na arte, produção, comércio, política, criação dos filhos, tratados como atividades isoladas, mas através do “estudo da organização geral em um caso particular’. Analiticamente, é necessário estudar ‘as relações entre esses padrões’. O propósito da análise é entender como essas interpelações de todas essas praticas e padrões são vividas e experimentadas como um todo, em um dado período: ‘essa é sua estrutura de experiência’. (HALL, 2013, p. 149).

Em uma situação determinada pela atuante e constante força da discriminação racial, como é o caso da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, as identidades tornam-se ainda mais múltiplas e a luz lançada pela experiência da diáspora, presente nas narrativas quilombolas, marca as constantes ressignificações simbólicas com as culturas africanas (HALL, 2013). No caso específico do Matição, também indígenas. O autor levanta algumas questões importantes a serem pensadas nos diversos contextos diaspóricos: “Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento após a diáspora? Já que a “identidade cultural” carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, invisibilidade e mesmice, como devemos “pensar” as identidades inscritas nas relações de poder, construídas pela diferença, e disjuntura?” (p.30). Hall, com o intuito de elaborar respostas a esses questionamentos, ao se referir à cultura caribenha, traz a seguinte reflexão que também nos cabe no contexto quilombola:

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance*— uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. (HALL, 2013, p. 36).

Existem, no caso da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, oposições entre dentro e fora, eventuais dicotomias, e violentas fronteiras de exclusão. Entretanto, o limiar é tênue e essas oposições variam de acordo com as circunstâncias sociais e políticas. Não são fixas, tampouco rígidas. As quilombolas e os quilombolas não são um “reflexo pálido” de

uma África mítica, verdadeira e enfraquecida. Muito menos a imagem de um Brasil remoto, igualmente mítico e excêntrico, ameaçado à extinção pela globalização. Elas e eles são o resultado de sua formação relativamente autônoma, na luta pela existência e pela sobrevivência. Essa (re)existência implica negociar uma nova africanidade. Produz-se uma cultura e se trabalha nela. Trabalha-se na cultura para sua emergência em um contexto de preconceito, discriminação, injustiça e violência, aquilo que “Sarat Maharaj chamou de “sósia assombração do apartheid” (HALL, 2013, p. 51). O nefasto racismo, fundado na cor de pele ou nas diferenças biológicas, originam respostas pela justiça racial e pelas políticas de reconhecimento. Assim, a cultura não é apenas uma viagem de retorno às origens ou de redescoberta. Segundo Hall, a cultura não é uma arqueologia, e sim uma produção. Em suas palavras:

Tem sua matéria prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeito. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, 2013, p. 49).

Nessa discussão, é válido problematizar — na mesma direção de Hall — como pontuou Avtar Brah (2006), a ideia de “essencialismo”, recorrentemente associada a termos relativos à identidade e à cultura. As experiências sociais particulares não devem, segundo a autora, serem interpretadas enquanto “essência” ou categorias fixas, mas, sim, como “historicamente contingentes de contestação de práticas discursivas e materiais” (p. 331). Nesse sentido, Brah (2006, p. 332) ressalta a importância de se estabelecer uma análise macro, na qual as inter-relações são vistas em suas várias formas de diferenciação social, histórica e empiricamente, mas sem “necessariamente derivar todas elas de uma só instância determinante”. Além disso, ela chama a atenção para a importância da análise das construções das subjetividades identitárias, no sentido de ampliarmos a compreensão à dinâmica de poder da diferenciação social.

O questionamento acima é validado não apenas pelas dinâmicas de poder e pelas tensões políticas engendradas nas categorizações essencialistas dos termos: “mulher,” “negra” e “pobre”, que, fatalmente, recorrem a análises reducionistas. É também imprescindível à

discussão a propósito dos termos “quilombo” e “quilombola”, urdidos de maneira contingente¹⁸ em diferentes contextos políticos. Os moradores do Mato do Tição, com as vivências e as experiências dessa trajetória e conquistas políticas, ressignificaram a sua identidade quilombola e passaram a reivindicar os seus direitos a partir dessa nova categoria. No entanto, essas ressignificações e reelaborações se estabeleceram na medida em que enfrentaram práticas de inferiorização, estigmatização e exclusão de vários setores da vida pública: educação, moradia, serviços de saúde e justiça. Além disso, falta de políticas públicas e a constante ameaça de perda da terra. Se, por um lado, ao estabelecermos fronteiras categóricas corremos o risco do essencialismo, conforme apontou Brah (2006); por outro, ignorar a diferença, particularmente ao tratarmos de grupos subalternizados como as quilombolas e os quilombolas, corre-se o risco de se dissiparem as relações de poder, assim, impossibilitar ou impedir a implementação de políticas públicas específicas, como as ações afirmativas, que são essenciais para a garantia de direitos e para a emergência dos sujeitos.

Ainda seria apropriado, trazer a perspectiva de Hall (2013), que propõe uma concepção mais ampla do racismo, “que conheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados” (p. 69). Nas desigualdades sociais que marcam a realidade de grupos tratados com “étnicos” ou “raciais,” operam-se duas lógicas do mesmo racismo, apesar de sofrerem “combinações diferentes e sejam priorizadas distintamente, de acordo com o contexto ou a relação a diferentes populações subjugadas”. (p.69)

Nesse sentido, convém recorrer novamente a Brah (2006), que assinala para a importância de levar em conta as maneiras como as necessidades são construídas e representadas nos diversos discursos. A autora defende o fato de que, muitas vezes, o termo “negro” serve para ocultar necessidades culturais de diferentes grupos, já que se baseia, muitas vezes, no “eticismo”. Segundo ela, esse termo define a experiência de grupos racializados em aspectos culturais e postula a diferença étnica como modalidade principal, independentes de outras experiências sociais em torno de gênero, classe, raça ou sexualidade, impondo “noções estereotipadas de ‘necessidade cultural comum’ sobre grupos heterogêneos com aspirações e interesses sociais diversos”. Além disso, o poder público “frequentemente deixa de tratar da relação entre a ‘diferença’ e as relações sociais de poder em que ela pode estar inscrita. É evidente que é importante que o estado seja sensível à pluralidade de necessidades entre seus cidadãos”. (p.337)

¹⁸ Termo utilizado por Brah (2006) e Hall (2013), que significa efêmero e relativo à situação e ao contexto.

A reflexão de Brah também é válida ao considerarmos o tratamento dado à questão dos quilombos no Brasil. As estruturas jurídicas, políticas e, muitas vezes, acadêmicas, comumente imobilizam e naturalizam a categoria *quilombola* e pressupõem a esses grupos uma identidade assentada em discursos etnicistas. Mesmo que haja a pluralidade das comunidades quilombolas, existe uma categoria que os unifica e os totaliza, em nome de uma origem comum, atribuindo-lhes, dessa forma, demandas e necessidades comuns. Desconsideram, assim, a “diferença” e as “relações sociais de poder em que ela pode estar inscrita”. No entanto, não nos parece ser esse um pressuposto das lideranças quilombolas em suas trajetórias, pelo menos, não daquelas que tive oportunidade de encontrar durante a pesquisa de campo do mestrado. O que percebemos, ao contrário, foi a mobilização da categoria a partir de interesses e intenções — por sua vez, despertados a partir das aprendizagens e vivências. Uma categoria em disputa, portanto, remete a uma identidade negociada.

Processos sociais e políticos que não estão em acordo com as pluralidades dos diversos grupos quilombolas, logo, não atendem às suas necessidades e às carências, representando, diversas vezes, marcas de conflito e exclusão. Vemos, dessa forma, o papel do Estado na mediação de processos de (não) reconhecimento das diferenças culturais, o que representa um significativo importante na estruturação da experiência dos sujeitos envolvidos. Os efeitos e os impactos do racismo vindos do Estado também se expressam na experiência de divisão territorial, nas constantes dificuldades e barreiras criadas na aplicação da legislação e no baixo índice da implementação da regularização territorial das comunidades negras em todo o país.

Esclarecer A crítica do intelectual quilombola Nego Bispo, professor da universidade de Brasília pelo Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, explica-nos sobre as trajetórias quilombola no Brasil dentro de uma perspectiva de identidade negociada. Para melhor situá-la, é importante lembrar que se trata de parte de uma transcrição de sua fala em um encontro com a Comunidade Quilombola do Mato do Tição (agosto de 2013), durante a execução de um projeto da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). A transcrição citada na dissertação de Fernanda Oliveira e Silva (2013):

A partir da Constituição de 1988 houve uma negociação muito grande, todo mundo teve o direito de dizer lá alguma coisa e nós dissemos que nós queríamos ser chamados de comunidades negras rurais remanescentes de quilombos. Aí nós escrevemos isso nessa Constituição. **Então isso significa dizer que hoje pra nós ser chamados de quilombolas nós somos uma**

identidade negociada. Durante a invasão do Brasil até 1988 nós tínhamos identidades impostas. Era como o Mestre Badu botava nome no boi. A partir de 1988 pra cá o boi disse: olha, você pode me chamar de boi mas por que eu aceito. Nós dissemos: olha, vocês podem me chamar de quilombola mas isso tem um custo. Reconheça que eu tenho direitos! Então, a partir dessa Constituição nós estamos vivendo o período das identidades negociadas. [...] **Então as identidades negociadas são simplesmente as identidades negociadas.** Ser quilombola pode me fazer o bem ou pode não me fazer o bem. Depende do lugar que eu digo que sou quilombola, isso pode abrir uma porta ou pode fechar uma porta. (Fala de Nego Bispo em OLIVEIRA & SILVA, 2013, p. 146, grifos nossos).

Essa perspectiva, que traz a identidade quilombola como negociada, não explica, em totalidade, as contradições da categoria jurídica, que delimita uma identidade circunscrita a uma origem étnica diante da diversidade de sujeitos e de mundos que a compõem. Ao propormos uma articulação entre as condições históricas e contextuais de emergência dos sujeitos quilombolas, é possível admitir que a diferença se transforma em um elemento político. Assim, interesses e demandas específicas desses grupos começam a articular, de forma cada vez mais estruturada e organizada (o que é também possibilitado pela maior aproximação com as culturas do escrito), seus direitos. Essa diferença, normalmente, é orientada pelas noções de tradição e de ancestralidade — noções que qualificam e legitimam a identidade quilombola em um contexto de emergência. Nesse contexto, o referente ‘mulher quilombola’ traz ainda outras marcas, que estão dentro de outras relações de poder, como nos planos econômicos, jurídicos e ideológicos.

Diante da racialização de um corpo, muitas vezes considerado selvagem e primitivo, conforme Margareth Rago (2008), “símbolo quintessencial de uma presença feminina natural, orgânica, mais próxima da natureza, animalística e primitiva”, segundo Bell Hooks (1995, p.468), as mulheres negras vivem, cotidianamente, efeitos de extrema violência, que associam racismo o sexismo, trazendo novas marcas para suas trajetórias. Entretanto, a experiência de mulheres negras que vivem em uma comunidade quilombola rural, sob as marcas da escravidão, agrega ainda outras especificidades e outras rupturas em suas trajetórias. Elas possuem trajetórias particulares e se formam a partir de discursos específicos. Assim, Brah (2006, p. 341, grifos da autora) explica:

Dentro dessas estruturas de relações sociais não existimos simplesmente como mulheres, mas como categorias diferenciadas, tais como ‘mulheres da classe trabalhadora’, ‘mulheres camponesas’ ou ‘mulheres imigrantes’. Cada descrição está referida a uma condição social específica. Vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões. É agora

axiomático na teoria e prática feministas que ‘mulher’ não é uma categoria unitária. Mas isso não significa que a própria categoria careça de sentido.

Torna-se, assim, imprescindível para aventar-se ao estudo não reducionista das mulheres do Matição, investigar como essas mulheres se colocam, se posicionam e se assumem diante das tensões específicas à comunidade. São as próprias mulheres que dizem de sua identidade. Nesse sentido, levantam-se questões: Como essas mulheres agenciam sua identidade e a identidade quilombola? Quais elementos contam nesse agenciamento? Como as culturas do escrito contam nessa agência? Sabemos que o signo mulher tem especificidades próprias, “construídas dentro e através de configurações historicamente específicas de relação de gênero” (BRAH, 2006, p. 241). Temos, então, discursos de diferentes feminilidades, que partem de diferentes formas de feminino, simbolizam circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares, assinalando para a perspectiva da diferença: de condições sociais e de processos estruturais ideológicos:

Diferença nesse sentido é uma diferença de condições sociais. Aqui o foco analítico está colocado na construção social de diferentes categorias de mulheres dentro dos processos estruturais e ideológicos mais amplos. Não se afirma que uma categoria individual é internamente homogênea. (BRAH, 2006, p. 341).

As mulheres, dessa forma, não são tomadas como ponto de partida para as práticas sociais, e sim, como sujeitos que emergem como efeitos de construções discursivas, a partir de suas trajetórias e de suas experiências culturais (RAGO, 2004). O que interessa nesta pesquisa é identificar quais são as tensões, os conflitos e os jogos de autoria nos quais elas entram para construir sua experiência como quilombolas (processos, muitas vezes atravessados pela marcante presença, tanto material quanto simbólica, da cultura escrita) — como sujeitos de direitos, agentes na construção cultural, e para escaparem das práticas de exclusão e de racismo. Nessa perspectiva, vale considerar a força produtiva dos discursos na construção das diferenças, sejam elas étnicas, raciais ou de gênero. Para que a experiência se torne visível, é necessário levar em conta os processos históricos que produzem as experiências e posicionam os sujeitos por meio dos discursos, conforme Mariléa de Almeida(2014). Isso implica negar a separação entre experiência e linguagem, e entre identidade e discurso.

Os discursos das mulheres, que permearam minhas experiências de campo na Comunidade Quilombola do Mato do Tição, pautados pela tradição e pela ancestralidade,

tanto possibilitam e orientam a veracidade à identidade quilombola como conferem sentido e materialidade às performances das mulheres. Os sujeitos, enquanto espaço político e agentes de sua própria cultura, estão, a todo instante, produzindo significados e deslocando os sentidos sobre sua própria identidade. Esses discursos devem ser pensados de forma situada, levando em consideração as trajetórias, experiências e vivências pelas quais cada uma delas passou, em diferentes contextos sociais e discursivos. Assim, é preciso entender como as relações de poder são determinantes nos movimentos de aceitação, negação, negociação e mobilização do referente ‘mulher quilombola’ em cada situação.

Dessa forma, as relações, devem ser, portanto, construídas como relações contingentes e práticas discursivas específicas dentro do contexto histórico cultural. Essas questões apontam para a necessidade de uma análise mais aprofundada sobre a diferença — e não mais sobre a identidade — como categoria analítica. Esse conceito, conforme pontuou Brah (2006), refere-se às variedades de formas como os discursos a respeito da diferença são mobilizados, ora podendo resultar em práticas de desigualdade e exploração, ora como forma de agência política. Segundo a autora, há construções de diferenças que postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes. Exemplo dessas fronteiras, o racismo. Há ainda outras construções que apontam a diferença como “relacional, contingente e variável,” não sendo um marcador de hierarquia e opressão. Assim, ela conclui que diferença é, logo, “uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política”. (p. 374)

Para continuidade à reflexão, Brah conceitua a diferença a partir de três esferas: diferença como experiência, diferença como relação social, diferença como subjetividade e diferença como identidade (p.359). No contexto do Mato do Tição, a diferença permeia essas três dinâmicas, o que varia de acordo com o contexto e com os atores envolvidos. Assim, vale elucidar cada uma delas. A noção de diferença como experiência, não se trata apenas uma linha que delimita uma fronteira entre os *daqui* e os *de fora*, mas configura-se também como encontros dentro das fronteiras. Para a autora (2006), a experiência é uma construção cultural, um lugar de formação do sujeito, e não reflete uma realidade pré-determinada, um processo de significação que é a condição para a constituição do da realidade. Experiência é, portanto, a prática de produzir sentido “tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado”. Ela traz a afirmação Scott (1992, s/p), “a experiência é

sempre uma interpretação e, ao mesmo tempo, precisa de interpretação.” Para validar seu ponto de vista, que propõe:

Pensar a experiência e a formação do sujeito como processos é reformular a questão da “agência”. O “eu” e o “nós” que agem não desaparecem, mas o que desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas, fixas e já existentes, e não modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas.(BRAH, 2006, p. 361).

Brah segue desenvolvendo o conceito de diferença como relação social, aqui proposta como uma articulação historicamente variável de micro e macro regimes de poder, dentro dos quais, há modos de diferenciação, tais como gênero, classe ou raça, instituídos em termos de formações estruturadas. São as condições, históricas, materiais e culturais, que permitem formações identitárias. Dessa forma, as narrativas coletivas formam uma teia e concebem condições para construção de identidades do grupo e sentimentos de comunidade:

A diferença como relação social pode ser entendida como as trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que produzem as condições para a construção das identidades de grupo. O conceito se refere ao entrecido de narrativas coletivas compartilhadas dentro de sentimentos de comunidade, seja ou não essa ‘comunidade’ constituída em encontros face a face ou imaginada [...]. É o eco da ‘diferença como relação social’ que reverbera quando legados da escravidão, do colonialismo ou do imperialismo são invocados; ou quando a atenção se volta para a ‘nova’ divisão internacional do trabalho e o posicionamento diferencial de diferentes grupos dentro de seus sistemas de produção, troca e consumo, em contínua evolução, que resultam em desigualdades massivas dentro e entre várias partes do globo. (BRAH, 2006, p.363).

Já a diferença como identidade é colocada, nessa linha argumentativa, ao conceber as identidades como intimamente ligadas à experiência, à subjetividade e às relações sociais, já que elas são “inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais” e “marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito”, assumindo “padrões específicos diante de conjuntos particulares de circunstâncias pessoais, sociais e históricas” (BRAH, 2006, p. 371). Além disso, as identidades sempre se articulam com a experiência coletiva de um grupo, mas carregam especificidades “esboçadas nas minúcias diárias” que não se espelham na experiência do grupo, da mesma maneira que as identidades coletivas não são redutíveis à soma das experiências individuais. O que ocorre, na concepção

de Brah, é que uma dada identidade coletiva pode apagar traços de outras identidades, mas também carrega outros traços delas. Nas palavras da autora,

Isso quer dizer que uma consciência expandida de uma construção de identidade num dado momento sempre requer uma supressão parcial da memória ou senso subjetivo da heterogeneidade interna de um grupo. Mas isso de nenhuma maneira é o mesmo que dizer que as relações de poder que são parte da heterogeneidade desaparecem. A eventual mudança (se houver) dos padrões de relações sociais seria contingente em relação ao poder dos desafios políticos que discursos e práticas específicos são capazes de efetuar. (BRAH, 2006, p. 372).

Dessa forma, a proclamação de uma identidade coletiva é política e envolve a criação dessa identidade a partir de colagens de subjetividades e de experiências. Isso quer dizer que “a mobilização política diz respeito centralmente a tentativas de re-inscrever a subjetividade através de apelos à experiência coletiva”. Entretanto, “a comunalidade que é evocada pode ser tornada significativa apenas em articulação com um discurso de diferença.”(p. 352). Brah assim o explica, ao propor que:

As maneiras precisas como o discurso de comunalidade/diferença é invocado, e com quais efeitos para diferentes segmentos do grupo-alvo que procura mobilizar (ou até para os que constrói como fora do grupo) variam enormemente. Mas essencialmente tais discursos são apresentações de alguma visão —re-memória, re-lembrança, re-trabalho, re-construção— da história coletiva e, como tais, esses discursos de identidade (invoquem eles noções de ‘cultura’, ou idéias de ‘circunstâncias econômicas e políticas compartilhadas’) são articulações da subjetividade no que chamei de diferença como relação social’. (BRAH, 2006, p. 373).

Desse modo, a ideia de tecer interconexões entre as culturas do escrito e mulheres quilombolas baseia-se na identificação e na análise de relações, que são produzidas por práticas discursivas e historicamente contingentes em determinada conjuntura. As diferentes relações com as culturas do escrito estão atreladas à relação delas com o referente ‘mulher quilombola’, com os eventos de regulação do estado, com a luta pelos direitos e com a maneira como elas protagonizam a manutenção do cotidiano e da identidade quilombola, agenciam e mobilizam, de diferentes formas, as suas identidades. Ao focalizar, então, o contexto quilombola, é possível entretecer as dimensões em que a *diferença* é articulada nos âmbitos de políticas públicas e mobilização social, e assim, compreender as produções de práticas opressivas de poder, regulação, ou emancipação, atravessadas e mediadas, muitas vezes, pelas culturas do escrito, como veremos no decorrer da dissertação. Para tanto, é

necessário entendermos também como funciona, no âmbito jurídico, a questão quilombola no Brasil. A seguir, abordaremos essa questão.

Quilombo, para principiantes.

Para a construção deste objeto de pesquisa, partimos da hipótese de que para acessarem suas terras e seus direitos, no processo de certificação e de reconhecimento quilombola, os moradores da Comunidade Quilombola do Mato do Tição passaram a interagir de uma forma diferente e mais intensa com a cultura escrita. No decorrer da pesquisa de campo, vimos que os diálogos com o Estado, de uma forma geral, aproximavam os sujeitos da escrita, criando novas interações e novas significações. A posse das terras na Comunidade Mato do Tição foi reivindicada pela comunidade no início da década de 1980, via legislação da usucapião, que lhe garantiu parte do território. A partir da década de 1990, iniciou-se a busca pela legislação quilombola junto ao Estado, exigindo a participação da comunidade na identificação como remanescente de quilombo. Essa participação, mediada pela presença da escrita, foi elemento crucial na formação e da resignificação da identidade quilombola. Dessa forma, é importante trazermos, ainda que brevemente, algumas especificações da questão quilombola na legislação, para possibilitar a contextualização do objeto de estudo em questão.

Atualmente, existe uma legislação federal que atribui às comunidades quilombolas e a posse definitiva de terra. O Estado assegura, conforme o artigo 68 que consta no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988(ADCT), que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos específicos”.

Somente quinze anos depois, em 20 de novembro 2003, entretanto, o Decreto nº 4.887/2003, regulamentou o artigo 68, estabeleceu os procedimentos e instrumentos pela demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. O documento prescreve os termos para a identificação, para o reconhecimento, para a delimitação, para a marcação e para a titulação de terras ocupadas. De acordo com os termos do Decreto (Art. 2º), quilombolas são “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotado de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Mesmo com a existência do documento, que já completou dez anos, em continuidade a um passado marcado pela invisibilidade ativamente produzida pelo Estado e pelos processos de

exclusão social, as quilombolas e os quilombolas ainda sofrem com a falta de políticas públicas e constantes ameaças de perda da terra. Não podemos esquecer o fato de que se trata de um direito que ainda está ameaçado.

Esse Decreto define os atores políticos e os processos referentes à constituição dos mesmos. Além disso, exige a constituição de uma Associação Comunitária, uma entidade jurídica que representa os moradores das comunidades quilombolas (o que demanda práticas de letramento e um contato com formas específicas, institucionais, de escrito pelos membros da comunidade). Significa dizer que o título “coletivo e pró-indiviso” atribuído aos territórios fica em nome das Associações que representam as comunidades. Conforme o documento:

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção na cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. Parágrafo único: As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas. (BRASIL, 1988).

Para o funcionamento da associação, exige-se uma série de procedimentos burocráticos, que, aos poucos, vai fazendo parte do dia a dia dos membros da associação e das pessoas da comunidade. É necessário, por exemplo, a elaboração de um estatuto, o reconhecimento junto ao cartório como entidade jurídica, a quitação e o pagamento de impostos relativos, um livro-caixa, o registro das reuniões em ata e a construção de sede. A escrita aparece nesse contexto não só como uma necessidade, para dar conta de todos esses processos, mas como um instrumento que possibilita a autonomia e o reconhecimento para garantir sua participação em espaços de negociação. Entretanto, não é o domínio da escrita a única garantia ao atendimento de suas reivindicações.

Vale lembrar, brevemente, o papel das instituições na regularização (e regulação) quilombola. Segundo o Decreto nº 4.887, de 2003, o [Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária] INCRA é o órgão competente, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. Os estados, o Distrito Federal e os municípios têm competência comum e concorrente com o poder federal para promover e executar esses procedimentos de regularização fundiária. Para cuidar dos processos de titulação, o INCRA criou, na sua Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, a Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) e nas Superintendências Regionais, os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas. Cabe à Fundação Cultural Palmares emitir uma certidão sobre essa autodefinição. O processo para essa certificação obedece à norma

específica desse órgão. A Fundação Cultural Palmares (FCP), portanto, está responsável por conceder certidões de autorreconhecimento, além de adquirir e entregar materiais e equipamentos advindos de políticas públicas, como materiais de artesanato, de pesca, etc..

Assim, o primeiro passo para a abertura do processo de titulação é o autorreconhecimento, por meio da Fundação Cultural Palmares. A seguir, elabora-se o Relatório Técnico de Identificação e delimitação (RTID), que identifica a população residente, realiza descrições a etnográfica por meio de um relatório sócio-anropológico, cadastra as famílias e os demais ocupantes e organiza as questões fundiárias. Nesse processo, há um intenso contato dos moradores com pesquisadores com a finalidade da construção de um relatório a respeito da história local. Após a emissão do certificado, a Fundação Palmares dá o suporte para a aquisição do documento definitivo de posse de terra emitido pelo INCRA. Somente a partir daí, está garantida a propriedade do território e a autonomia da comunidade.

No momento atual, A Comunidade Quilombola do Mato do Tição espera a regularização de suas terras em definitivo pelo INCRA. Em 2006, recebeu o certificado da Fundação Cultural Palmares, é representada pela Associação dos Moradores do Mato do Tição. Esse passo foi importante para dar visibilidade à organização política das quilombolas e dos quilombolas. Segundo Marcilene da Silva (2011, p. 21), a comunidade do Matição encontrava-se, após a certificação,

num processo de amadurecimento político de seus membros, para que coletivamente pudessem pensar as mudanças que julgavam necessárias. Aquilo que estava organizado em torno de um grupo familiar ia aos poucos assumindo uma forma pública. A titulação precisava ser elaborada e compreendida para além do núcleo familiar, como uma conquista da comunidade, o que inspirou, por sua vez, a criação da associação comunitária e seus representantes, como uma tentativa de se tornar um espaço de reflexão do grupo.

No senso comum, o termo quilombo, até hoje, remonta à ideia de homens e mulheres negros fugitivos da escravização. Essa concepção está relacionada à formulação do Conselho Ultramarino de 1740, que apresentou a definição quando o Rei de Portugal postulou que Quilombo seria: "[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele" (MENDONÇA, 2013, p. 26 apud VEIGA RIOS, 1996, p.72).

As origens de formação dos quilombos localizados no território brasileiro e dentro do território de Minas Gerais, entretanto, são diversas. Foram mediadas por processos variados, tais como: fugas e ocupações de terras isoladas, doações de seus antigos donos, heranças,

recebimento, compra, dentre outros, tanto durante a vigência da escravidão quanto após sua abolição, em 1888. Até chegarmos às atuais configurações políticas de um quilombo, houve muitos embates e discussões, e o conceito adquire novos estatutos de acordo com o contexto em que está inserida. Luanda Sito (2008) exemplifica essa questão ao dizer:

Tomemos essa palavra dita, em meio a uma negociação, por um sujeito que se vê como quilombola exigindo a titulação de sua terra e dita por um sujeito que se identifica enquanto representante de uma instituição responsável pela titulação. Essas diferenças na valoração se dão por que ali ‘uma única e mesma palavra pode figurar em dois contextos mutuamente conflitantes’. (FARACO, 2009, p. 195), como é o caso da questão dos territórios quilombolas. Nas interações entram os atores que circulam nas disputas quilombolas, quando se enuncia ‘quilombo’ atuam diferentes índices de valor que evidenciam as distintas visões de mundo sobre o que é um território remanescente de quilombo e o que é ser quilombola. (SITO, 2008, , p.14, citações da autora).

No caso específico da Comunidade Mato do Tição, as terras foram recebidas por doações. A isso, remete o antropólogo Djalma Antônio da Silva (2008, p. 7), em um artigo resultado de uma etnografia realizada no Matição:

De acordo com o Sr. Dante Isaías Siqueira, 85 anos, o território onde está situada a comunidade do Mato do Tição outrora era habitado por índios e negros forros. Com a Lei Áurea, em 1888, o fazendeiro Sebastião Fernandes doou parte das terras para as suas ex-escravas, Ludovina e Rita. Segundo a história, Ludovina tinha a pele mais clara, certamente era parda. Pelo que parece, a doação foi feita por uma situação prática. O fazendeiro precisava de mão de obra para dar continuidade às atividades de sua fazenda. E os seus ex-escravos eram as pessoas mais indicadas para isso. Eles já conheciam como funcionava a propriedade e gozavam de confiança de seu ex-senhor. [...] A doação da terra parece ser o resultado de um pacto que existia entre o fazendeiro e seus ex-escravos. Porém foi Ludovina Maria da Conceição quem recebeu o título da terra, apesar de ela e Rita Basílio terem sido beneficiadas. Pelo que parece, outros ex-escravos foram viver no mesmo espaço.

Portanto, na luta quilombola, como verificamos em Luanda Sito (2010) e Patrícia Barros Soares (2012), é necessário o envolvimento com esferas que preconizam a escrita como o principal instrumento. Na esfera jurídica e governamental, por exemplo, a reivindicação de terra exige a participação dos integrantes no acompanhamento sobre o processo de sua titulação no Ministério Público. Na esfera acadêmica, os registros são os responsáveis por conferirem identidade quilombola aos grupos. Os atores passam a circular por vários espaços e contextos mediados pela escrita, em reuniões, anuências, conselhos, etc..

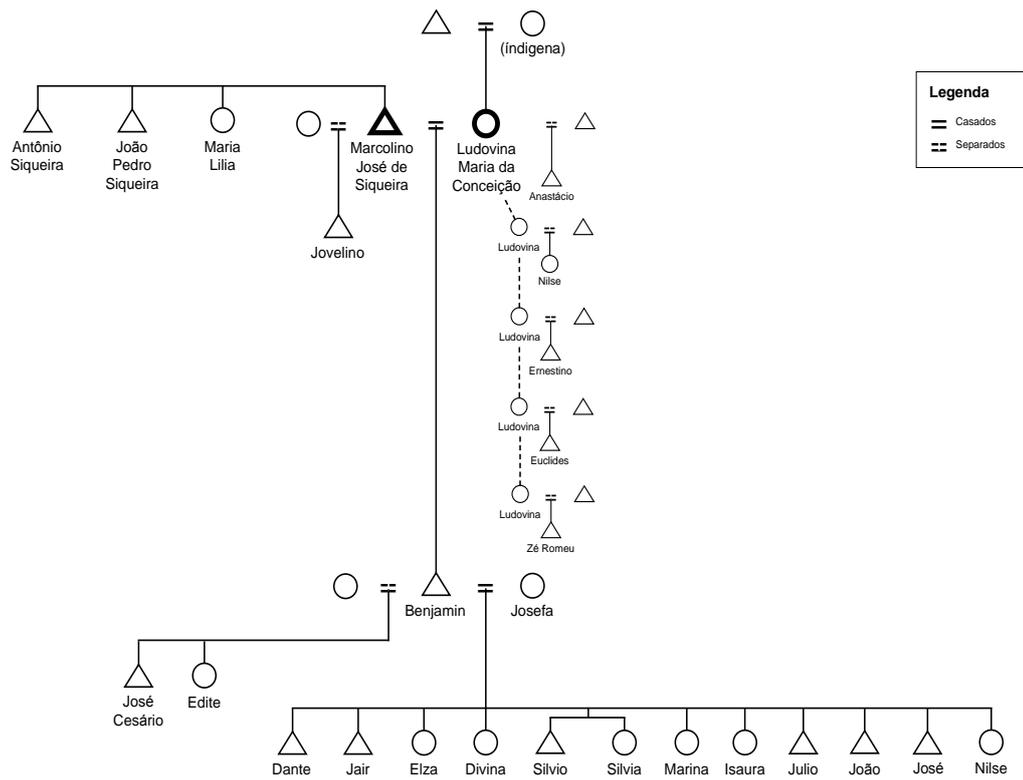
Além disso, há a esfera da própria luta quilombola, na qual os cursos de formação, as redes de movimentos sociais, a participação em palestras e o diálogo com diferentes agentes, contextos nos quais a escrita também é prevalente. Dessa forma, na circulação por essas diversas esferas, as lideranças e as pessoas da comunidade, em processo de entendimento e de agência de uma identidade quilombola, aproximam-se com a cultura escrita e dão a ela novos significados.

Capítulo I. MATIÇÃO E AS MULHERES DO MATIÇÃO

Hoje, penso que a arte de viver deve ser apenas tática; toda estratégia, nessa matéria particular é culposa.

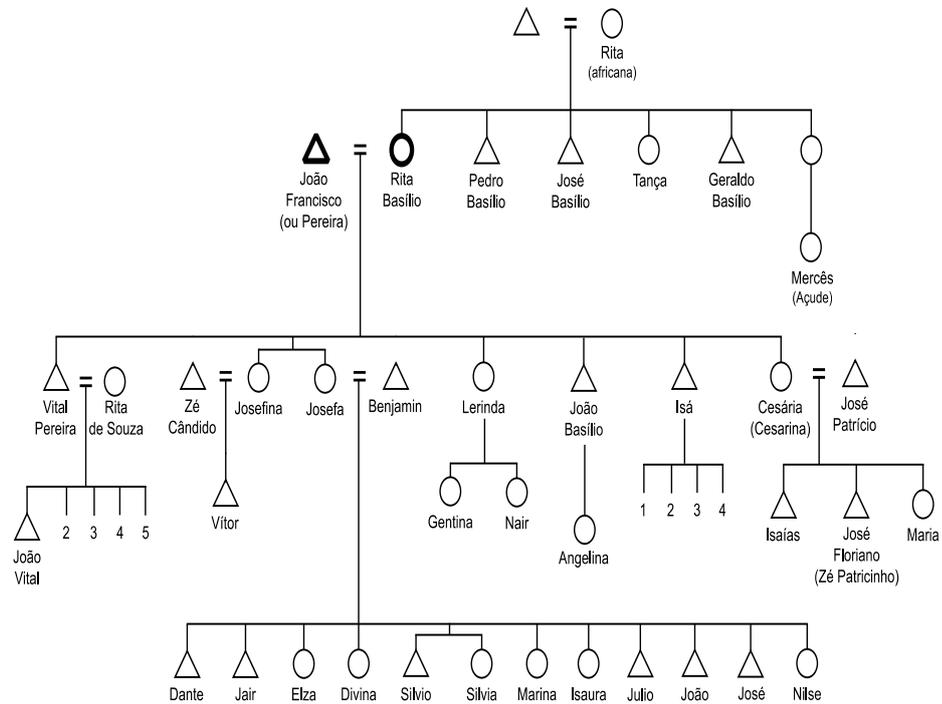
(Guimarães Rosa, *Primeiras Estórias*, 1988, p. 33).

FIGURA 1 – Ludovina e Marcolino. Antepassados Pais de Benjamin



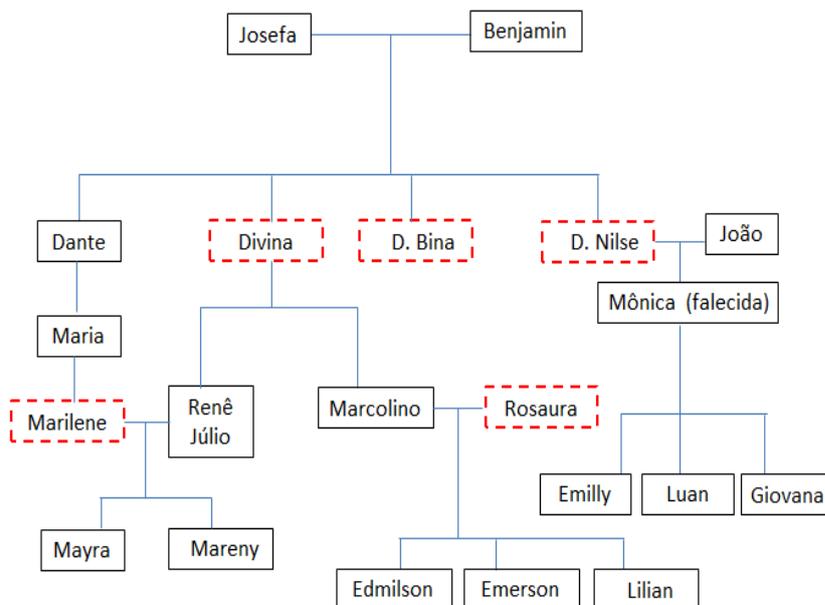
Fonte: OLIVEIRA & SILVA, 2013, p. 154.

FIGURA 2 – João Francisco Machado (ou João Pereira) e Rita Basílio dos Santos. Antepassados pais de Josefa.



Fonte: OLIVEIRA & SILVA, 2013, p. 154.

FIGURA 3 – Relações de parentalidade entre os sujeitos de pesquisa



Fonte: autoria própria.

Nota: Esse gráfico não inclui todos os parentes da família Siqueira e nem todos que aparecem no decorrer deste texto. Tem o objetivo apenas de demonstrar as relações familiares dos principais sujeitos de pesquisa, Marilene, D. Nilse, D. Divina, D. Bina e Rosaura.

Este capítulo objetiva apresentar os sujeitos de pesquisa e situar — a partir da minha vivência em campo e das múltiplas vozes que compõem o tecido discursivo que enuncia a Comunidade Quilombola do Mato do Tição — com base na minha interação com minhas principais interlocutoras: as mulheres da comunidade¹⁹, particularmente Marilene, D. Nilse, D. Bina, D. Divina e Rosaura. Como já foi dito, Mato do Tição foi certificada como comunidade quilombola em 2006 pela Fundação Cultural Palmares. A certificação suscitou mudanças nas maneiras como as moradoras e os moradores agenciam sua identidade enquanto comunidade negra, afrodescendente e quilombola. A partir desse documento, também emergiram novos espaços de circulação, novas significações e novas maneiras de se posicionar em diferentes contextos políticos, na luta por reconhecimento e pela titulação definitiva de suas terras, todos eles mediados pela escrita no sentido simbólico e material. Assim, nossa intenção é trazer alguns questionamentos e reflexões, dos quais este texto não pode prescindir: a respeito do contexto em que elas estão inseridas; das maneiras como elas agem e interagem a partir da mobilização de valores, de saberes e de habilidades; e das maneiras como elas agenciam a identidade quilombola e a ancestralidade em situações mediadas pela oralidade e pela presença da escrita. Além disso, é interessante destacar quais são os deslocamentos que elas fazem para sair de uma situação de subalternidade. Deslocamentos, muitas vezes, operados pelas culturas do escrito.

1.1 Mato do Tição

Antes de serem mulheres e homens quilombolas, eles são do Mato do Tição. Disse-me uma vez Patrícia Santa, no primeiro encontro do Grupo de Estudos Interdisciplinar Quilombola (GEIQ)²⁰. Santana estava em vias de finalizar sua pesquisa sobre as crianças da comunidade, e eu — cheia de inquietudes e anseios para o primeiro trabalho de campo que realizaria — em vias de iniciar uma pesquisa com as mulheres da mesma comunidade. Fui a campo e, talvez tendenciosa com a assertiva de minha colega, pude confirmá-la logo nos primeiros encontros e conversas: *Somos uma família, todo mundo aqui é da família Matição*, ou, *aqui é o povo do Matição*, ou ainda, *aqui é uma comunidade, todo mundo é parente e a gente faz as coisas juntos*.

¹⁹ A comunidade não se trata de uma cultura de base matriarcal ou de uma tradição matrilinear. Os homens e mulheres têm seu papel, mas meu recorte é de gênero. Por isso, muitas vezes, podemos passar a impressão de que eles exercem poucas funções, o que não é verdade.

²⁰ Grupo de Estudos da Faculdade de Educação da UFMG.

FOTO 2 – Erguendo a fogueira de São João



Fonte: autoria própria.

FOTO 3 –A fogueira de São João.



Fonte: autoria própria.

Mato do Tição é uma comunidade que faz parte de um conjunto grande de comunidades rurais no município de Jaboticatubas²¹, localizado no vetor norte da região Metropolitana de Belo Horizonte. Atualmente, possui 35 núcleos familiares e aproximadamente 180 moradores, a maioria deles da família Siqueira. Entretanto, esse número aumenta significativamente nos festejos (FOTOS 2;3), nas rezas e nos finais de semana, com a visita dos parentes e amigos que costumam vir de fora: do centro de Jaboticatubas ou de outras comunidades do município, de Santa Luzia, de Lagoa Santa, de Vespasiano ou de Belo Horizonte.

O território ocupado pelas moradoras e pelos moradores da comunidade corresponde a uma parte de um terreno doado por um senhor a um grupo de escravizados — que foram avós e tios das anciãs e dos anciãos da comunidade — e que ali trabalhavam ao final do século XIX. Desde então, a comunidade viveu inúmeros conflitos, tensões e processos de

²¹Jaboticatubas tem 17.134 habitantes, 1.114,972 km² (IBGE, 2010) Os municípios limítrofes são Itabira, Itambé, Pedro Leopoldo, Santa Luzia, Lagoa Santa, Baldim, Santana do Riacho.

expropriação que envolveram a luta pelo direito ao território e à existência. Apenas em 1981²², conseguiram o direito à usucapião, mantendo, até os dias atuais, os estreitos três hectares onde vivem. Isso não significa, entretanto, que estão protegidos de conflitos fundiários e de ameaças de perda de terra.

Além de fazer parte da Serra do Cipó — 80 % do Parque Nacional da Serra do Cipó está localizado no Município de Jaboticatubas — região altamente turística, o vetor norte foi alvo de políticas territoriais específicas do Governo Estadual que impulsionaram diversos investimentos. Baseadas em uma ideologia desenvolvimentista, tais políticas elegeram espaços de pouca visibilidade para o capital privado para implementação de grandes obras viárias e equipamentos estratégicos. A mudança do aparato dos órgãos governamentais estaduais para a Cidade Administrativa, localizada na divisa de Belo Horizonte, Vespasiano e Santa Luzia, é o maior exemplo dessa estratégia de desenvolvimento territorial. Acompanhando essa mudança, houve também os investimentos públicos no Aeroporto-Indústria em Confins, bem como nas obras para melhoramento nas avenidas Antônio Carlos e Cristiano Machado e na via Linha Verde, que ligam a capital à região metropolitana. Essas obras públicas induziram investimentos privados do setor, como loteamentos e incorporações imobiliárias. Exemplo disso, o expressivo número de condomínios fechados horizontais voltados à população de alta renda.

Decorrentes desse processo, muitas pessoas da comunidade trabalham na construção civil, dentro e fora do município. Muitas pessoas também trabalham nesses sítios: são caseiros, cuidam da criação, fazem serviços gerais ou faxina. Muitos são *fichados*— como costumam dizer quando tem carteira assinada — outros *recebem o dia* — como costumam dizer quando são diaristas. Há ainda pessoas que trabalham na *rua*, em dia de feira, em fábricas, em postos de saúde, na prefeitura ou em *casa de família*. Também há maneiras diversificadas de geração de renda no interior da comunidade por trabalhadoras autônomas, como a venda de artesanatos, de doces e de salgados. As preocupações em relação às dificuldades de inserção das filhas e dos filhos no mercado de trabalho é uma questão comumente debatida entre as mães de jovens e de adolescentes, em relação às dificuldades de inserção das filhas e dos filhos no mercado de trabalho.

Para quem vem de Belo Horizonte, o acesso ao município de Jaboticatubas é por Santa Luzia. A comunidade está situada a quatro quilômetros da sede do município, para a qual a

²² Segundo Santana (2015, p. 58): “na certidão de registro de imóvel na Comarca de Jaboticatubas datada de 04 de maio de 1981 consta área total de 3.200 ha com as suas respectivas divisas (estradas, córrego, fazendas). Igualmente consta no documento o nome de cada um dos dez herdeiros na época.”

via de acesso é uma estrada de terra extremamente vulnerável às condições climáticas: a poeira em épocas de seca; os buracos e a lama em épocas de chuva. Do centro da capital até a comunidade, percorremos aproximadamente 65 km. Existe uma placa, instalada pela Fundação Palmares, na altura do Bairro Santo Antônio, que anuncia o caminho certo: Comunidade Quilombola do Mato do Tição.

Não há escolas dentro da comunidade. Na sede de Jaboticatubas, há uma escola estadual e outra municipal, onde as crianças e jovens do Matição estudam. Não existe um ônibus municipal que liga a comunidade à sede. Existe o Transporte Escolar — que atende o município há aproximadamente quinze anos e, atualmente, é restrito aos alunos. Taxistas de Jaboticatubas, atualmente, cobram vinte reais por viagem. Isto é, ida e volta somam quarenta reais. Algumas pessoas da comunidade possuem carro. Muitos jovens possuem motocicletas, inclusive é comum a ocorrência de acidentes. Um acidente, por exemplo, culminou com a morte de uma jovem da comunidade no ano de 2010. Também é comum ir e vir *da rua* a pé. Nota-se, a partir desses indícios, a falta de políticas públicas municipais de mobilidade que visam à integração das comunidades do município, tendo em vista que as moradoras e os moradores de Mato do Tição dependem da sede de Jaboticatubas para trabalhar, fazer compras, ir à escola, aos correios e ter acesso aos serviços públicos de saúde — mesmo que haja, atualmente, um médico do Programa Mais Médicos, um *médico cubano*, como elas costumam dizer, que atende à comunidade semanalmente, às quintas-feiras, no espaço da capela.

A economia do Município, que é o maior da Região Metropolitana de Belo Horizonte, está ligada principalmente à agricultura e à pecuária (que giram em torno do latifúndio). Aos latifundiários, dá-se o nome de *fazendeiros* em Matição, que são qualificados, pelas quilombolas e pelos quilombolas da região, como os *grandes*, assim como os políticos e algumas pessoas da capital. A mineração também tem sido expressiva nos últimos anos, além do turismo associado ao Parque Nacional da Serra do Cipó.

Os três hectares que representam o território físico da comunidade foram divididos entre os filhos do casal Benjamin e Josefa²³: Jair de Siqueira; Sr. Dante de Siqueira; Júlio de Siqueira; Nilse de Siqueira; Elza de Siqueira; Silvio de Siqueira (Seu Badu); Isaura de Siqueira; Divina de Siqueira; e Silvia de Siqueira (D. Bina). Ali eles nasceram e ergueram as casas com as próprias mãos, como me falou D. Divina: *A gente vinha dali carregando barro*

²³Por ordem de nascimento e incluindo os já falecidos: Dante Isaías de Siqueira; João de Siqueira (finado); Júlio de Siqueira (finado); Divina de Siqueira; Jair de Siqueira (finado em 2006); Sílvia de Siqueira (Bina); Sílvio de Siqueira (gêmeo de Bina); Marina (que morreu criança, mal de sete dias); Elza de Siqueira (finada em 2013); Isaura de Siqueira; Nilse de Siqueira.

da beira do rio ²⁴pra amassar e levantar essa casa velha aí. Antes aqui tinha poucas casa, a gente plantava coisa aí e até fazia rapadura, e plantava de tudo, só tinha aquela casa velha lá, aquela da Nilse, que nós foi, ajudou a construir e depois foi criado. Aí, depois eu construí essa aqui, e foi construindo casa, foi construindo casa, foi construindo casa e o foi encurtando o terreiro.

As famílias foram crescendo e os lotes foram sendo ocupados. Alguns venderam partes que entrecortam o território. Hoje, esses lotes foram ocupados por pessoas de fora da comunidade, que construíram sítios e casas de final de semana. Atualmente, não há mais espaço disponível, os descendentes mais jovens que vão constituir família buscam moradia em outros lugares, e não mais perto da casa dos pais, como era o costume até então. Na dissertação de Oliveira e Silva (2013, p. 23.), a autora traz uma descrição interessante a respeito da dinâmica entre essas partes de cada um dos filhos, cujas peculiaridades também pude observar:

Nessas *partes*, partilhar comida, dividir os cuidados com as crianças, doentes e idosos, cuidar da limpeza dos terreiros e quintais, colher nos pomares, pequenas lavouras e hortas, abastecer a caixa d'água de cada casa, são ações frequentemente compartilhadas ou intercambiadas, que compõem a vida e reforçam os vínculos dos parentes mais próximos, no dia a dia. Acontece também o compartilhamento ou troca de cuidados e atividades entre parentes de núcleos habitacionais diferentes —*gente da parte de Divina com o povo da parte de Nilse*, por exemplo. Mas não há a mesma expectativa e responsabilidade nessas partilhas entre parentes de partes distintas, comparando-se àquela presumida entre parentes da mesma parte. Nos núcleos habitacionais, a mutualidade é praticamente uma prescrição, mais ou menos declarada e, ainda que não seja sempre atualizada — o que ocorre com frequência—, sua falha é notada e criticada em diversas ocasiões.

A estrada que liga Mato do Tição a São Sebastião do Campinho é denominada Benjamin José de Siqueira e corta os três hectares que fazem parte do quilombo. Recentemente, um curto trecho foi asfaltado por demanda das moradoras e dos moradores da comunidade e por meio de negociação com políticos municipais. O asfalto foi justificado pela poeira no tempo da seca e pela lama no tempo da chuva. Segundo algumas moradoras, esse problema foi resolvido, entretanto, agora a preocupação é com os carros que passam velozmente e podem ser perigosos para as crianças que gostam de brincar naquele espaço.

Praticamente todas as casas são construídas em alvenaria. Segundo D. Bina, antes as casas eram construídas no adobe e, aos poucos, há uns vinte anos, foram sendo substituídas e

²⁴Córrego que atravessa o fundo da comunidade. Os mais velhos relatam que antes havia peixes, hoje já não há. Nele, as crianças e jovens gostam de brincar e se refrescar.

reformadas. Não há rede de esgoto na comunidade, e sim, fossas. A água é distribuída através de um poço artesiano. A energia elétrica está presente na comunidade. Porém, presenciei inúmeras vezes a queda de energia por longas horas, por vezes, por mais de um dia. Inclusive, por mais irônico que isso seja — já que representa mais uma maneira de se produzir invisibilidade ao povo negro —, houve um longo período com falta de energia elétrica no dia do evento organizado pela comunidade em celebração o Dia da Consciência Negra. Conforme é possível imaginar, a luz não voltou a tempo para a realização do evento, tampouco apareceu alguma assistência técnica que poderia resolver o problema.

Em cada quintal, há algum cultivo que serve tanto para alimentação: temperos, manjeriço, tomate, urucum, mandioca, couve, etc., quanto para remédio, *para cura*, como *erva de Santa Luzia*, *erva de Santa Maria*, *trançagem*, etc.. Há também a criação de alguns animais, como galinhas, perus, porcos e até cavalo. Em quase todas as casas, há cães de estimação. As mulheres gostam de enfeitar a parte da frente de suas casas com plantas ornamentais, como suculentas, perpétuas e samambaias, das quais falam com orgulho e às quais prestam cuidados diários.

Um dos espaços mais importantes para a comunidade é a *capela*, que fica ao lado da *casa velha*²⁵. Ela foi construída naquele terreno, pois, segundo D. Nilse, foi ali que o padre autorizou, disse que *aquele terreno ali já era sagrado. Era sagrado por que ali, debaixo da mangueira, fazia sempre a missa campal, então já era sagrada a terra, e o padre disse que era pra construir ali mesmo a capela* (D. Nilse). A Capela de Nossa Senhora de Lourdes é, na verdade, um pequeno cômodo multifuncional. Nesse espaço, funcionaram as aulas do MOVA, ocorrem as consultas médicas, as reuniões e as atividades da Associação. Na parte de trás, um depósito onde são guardados instrumentos musicais, tambus²⁶, bonecos de desfile do carnaval, andores e ornamentos para festas. Ao lado, anexo ao prédio, fica o escritório da Associação Quilombola de Mato do Tição. Ali existem alguns computadores com acesso a internet, equipamentos de som, gravadores, projetores, banners a respeito da comunidade, materiais de papelaria, dentre outros.

É por meio dessa instituição que informam os diálogos com o Estado, a realização de projetos e a autorização de participação de pesquisadores e estudantes. Contudo, antes de começar meu trabalho de campo, fui alertada muitas vezes por pesquisadoras mais experientes para o fato de que nem sempre comunidade e associação são instâncias comuns: falar

²⁵ *Casa velha*, como gostam de dizer, é a casa onde Benjamim e Josefa criaram os filhos. Hoje está sobre responsabilidade da família de D. Nilse. A casa está em reforma, recebe visitantes em dias de festa e existem planos de transformá-la em um memorial.

²⁶ Tambores sagrados utilizados no Candombe.

enquanto pessoas que representam a associação não significa falar enquanto comunidade. Marilene, muitas vezes, disse-me de seu esforço em integrar a comunidade nas atividades da associação e também se queixou da falta de participação de muitas pessoas nas atividades, nas reuniões e nos projetos.

Além desses conflitos, há inúmeros motivos de divisões e antagonismos na comunidade. *Comunidade é bom mais é difícil*, ouvi dizer, *todo mundo se ajuda, mas também tem muita confusão*. Episódios de violência doméstica, desavenças em torno de projetos realizados dentro da comunidade, aparentes desigualdades na distribuição de recursos e até o fato de *não gastar tempo fazendo uma visita* operam como divisores no tecido social da comunidade. Um grupo étnico-racial não está isento de conflitos internos e, muitas vezes, o sentido romantizado (e impossível) da solidariedade pode provocar ainda mais estigmas e preconceitos ao se constatar que o “excêntrico”, o “comunitário”, o “ancestral” também se constituem a partir das diferenças entre as pessoas e seus interesses.

Todas as vezes que participei de reuniões da associação ou trabalhei no projeto Armazém da Catita junto com as mulheres, pude perceber que as pessoas tomavam muito cuidado ao se referirem a um “nós”: sempre com certa cautela, deixando em evidência o fato de esse “nós” ser contingente e circunstancial. Se, por um lado, a criação da associação possibilitou o Mato do Tição ter um diálogo mais direto com o Estado e ter viabilidade na realização de projetos e na aquisição de recursos; por outro, de certa forma, começou a criar centralidades e, por vezes, tensões. Nesse contexto, as categorias “eu” e “nós” não são unificadas e fixas, e sim, contingente culturalmente construídas e se ressignificam de acordo com o contexto. Assim, histórias coletivas das mulheres quilombolas, marcadas pela experiência pessoal, inscrevem a biografia de cada uma. Assim, Brah (2008) nos diz:

‘Histórias’ coletivas são também, é claro, culturalmente construídas no processo de atribuir significado ao cotidiano das relações sociais. Mas, enquanto as biografias pessoais e histórias de grupo são mutuamente imanentes, elas são relacionalmente irreduzíveis. O mesmo contexto pode produzir várias ‘histórias’ coletivas diferentes, diferenciando e ligando biografias através de especificidades contingentes. Por sua vez, a articulação das práticas culturais dos sujeitos assim constituídos marca ‘histórias’ coletivas contingentes com novos significados variáveis. (p. 362)

Em frente à Capela, há um grande pátio coberto por uma tenda (adquirida pela comunidade via edital de cultura) onde ocorrem ensaios de carnaval, festas, barraquinhas, candombes, brincadeiras, encontros, leilões, missas (quando se espera muita gente), atividades

com escolas visitantes²⁷. Perto desse pátio, há outro espaço importante para os encontros em Matição, o Bar do Ley. Quando chegamos à comunidade, não demoramos percebê-lo, pois nas paredes externas há uma pintura representando D. Divina e Sr. Jair em uma roda de candombe. Em dias festivos, o bar sedia apresentações de música, bingos, rodas de samba, etc. Nos finais de semana sem nenhuma atividade no quilombo, é lugar onde os homens se encontram para beber e para jogar sinuca.

A origem do nome Mato do Tição é contada e recontada pelas moradoras e pelos moradores da comunidade em algumas versões que se aproximam (apesar de não serem idênticas). *Aqui era um mato escuro só, aí pra andar nesse mato andava com um tição, cê sabe o que que é tição?* É o que costumam me responder. Essa foi a versão que mais escutei... diz que há muito tempo, naquela região, havia uma mata fechada. *Não é esse mato raleco que tem aí não* — como gostam de dizer. Na escuridão, era necessária a utilização de um tição (um pedaço de lenha em chamas, como uma tocha) para iluminar os caminhos. Então começaram a falar que ali era a mata do tição ou o mato do tição. Hoje, a comunidade é referida pelas moradoras e pelos moradores, bem como pelas pessoas de Jaboticatubas, como Matição.

Não tinha estrada, nem caminho, era tudo mato, e aí tinha que andar no escuro com uma tocha pra iluminar a passagem. Todas se lembram do quanto a mata era densa, e de quanto era difícil chegar *na rua* — maneira como se referem ao centro de Jaboticatubas. Às vezes, a cavalo, a pé ou montadas num lombo de um burro. D. Divina conta a história da filha de nove anos que teve um acidente, pulou da árvore em cima de uma enxada com o corte virado para cima. O ferimento grave obrigou um cunhado a levá-la *correndo no meio dessas mata carregada até chagar na rua*. A menina, infeccionada pelo tétano, morreu alguns meses depois. A mata fechada e a dificuldade dos caminhos e de acesso também são a justificativa para o abandono da escola pelos mais velhos (geração dos idosos) e pela geração seguinte, dos filhos de D. Nilse, D. Bina e D. Divina (equivalente à geração de Marilene). Muitas são as histórias, alegres, tristes, de aventura ou de assombração, que compõem a mata densa que originou o nome à comunidade.

As primeiras moradoras da região do Matição foram as ex-escravizadas Ludovina Maria da Conceição e Rita Basílio. Benjamin de Siqueira era filho de Ludovina e de Marcolino, e Josefa era filha de João Francisco e Rita Basílio. Mato do Tição tem origem do

²⁷Atualmente, a comunidade tem recebido muitas escolas particulares de Belo Horizonte e de Lagoa Santa, para falarem sobre sua cultura. Normalmente, há um almoço para as crianças e venda de artesanatos feitos ali mesmo na comunidade.

período pós-escravista, de acordo com Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edmilson Pereira (1992, p. 300):

Os antepassados da comunidade de Mato do Tição viveram as imposições da escravidão e o ostracismo após a assinatura da lei que aboliu o cativo em 1888. Libertos, receberam como “data de alforria” as terras hoje pertencentes à comunidade. [...] No passado — ainda no período escravista — os negros cativos viam-se obrigados a constantes mudanças, quando vendidos a senhores de regiões diferentes. Os ancestrais da família Siqueira — Constança, Pedro e Rita Basílio — foram transferidos para a posse do coronel Chico Alves, proprietário da Fazenda de Baixo situadas nas proximidades do atual sítio de Mato do Tição. Após a abolição, os ex-escravos receberam do senhor as terras que passaram a habitar e na qual promoveram ampliação do núcleo familiar.

A escravidão continua sendo uma marca indelével, reverberando como um eco na vida das pessoas de Matiçõ. Mesmo que se tornar quilombola seja negociar direitos a partir dessa categoria, as mazelas, as desigualdades, as injúrias são frutos de uma mentalidade escravocrata que, de certa forma, ainda persistem — mesmo 126 anos após a abolição. Marcilene Silva (2011) mostra-nos que a condição de estigma vivenciada pelos moradores do Matiçõ está relacionada com o passado escravista, diferentemente daquela vivenciada pelos demais negros integrados na cidade. Quilombola ainda é uma categoria vinculada à marginalidade, à criminalidade, à preguiça. Segundo a pesquisadora,

[...] nos circuitos sociais da cidade raramente os moradores do quilombo estão presentes. Além da pouca comunicação estabelecida entre os quilombolas e os demais moradores, o diálogo com os poderes públicos municipais é quase inexistente. Não há nenhuma política específica no plano diretor da cidade que inclua o Matiçõ como grupos de assistidos prioritários. (SILVA, 2011, p. 64).

A maioria das pessoas que vivem na comunidade são descendentes, filhos, netos, bisnetos do casal Josefa e Benjamim, além dos agregados. Existem bebês que nasceram ainda nesse ano de 2015, e a mais velha da comunidade atualmente é D. Divina. *Nós somos da mesma família* ou *aqui todo mundo é parente*, essas são frases que ouvi exaustivamente durante a pesquisa de campo. Essa família inclui tios, irmãos, primos, cunhados, sogros, avôs, netos e bisnetos. Assim como escutei inúmeras vezes quando alguma das minhas interlocutoras se referia a alguém de quem gostavam muito e eram muito presentes na comunidade: *é como se fosse parente nosso; criado igual irmão meu; essa daí é parente mesmo; não saía daqui, era gente feito parente mesmo*.

A *parenteza* é, para além de um laço de consanguinidade, um laço de afeto. D. Nilse, em uma ocasião, por exemplo, falava-me sobre os vizinhos que têm uma casa ao lado para passar os finais de semana: *eles têm carinho demais com a gente, vêm aqui, trata bem, trata nós como parente e até assemelha assim por causa da cor, confunde, são escuro assim, mas num é parente não, porque às vezes que precisa deles é difícil, eles até sumiram agora, devem estar sem graça porque fizeram uma farra aí com um funk até de manhã cedo.*

Nesse sentido, parece-nos interessante a definição que me trouxe Marilene em uma de nossas conversas: *Comunidade é assim, aqui todo mundo é parente, todo mundo organiza as coisas que acontecem aqui nas rezas e tudo, umas pessoas fazem mais, outras menos. Às vezes, umas fica esmorecida de picuinha com outras, aí dá briga, uns desentende pra cá, outros pra lá, aí já tá todo mundo comentando. Aí, como se diz, a gente vai conhecendo e vai aprendendo a lidar, né, cada pessoa é uma. Eu fico falando aqui, eu faço as coisas pela associação e falo: Gente, a associação é toda a comunidade, é todo mundo, todo mundo num é daqui? Nós num têm os mesmo interesse, todo mundo deve participar, num é só esse grupo aqui, eu, Jairnei, Lindomar, Rosa, Sabrina... não. Igual todo mundo num participa das reza, das festa? Então.* Descrição cujo alcance vai de encontro à definição de comunidade concebida por Silva (2013, p. 13): “o termo ‘comunidade’ pode-se derivar ‘grupo social’, ‘sociedade’, ‘socialidade’, no sentido de ‘o quê confere os vínculos’, as ligações e os cortes que realizam uma associação.”

Os mais jovens tratam uns aos outros como *primos* e os mais velhos como *compadres* ou *comadres*. Em meus primeiros passos (aliás, tropeços) em campo, sempre pedia explicação aos mais jovens sobre a relação sanguínea entre eles, queria entender como era possível tantos primos. Dizia, por exemplo, “Luan, você é primo da Mareny, a Lena (apelido de Marilene), então, é irmã de seu pai?” Eles sempre se confundiam na resposta e concluíam: *Ah, é primo, sei lá.* Na verdade, a confusão foi minha, fruto da excessiva preocupação com os laços consanguíneos, que eu tentava compreender a partir dos meus conceitos de *parenteza*, em vez de me situar nos conceitos dos meus sujeitos de pesquisa. Entendi, finalmente, quando levei uma amiga para uma festa em Matiçã e a pequena Mayra (filha caçula de Marilene) me perguntou: *Como é o nome da sua prima que veio aqui aquele dia?* Ou quando Emily (a neta de D Nilse, que atualmente é criada por Rosaura), minha pequena grande companheira, indagou-me: *Ô, prima, quando é que você vai vir aqui uma vez e depois não vai vir mais nenhuma vez?* A menina demonstrou saber não só a dinâmica de “vir e sumir” de um pesquisador — figura quase constante em Matiçã — como soube usar a seu favor o conceito

primo: uma marcação de proximidade, mesmo sabendo que algum dia eu “desapareceria.” Na verdade, a fala de Emily me fez refletir a partir do meu lugar ali e das relações que estava construindo.

Em Mato do Tição, todas as mulheres de até trinta anos são alfabetizadas e o grau de escolaridade entre os membros da comunidade vem aumentando. Existem, ainda, pouquíssimas mulheres e alguns homens analfabetos, que participaram do MOVA em 2011 e 2012. Todas as crianças do Matição estão estudando nas escolas municipal e estadual que estão localizadas na sede de Jaboticatubas — o que significa uma mudança em relação à geração anterior, em que apenas algumas pessoas concluíram o ensino básico. Entretanto, há adolescentes de 15 a 18 anos que evadiram da escola.

A maioria das mulheres do Mato do Tição são donas de casa, cuidam das crianças, dos idosos e preparam a alimentação dos maridos. Algumas moças jovens ou adolescentes da comunidade cuidam de crianças, da própria comunidade ou de fora, algumas vezes de forma remunerada, outras vezes não. Há pessoas na própria comunidade que empregam mulheres também de lá para o trabalho doméstico. Algumas trabalham como empregadas domésticas diaristas, *fazendo faxina em casa de família*, outras em lojas e fábricas. Há algumas empregadas domésticas de sítios, casas, hotéis. Há, ainda, pessoas empregadas pela prefeitura de Jaboticatubas como Assistentes Comunitárias de Saúde. Muitas delas complementam a renda com a fabricação de artesanatos, como tapetes ou com a fabricação e venda de doces e salgados dentro da comunidade, ou fora, como nas feiras, ou nas próprias casas dos clientes. Além dessas atividades, as mulheres do Matição estão envolvidas em todas as festas, rezas e atividades comunitárias. São elas as principais responsáveis pelo preparo de alimentos, pela organização e pela ornamentação. Atualmente, elas também são as principais responsáveis pelas atividades da Associação Quilombola do Mato do Tição.

Quando estava dando início à minha pesquisa, perguntei à Marilene quais eram as lideranças da comunidade. E ela me respondeu: *Difícil responder isso, porque, se você for ver, a D. Divina é a mais velha, nós todos temos muito respeito por ela, ela é a Matriarca da Comunidade, liderança religiosa, como se diz. D. Nilse é que resolve as coisas das festas, das rezas. Ela é... liderança da tradição, assim, né. Eu sou liderança também, eu que resolvo as coisas da associação, os projetos, os trabalhos, os documentos. Liderança política, como se diz. Mas todo mundo tem seu papel ali, cada pessoa faz sua parte*²⁸. Podemos notar não só a participação intensa das mulheres, como a diversidade de atividades que elas exercem em

²⁸ É interessante notar que o ato de categorizar é próprio das lógicas do escrito. Além disso, quando Marilene traz as definições, o único tipo de liderança que ela relaciona diretamente à escrita é *aliderança política*.

torno do quilombo. A seguir as fotografias 4 e 5 registram As coroações do Mês de Maria e na Festa dos Padroeiros realizadas pelas crianças.

FOTO 4 – Coroação do Mês de Maria



Fonte: autoria própria.

FOTO 5 – Coroação na Festa dos Padroeiros (D. Divina regendo as meninas)



Fonte: autoria própria.

A maioria dos homens do Mato do Tição são trabalhadores rurais, não das próprias terras, mas de latifúndios vizinhos, ou fazem serviços gerais em sítios e hotéis. São caseiros, zeladores, trabalham *capinando o mato* ou *cuidando da criação*. Quanto aos mais velhos, muitos trabalharam com marcenaria, ofício *aprendido no olho com o pai Benjamim*. Segundo eles, foram responsáveis pela construção de muitas casas de Santa Luzia e de Jaboticatubas. Muitos dos mais jovens trabalham como pedreiros nas recentes obras dos inúmeros condomínios fechados que, a cada dia, aumentam na região. Os homens, aos finais de semana nos quais não há festejos e rezas, gostam de frequentar o Bar do Ley, como já destacado neste estudo, espaço quase exclusivamente masculino. Nesse bar, deixam se levar pela cachaça, divertem-se na sinuca e escutam música alta. Os homens protagonizam o candombe (isso não quer dizer que não haja a participação das mulheres), *enfeitam a Cruz do Cruzeiro* na Festa de Santa Cruz e *espalham a brasa* na Festa de São João (FOTOS6; 7; 8).

FOTO 6 – Cortejo na Festa de São João



Fonte: autoria própria.

FOTO 7 – Cortejo no Reinado da Festa dos Padroeiros.



Fonte: autoria própria.

FOTO 8 – Senhor Dante no Reinado da Festa dos Padroeiros.



Fonte: autoria própria.

A religiosidade é um elemento do Matição que desperta a atenção de muitos visitantes, jornalistas e estudantes. As festas religiosas, como o São João cujo ritual mais conhecido é o de *passar nas brasas*, assim como o candombe são elementos presentes em livros, reportagens e textos e exemplificam a “diversidade folclórica do Brasil.” O calendário festivo é extenso e todas as festas são religiosas. A maioria das pessoas afirma ser católica, mas muitas delas também são evangélicas e umbandistas. Importante ressaltar que a umbanda não é uma religião assumida pelos moradores, a não ser quando já se tem uma relação de confiança estabelecida. Importante considerar que isso se repete em outras comunidades negras, são a omissão do candomblé e da umbanda evidentemente resquícios dos processos de preconceito e de marginalização pelos quais passam os adeptos das religiões de matrizes africanas, principalmente se esses adeptos forem pessoas negras. Para além da religiosidade, a fé é, para o Matição, algo que faz a comunidade ser comunidade (OLIVEIRA & SILVA, 2013), e não está dissociada das demais práticas do dia a dia, como as festas, as rezas, a política e a luta por direitos.

A seguir o quadro 1 mostra o calendário de eventos em Mato de Tição durante o ano.

Quadro 1– Calendário de eventos na Comunidade Quilombola do Mato do Tição.

CALENDÁRIO DE EVENTOS EM MATO DO TIÇÃO	
Mês do Ano	Nome da Festa
Janeiro	Folia de Reis
Fevereiro	Carnaval – Saído do Bloco Quimatic
Março	Encomendação das Almas
Abril	Queima do Judas
Maio	Mês de Maria – Coroação de Nossa Senhora Festa do Cruzeiro/Santa Cruz Festa dos três santos: Sant’Ana, São Sebastião e Nossa Senhora de Lourdes
Junho	Reza de Santo Antônio Festa de São João Reza de São Pedro
Julho	Reza de São Benedito
Setembro	Reinado de Nossa Senhora do Rosário – Participação na festa em Jaboticatubas
Novembro	Festa da Consciência Negra
Dezembro	Festas Natalinas e Folia de Reis

Fonte: elaborado a partir de Santana (2015).

A Reza de São João é uma das mais tradicionais rezas da comunidade e é responsável por tornar comunidade mais conhecida. A anfitriã é a D. Divina e a festa é *tradição continuada* de seu falecido marido. No dia 23 de junho, a comunidade recebe muitos visitantes: universitários, curiosos, pessoas de Belo Horizonte, de Vespasiano, de Lagoa Santa, *vem gente de todo lugar pra ver a festa, vem até gente da televisão*. Para contextualizar, acho válido trazer a descrição feita por Oliveira e Silva(2013):

Após a reza no quarto do Santo que é seguida da subida do imenso mastro de São João, na vibração de um candombe efervescente que exalta o *belo, belo que vai para o céu* [trecho da cantiga entoada pelos candombeiros nas subidas de mastro em Mato do Tição], pouco antes da meia noite, a fogueira gigante é desfeita em uma miríade de brasas ardentes espalhadas, formando uma esteira flamejante. Em pouco tempo —, pois não se deve avançar muito para não perder a *hora forte* da meia noite — alguns devotos se concentram na beira do tapete de brasas, se benzem e atravessam o desafio: *passam nas brasas, descalços, sem se queimar*. Esse gesto de fé é realizado há muito tempo em Matição. (OLIVEIRA & SILVA, 2013, p. 88)

Bater candombe, como as pessoas do Matição dizem, é herança da *parte africana*. É um ritual religioso que envolve cantos, aboio e dança e é praticado em muitas celebrações na comunidade: rezas, celebrações de santos, aniversário ou enterro de algum membro da comunidade, congregando homens, mulheres, e diferentes gerações. Os instrumentos utilizados são três tambores, que recebem o nome de tambus (FOTO 9), cada um tem um nome e uma maneira de ser tocado: Crivo, Santana e Requinta. Há também uma puíta (cuíca) e um guaiá (chocalho). Edmilson Pereira (2005) afirma que os cantos remetem tanto aos mistérios sagrados quanto aos acontecimentos do cotidiano, de uma forma, muitas vezes, cômica.

FOTO 9 – Os tambus



Fonte: autoria própria.

Atrelado à efervescência cultural característica da comunidade, Matição é assediada por muitos projetos sociais, projetos de extensão, ONGs, pesquisadores e estudantes desde a década de 1980, mas principalmente depois do processo de reconhecimento quilombola. Em uma das minhas primeiras visitas, Marilene disse-me: *nós custamos a aprender a falar não pra quem vinha querendo fazer trabalho, projeto, a gente já perdeu muita coisa, já tiraram coisa demais da gente, vem aqui, pergunta, não quer nem saber e nunca mais volta. É assim. Até que vocês, pesquisadores, a gente gosta mais, ainda mais agora que a gente tá com um contato maior com o pessoal da UFMG... Agora, coisa que tem dinheiro envolvido, ou projeto querendo mudar isso ou aquilo. O povo parece que só que tirar proveito da gente. Olha só, veio um povo aqui querendo dar oficina de casa de adobe. Oficina de casa de adobe? A gente custou a sair da casa de adobe pra ir pra alvenaria! Agora que todo mundo já tem casa de alvenaria, temos que fazer oficina de construção de casa de adobe? Ah! É possível considerar, a partir depoimentos de Marilene e de outras lideranças, que os proponentes dos projetos, salvo algumas exceções, revezam a postura, mas mantendo-a colonialista, persistindo nas dinâmicas de jogos de poder da colonialidade: ora de tutela, ora de apropriação simbólica. Ora com intenções acadêmicas e sem retorno à comunidade, ora com recursos amplos e com distribuição duvidosa.*

Esse tipo de relação é, para Aníbal Quijano (2009), um dos elementos constitutivos e específicos do poder capitalista. Em suas palavras, a colonialidade do poder “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal.” (QUIJANO, 2009, p. 73). Segundo o autor, o colonialismo, fruto do eurocentrismo, não é característica exclusiva da perspectiva cognitiva dos europeus e dos dominantes do capitalismo mundial, mas também faz parte do conjunto daqueles que estão educados sob sua hegemonia:

E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica e nem é sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que *naturaliza* a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas. (QUIJANO, 2009, p. 75).

Entretanto, as quilombolas e os quilombolas do Matição compreendem que nem sempre se trata de uma relação negativa, e os sujeitos quilombolas estão aprendendo, cada vez mais, a estabelecerem trocas mais horizontais. A participação de ONGs, pesquisadores,

estudantes e outros agentes são importantes no agenciamento e na produção de sentido na identidade quilombola na Comunidade Mato do Tição. Por isso, parece-nos importante articular aqui as principais pesquisas realizadas na comunidade e seu contexto social e político, lembrando que a universidade representa um importante agente na aproximação das quilombolas e dos quilombolas do Matição nas culturas do escrito. Por ser a academia uma das inúmeras vozes que compõem a prática discursiva da comunidade quilombola, com a qual trabalhamos e com a qual os sujeitos de pesquisa operam ao agenciar sua identidade, no tópico seguinte, apresentaremos, cronologicamente, as “vozes” que também narram o Matição em ressonância com o contexto político e acadêmico. Como já foi dito, a presença de pesquisadores na comunidade dá novos contornos à identidade quilombola e à relação dos sujeitos com as culturas do escrito, na medida em que, dentre outras implicações, o resultado da interação entre pesquisadores/ pesquisados terá, como resultado, um documento.

1.2 A Comunidade Quilombola do Mato do Tição na Universidade

A emergência das quilombolas e dos quilombolas como sujeitos de direitos está ligado aos contextos político e acadêmico de valorização da diferença étnico-racial. Nesse sentido, as pesquisas realizadas com grupos negros ou em comunidades remanescentes de quilombo e o foco que elas dão a essa diferença fazem ressonância ao contexto em que se insere. Dessa forma, é importante também explicar o contexto de produção de cada uma das pesquisas realizadas, para melhor entendimento de como as pesquisas e os pesquisadores — portanto, a cultura escrita—, representam, de certa forma, agentes importantes para as inúmeras significações do que é ser quilombola.

Muitas histórias e estórias do povo do Matição, conhecidos, transmitidos e circulados por meio da oralidade, até melodias, canções e ritmos por eles executados têm sido coletadas e escritas por diversos pesquisadores desde a década de 1980. As pesquisas e os livros publicados também representam um espaço de insurgência dos remanescentes de quilombo como sujeitos políticos, na medida em que suscitam novos processos de reflexões e de novas maneiras de se agenciar a própria identidade diante de agentes externos. Interagir com pesquisadores, desde o momento de assinatura de termos até o momento de responder a entrevistas, implica algum entendimento sobre as funções que a escrita assume e seus impactos sociais e políticos, não só sobre a comunidade como também sobre uma questão mais ampla, ligada à produção de sentido daquilo que vem a ser ‘quilombola’.

Por um lado, o povo do Matição fala como muito carinho dos pesquisadores que estabeleceram vínculos mais duradouros com a comunidade. Por outro, mostram-se, às vezes, desconfiados: *Tá todo mundo sabendo da nossa história e tem gente ficando rico vendendo ela*. A referência ao livro *Mundo Encaixado*, sobre o qual falaremos, por exemplo, é trazido no discurso das mais velhas, muitas vezes, para dar credibilidade às histórias da comunidade: *Cê pode ver, tá lá no mundo encaixado*. Ou, *no mundo encaixado até fala disso*. Quando vem alguém *de fora*, algum outro pesquisador ou pesquisadora, por exemplo, D. Nilse busca o livro dentro de alguma gaveta para mostrar.

As décadas de 1980 e 1990 foram marcadas pela valorização da identidade étnico-racial, a partir da descolonização, do surgimento dos estudos pós-coloniais, da luta pelos direitos civis e diante da necessidade de afirmação identitária e política dos povos da diáspora africana. Além disso, as abordagens teóricas pós-modernas começaram a emergir, trazendo uma maior valorização à diferença nas experiências humanas (HALL, 2013).

Ademais, a partir do final da década de 1970, a visibilidade das comunidades remanescentes de quilombo se dá em contexto de redemocratização do país, que resultou da emergência do Movimento Negro Contemporâneo. Esse movimento se distingue dos anteriores por trazer novas reivindicações, tais como a denúncia do mito da democracia racial, a promoção de ações de valorização da identidade negra por meio de iniciativas de incentivo da autoestima, especificamente traços físicos e manifestações culturais; e a luta perante o poder público em prol de programas de ações afirmativas como forma de reparação aos afrodescendentes (ALMEIDA, 2014). Dessa forma, uma das primeiras vitórias jurídicas do Movimento Negro foi a promulgação da Constituição Federal de 1988. Nesse contexto, O Quilombo de Palmares também se constituiu como referência para diversos militantes de movimentos sociais que evidenciavam o quilombo como ideal da resistência e da solidariedade.

Nesse contexto, as pesquisas antropológicas e históricas tinham o objetivo de questionar a concepção tradicional de quilombo, reformulá-la em novas significações. Segundo Almeida (2014, p. 9):

Em meados da década de 1990, a ressemantização da categoria quilombo, com destaque nesse processo para a valorização do pertencimento cultural, favoreceu o deslocamento de conteúdos simbólicos relacionados ao masculino para as práticas culturais femininas, como por exemplo, a dança, a culinária, a medicina alternativa, o artesanato e as religiões.

Segundo Nilma Lino Gomes (2009), no Brasil, foi a partir da década de 1990 que grupos de intelectuais negros (ainda que com uma presença mínima) começaram a articular militância política e a produção do conhecimento sobre a realidade étnico-racial a partir da sua própria vivência racial. Então, passaram a assumir uma especificidade no campo do conhecimento acadêmico, já que inauguram uma nova fase na produção de um conhecimento “articulado nos (e com) os movimentos sociais”(p. 422). Nas palavras da autora, um dos temas que começou a emergir a partir da atuação acadêmica desses grupos foi “o racismo e a desigualdade social que lamentavelmente ainda persistem no Brasil e são exemplos de como este país, a despeito da intensa diversidade cultural e da propalada miscigenação racial, ainda precisa avançar” (p. 422). Segundo Gomes,

atualmente, a questão racial tem encontrado um espaço maior no campo da produção científica brasileira. Tal inserção aponta uma possível inflexão, a partir dos anos 90, na tentativa de melhor compreender as relações raciais no contexto das desigualdades sócio-raciais. As pesquisas acadêmicas e oficiais começam a considerar com mais seriedade outras dimensões e categorias para além dos aspectos socioeconômicos. Esse processo não significa apenas uma mudança do olhar da ciência sobre a realidade. Representa, entre outros fatores, o resultado da pressão dos movimentos sociais de caráter identitário e os seus sujeitos sobre o campo da produção acadêmica: negros, indígenas, mulheres, homossexuais, etc. (GOMES, 2009 apud GOMES 2008, p. 420).

Exatamente nesse período, foram realizadas as primeiras pesquisas com a Comunidade Mato do Tição. Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edmilson de Almeida Pereira, em um capítulo do livro *Mundo Encaixado*, publicado em 1992, como parte do “Projeto Minas e seus Mineiros²⁹”, trazem as histórias da comunidade, marcadas pela cultura e pelas tradições em um contexto de lutas da população negra e de preservação da cultura afro-brasileira. As moradoras e os moradores guardam registro dessa época, fotos dos pesquisadores relatos sobre a curiosa presença deles na comunidade. A pesquisa foi fruto de um grande estudo, que contou não só com os relatos orais, como também trabalhou em fontes documentais e bibliográficas.

Ainda na década de 1990, Glória Moura realizou o estudo *Ritmo e Ancestralidade na força dos tambores negros: o currículo invisível da festa* (1997). Parte da pesquisa foi publicada no artigo “Direito à diferença”, no livro organizado pelo Professor Kabengele.

²⁹O projeto aborda aspectos da cultura popular: narrativas (histórias de vida e histórias imaginárias); religiosidade (benzeções, festejos, rituais e crenças); manifestações musicais sagradas e profanas; representações culturais da morte e do feminino em Minas Gerais (1992, orelha do livro). Foi desenvolvido pela Universidade Federal de Juiz de Fora (MG) em conjunto com prefeituras municipais e os professores de língua portuguesa das escolas locais.

Munanga, *Superando o racismo na escola*, com primeira edição de 1995. No artigo, ela repensa o papel da escola “como fonte de afirmação de identidades, à luz da experiência de quilombos contemporâneos”, nesse contexto, trazendo à reflexão a importância da diferença no currículo. Segundo Moura (1990, p. 70), “o que faz com que os quilombolas afirmem... vigorosamente sua diferença e a reivindiquem enquanto direito, vivendo de seu trabalho, quase sempre no campo e, concomitantemente, cantando, dançando, praticando suas devoções, vivenciando sua fé.”.

Em 2000, os estudos sobre quilombo já apontavam para a perspectiva da singularidade de cada comunidade, deslocando o olhar mítico para a denúncia de invisibilidades sociais ativamente produzidas e a forma como as comunidades quilombolas reagem a esse processo. Importante lembrar que, nessa década, os debates e as lutas do Movimento Negro culminaram na publicação do Decreto nº4.887/03, que regulamentou os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por esses grupos mediante a autodefinição dos próprios membros da comunidade. Santana (2015, p.29) afirma que, nesse contexto, os autores³⁰

contribuíram para a ressignificação e ressemantização do conceito de quilombo, na esteira das lutas contemporâneas dessas comunidades, deslocando o olhar de certa mitologia erigida pelo quilombo de Palmares para agrupamentos negros rurais e urbanos, com seu potencial enquanto movimentos de afirmação de direitos identitários e da diversidade de motivações na estruturação das comunidades.

Em 2005, Edmilson de Almeida Pereira dá continuidade aos estudos realizados na década de 1980 e publica o livro *Os tambores estão frios*, a respeito do candombe em comunidades Quilombolas de Minas Gerais. Em 2008, o antropólogo Djalma Antônio da Silva publica o artigo intitulado *De agricultores a quilombolas: a trajetória da Comunidade Quilombola Mato do Tição e a sua luta pela posse da terra*. O autor, a partir de relatos orais e etnografia, reconstrói a constituição histórica do quilombo e a origem da comunidade, trazendo como foco a luta pela sobrevivência, as dificuldades, a ameaça de perda de terras e o processo de reconhecimento como comunidade quilombola – que ele considera como algo que alterou de forma significativa a vida no Mato do Tição. Já em 2009, Oliveira, Mata, Pádua e Teixeira publicam o artigo *Espaço sagrado sobre a ótica da nova geografia cultural*,

³⁰João José Reis, Alex Ratts, José Maurício Arruti, Ilka Boaventura Leite, Neusa Maria Gusmão e Alfredo Wagner Berno de Almeida.

no qual os autores articulam as manifestações religiosas, como A Festa de Santa Cruz e o São João e o candombe se com o espaço geográfico e as construções identitária.

Em 2011, Marcilene da Silva defende sua tese *Conflito, estigma e resistência: um estudo a partir da comunidade quilombola do Matição - MG* na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Na mesma direção dos demais pesquisadores que estiveram na comunidade realizando estudos, ela apresenta a história da comunidade a partir de embates pela manutenção da terra, da precariedade material e do estigma sofrido pelas marcas da escravidão. Sua análise está direcionada à luta pela sobrevivência, aos processos discriminatórios sofridos principalmente pelos moradores de Jaboticatubas e aos prejuízos materiais e morais que dificultam o acesso a bons empregos, a educação de qualidade e o sentimento de afirmação positiva do ser negro e quilombola.

A partir daí, as pesquisas realizadas em Matição deslocam o foco para as singularidades dos sujeitos em processo de entendimento e agência da própria identidade. Nisso consiste a dissertação de mestrado de Fernanda C. de Oliveira Silva (2013), *Quando reza a Fé no Quilombo Mato do Tição — Família, festas, males e curas fazem a comunidade*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG, por meio de uma etnografia e dos relatos dos anciãos e das lideranças políticas. No texto etnográfico, a autora pensa o quilombo como um coletivo agenciado por meio das relações entre a família, pelas festas e rezas, pelos saberes de males e de curas e busca entender como, por meio desses processos, as moradoras e os moradores fazem a comunidade tornar-se quilombo. Segundo ela, esses agenciamentos são experimentados sob um intenso regime de fé que é mobilizada entre as gerações e pela “fé no quilombo” como modo de organização política, que também promete devoção.

E, finalmente, defendida em 2015, temos a tese de doutorado de Patrícia Santana, intitulada *Modos de ser criança no Quilombo do Mato do Tição*. A autora, por meio de observação participante, de entrevistas, de desenhos e de outros recursos metodológicos, busca compreender as singularidades nos modos de ser criança na comunidade. A autora parte da compreensão de que as crianças são atores sociais, produtoras de cultura e possuidoras de saberes próprios. A partir de então, ela descreve e analisa as diversas possibilidades de aprendizagens nas quais os pequenos se encontram enquanto se entendem e reelaboram sua identidade de crianças do Mato do Tição e criança quilombola. Além disso, a autora entrevista pessoas de distintas gerações para estabelecer comparações entre as infâncias nas mudanças sociais e políticas pelas quais a comunidade passou.

Sabemos que essas não foram as únicas produções acadêmicas realizadas na comunidade. Há outras, possíveis de serem encontradas em banco de dados da internet, que partem mais da leitura de textos do que propriamente do contato com a comunidade. Elegemos aqui as mais expressivas, a respeito das quais as moradoras e moradores da comunidade sempre falam e com as quais dialogamos na produção deste texto. Dessa forma, a produção acadêmica em relação à Comunidade Quilombola é intensa e pesquisadoras e pesquisadores representam uma figura quase constante na comunidade. Essa interação envolve jogos de conhecimento mútuo (ZALUAR, 1994), na medida em que dela emergem práticas discursivas marcadoras de diferenças, consequentemente, agência de identidade quilombola. D. Nilse também demonstrou ter esse entendimento, em uma ocasião em que me disse que ela foi *entendendo mais esse negócio de quilombo com gente que vinha fazer trabalho aqui. Aí que nós foi ver que nossa história tinha importância, tinha até gente querendo escrever ela*. D. Nilse também nos mostra que mobilizar a categoria quilombola é uma maneira de interagir com o outro.

Trazer para o texto escrito elementos da comunidade possibilita novos contornos à própria história do Matição e novas maneiras de se interagir com ela. Por exemplo, quando D. Nilse me contou sobre os trabalhos realizados sobre a comunidade: *De vez em quando as crianças vêm aqui pra pegar esses trabalho e fazer pesquisa pra escola sobre a comunidade e aí desaparece com os livro, a gente nunca mais vê*. As crianças, assim, ao pesquisarem a própria comunidade em atividades escolares, recorrem não apenas aos anciãos, como também às pesquisas acadêmicas. A presença de pessoas ligadas à universidade também é útil à comunidade na mediação de eventos de interesse coletivo e na escrita de editais para aquisição de recursos. Assim, constitui-se como um elemento que impulsiona, aproxima e intensifica as relações das quilombolas e dos quilombolas com a cultura escrita.

A relação entre a universidade e a Comunidade Quilombola do Mato do Tição não se esgota com a presença de pesquisadores da área de ciências humanas e de estudantes ligados a projetos de extensão. Atualmente, em nova modalidade de percurso curricular, vinculados ao Programa de Formação Transversal Encontro de Saberes, a Universidade Federal de Minas Gerais oferece disciplinas cujos professores são os mestres tradicionais. Seu Badu, acompanhado da sobrinha Marilene, fez parte de duas edições do programa, ministrando aulas sobre sua prática como *homeopata e raizeiro*, aprendidos na tradição de seu povo e na Universidade Federal de Viçosa. Entretanto, não há, na comunidade, nenhuma pessoa com

curso de graduação, e isso ainda parece ser uma realidade distante e pouco vislumbrada pelos jovens do Matição.

Pareceu-me curioso a maneira como Marilene se apropriou da forma acadêmica de se transmitir e de se produzir conhecimentos. Nos dias 27 e 28 de novembro de 2015, realizou o 1º encontro de comemoração à Consciência Negra. O folder de apresentação contava com citações de Beatriz Nascimento e na programação, além das próprias e dos próprios quilombolas e outros mestres tradicionais ministrando palestras, havia também membros da universidade. Participaram desse evento tanto pesquisadoras que já haviam realizados pesquisas ali como outras pessoas que ela conheceu no contexto acadêmico. Tiveram como recurso um aparelho data show para as apresentações, no entanto, como já foi dito, a falta de luz impossibilitou a realização do evento nesse formato.

1.3 Ancestralidade e Tradição

Ao considerarmos as condições históricas das quilombolas e dos quilombolas do Mato do Tição, em sua emergência como sujeitos de direito, é possível conceber a diferença como um elemento político que é agenciado nas negociações em prol da conquista de direitos territoriais e da identidade étnico-racial. Essa diferença é pautada pela noção de ancestralidade, que funciona como um dispositivo que orienta as performances das mulheres e dos homens do quilombo na sustentação de uma tradição. Assim, as práticas tradicionais, como o candombe, o batuque, a culinária, as curas, o reinado, as rezas e as festas, passados de geração em geração, qualificam a identidade quilombola e fundamentam a luta pelos direitos.

Para o povo do Matição, os *ancestrais* são *os parentes que já morreram*. Apesar de terem morrido, ainda estão presentes em muitas atividades no quilombo. Pude vivenciar algumas dessas situações: nas curas realizadas por D. Divina, por exemplo, vem a voz dos ancestrais e dos pretos-velhos. Outro exemplo que vivenciei foi no dia da Festa de Santa Cruz, no momento em que o candombe foi interrompido. Isso aconteceu porque, segundo Marilene, *alguma coisa não tinha agradado os ancestrais. Eles têm que agora negociar com eles pra seguir batendo*. Os candombeiros fizeram uma pausa, uma *reza* e retornaram ao candombe. Ademais, as mulheres trazem os *ancestrais* como uma maneira de resistência ao justificarem as atividades que são essenciais na formação e na manutenção da comunidade: as rezas, as festas, os encontros, as formas de se fazer artesanato, as curas e as habilidades na cozinha.

A ancestralidade, dessa forma, não é apenas algo que organiza as experiências na comunidade, é também um recurso discursivo engajado em uma luta social, fornecendo as bases emocionais, políticas e legítimas para as ações de luta pelos direitos. Ao considerarmos as condições históricas a que foram sujeitos os quilombolas, podemos conceber que a diferença étnico-racial, pautada pela ancestralidade, é um elemento político. Em outras palavras, as marcas da “diferença”, como as rezas, as danças, os rituais e a culinária estão articulados ao direito ao território e à identidade.

Uma das referências para as mulheres da comunidade é a *Tia Tança*, uma mulher, *escrava africana*, que nasceu em 1828 e morreu aos 135 anos. Segundo as moradoras do quilombo, a Tia Tança foi uma das responsáveis pela fundação e pela formação da comunidade. Ao se referirem a ela, lembram-se de uma mulher *muito forte* que ajudou a criar os filhos de Benjamim e de Josefa, uma mulher *trabalhadora e dedicada que ensinou nós muita das coisas que nós sabe hoje*. Com a *Tia Tança*, os *velhos* aprenderam *muitos ofícios*, e uma língua que *papai não gostava que a gente falava, porque era a língua dos escravos*. Ela é lembrada pelas vestes *africanas*, pelas habilidades no candombe e pela *devoção à Nossa Senhora do Rosário*. Foi a *Tia Tança* que trouxe os saberes africanos e as experiências da diáspora africana. No processo de negociação com as novas “africanidades”, a Tia Tança começou a ser um elemento chave que, de alguma maneira, traz veracidade e legitimidade ao quilombo. Benjamim e, com menos frequência, a Josefa também são ancestrais fundadores evocados em eventos importantes para o quilombo, como a devoção aos santos, a Folia de Reis e o Mês de Maria.

Assim, as mulheres quilombolas são herdeiras de uma ancestralidade ancorada na luta, na força feminina de mulheres guerreiras (como a *Tia Tança*), e como guardiãs dos interesses da comunidade. Sabemos que elas não são as únicas nessa função, já que os homens também têm seu papel delimitado da manutenção e na transmissão da tradição. Entretanto, o que interessa-nos discutir aqui é a forma como a ancestralidade, ao compor a prática discursiva do quilombo, está imbricada nas relações de poder e nas maneiras de mobilizar, negociar, aceitar ou negar a identidade quilombola em constante agênci

As mulheres mais velhas — filhas do casal Benjamim de Siqueira e Josefa — D. Nilse, D. Divina e D. Bina sempre reafirmam que elas são *da mistura de índio com africano*, ou *índio com escravo*, como gostam de dizer. A essa ancestralidade, deve-se o fato de que, segundo elas, as pessoas da comunidade fazem práticas *indígenas*, como a utilização de raízes e ervas nas curas, e práticas *africanas*, como o candombe. A parte indígena é do pai,

Benjamin de Siqueira: *ninguém mandava nele não, era dos índio, né, e ninguém manda nos índio. Ele foi um guerreiro aqui ajudando o povo dessa terra aqui tudo. Às vezes ele pegava cavalo, burro, ou a pé mesmo, viajava lá pra Caeté, que aqui as coisas era pra resolver lá em Caeté, atravessando esses rios, dormindo no mato, só pra ajudar o povo tirar título, trazer isso, trazer aquilo. Disse-me D. Nilse: Papai era raizero, aí eu acompanhava ele nesses mato buscando remédio, que ele aprendeu com os povo dele, e eu aprendi com ele. Contou-me D. Divina. Papai ele era dos índio, né, aí ele sabia muito das coisa no mato, dos remédio, aí eu faço os remédio até hoje, é ruim eu sair daqui pra ir no médico, disse-me D. Bina.*

A mãe, Josefa Basílio dos Santos: *minha mãe, coitada, africana, descendentes do escravos. Minha mãe, a Catita, ela fazia de tudo, rapadura, doce de laranja, doce de talo de mamão, doce de mamão, doce da base do pé de mamão, doce de batata doce, doce de figo, doce de laranja, queijo, tudo quanto é coisa que ocê imaginar, doce de leite, o povo vinha era de longe atrás das coisa da Catita, e ela fazia pra todo mundo, gostava de agradar todo mundo, trabalhava dia e noite, é por isso que a Tança ajudou a criar nós. Meu pai ensinou ela a escrever pelo menos o nome, mas coitada, era analfabeta de tudo, africana, né.*

É interessante destacar aqui essa conjugação da ancestralidade da Comunidade Quilombola do Mato do Tição de negros africanos e indígenas. Quando ela é mobilizada, cria-se um efeito de distanciamento da imagem do quilombo como algo criminalizável, marcado pelo estigma da escravidão. É por isso que trazer a *parte índio, livre*, do pai está atrelada a uma resistência que foge da opressão sofrida pelo povo negro. É uma maneira de dar contornos ao racismo e ao legado da escravidão que traz consequências tão graves na comunidade.

Os relatos das mulheres remetem, frequentemente, à ancestralidade ligada à *tradição*. Falam de pegar esse *compromisso*, de *honrar os antigos*. A fala de D. Nilse a respeito das rezas ilustra esse comprometimento: *das três coisas mais antigas que têm é a Folia de Reis, e mês e Maria e São João. A Folia de Reis tem mais de 400 anos. E vai passando de geração em geração...* Seu Jair era o capitão, passou pra Wando que agora é o capitão do candombe e o Dante velho em vida já passou pra ele o reinado também. Porque ele disse que já está velho, e Wando dança reinado desde os sete anos, aí ele está passando a Wando ... O São João era o sogro da Divina que era o responsável pelo São João, pelo São João e pelo São Pedro. Toda vida, desde que eu me entendo por gente, ele que fazia. Então ... Porque tinha o filho que chamava João, mesmo nome do santo, ele tinha o compromisso de levantar bandeira de São João. Aí esse ficou crescendo, crescendo e quando ele casou, ele já levou a

bandeira para casa dele. Então aí ficou tomando conta da reza. Aí a Divina honrou o compromisso dele. E Marcolino deve seguir. Nessas falas, confirma-se também a participação dos homens na transmissão do legado dos ancestrais.

As mulheres quilombolas trazem, na voz e no corpo, por meio da performance, as narrativas que ecoam a ancestralidade. As matrizes corporais que articulam a memória e a expressão é o elo da tradição com a contemporaneidade. O corpo, para Leda Martins (2002, p.89), “é um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo da memória”. O corpo traz a experiência da diáspora, e, ao mesmo tempo, permite manter o vínculo das tradições com as novas gerações. A voz dos ancestrais perpetua-se no próprio eco, passando de geração em geração, honrando os antigos e cumprindo os compromissos. O corpo e a voz de cada uma delas manifestam o saber ancestral que habita as rezas, as curas, as danças, o batuque, o congado, o candombe. Assim, é a ancestralidade que impulsiona as performances corporais das mulheres e que permite entrever o fato de que o corpo também é um meio com o qual e pelo qual se produzem os significados e se operam os sentidos do que é ser quilombola.

Por serem as mulheres portadoras da voz que carrega e mantém viva a memória ressignificada e a voz dos ancestrais, elas são também as vozes, ainda que essas vozes sejam contingentes, responsáveis pela narrativa de uma comunidade quilombola chamada Mato do Tição. Elas são, portanto, guardiãs de saberes e produtoras de práticas discursivas que constituem, produzem e atualizam o quilombo. Nesse sentido, cada uma, com suas funções dentro do quilombo, contribui na trama narrativa que o constitui. A seguir, apresentaremos aquelas que compuseram conosco também a trama narrativa desta dissertação e foram os sujeitos que nos ajudaram a compreender a relação entre as mulheres quilombolas e culturas do escrito.

1.4 Os sujeitos de pesquisa

Como já foi dito, o presente trabalho partiu de uma etnografia, que envolveu observação participante, entrevistas e conversas direcionadas. Dessa forma, muitas moradoras e muitos moradores da Comunidade Quilombola do Mato do Tição participaram, conosco, dessa composição. Entretanto, algumas mulheres, por estarem mais presentes nas atividades do quilombo, foram as protagonistas: Marilene, D. Nilse, D. Divina, D. Bina e Rosaura.

Assim, as apresentaremos, situando, ainda de maneira breve, a participação de cada uma nas culturas do escrito.

Marilene

Marilene Gonçalves é a *liderança política* da comunidade. Por ela, passam os *assuntos de política*, as *conversas com a prefeitura*, a *elaboração de projetos*, as *pesquisas*, os *trabalhos na comunidade*. Ela é neta do Sr. Dante de Siqueira (o mais velho dos filhos de Josefa e Benjamim), filha de Maria de Siqueira e casada com René Júlio, filho de D. Divina. Tem duas filhas, Mayra, de 4 anos, e Marenny, de 14. Trabalha, atualmente, como Assistente Social de Saúde pela Prefeitura de Jaboticatubas — funcionária pública da Secretaria de Saúde. Segunda Marilene (FOTO 10), gosta desse tipo de *trabalho ligado ao social*, tem *vontade de estudar*, de *fazer algum curso nessa área*.

FOTO 10 – Marilene e Emilly



Fonte: autoria própria.

Marilene disse que sempre foi envolvida nas atividades da comunidade, mas iniciou, de fato, seu *caminho* como liderança política quando Lindomar, que deu início ao processo de

registro quilombola. Em suas palavras: Eu ficava vendo Dó passar pra cima e pra baixo com uma pastinha, as coisa escrito “quilombola”, andando pra lá, pra cá, numa mexida. Eu pensei: Gente, Lindomar tá ficando doido! Tava todo mundo achando que ele tava era ficando doido. Nessa época, eu tava estudando, né, história... e achava que quilombola era coisa antiga. Aí depois que eu fui vendo que isso era importante pra gente ter nosso direito, pra gente ter nossa história valorizada. Ela continua seu depoimento dizendo que a questão quilombola a deixou com vontade de estudar ainda mais.

A partir de então, Marilene foi *conhecendo, procurando saber, estudando*. Inclusive realizou um curso de capacitação de liderança quilombola. Depois de Lindomar, ela assumiu a presidência da Associação Quilombola por dois mandatos, que correspondem a oito anos. Segundo ela, é mais difícil ainda por ser mulher, antes ela tinha *vergonha de falar, de participar das coisas, aí, gente vai aprendendo, né, aos poucos*. Hoje, ela não pode mais se reeleger, mas ainda realiza as inúmeras atividades que dizem respeito ao papel de uma *liderança política*. Algumas delas, pude acompanhar na realização desta pesquisa, como: Reuniões em associações comunitárias, encontros com vereadores e funcionários da prefeitura, mediação de trabalhos e pesquisas da universidade e de ONGs, participação em Grupos de Trabalho de Educação Quilombola na Secretaria de Educação. Todas essas atividades, mediadas e orientadas, sobretudo, pela escrita, envolvem práticas nas quais há saberes e valores que orientam o engajamento e a participação política, a luta pela aquisição de direitos, e a constante negociação da identidade quilombola. Dessa forma, representam espaços de aprendizagens nos quais a categoria quilombola é construída, reconstruída e negociada pelos diversos atores envolvidos.

Marilene foi minha principal interlocutora no trabalho de campo. Para apresentá-la, é válido trazer fragmentos de uma de suas falas públicas que pude testemunhar em um festival de cultura quilombola. A mesa³¹ da qual participou tinha a seguinte temática: “Mulheres Quilombolas na Luta pelo Bem viver”. A escolha por iniciar a apresentação com essa fala se justifica pela maneira como ela traz a questão do gênero, como ela mobiliza categorias, e como ela apresenta seu quilombo, em um espaço público vinculada à universidade e a encontros com mulheres de outras comunidades quilombolas.

Inicia a fala com uma promessa de que vai tentar falar pouco, *que quando eu começo a falar é difícil de parar*. Em outras conversas com Marilene, ela me disse que, quando começou suas atividades enquanto liderança política da comunidade, tinha muita dificuldade

³¹Mesa realizada na UFMG pelo projeto Canjerê — 1º Festival de Cultura Quilombola de Minas Gerais, idealizado pela Federação quilombola N’Golo.

em situações de fala pública, mas, aos poucos, foi aprendendo as maneiras mais adequadas de colocar as ideias, o que se deve falar ou não em determinadas situações. Como o tempo e com a prática, a vergonha e a insegurança, o *medo de falar tudo errado*, foram sendo substituídos pela autonomia e, atualmente, tem facilidade com esse tipo de situação, inclusive, dificuldade em parar de falar, como ela colocou. Em outra situação, também me disse que, quando participa desse tipo de evento, ela tem o costume de *anotar* as coisas que as outras pessoas dizem, e isso a ajudou nesse processo de aprendizagem de o que é ser uma liderança política, mulher, de uma comunidade quilombola. Aqui, a escrita aparece, portanto, como uma técnica que facilitou sua trajetória na luta por reconhecimento.

Marilene prossegue, contando a história da Associação Quilombola do Mato do Tição. Conta que via *Lindomar pra cima e pra baixo carregando umas pastinhas escrito quilombola*. Para ela, a *pastinha escrito quilombola* fazia parecer que Lindomar esta ficando *doido*. *Eu falava assim com meu marido: Nossa, Dó tá doidinho, só fica com uma pastinha pra baixo e pra cima...quilombola, quilombola. E eu ficava, quê que é isso, que que é isso... Não entendia nadinha daquilo*. Quando Lindomar a convidou para ser vice-presidente da associação, ela brinca que foi uma intimação, que não teve muita escolha nesse processo, mas que depois gostou de se envolver com isso. Nas palavras dela, *quando passou de 2004 para 2005, ele pede o menino dele pra me chamar lá em casa. Ah, pronto, que que Dó quer? E ele disse: Nós vamos mexer de novo com o negócio da papelada da associação, eu preciso que cê aceite ser vice-presidente minha. Poxa vida, será que vou ter que ficar doida também, começar ficar falando esse trem de quilombola? Tão tá. Aí ele me dava aquelas pastas, aquele tanto de papel, e mandava: Vai aqui, vai ali... E eu falava: Ô Dó, mas eu não sei nada disso não... E ele: Não, vai, vai, vai, resolve sô, se não resolver, cê volta e fala comigo. Mas parece que era de propósito, que era pra me engajar nessa luta*. Diante daquela *papelada*, para Marilene, a questão quilombola parecia não fazer sentido, aliás, parecia mais uma perda de *juízo*. Nessa ocasião, ela começou a se aproximar do escrito ligado à questão quilombola, em suas linguagens específicas. Enquanto aprendia a lidar com essa linguagem específica, aprendia também outros traquejos necessários para sua participação política.

Marlene segue com a apresentação. *À medida que eu fosse tendo dificuldade eu ia sendo obrigada a agir e a aprender. Aí mexendo com a documentação toda para tentar organizar essa outra instituição, o advogado nos orientou. (...) E aí nós fundamos essa Associação, que eu passei a ser vice-presidente. Quando eu fui levando a documentação no cartório pra registrar, eu já sabia tudo de estatuto quilombola. Aí Dó fica falando: Ah, por*

que eu fundei a associação, não sei o quê. E eu falava: Peraí, Dó! Cê fundou não. Dá licença. Cê assinou! Porque quem resolveu a papelada toda foi eu!! E ele: Ah, mulher tem mais tempo pra essas coisas. Mulher tem mais tempo não! Quem te disse que eu tinha tempo? Eu deixava tudo na minha casa pra fazer isso. Passei a gostar daquilo. Me inteirar da causa e tal. Até porque era interesse da comunidade.

Aqui Marilene começa a articular sua trajetória política a uma maneira de se enunciar e de se posicionar enquanto mulher e liderança quilombola, que abre mão do cuidado no espaço privado para dedicar-se às questões de interesse da comunidade. Nesse processo, vai adquirindo experiência e intimidade em relação ao uso técnico da escrita, imprescindível para lidar com os elementos fundamentais na luta quilombola: dos estatutos, dos editais, das leis, etc.. Ela continua seu depoimento, assinalando para as articulações do feminino e do poder.

E assim foi nesse trabalho, porque quando venceu o mandato nós só invertemos os papéis, eu passei pro papel de presidência e ele passou pra ser vice. Aí já engrossou o pau, né, o machismo e tal. Ah, por que mulher no poder? E eu respondia. Gente, mas eu não ofereci nada disso não, cê que convidou. Aí começamo naquela discussão, naquela brigaiada... Mas até que... como diz...eu já sou liderança, ele é liderança, já tem mais lideranças. E hoje não é ele como presidente mais, não sou eu, já é uma outra mulher que é presidente. E também, como diz, aproveitei a estratégia mais ou menos a mesma que ele usou comigo, né, peguei a outra pessoa que falo: Mas eu presidente da associação? Não sei nada... E eu: Não, não, aqui ó, cê vai assinar os papéis, quando cê menos tiver preocupada cê já aprendeu! (Todos riem.). Mas olha só como é as coisas...(...). O Luan quando eu fui explicar que eu não podia ser mais né, presidente da associação, o Luan falou assim: Mas tem algum documento que fala que cê num pode? Mas quem vai ser? Aí, eu fui, mostrei, falei do estatuto, e tal, e com a outra pessoa lá já estava tudo arranjado, que nem aqueles casamentos arranjados (risos). Aí custamos a convencer ela. E ela fica: Ah, mas eu vou assinar isso? E se eu assinar papel que não pode? Hoje se a gente chega com o documento pra ela assinar, ela já questiona. O que eu vou assinar? Por que eu devo assinar isso? Pra onde que isso vai? Aí ela já vai inteirando... E é difícil, né.

O interessante aqui é a como Marilene traz a escrita de forma central na vida de alguém que se assume enquanto liderança política quilombola. Não só na vida da própria Marilene, conforme se pode perceber em seu depoimento, como na vida de Lindomar com suas *pastinhas* e sua *papelada*, e da atual presidente Jairnei, que hoje já *questiona antes de assinar um papel*. Inclusive, a própria situação de fala pública, em eventos nos quais a

liderança política circula, aproxima-se muito das lógicas tradicionais do escrito. Assim, a escrita aparece como algo que valida, qualifica e dá credibilidade à ação de ser uma liderança política, cuja responsabilidade e importância são medidas, por exemplo, pela assinatura de um documento e pela habilidade de lidar com a *papelada* própria da burocracia que envolve a questão quilombola.

Vale aqui abrir parênteses para refletir a respeito da *assinatura* e suas implicações, que talvez justifique a preocupação da Jairnei, atual presidente. Marilene sempre se mostrou muito desconfiadas em relação a pessoas que se propõem a fazer trabalhos na comunidade e chegam *cheios de papéis pra gente assinar*, como ela diz. D. Nilse também conta como sofreram na luta pela terra, principalmente antes de 1981, quando conseguiram direito à usucapião. O uso do documento escrito, considerando a escolaridade baixa das quilombolas e dos quilombolas do Matição, pode estar relacionado à violência simbólica. Ao solicitar assinaturas em documento escrito, com uma linguagem específica a determinadas áreas, os órgãos do governo, pesquisadores das universidades, pessoas ligadas a projetos culturais e sociais acabam sendo agentes dessa violência simbólica. Esse uso enganador da escrita, também marca da colonialidade do poder, já é um velho conhecido das pessoas de Matição, quando está relacionado à grilagem da terra, à apropriação de bens culturais e dos saberes do povo da comunidade. É fato também que essa é uma realidade de muitos outros grupos que têm pouco domínio da escrita e estão ligados a conflitos fundiários, como os indígenas, os quilombolas, os geraizeiros, dentre outros grupos. Fechemos aqui os parênteses.

Marilene segue em sua apresentação, traz a *Tia Tança como uma africana que deu origem ao quilombo por ser uma mulher muito forte* e conclui, a partir de suas novas significações, a respeito do que é ser quilombola, baseado no vínculo com a ancestralidade: *aí as pessoas casam, outras vão embora, sai da comunidade não vivem lá por que a gente não tem terra, não tem espaço. Mas o interessante é que cê pode ir pra onde você for, cê continua sendo quilombola. (...) E eu faço questão, né?(...) Aquela pessoa coloca lá o endereço: Mato do Tição. Eu falo: Não é esse endereço não, mudou. Cê mudou??? Mudei não. Mudou foi o nosso endereço... Nós agora é Quilombo do Mato do Tição. Aí eles retrucam. Mas é a mesma coisa...lá no mesmo lugar. É a mesma coisa pra você que não sabe o significado, pra mim representa muito. Ah, é? Então, me fala o que é quilombo? Eles acham que a gente tá achando que nós tão podendo, que nós tá muito chato. Aí aprendi com Tio Badu, né, tamo*

achando não, pois nós podemos³². Nós temos história, sabemos de onde viemos, sabemos onde estamos e sabemos pra onde vamos. E você? Me diga a sua história?

Nilse

Marilene se referiu à D. Nilse (FOTO 11) como uma *liderança da tradição*. Ela é a filha mais nova do Benjamim e Josefa. Fez 69 anos em maio de 2015. É casada com Seu João e gosta de contar a história de quando se conheceram: *Eu era namorada, tive 37 namorados e nunca gostei de homem branco. Escolhi o João no mercado: era o homem com o carrinho mais cheio*. Com ele, teve 8 filhos, mas hoje apenas 6 estão vivos. Com a morte da filha Mônica, ficou responsável pela guarda de três netos: Luan, 12 anos, Giovana, 9, e Emily, 5. Atualmente, em sua casa, moram com ela Sr. João, seu filho Miro e os netos Luan e Giovana. Trabalhou como costureira e hoje está aposentada, mas também complementa a renda vendendo tempero caseiro, doces e artesanatos. D. Nilse estudou até o terceiro ano quando criança, mas voltou a estudar no MOVA recentemente.

FOTO 11 – Dona Nilse



Fonte: autoria própria.

³² Em sua fala, Marilene deu muita ênfase nesse trecho.

A casa de D. Nilse é a mais movimentada da comunidade, pois está ao lado da casa velha, que, por sua vez, está ao lado da capela e perto do Bar do Ley e do escritório da associação. O terreiro que demarca esses espaços é lugar privilegiado de interações, festejos e eventos. É onde as pessoas se juntam para conversarem antes ou depois das rezas, onde as crianças brincam durante o dia quando não estão na escola, onde ensaiam para o carnaval ou para o coral da Festa de Maio. A cozinha de D. Nilse é lugar de encontro: das mulheres, das crianças e adultos, de organização de festas e eventos, de conversas entre mães e filhos, de organização hierárquica entre as pessoas, de cuidado com o lar e com a família, de conversas sobre o quilombo, de conversas furtivas, de receber visitas. Por causa disso, foi um dos espaços mais importantes para a construção desta pesquisa. Lá, enquanto ajudava no almoço, no preparo das festas, conversava com outras mulheres, normalmente sobre a relação delas com os filhos, com os maridos. Mas também sobre as festas, as rezas e os acontecimentos nesses eventos que viravam histórias.

D. Nilse aprendeu o ofício de costura com uma *prima estudada*, como conta: (...) *a filha do meu padrinho tava estudando lá em Viçosa, ela veio pra cá e disse, agora eu já sou profissional, vou ensinar Nilse costurar. Porque meu pai não deu ela dote nenhum, eu vou ensinar ela costurar que a gente aprende toda vida. E nisso ela me chamou, ensinou eu corte, costura, e eu peguei costurando e já deixei peneira pra minhas irmã fazer e fui costurar pra essa comunidade inteira. Costurava pra comunidade e costurava pra fora, pro povo do bairro santo Antônio, costurava dia e noite, casei costurando. Criei os filho com costura.*

Na comunidade, D. Nilse tem o *compromisso de cuidar da capela, pegar as rezas*. Ela conta como isso aconteceu: *Eu não ia pegar essa responsabilidade. Aí quando Deus chamou por ele (o pai, Benjamim) o padre que tinha na cidade só mandando chamar lá na casa paroquial pra conversar. Aí, um dia, ele veio aí e falou comigo que tudo que meu pai e minha mãe seguiu, que eu seguisse a mesma coisa. Porque eles tava num lugar muito bom. Através da fé, eles adquiriu um lugar muito bom que foi revelado pra ele. Então, se eu não queria alcançar esse lugar que meu pai tava e minha mãe através de oração. Querer eu queria, mas a responsabilidade era muita e eu tinha medo. Eu tinha medo de várias coisas, eu tinha medo de casar com um rapaz que eu não gostasse, tinha medo de casar com um rapaz que fosse ciumento, que não deixasse eu lidar com povo. Pensava tudo isso. Achava difícil demais. Mas graças a Deus arrumei um compreensivo também que me ajuda, e aí, é essa casa aqui, eu fiquei nessa casa, Papai falou: Quando eu morrer, quando ocê casar, ocê num muda daqui não, ocê antes do casamento cê já conversa com seu moço que cê tem onde morar, que é essa*

casa aqui, procê tomar conta dessas coisas. E falou com João também, o dia que João pediu ele minha mão em casamento, ele falou com João. Ó, cê não faz casa não, porque eu já tô pra partir pro outro mundo e aí minha esposa não ficar aí sozinha pra Nilse fazer a companhia, que é só nos três, a Nilse faz a companhia e aí cês casa, cês mora aí e ajuda ela a manter as coisas. E assim foi, que hoje tá na minhas mãos.

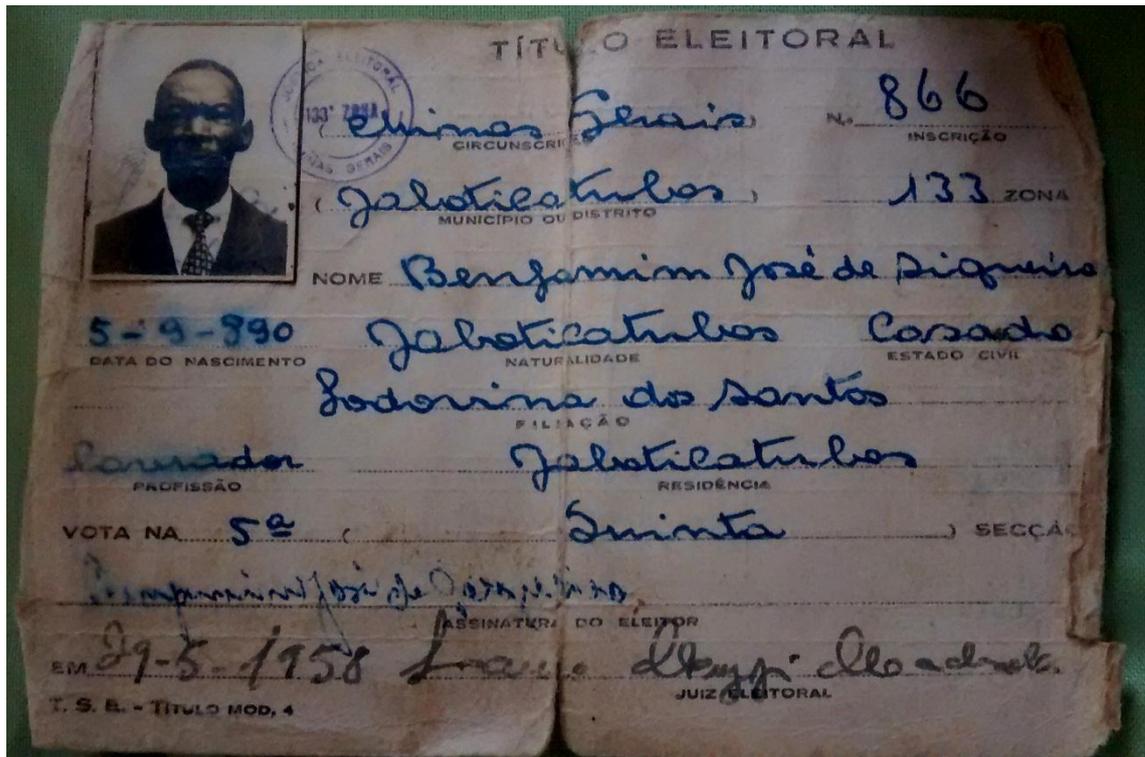
Ela sempre conta com orgulho do livro *Mundo Encaixado* e diz que participou bastante quando a Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edmilson Pereira vieram fazer pesquisa na comunidade. Também sempre relembra a participação de outros pesquisadores que foram ao Matição. *Já veio até um japonês*, ela diz, com orgulho. Muitas vezes, depois de contar uma história de sua vida ou da comunidade, ela diz: *Isso tá até lá no mundo encaixado*. Ela guarda uma caixa repleta de lembranças e de fotografias (FOTOS 1; 12), de documentos (FOTO 13), que mostra com muito carinho quando chega algum visitante. Quando abre a caixa, começa a contar a história de cada personagem das narrativas que saem dali de dentro.

FOTO 12 – Dona Divina em um reinado.



Fonte: autoria desconhecida.

FOTO 13 – Título de eleitor de Benjamim de Siqueira



Fonte: autoria própria.

D. Nilse era responsável por guardar os documentos da comunidade, mas depois do registro quilombola, em suas palavras, *passou pra gente que é nova, que tem cabeça boa pra mexer com essa papelaiada*. Em suas palavras: *Eu guardo os documentos da terra, o registro a escritura, essas coisas antigas é eu que guardo. Essas outras coisas que eles mexem eu não guardo não. Depois que passou a ser quilombo, que registrou quilombo, já não é comigo mais, já é na associação que eles guardam. Quando não era registrado era comigo, quando registrou, eu não tomei conta disso não porque precisa ter muita sabedoria pra mexer com coisa do Estado e eu não tenho*.

Ela sempre reitera o quanto as gerações que a sucedem *estão melhor na vida, pros meu foi melhor, pros netos melhor ainda*. Essa constatação, ela justifica orgulhosa: *Nós caminhou muito com ajuda de Deus que sempre nos ajudou muito, mas nós tem orgulho e pé no chão, e vamo lutando nessa ciranda. Eu tive que costurar presse Matição inteiro e até pro povo da rua pra criar meus filho, dar condição a eles a ter uma vida melhor que a nossa que nós irmãos teve*.

Associada à luta individual como costureira para garantir o sustento de sua família, está também o entendimento e o manejo do que é ser quilombola. A agência da identidade

quilombola se dá a partir do momento que se entende que essa é uma maneira de proteger os direitos territoriais e étnicos, e não de perdê-los. Reeditar a categoria quilombola como algo que traz orgulho tem o mesmo fundamento que negar essa categoria: proteger-se dos processos de subalternidade. Em certa ocasião, D. Nilse me contou como foi, para ela, o processo de entendimento desse termo: *O povo falava que era quilombo, mas ninguém aceitava não! Ficou um tempão sem aceitar esse nome. Porque, como eu disse, esperou o Lindomar estudar ainda para entender o que era o quilombo, porque nós velhos nós não aceitava porque, eu falo franco mesmo, porque nós achava que era pra piorar pra nós, aí ficava com medo, sabe? Já era descendência de escravo, e ainda ia aceitar o quilombo, nós tava achando que eles ia fazer a gente trabalhar mais do que já trabalhava, que nós ia passar pelo mesmo que a Tança passou, bem agora que tava começando a melhorar. Que absurdo, né? (...) Aí agora a gente fala com orgulho de ser quilombola. Então os mais velhos mesmo: Assina isso não, vai fazer nós de bobo! Eles vão fazer com nós igual eles fez, tomar as terra nossa, que custamo a conseguir. Aí ninguém aceitou esse nome. Aí depois que Lindomar estudou e viu o quê que era lá o quilombo... porque ninguém queria ser sofrido, uai, porque se nós é sobrinho dela, ela passou por isso, e ainda vai registrar o quilombo... Mas hoje, graças a Deus, graças a Deus, nós é quilombola, nós tem orgulho do povo nosso.*

Os percursos, individual e coletivo, das moradoras e dos moradores de Matição marcam o percurso coletivo de todas as negras, apropriando-me das palavras³³ de Sueli Carneiro, “acossados pela experiência histórica de sermos simultaneamente indivíduos e coletividade imersos no movimento de busca ‘por raízes e rotas correlatas’ que nos permitam retornar ao porto seguro de uma identidade não codificada e, por conseguinte, livre” (RATTS, 2006, p. 12). Igualmente, é importante destacar como o debate acerca do racismo “chega a fama” nos discursos midiáticos, escolares, acadêmicos. Nesse sentido, concordo, ainda com ressalvas, com Hubert Alquères, Ratts (2006), na apresentação do livro *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz nascimento*, explica que:

O debate sobre a condição atual e a participação histórica dos brasileiros e brasileiras de cor negra e ascendência africana na construção de nossa nação corre o risco de polarizar-se em duas posições extremas e equivocadas. Alguns, ressaltando que nunca adotamos regimes legais de segregação racial, como nos Estados Unidos ou na África do Sul, afirmam que não somos racistas. Subestimam a persistência e a importância das formas dissimuladas de preconceito e discriminação econômica, cultural e política contra os

³³Retiradas do prefácio do livro *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, de Alex Ratts (2006).

segmentos negros e pardos de nossa população. Outros, insistindo nessas formas encobertas de discriminação e na condição subalterna da maioria da população negra e parda, tendem a converter a oposição entre brancos e negros no conflito principal de nossa sociedade, não o relacionando adequadamente com as condições de classe e de gênero, por exemplo. (RATTS, 2006, p. 7).

Mesmo com os avanços sociais e materiais que culminaram na melhora de condição de vida dos netos, eles ainda não estão livres do racismo, das dinâmicas de opressão e de segregação racial pelas quais também passaram as pessoas da geração da avó. Por mais que tenham se rompido alguns padrões de subalternidade, ainda há momentos (e não são poucos) de continuidade ao processo de inferiorização, vivenciados também pelos netos. Em uma ocasião, vivi uma situação que marcou muito minha experiência no Quilombo, julgo ser válido trazê-la para este texto a transcrição do caderno de campo:

Estava na cozinha com D. Nilse, situação corriqueira de depois do almoço. Ela estava limpando a mesa, de forma cuidadosa e lenta como de costume, dizendo baixinho algumas coisas que eu mal podia entender, arrebatada pelo sono de depois do farto almoço — também costume naquela cozinha — e pelo calor intenso. Eu lavava os pratos. Sua neta Giovana (Joquinha) chegou com uma amiga, Júlia, possivelmente da mesma idade que ela, menina de pele clara, cabelos longos e também bem claros. Os olhos expressivamente verdes e grandes. *Júlia*³⁴ *é filha de um casal que tem um sítio aqui do lado, esclareceu-me D. Nilse após o emblemático diálogo:*

Giovana: *Vó, Júlia tá chamando eu pra nadar lá, senhora deixa eu ir?*

Nilse: *Não Joquinha, você tem que fazer Para Casa da escola, agora não.*

Giovana: *Por favor, só...*

D. Nilse se aproxima da neta, fala, quase sussurrando e em tom assertivo, em seu ouvido: *Joquinha, você não lembra de quando nadou lá e eles te xingaram? Você não se lembra que eles te expulsaram da piscina? Que eles não gosta de gente de cor na piscina deles? Não é pra ir não...eles num gosta de nós frequentando a casa deles, nós não frequenta.*

Júlia: *Mas minha só não tá em casa não. Tem ninguém lá não.*

Nilse: *Não Júlia... vai pra casa... Joquinha vai fazer Para Casa agora.*

Giovana, chorando: *Ah, só, eu queria nadar...*

Nilse: *Nós que é quilombola tem que abaixar a cabeça, filha, nós tem que ter orgulho, eu não quero que eles te xinga de novo e você não tem que passar por isso não. Falou que*

³⁴ Nome fictício.

num é pra nós nadar lá, nós num nada. Tá bom? Você não tem Para Casa não? Senta aí, faz seu Para Casa da escola e depois você deita lá na cama e dorme um pouquinho.

Joquinha enxuga as lágrimas, não despediu da amiga que saiu sem falar uma palavra. Começa a esboçar um pequeno sorriso até que se abre em uma franca e singela risada, enquanto enxugava as lágrimas que escorriam vigorosamente pelo rosto: *Aquela mulher veio aqui pedir manjerição e eu também num dei ela não, a mulher que mandou nós ir embora da piscina. Vó, ela pediu e eu não dei, falei que ia levar lá e não dei.* (Caderno de Campo, março de 2015).

O relato acima não foi o único flagrante de racismo e de desigualdade social que presenciei durante a realização da pesquisa de campo. Tanto a fala de D. Nilse, *nós que é quilombola tem que abaixar a cabeça, filha, nós tem que ter orgulho*, quanto a reação de Giovana (Joquinha) ao negar um ramo de manjerição para a *mulher que mandou nós ir embora da piscina* nos indicam caminhos possíveis trilhados pelas mulheres quilombolas de Matição para se posicionarem frente à condição racial, de gênero e de classe — condições sujeitas também a dinâmicas fundiárias específicas da questão quilombola no Brasil, já que a piscina na casa da vizinha, sitiante, implica uma relação com a terra muito diferente da relação que a família de Joquinha tem. A consciência da menina, forjada na própria experiência e na experiência de outras pessoas da comunidade, nos mostra também um resistir que faz parte do cotidiano daquelas pessoas. Esses caminhos conformam sujeitos políticos, capazes de se resignificarem e de se deslocarem tanto diante dos constantes processos de subalternização pelos quais passam como diante dos avanços sociais políticos conquistados, principalmente, para a geração das crianças de até 15 anos³⁵.

Divina

D. Divina (FOTO 14) nasceu no dia 16 de setembro de 1930 e é a filha mais velha de Benjamim e Catita. Atualmente, ela é viúva e mora com seu filho Renato em uma casa de adobe. Por causa disso, é conhecida como a *matriarca da comunidade*. Além de Renato, D. Divina tem outros quatro filhos vivos: Marcolino, Duarte, René Júlio, Eurita. Desde muito nova, D. Divina trabalha com *cura*³⁶ e, segundo ela, recebe gente de todo lugar.

Na frente de sua casa, tem uma placa de madeira escrito “Quilombo Mato do Tição”. Logo à frente, há um terreiro onde são realizadas algumas rezas e festas, como a Reza de São

³⁵É importante lembrar que os avanços se deram, sobretudo, nos últimos dez anos.

³⁶A forma como as pessoas da comunidade se referem à benzeção.

João. Dentro de sua casa, existe um quarto que ela denomina de *quarto santo* (FOTO15). Nesse quarto, há um altar com inúmeras imagens de santos católicos³⁷. Nas paredes, há estandartes de São João, quadros de santos, imagem de um Preto Velho, quadros dos Meninos de Angola, e inúmeros enfeites. Em dias festivos, ela capricha ainda mais na ornamentação. Neste quarto também são guardados os tambus. É nesse quarto que são realizadas as *curas*.

FOTO 14 – Dona Divina



Fonte: autoria própria.

Na sala, há inúmeros quadros nas paredes. Uma imagem de uma filha que faleceu, uma foto do falecido marido, uma foto dela em sua casa. Há também uma foto dela e do marido com Aureliano Chaves, que na época era governador de Minas Gerais, e com o Coronel Valério³⁸, que foi prefeito em Jaboticatubas, em uma Festa de São João. Aquele momento, segundo D. Divina, foi muito importante para ela, pois foi a primeira vez que alguma tradição da comunidade foi reconhecida por agentes do Estado.

³⁷No quarto de D. Divina, não tão frequentado como o quarto santo, existe um pequeno altar, com imagens de santos católicos, mas também com imagens da umbanda.

³⁸ Coronel Valério foi prefeito em Jaboticatubas por doze anos (dois mandatos de seis anos). D. Divina diz que ele é *como irmão*. As pessoas do Matiçõ e também de outras comunidades de Jaboticatubas sempre falam dele com muito carinho, como alguém que fez muitas mudanças de infraestrutura, como saneamento básico, luz, estrada.

D. Divina foi uma das responsáveis pela criação da Associação Comunitária³⁹. Muitos avanços foram possibilitados por ela na década de 1990, como o transporte escolar.

FOTO 15 – Quarto santo



Fonte: autoria própria.

Atualmente, D. Divina é considerada *liderança religiosa* pelos membros do Maticão e por pessoas de outras comunidades em Jaboticatubas. Mas foi também liderança política por muitos anos. A sua participação na vida pública e política era intensa. Segundo D. Divina, ela *dava jeito de participar de tudo, descia pra rua do jeito que dava de descer, descia pra rua a pé, os outro vinha me buscar, descia pra rua montada em cavalo, em burro, e o marido, o marido? Hum, o que ele tinha de ciúme me ver nessas idas...* Gosta de cigarro e rapé, que até há pouco tempo ela mesmo fazia: *Pica o fumo com faca, torra na chapa, acha uma tampa de lata e põe o fumo e põe fogo, mas precisa oiá, se não oiá queima.* Um dia perguntei a ela sobre a história da criação da associação. A resposta veio entremeada na história de sua vida:

Pelejei muito pra criar a associação, pelejei muito, mas graças a Deus não acabou não, Graças a Deus. Eu fiquei, fiquei, fiquei um tempão. Deus ajuda que não acaba nunca. Num é que ajuda muito não, ajuda por uns lado, mas o povo mesmo tá trabalhando. Agora

³⁹A associação comunitária precedeu a Associação Quilombola do Mato do Tição.

tem capela, né? Tem capela... Num tinha capela, num tinha nada. Teve associação aqui muito tempo, teve até escola da noite, depois enfara. Eles enfara, né. Enfara é quando uma pessoa vai seguindo uma coisa, vai seguindo uma coisa, aí ela toma uma antipatia com aquilo e larga de banda. Peleja, peleja, peleja, começa outra vez, começa outra vez, aí os presidente enfara outra vez, larga daqui pruma banda e não volta mais, mas é gente mesmo de dento do lugar. Fui eu que arranjei isso de associação. Foi difícil, minha filha, foi difícil, mas eu consegui porque eu tinha um colega, na época que eu ida ia na escola⁴⁰, menino assim ó, foi crescendo, foi crescendo, aí eu não pude seguir a escola toda não, fiquei só dois anos. (...) Quando fundou a associação eu já era casadinha já. Já tinha uns dois meninos, Eurita e Duarte. Associação é coisa boa, por que o povo fica conhecendo mais, né? Aquelas parte de governo, que nós precisamos saber das coisa deles também né. Essa parte nós precisamos saber né, também, pra fazer a coisa que a gente faz aqui. A coisa do estado tem que saber. Meu marido tinha ciúme demais da conta. Tinha ciúme de tudo. Mas a gente fazia assim mesmo. Ele era soldado. Mas nós tinha que fazer, né? Alguém tinha que fazer.

Durante a realização da pesquisa, passei longas tardes sentada no sofá de D. Divina. Às vezes longas horas em silêncio, às vezes ouvindo histórias, às vezes rezando. Sua casa foi uma das primeiras que conheci na comunidade, em uma ocasião que já me trouxe alguma reflexão sobre aquele território que eu me propus a conhecer:

Entrei na casa de D. Divina tímida, ao mesmo tempo confortável com o aconchego de sua chamada, *entra pra cá*, que eu viria a escutar tantas outras vezes⁴¹ no decorrer do campo. Ela puxou uma cadeira para que eu me sentasse. Ainda não me conhecia, não sabia meu nome, não sabia, mas desconfiava do que eu estava buscando por aquelas terras. Em sua casa, estava a neta Neia e o namorado que, insistentemente levava a televisão ao canal do futebol em uma briga impaciente com o péssimo sinal da TV. Eu tentava lidar de alguma maneira com o meu embaraço e com as palavras tropeçadas. Serviu-me um café doce e biscoito frito — também presente em quase todas as visitas posteriores. Neia disse, simpaticamente, a D. Divina, que eu era do povo do filme, que eu queria saber tudo, *como a Tança era, o jeito que ela vestia, o que ocês fazia com ela, conta pra ela, vó*. Tança... deve ser a Tia Tança, que eu já conhecia por ter lido em um livro, eu pensei. Disse, embaraçada, que não. Mais embaraçada ainda, disse que eu não era do povo do filme, estava ali para iniciar uma pesquisa da universidade no Quilombo do Mato do Tição. Ao que D. Divina respondeu: *Aqui antes ninguém evinha pra saber de nós, agora com esse tal quilombo, o povo vem querendo saber*

⁴⁰Esse colega, por acaso, era o Coronel Valério.

⁴¹Informação acrescida a posteriori.

de tudo o que nós faz, mas nós faz igual era antes mesmo, vem gente aqui de todo lugar pra saber.(Caderno de campo, fevereiro de 2015).

A acolhida de D. Divina e de sua neta, a pressuposição de Neia de que “pela minha cara” eu era de uma equipe que estava realizando um filme e a colocação de D. Divina me trouxeram algumas reflexões a respeito da comunidade, cujas práticas culturais são, no dizer de D. Divina, independentes da questão quilombola — uma categoria heteronomeada. Podemos ponderar, a partir dessa situação, a respeito da maneira como os quilombos brasileiros são tratados, tanto no âmbito da gestão, de criação e de aplicação de políticas públicas, como nas pesquisas acadêmicas. Ser quilombola — uma categoria de Estado, uma categoria em disputa, jurídica, social e política, baseada em relações fundiárias, demarcação de fronteiras, grupos étnicos que trazem as marcas da escravidão. Mas também uma categoria identitária agenciada pelos grupos na luta por direitos. Seria interessante que eu buscasse ali, não apenas as significações a respeito da categoria jurídica a elas atribuída, mas também o que nos tem a dizer as outras relações, as outras modalidades de “ser” Comunidade Mato do Tição. O que nos interessa é, a partir dessas modalidades, como a “questão quilombola” e as novas relações ali implicadas, mediadas pela forte presença da cultura escrita, interferem nas práticas comunitárias e tradicionais e é mobilizada nesses contextos.

Bina

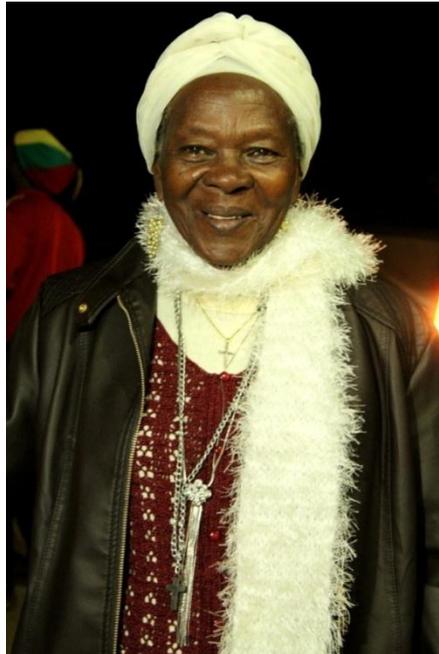
Silvia de Siqueira⁴² tem o apelido de Bina desde os tempos de menina (FOTO 16). Ela também é filha de Benjamin e Josefa, e é irmã gêmea de Silvio de Siqueira, Seu Badu. Foi à escola por um curto período, *não completou dois anos*, como ela lembra. Sua infância foi marcada pela necessidade de muito trabalho. Trabalhava com a mãe e com o pai incessantemente na roça. Trabalhava no moinho de farinha, na feitura da rapadura, capinando roça. É viúva de Isaías (que também é seu primo irmão), com quem teve quinze filhos, mas perdeu oito. Gosta de tocar gaita, pandeiro, caixa de folia, de dançar e de bater Candombe. É aposentada, mas faz artesanatos, faz *sabão dicuada* e *tira óleo de mamona* para complementar a renda. Também tem uma *criação*, uma porca e algumas galinhas.

D. Bina sempre faz referência às dificuldades que passou quando criança e para criar os filhos, muitas vezes passando fome, em dias de muita chuva, sem ter onde dormir. Acredita

⁴² Apesar da apresentação de D. Bina ser breve, ela contribuiu muito para a realização dessa pesquisa, nos dando bases para pensar o quilombo Mato do Tição no decorrer do tempo e das gerações. A breve apresentação se justifica apenas pelo fato de que, em suas narrativas, não emergiram naturalmente muitos elementos de sua trajetória e de sua história.

que, para as crianças, a coisa mais importante é eles poderem ir à escola, mas não podem deixar de participar das *coisas da comunidade* e nem de o que os *velhos estão tentando passar, das rezas, e das festas*, que hoje, na opinião dela, está *virando uma perdição*.

FOTO 16 – Dona Bina



Fonte: autoria própria.

Um dia, Enquanto eu e D. Bina (FOTO 16) colhíamos tomates no terreiro de sua casa, ela me disse: *O mundo daqui mudou muito, hoje não faz mais rapadura, igual nós fazia antes nesse moinho, mas hoje nós também não tem que acordar na barra do dia, ou antes da barra, pra carregar coco na cabeça. Filho meu, perdi muito, perdi, um sofrimento danado nessa casa debaixo de chuva. Cê vê eu reclamar? Hoje tudo isso aqui eu devo a Deus, hoje tá bom demais, podemos falar que a gente tem orgulho, né? Não tem vergonha não. De primeira quilombola era vergonha. Eu lembro de quando ia pra roça capinar, dava a hora de descansar e aí começava a bater a enxada, a cantar. Hoje não tem mais isso, ninguém tem mais tempo pra isso, recebe é o dia, né, e também não tem mais roça pra roçar. Mas tá bom, né, os menino hoje vão pra escola, tão estudando, coisa que às vezes nós não teve.*

Rosaura

Rosaura (FOTO 17) é casada com Marcolino, filho de D. Divina. Com ele, tem três filhos: os gêmeos Anderson e Emerson, 20 anos, mais conhecidos como Dim e Mimim, e a

caçula, Lilian, 18. Além dos três, *cria* a pequena Emilly, de 5 anos — a guarda de Emilly é D. Nilse, entretanto, ela vive na casa de Rosaura, sob seus cuidados diários.

Há sete anos, trabalha como empregada doméstica, por meio de vínculo informal, na casa de D. Nilse. Antes disso trabalhava na casa de uma senhora idosa. Os gêmeos trabalham com carteira assinada — fazem serviços gerais em condomínios de luxo na região — e Lilian trabalha cuidando de crianças em casas na sede de Jaboticatubas. Além de trabalhar todos os dias da semana na casa de D. Nilse, ela também faz pastéis para vender. Vende tanto na Feira Agroecológica de Jaboticatubas, que ocorre duas vezes por mês, quanto em eventos, festas e rezas, na própria comunidade. Rosaura não teve oportunidade de frequentar a escola quando criança, mas participou do MOVA na comunidade.

FOTO 17 – Rosaura



Fonte: autoria própria.

Ela conta como começou a trabalhar na casa de D. Nilse, das dificuldades que passava: *aí essa senhora morreu. Aí depois que essa dona morreu, eu fiquei “nó... meu deus do céu, como é que eu faço, ô minha nossa senhora...” Aí eu não queria entrar na casa de raça nenhuma, não queria voltar pra casa não, (...) Aí os meninos já tava crescendo, e eu pensei: meu pai, as coisas tá pior... E Marcolino nunca largou cavalo. Eu acho que eu tinha um*

ciúme dele com o cavalo. Risos... Porque ele trocava o cavalo. O que ele não fazia pela família ele fazia pro cavalo. (...) Aí fiquei naquela coisa, naquela coisa... Aí um dia Zélia falou comigo assim... A Zélia Nora de Nilse, né: ô Rosaura, por que cê não vai trabalhar na casa de Nilse? Eu falei assim: Ahhh, Zélia, como é que vou trabalhar na casa de Nilse? Mas aí deu certo. Que eu tô na casa de Nilse vai fazer sete anos...Ó! Fez sete anos ontem! (...) Quando entrei na casa de Nilse, eu pensei: Meu Deus, como que eu vou fazer... Aí quando eu tava sem ganhar nada, não consegui ganhar bolsa família, no começo eu não ganhava bolsa família, aí quando passou os meninos da escola, os meninos já tava na quarta série, aí eu consegui a bolsa família. Quando é fé... corta o bolsa família outra vez... sempre essa coisa com o bolsa família também, né? Agora é certo, que os meninos já saiu da escola... Agora já não tem bolsa família outra vez mais, já não tem direito mais... Mas também os meninos agora tá trabalhando, né... num tem direito mais não. Nada mais. Nem de Lilian nem de nada mais. Ela também já fez dezoito anos, né? Mas também eu nem entendo por que, que tem gente aqui que tem família que não tem ninguém trabalhando e recebe duzentos e tanto, trezentos e tanto, eu não entendo por quê... Mas tá bom assim mesmo, né... as pessoas... cada um tem o que Deus vê que merece, né... Se Deus viu que eu não merecia, tudo bem... Aí eu já não tenho bolsa família mais... Esse mês eu fui lá... meu deus do céu... era o dinheiro de pagar academia.

Em relação ao trabalho na feira, diz que o faz por prazer. *Quase nunca saio daqui, eu gosto de sair, de ver gente diferente, aí e gosto de trabalhar na feira. Quase não dá dinheiro não, nem sei se dá.* Ela diz que não tem nenhuma forma de controle dos gastos e das rendas com a barraquinha de pastel, que nunca fez nenhuma conta sobre as coisas que ela compra e o valor que ela ganha com as vendas. Disse também que no Mês de Maria (em que há rezas todos os dias, e ela vende pastel a um real na frente da Capela todos os dias) ela junta as moedas em um cofre, e, ao final do mês, a *surpresa é boa.*

Rosaura é muito participativa nos eventos da comunidade. Sempre está na cozinha envolvida com o preparo dos alimentos em dias de festa ou de reza. Mas seu espaço em Matiçãõ é delimitado por ser sempre alguém que “*não é daqui*”. Diversas vezes, essa “*não autorização*” passa pela sua não ligação com a ancestralidade, dessa forma, com a *tradição*, cujo compromisso é dos seus filhos. Se a ancestralidade é o elemento que qualifica e dá sentido ao referente “mulher quilombola”, Rosaura passa a ser apenas uma mulher negra que mora em Matiçãõ e não alguém *é do Matiçãõ*. É esse o lugar de fala que ela assume, e assim aparece nesta pesquisa. Ela nos mostra que as articulações de gênero estão além da oposição

entre masculino e feminino (na qual há uma relação de poder que envolve, por exemplo, violência doméstica). O gênero é articulado também entre outras relações de poder que são internas às relações entre as mulheres. A diferença também é articulada dentro do gênero, “portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política.” (BRAH, 2006, p. 374).

Rosaura tem em comum o fato de ser uma mulher negra. Ela participa dos eventos da comunidade, é mãe de jovens que tem a herança da ancestralidade de *espalhar a brasa na fogueira de S. João*, cuida, limpa, cozinha e participa. E é, inclusive, reconhecida por tudo que faz na comunidade. Entretanto, a sua fala marca um pertencimento do qual ela está fora. Ela não é uma voz que legitima a experiência quilombola na comunidade, ainda que, em determinados momentos, ela aciona um “nós”, em outros ela aciona um “eles,” demonstrando a contingência da identidade marcada pela experiência. As relações de poder, que são parte da heterogeneidade de pessoas de um grupo “identitário”, não desaparecem. Ao contrário, emergem, ao se deslocar o lugar de fala e criar situações que definem ou não o pertencimento. Isso só aponta para o fato de que a identidade quilombola é uma prática discursiva contingente e não essencialista, como pontuou Brah (2006). Rosaura ingressa no Matição, mas não pode pertencer ao quilombo. O lugar dela é de não autorizada na narrativa do Matição. Dessa forma, os limites da comunidade quilombola não são definidos, são fronteiras fluidas, pois admitem entradas, mas que se reeditam de acordo com o contexto. Relações como essa desmitificam o fato de uma comunidade ser harmoniosa se sem conflitos.

1.5 A questão quilombola

Como vimos por meio dos depoimentos das mulheres de Matição, elas reinstauram o mito de origem da comunidade em torno do processo de escravidão em continuidade do racismo. Através das narrativas, nas quais há vários episódios que demonstram como a ausência de direitos, as dificuldades de acesso à saúde, educação, trabalho e terra — elementos que demarcam uma fronteira entre *os grandes e nós, os de fora e nós, a rua e o Matição* —, é possível perceber a perspectiva que elas têm da comunidade: se perceberem enquanto não pertencentes à sociedade. Nesse sentido, a questão quilombola opera em duas esferas: a princípio, negam-se a uma identificação que possa fazer com que eles retrocedam nos direitos que já haviam conquistados. Quilombola como sinônimo de *cavar pedra*, de voltar a uma

situação de opressão que, de certa maneira, já estava sendo reelaborada. Depois, ao perceberem que o registro possibilita a garantia desses direitos, passaram a aceitá-la e a manejá-la para a garantia de direitos. Os deslocamentos de sentido se dão ao negarem que se trata de um quilombo por terem medo ao retrocesso da escravidão, e entenderem e se afirmarem enquanto quilombo como algo para impedir esse retrocesso.

Essa dinâmica de aceitação e de atualização da identidade negra e quilombola, de ora negá-la, ora acioná-la, é uma negociação é um caminho encontrado para sair de uma situação de subalternidade a que estavam submetidos há muitas gerações. Nesse contexto, passam a falar com *orgulho* dos avanços sociais e políticos, além das próprias manifestações culturais, como o candombe, as rezas, as festas, já que entenderam que essas manifestações também são uma forma de operar com a diferença para lutar pelos direitos. A partir dessa ressignificação, a diferença que demarca a fronteira entre *os daqui e os de fora* passa a ser artefato político. A cultura escrita, aí, ganhou um novo sentido: novos usos, novos contornos e novas significações. O acesso à escola, a atuação das lideranças políticas, a possibilidade participação em diversos contextos institucionais, dentre outros, são elementos que influenciaram nessa passagem e nessa nova significação aos deslocamentos de sentido na conjugação da comunidade. Dessa forma, a escrita é um dispositivo que está a serviço dessa identidade que conjuga gênero raça e ancestralidade e de uma ação afirmativa de se dizer, se posicionar e se afirmar.

O processo de obtenção da certificação quilombola, aberto por iniciativa *dos mais novos* em parceria e diálogo com movimentos sociais e com pessoas *de fora*, como pesquisadores, vereadores e prefeitos, implicou a criação de uma nova associação⁴³, denominada Associação Quilombola do Mato do Tição, em 2004. Nesse momento, as reuniões que se seguiam sob liderança de Lindomar João dos Santos (mais conhecido na comunidade como Dó) destinaram-se ao processo de regularização fundiária e de retomada do território tradicional. Em 2006, a comunidade obteve a certificação da Fundação Cultural Palmares, como já mencionado neste estudo, mas o processo de regularização fundiária ainda não foi iniciado pelo INCRA. Em uma conversa entre D. Nilse e Juliana⁴⁴, D. Nilse nos contou, brevemente, a história da associação, desde antes de ser uma associação quilombola:

Juliana: Antes de virar quilombo não tinha associação não?

⁴³Anteriormente, existia uma associação, criada por D. Divina, mas ela estava com muitas dívidas e muitos problemas jurídicos. Assim, foi necessário fundar outra associação com um novo Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ), e não apenas mudar o nome.

⁴⁴Integrante bolsista do NESTH – UFMG (nome fictício)

D. Nilse: *Tinha uma associação aí, mas ela não ia aguentar, foi bom que segurou, foi uma das primeiras associações, logo quando saiu esse negocio de associação que teve a associação. Então o nome dela era... Comunidade Negra do Mato do Tição, que ela era registrada. Aí ficou. Enquanto era ela registrada comunidade negra vinha muito visitante da África, vinha esse coronel que foi prefeito aí, na casa da Dona Divina tem a foto dele com aquele homem lá do Rio. Trazia deputado... E foi andando, aí já veio a coisa que a EMATER já pegou a coisa que podia ser comunidade quilombola, quilombo, aí que trocou de presidente e registrou a associação como quilombola.*

Eu: Era você a presidente?

Nilse: *Quem era a presidente era a Divina. Aí trocou. Ela foi a primeira presidente, coitada, penou demais, imagina, mulher naquela época, cabou que ficou uns vinte anos! Até Lindomar... quando ela pegou essa associação o Lindomar tinha sete anos, o Lindomar cresceu, estudou, e quando ele formou no quarto ano do colégio que ele estudou um bocado desse negocio de quilombo, mexia com as coisas do movimento...do movimento negro...e aí ele já tomou conta. Pra nós adquirir esse pedacinho que nós temos aqui, demorou quase uns 20 anos. Porque quem tomou essa terra nossa também tomou os outros que veio... quem tomou não foi esses que tomaram nós não. Porque eles tavam passando de um pro outro, de um pro outro, aí o outro viu que os antigos tomou e queria tirar nós daqui pra fora. Aí foi que a gente entrou na justiça. E não é só essa, é tudo pra cima. Tá no INCRA, mas o INCRA nunca solta.*

Juliana: E a D. Divina gostou na mudança do nome?

Nilse: *Ela que foi a primeira a não gostar! (risos) O Dante velho também não queria: "Cês vai, bobo! Num instantinho vai por nós para cavar pedra, pra essas coisas, ninguém é liberto pra ficar igual era, você penou tanto!" Então ficou nós na balança muitos anos, e muitos anos depois que Lindomar estudou, foi ver o que era, e foi conversar na associação e todo mundo aceitou.*

Juliana: Como que a D. Divina chegou a ser presidente?

Nilse: *Ela foi presidente assim: o Coronel Valério, ele era coronel da polícia, não era aqui não. Ele trabalhava na bandeira do Brasil, porta bandeira... aí nele aposentar ele quis vim pra terra dele, e ele ganhou aí para prefeito. Aí nele ganhar para prefeito ele continuou a reunião toda a semana, e falou que ele queria era associação em todo local que fosse afastado da cidade. Aí pegou Divina pra ser, mas Divina sem saber de nada! Valeu porque viu muita gente, ficou conhecendo o presidente presentemente, o Newton Cardoso teve aí na*

comunidade, vinha de várias pessoas. Mas ficou assim, Divina já velha assim já pegou uma coisa “ah, você vai ser a presidente!”, e ela não sabia, coitada. Ela não entendeu porque, e ficou sem entender até hoje.

Segundo D. Nilse e D. Bina, essa mudança para o *registro quilombola* se deve a Lindomar, que *estudou* e sempre foi militante do Movimento Negro. Como elas nos mostram, hoje a mudança é encarada como uma conquista que envolveu múltiplas alianças com movimentos sociais, com pessoas vinculadas ao Estado, com pesquisadores e com outras pessoas *de fora*. Claramente, essa adesão não só foi agenciada por práticas mediadas pela escrita quanto favoreceu a aproximação do grupo com as culturas do escrito. Essas novas relações possibilitaram para a comunidade uma nova criação de sentido quilombola, composta por avanços políticos, sociais e por garantia (eventual) de direitos. Novos sentidos compostos também por outras experiências, diferentes daquelas *de costume*.

A questão quilombola foi entendida, pelos *mais novos*, como sinônimo de ligações mais facilitadas com o Estado na luta por garantia de direitos, e pelos *velhos*, foi compreendido como sinônimo de *cavar pedra, como fizeram com a Tança*. A palavra quilombola provocou, na história de Matição, cisões e adesões. Hoje, as mulheres, tanto as mais velhas quanto as mais jovens que passaram por essa mudança, falam com orgulho de ser quilombola. Inclusive, como diz Marilene, a esse orgulho se deve o envolvimento cada vez maior na organização da festa da Consciência Negra no Matição. *Ser quilombola é saber de onde a gente veio, é saber onde estamos e para onde vamos*, ela diz frequentemente em situações de fala pública. Acionar essa categoria, para essas mulheres, não só orienta como dá significado às ações e às interações (motivadas tanto por forças de dentro da comunidade quanto por forças externas a ela). Ser quilombola, para elas, portanto, não é uma base na qual se constrói uma identidade. É, antes, uma base com a qual se ressignifica as identidades em jogo no tecido das relações. Quilombola nomeia agenciamentos territoriais, políticos, jurídicos, burocráticos, culturais, semióticos, sociais, etc.. Nesse sentido, a acepção de identidade quilombola construída e colocada por elas vai ao encontro da teoria de Hall:

[...] conceito estratégico e posicional. Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história.(HALL, 2000, p. 108).

Desde a diáspora africana, foram constantes as negociações do povo negro na luta pelo direito à existência. O deslocamento de sentido em relação a ‘ser quilombola’ relatados em depoimentos registrados neste capítulo mostram-nos que a potência da resistência está em saber renovar as informações, tanto aquelas que provém da comunidade como aquelas que chegam de fora dela, conjugando-as. As interações sociais, assim como as relações com os novos atores sociais que entram em cena, não são garantidas por um princípio identitário unificador que a todos sujeita de forma homogênea. Isso reitera o fato de que a identidade quilombola está em constante agência por vários atores.

Atualmente, a Associação Quilombola do Mato do Tição é presidida por Jairnei. No entanto, Marilene ainda atua como liderança. Ela explica: *A Jairnei entrou porque eu já cumpri dois anos de mandato, é o máximo, mas quem continua [a orientar]sou eu. Ela assina, a situação dela tá se regularizando, mas ela tá aprendendo, outro dia eu até me surpreendi que ela leu, releu, pensou, viu que aquilo ali tinha uma coisa errada e disse assim, ó, num vou assinar isso aqui não, tem muita coisa esquisita nisso aqui.* Trata-se de uma organização institucional, autônoma, que, hoje, se estabelece além da questão quilombola. A interlocução dos integrantes, particularmente de Marilene, com pesquisadores, com membros de movimentos sociais, de ONGs ou com integrantes do Município via EMATER, como Mariângela (que me foi apresentada como o *anjo da guarda do Matição*), potencializa e otimiza as ações e os recursos.

Entretanto, a possibilidade de aquisição de direitos especiais, possibilitados pela autodefinição, trouxe, por outro lado, outros tipos de exploração e de abuso, para os quais as lideranças quilombolas estão cada vez mais preparadas e atentas. Quando propus a realização deste trabalho à Marlene, por exemplo, como já foi exposto neste estudo, ela foi objetiva quanto aos problemas enfrentados pela comunidade, relacionados à colonialidade do poder, e também me pediu objetividade a respeito da contrapartida e de como apresentaria o trabalho às mulheres.

Novas territorialidades, assim, são definidas a partir de uma ação particular dos quilombolas e a partir de sua forma de agir e de interagir politicamente. As ações, interações e intervenções das mulheres do Mato do Tição criam maneiras próprias de constituírem-se enquanto quilombolas, enquanto mulheres, enquanto lideranças. As fronteiras categóricas entre as dinâmicas locais e as dinâmicas globais, *dos daqui* e *dos de fora*, são ora acionadas ora desfeitas. Ora mobilizadas, ora diluídas. As redes constituídas são fluidas e atravessam inúmeras possibilidades, fruto de negociações constantes que possibilitam sua existência

política, territorial, cultural. Esse arranjo torna ainda mais ofensivo o fato de os saberes de Matiçãõ serem tratados como crenças, a fé como folclore, a existência como museu (inclusive nas escolas que atendem às crianças da comunidade).

Os últimos anos representaram mudanças nas quais novos sujeitos sociais — recentemente escolarizados, submetidos a novas dinâmicas de terra, de trabalho e políticas — influenciam e ressignificam a comunidade, o devir Mato do Tiçãõ e até as práticas tradicionais, sem, no entanto, transformá-la em uma comunidade quilombola com muitas atribuições jurídicas externas e sem considerar as atribuições internas. O território Matiçãõ, assim, vai sendo, aos poucos, redesenhado e redemarcado a partir das múltiplas, porém, fluidas, fronteiras categóricas. Como diz Oliveira e Silva (2013, p. 21, grifos da autora), Matiçãõ

se trata de um território físico e existencial constituído por povoações, migrações, ocupações, expulsões, parcerias e rivalidades. Um território centrado em questões próprias —*a cidade Matiçãõ*, conforme diz Divina — que, continuamente atravessado e recomposto por ‘um fora’, se conecta criativamente e sob diferentes modalidades de relação com questões outras não previstas pela *tradição*.

Nesse território “centrado em questões próprias”, mas “atravessado e recomposto por um fora”, é interessante trazeremos aqui o papel da oralidade nessa composição. Não queremos dizer que há uma cisão entre a oralidade e a escrita. Ao contrário, como veremos no capítulo seguinte, a construção e a negociação da identidade quilombola atrelada à oralidade colabora para que eles reposicionem a cultura escrita a seu favor. Mesmo quando não se escreve, é possível manejar a escrita, fato que não reduz a importância que tem a oralidade na constituição das tradições em uma comunidade dita tradicional. Dessa forma, parece-nos interessantes trazer as maneiras como as mulheres manejam a língua em suas múltiplas possibilidades de interação e agência.

Capítulo II. A ORALIDADE EM MATIÇÃO

Meu enleio vem de que um tapete é feito de tantos fios que não posso me resignar a seguir um fio só; meu enredamento vem de que uma história é feita de várias histórias.

(Clarice Lispector, *Felicidade Clandestina*, 1998, p. 100).

É que a nossa língua que a gente fala aqui é a língua nossa, o modo de falar, é a língua que veio junto da nossa criação da mistura dos índios e dos escravo, dos africano(...)Num tem outro jeito de dar entendimento.

(D. Nilse, Caderno de Campo, Março de 2015).

No decorrer da pesquisa de campo, quase todos os meus dados — principalmente aqueles mais interessantes — foram recolhidos a partir das conversas informais possibilitadas pela experiência etnográfica. Tive acesso a materiais escritos, como aos cadernos de Ata e a alguns documentos, mas foi a partir de fontes orais⁴⁵ que pude entender o percurso vivido pelo grupo de mulheres do Matição, sua inserção nas culturas do escrito, as práticas sociais em que a escrita é demandada e as práticas discursivas relativas a esse tipo de cultura. Como lugar do encontro, percebemos também a importância de discorrer aqui sobre a oralidade, acenando para o fato de que nela se percebe também a relação com as culturas do escrito, principalmente do ponto de vista do simbólico. Isso quer dizer que o oral também é uma via de se manejar as culturas do escrito.

A Comunidade Quilombola do Mato do Tição me foi apresentada, portanto, também a partir de inúmeras narrativas que compõem o conjunto vasto das práticas discursivas, tecidas pelos fios da memória de cada uma das mulheres com quem convivi. Os rituais de linguagem ali encenados, no âmbito da performance, narram um quilombo e fazem de cada uma delas, autoras desse quilombo. As enunciações e os saberes são efetivados, sobretudo, por meio da oralidade, e Mato do Tição vai se construindo no discurso oral e a partir das interações com a cultura escrita, cada vez mais presente⁴⁶ na comunidade. Dessa forma, pareceu-nos interessante trazer para esta dissertação a reflexão proposta neste capítulo: Quais são papéis da oralidade na construção, na manutenção e na resistência da identidade dessas mulheres quilombolas? Como se maneja a resistência diante da constante opressão e das discriminações sofridas por meio os agenciamentos da língua? Quais são os papéis que a oralidade cumpre? Em que momentos mais emerge? Em torno de quais orais as pessoas se organizam?

⁴⁵Para melhor aprofundamento metodológico a esse respeito, ver GALVÃO, Ana Maria. *“História” oral processos de inserção na cultura escrita*, 2006.

⁴⁶Conforme falaremos no capítulo III.

É importante lembrar que esta análise não significa a ausência da leitura e da escrita no Maticão e nem que a comunidade prescinde delas. Significa, entretanto, que a oralidade exerce funções tão importantes politicamente como a própria escrita, e uma é afetada pela outra. Logo, não se trata de estabelecer uma comparação entre os dois tipos de linguagem, já que, segundo Olson e Torrance (1995), essa visão comparativa pode resultar em uma abordagem dicotômica. O foco não deve ser, conforme os autores, os efeitos da escrita sobre as mudanças intelectuais, em termos de suas consequências na comunidade. O que importa, na opinião do autor e com a qual concordamos, é o que as pessoas fazem com a escrita, e não o que a escrita faz com as pessoas. (OLSON; TORRANCE, 1995). Assim, por meio da oralidade, podemos notar também o que as mulheres quilombolas do Maticão fazem da aproximação com as culturas do escrito.

Nesse sentido, é significativo considerar que as interações na comunidade não giram apenas em torno da oralidade espontânea, das conversas do dia a dia, das falas. Além de ser estrutural e sistemática, a oralidade é também fundante, como em momentos de *cura*, em momentos de rezas, as músicas, tanto vinculadas à religião, como os cantos e o candombe, mas também vinculadas ao trabalho. Práticas de oralidade não se restringem a conversar e *aprosear*, mas também, rezar, ouvir histórias dos velhos, posicionar-se enquanto sujeito, agenciar e manejar a linguagem em torno de uma identidade negociada. Eventos esses que são essenciais na constituição da socialidade comunitária em Mato do Tição. Dessa forma, mesmo com a presença cada vez mais intensa do escrito veiculada, dentro outros fatores, ao aumento dos índices de escolarização e na relação com o Estado, a perda dos elementos intrínsecos à oralidade implica a perda da socialidade, do saber, do conhecimento. De modo geral, as relações estabelecidas pelas quilombolas, as trocas cotidianas, as formas de participação, de ensinar e de aprender são marcadas pela transmissão oral. Assim sendo, não deve ser desconsiderada, tampouco ignorada, no âmbito das políticas públicas, principalmente no que tange à educação voltada a esse público específico.

Neste capítulo, temos a proposta de, portanto, fazer um “estudo de caso⁴⁷” das narrativas que participaram do meu trabalho de campo. A cada “causo”, há criatividade em jogo: não só na aliança inventiva e poética do frasear com a afetividade performática, como também na elaboração conceitual dos enunciados. É possível notar, a cada *dedo de prosa*, o esforço para torná-lo agradável a quem escuta sem o abandono da multiplicidade de sentidos.

⁴⁷Termo utilizado na tese de Ana Carneiro Cerqueira, “O povo ‘parente dos buraco’: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro”(2010).

Assim como é possível notar como os eventos de oralidade e as práticas discursivas são mediadas pelo contato com a cultura escrita.

As palavras que circulam em Matição podem representar conhecimento, resistência, deslocamentos, aprendizados e ensinamentos. Cada caso envolve a história pessoal e coletiva, as próprias memórias e as do grupo. Não é só a dimensão estética, da enunciação, que merece a atenção dos ouvintes. Cada história contada traz um encadeamento argumentativo. O enunciado e a rede de enunciados formada nas conversas *dão o entendimento* daquele mundo: o Mato do Tição. Dessa forma, buscaremos trazer, para este capítulo, alguns entendimentos a respeito dessa arte das mulheres do Matição: a arte de contar histórias e causos. Entendimentos esses relacionados à resistência, aos ensinamentos, às aprendizagens e à ancestralidade. A força da oralidade, entretanto, não se reduz a esses elementos. Tão pouco é possível reduzir a análise desta forma, fragmentada: a singularidade do conhecimento produzido e transmitido pela oralidade não é, pois, redutível à síntese e nem aos modelos pré-estabelecidos. Apresentaremos, entretanto, uma das possíveis leituras da oralidade na Comunidade Quilombola do Mato do Tição.

Para abordarmos esse tema, começaremos, no próximo tópico, refletindo sobre o fato de que dentro da própria oralidade há hierarquizações simbólicas, que também emergem em questões metodológicas na medida em que há o encontro entre pesquisadora e sujeitos de pesquisa — encontro no qual também se pressupõem hierarquizações simbólicas (também no campo da linguagem), segundo Bourdieu (1999).

2.1 Escrita arrumada, conversa fiada: (des)entendimentos e outros tropeços metodológicos.

*Pode anotar, uai... aí cê arruma as palavra, arruma aí tudo direitinho, né? Aquele negócio de palavra errada! Eu não sei falar direito não... Diz Rosaura, diante do gravador, diante de mim, a entrevistadora. Não me surpreendi. Eu não sei falar direito não precedeu muitas das longas conversas possibilitadas pela minha estada em campo. Na cozinha de D. Nilse, porém, onde sempre as singularidades aparecem, dela ouvi, certa vez, o desmentir: *É que a nossa língua que a gente fala aqui é a língua nossa, o modo de falar, é a língua que veio junto da nossa criação da mistura dos índios e dos escravo, dos africano... nós, irmãos, a gente fala como papai falava e mamãe, muita coisa na língua mudou, a gente vê pelo jovem que mudou, mas esse jeito da gente falar é mais pra essas coisas que só a gente aqui entende.**

Num tem outro jeito de dar entendimento. Aí, os menino vão pra escola e aprende, Graças a Deus aprende a escrever e falar certo, se a gente tivesse ido também...mas nós não tinha condição...eles aprende, vem, mostra, é bom...mas aí parece que não consegue mais ouvir os velho, o que nós tem pra contar, eles até escuta, mas num interessa em aprender nossa língua...

As falas apresentadas neste tópico demonstram a consciência de que mesmo no falar há hierarquizações simbólicas, e isso traz implicações e consequências. Existe um *falar certo* que é o falar aprendido na escola, uma escrita *arrumada*, que vem com a pesquisadora (que, por acaso, também é professora de Português), um padrão de linguagem trazido pela maior aproximação dos sujeitos com as culturas do escrito. Assim, quando D. Nilse nos traz o fato de que muita coisa na língua mudou, ela aponta também para mudanças significativas de padrão social e cultural e para a emergência de novos atores sociais no quilombo. O que implica também novas maneiras em transmitir conhecimento entre as gerações. A partir dessa diferença, que ali me foi colocada, fui começando a entender o meu lugar nas interações que estava construindo.

Pede-se sempre perdão quando se escreve, registrou Jacques Derrida. Afinal, escrever é como uma traição. É ainda mais difícil quando se trata da escrita acadêmica, uma escrita *arrumada*, regida por um fundamento que apaga as diferenças e, portanto, as multiplicidades. A traição parte do fato de que a experiência de hospitalidade de quem ouve o *contar* daquelas mulheres e não pode ser manifesta neste tipo de texto. É, nesse sentido, que justifico a necessidade de um esforço de transcrição em vez de um esforço de tradução, sobretudo porque se trata de línguas iguais, mas diferentes. Explico a aparente contradição: todas nós, dentro do mesmo registro da Língua Portuguesa, orientadas, no entanto, por diferentes conceitos dentro de uma mesma língua. Como nos lembrou D. Nilse, *não tem outro jeito de dar entendimento*.

No papel, as palavras são ainda mais ardilosas. Elas podem se tornar, no registro, independentes do contexto. Por isso, o desafio dessa pesquisa foi o de manejá-las para compor com as histórias e estórias, tantas, trazidas por essas mulheres da Comunidade Quilombola do Mato do Tição — que, por vezes, afirmam: *Eu não sei falar direito não, mas...* Frase que antecedeu longas conversas, trajetórias riquíssimas em uma profusão de memórias, vivências e saberes. *Eu não sei falar direito não* é precaver aquela — que se apresentou como professora de Português, disposta a dar aulas, mais uma pesquisadora da universidade e que veio estudar culturas do escrito — de que saber ouvir é, muitas vezes, saber se despir de todas

essas adjetivações. Saber, assim, se deixar levar pela hospitalidade e pelos afetos daquele contar. Compartilhamos com as palavras de Martins (1997, p. 20) ao dizer:

Queria eu desenhar uma melopeia que traduzisse na letra escrita (impossível desejo!) o fulgor da performance oral, os matizes de uma linguagem sinestésica que conjugasse as palavras, os gestos, as músicas, e os comportamentos imanentes na materialidade sígnica e significativa [...]; uma dicção que não elidisse o sujeito e o objeto, o sopro e o estilete, o ritmo e a cor. Mas a escrita recobre de outros matizes e modulações e, mesmo quando recobre a sinestésica performance da oralidade, desvela-nos outras diferentes possibilidades de fruição.

Sentada à mesa da cozinha de D. Nilse — onde, quase sempre, Seu João e Miro chegavam do mato pela porta de trás e as demais pessoas entravam, sem muitas cerimônias, pela porta da frente — é a forma como mais ouvi as narrativas das pessoas do Matição. Ouvi a boa prosa também sentada nas muretas que circundam as varandas, encostada na parede da capela, caminhando no mato com D. Bina, abrindo massa de pastel com Rosaura ou sentada no sofá de D. Divina. O fato é que, algumas vezes, descrente na prosa como um material de pesquisa, eu tentei mobilizar situações para criar um contexto de entrevista.

Ligar o gravador, no entanto, nesses momentos, significou tornar a conversa um fracasso, silenciar, constrangidamente, alguma história e ter que lidar com o embaraço das respostas monossilábicas. Compreendi, com isso, que *dar entendimento* dependia de um contexto e de uma interação entre quem fala e quem escuta: a hospitalidade daquelas pessoas estava, especialmente, na sua arte de narrar. É evidente que ser hospitaleiro, quando a conversa é agenciada por um aparelho de registro, torna-se uma tarefa bem mais difícil.

Ora, como trazer para o texto essa hospitalidade, ao considerar esta dissertação como uma modalidade (nada hospitaleira, diga-se de passagem) de uma “tradição disciplinar dominante nas ciências sociais”, e ser, por outro lado, o discurso singular dos quilombolas do Matição de uma “tradição de oralidade popular”?⁴⁸ Talvez, a resposta a esse desafio seja evitar uma apropriação do discurso da alteridade. Em vez disso, deixar vir o outro ao texto, o devir do outro: esse outro que são as mulheres do Matição. Retomo a explicação de D. Nilse: *É que a nossa língua que a gente fala aqui é a língua nossa, o modo de falar, é a língua que veio junto da nossa criação da mistura dos índios e dos escravo, dos africano (...) mas esse jeito da gente falar é mais pra essas coisas que só a gente aqui entende. Num tem outro jeito*

⁴⁸O uso das aspas: faço referência, ironicamente, à dominação discursiva e epistemológica (tratada em Boaventura de Sousa Santos (2007) da modalidade escrita em relação à oralidade, e da ciência, em relação ao demais saberes.

de dar entendimento. Explicação cujo alcance singularmente político se aproxima do questionamento de Derrida (2002, p. 25):

[...] como cultivar a poeticidade do idioma em geral, o seu em-si, o seu *oikos*, como salvar a diferença linguística, seja ela regional ou nacional, como resistir ao mesmo tempo à hegemonia internacional de uma língua da comunicação [...], como opor-se ao utilitarismo instrumental de uma língua puramente ficcional e comunicativa sem com isso ceder o nacionalismo, ao estado-nacionalismo ou ao soberanismo estado-nacionalista, sem dar essas velhas armas enferrujadas à reatividade indenitária e a toda velha ideologia soberanista, comunitarista e diferencialista?

Muitos trabalhos a respeito das práticas orais em comunidades tradicionais se atêm à dimensão estética das narrativas, na qual a forma se faz mais importante que o conteúdo. A meu ver, esses trabalhos que partem de uma sociedade que registra, na escrita, todas as fontes que julgam importantes — cometem o equívoco de tornarem exóticas as práticas de oralidade, na perspectiva do mito e da crença, reiterando, assim, a hierarquização científica do conhecimento. Essa abordagem reduz a diferença à curiosidade e ao folclore, e impede de analisá-la como uma produção de conhecimento⁴⁹. É o que faz com que muitas daquelas mulheres acreditem não saber *falar direito*, quando esse falar é precioso lócus de saberes de um pensamento outro.

No livro *História Geral da África*⁵⁰, a oralidade é colocada como uma tradição dos povos de origem africana, o que pode ter se perpetuado apesar da diáspora. O pesquisador que trabalha com tradições orais, segundo a metodologia proposta no livro, “[...] deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa, totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes”, de acordo com Jan Vassina (2010, p. 139). Além disso, destaca-se a importância de evitar a hierarquização da “sociedade letrada”:

As civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita; como na África ocidental a partir do século XVI, pois muito poucas pessoas sabiam escrever, ficando a escrita muitas vezes relegada a um plano secundário em relação às preocupações essenciais da sociedade. Seria um erro reduzir a civilização da

⁴⁹Falaremos a respeito dessa produção e manutenção de conhecimento por meio da oralidade no capítulo IV.

⁵⁰É importante dizer que a coleção *História Geral da África* é um grande marco no processo de reconhecimento do patrimônio cultural da África. Além de ser um dos únicos livros sobre história da África escrito por pesquisadores africanos, “permite compreender o desenvolvimento histórico dos povos africanos e sua relação com outras civilizações a partir de uma visão panorâmica, diacrônica e objetiva, obtida de dentro do continente” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010).

palavra falada simplesmente a uma negativa, ‘ausência do escrever’, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados, que encontramos em tantos ditados, como no provérbio chinês: ‘A tinta mais fraca é preferível a mais forte palavra’. Isso demonstraria uma total ignorância da natureza dessas civilizações orais. (VANSINA, 2010, p 139, grifos do autor).

É importante trazermos aqui também concepção de narrativa da qual partimos para o desenvolvimento desta análise. Partimos do pressuposto de que a narrativa é uma arte verbal muito presente nas culturas orais, e as histórias contadas são usadas para organizar, armazenar e comunicar o que se sabe (ONG, 1993). Segundo Lopes (2004, p.199), “se todo conhecimento humano vem da experiência processada mentalmente, é preciso vivenciar uma operação intelectual simples, como a de contar o que ocorreu, baseando-se, para tal, no fluxo de tempo vivido”. Segundo o autor, desenvolver um fio narrativo é um modo característico de lidar com o fluxo do tempo.

No entanto, a narrativa não é apenas uma maneira de lidar com o fluxo do tempo. Ela também reconstrói territorialidades e possibilita novas interações com o espaço (vivido e contado). Nesse sentido, nossa proposição vai ao encontro da concepção elaborada por Walter Benjamim (1994), de que a narrativa é um acontecimento infinito, na qual a experiência se constrói e se reconstrói na medida em que é narrada, “pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (p. 37).

Além de trazer a perspectiva de narrativa, pareceu-nos importante trazer também alguns conceitos em torno da oralidade que foram importantes ao manejarmos as análises dos dados de campo. Segundo Ong (1988), apesar de não existir, hoje, comunidades de cultura oral primária, ou seja, sem absoluto contato com a cultura escrita, a escrita não pode prescindir da oralidade. Em suas palavras,

a despeito dos mundos maravilhosos que a escrita abre, a palavra falada ainda subsiste e vive. Todos os textos escritos devem, de algum modo, estar direta ou indiretamente relacionados ao mundo sonoro, habitat natural da linguagem, para comunicar seus significados. “Ler” um texto significa convertê-lo em som, em voz alta ou na imaginação, sílaba por sílaba na leitura lenta ou de modo superficial na leitura rápida, comum a culturas de alta tecnologia. (ONG, 1988, p. 16).

Além disso, o autor propõe também que na oralidade, há uma conservação do passado, daquilo que se mantém importante para a sociedade na atualidade. Aquilo que não faz parte

da experiência e das condições do presente são constantemente reformuladas. Na oralidade, interessam mais os significados das palavras empregados na vida real:

As palavras adquirem significados somente de seu hábitat real sempre constante, que não consiste meramente, como num dicionário, em outras palavras, mas inclui também gestos, inflexões vocais, expressão facial e todo o cenário humano e existencial em que a palavra real, falada, sempre ocorre. Os significados da palavra nascem continuamente do presente, embora os significados passados obviamente tenham moldado o significado presente em muitos e diferentes aspectos, já não reconhecidos. (ONG, 1988, p. 58).

Nesse repertório de gestos, silêncios, inflexões, os significados e os sentidos sobre a própria identidade quilombola vão se deslocando. Nesse deslocar-se, a prosa *vai tomando rumo*. No próximo tópico, analisaremos como funciona esse processo. Isto é, como as histórias circulam e como esse movimento dos causos é responsável por dar contornos à conjugação da Comunidade Quilombola do Mato do Tição.

2.2 O rumo da prosa: os modos de narrar no cotidiano.

Em Matição, oralidade espontânea, do cotidiano, também suscita maneiras de se colocarem diante das diferenças situações pelas quais passam, sendo também uma maneira de se agenciar a identidade quilombola. Ali as histórias e os causos circulam — de boca em boca e de geração em geração ganham formas e conteúdos a cada locutor. Algumas vozes, como a dos velhos e das lideranças, exercem a função autoral, talvez por serem eleitos como guardiões da memória. São vozes que legitimam e trazem a veracidade da comunidade. Mas não são apenas essas vozes as responsáveis por esse enredamento: as narrativas se encaixam e permeiam todo o “enredo” do quilombo. Optamos por trazer, neste tópico, os modos de narrar do cotidiano em Matição, algumas das situações que vivi em campo, nas quais os atos de fala, em suas constantes modificações narrativas, regem a invenção das tradições, dos saberes e das representações simbólicas da comunidade. Os atos de fala são, portanto, maneiras de resistência ou de re-existência.

Como já mencionado no primeiro capítulo, a Reza de São João é um dos eventos mais importantes para a comunidade e atrai muitas pessoas. Depois que ocorre a reza, os desdobramentos aparecem na boca do povo. Todos comentam e contam. A última, o que provocou o caso foi o fato de um homem *de fora* ter queimado o pé na fogueira. A história começa. *Você viu o homem que queimou o pé?* Diz D. Bina, com uma voz baixa, como de

costume, sentada na varanda. *Saiu de lá carregado, num aguentou nem ficar de pé...é isso, né, quem não entende não adianta, passei na brasa anos e nunca queimeei, é fé, né, agora ele tá lá, todo machucado...* Ela conclui. *Diz que arrancou o tampo do pé do homem... foi parar no hospital aí na rua,* conta Lilian, num momento de conversa fiada na estrada — conta assustada, mas com um tom de quem narra um evento esperado — ao lado de Francis, um jovem que *passa na brasa desde os 12 anos e nunca queimou por que a fé dele é impressionante, o tanto que ele segura, aí, você vê, mas diz que não queima? Quem não sabe coragem e fé, queima sim...* Como diz sua mãe, Jairnei. *Perguntaram pro homem porque ele foi passar e sabe o que ele respondeu? Ó, procê ver, respondeu que só passou na brasa por conta de provar o cunhado, mostrá pro cunhado que passava...óia isso...aí queimou, né?* Disse-me Rosa na cozinha de sua casa.

Na cozinha de Nilse, ela aproveita para explicar o motivo do festejo, a história de São João e o motivo pelo qual aconteceu a queimadura. Ela me conta: *Eu acho é bem feito, ó, esse povo não conhece! Não esperou a hora de passar não, não pode ser nunca antes de meia noite, e esses povo também não esperou abrir a fogueira. Colino tava abrindo e já tinha gente passando. Não espera nada, sai passando assim como se fosse qualquer coisa... Queima! Porque que eu passei 57 anos seguido e nunca queimeei? Tudo tem uma explicação. São João quando nasceu a mãe dele era muito idosa. Tinha noventa e cinco anos. A história dele com fogo começou aí que fizeram uma fogueira pra ele no dia que ele nasceu. Cê já viu que ele aparece na imagem dele com uma bombinha? Ele queria no dia dele explodir, o mundo todo ia explodir de festa e alegria. E ele ficava perguntando pro senhor que dia era o dia dele. E o senhor responde: calma, João, no dia eu vou falar. Todo dia ele perguntava. Isso aí passou por muitos e muitos dias... Aí no dia dele, ele perguntou o senhor: É hoje meu dia? O senhor respondeu: É hoje, mas na hora certa eu vou falar. Aí João cochilou. Dormiu. Quando ele acordou já tinha passado a hora dele. É essa hora que passa na brasa. Se passar depois, queima. Antes também. Até, pra quem tem muuuuuita fé, até dez pra uma...quinze pra uma...Tem que passar na hora que são João dorme. Quando não sabe disso, queima mesmo.* Ela termina, em tom austero.

A história do homem que queimou o pé na brasa circula e, a cada locutor, vai ganhando diferentes formas e múltiplos conteúdos. De cozinha em cozinha, de varanda em varanda, todas conhecem o caso, alguns foram testemunhas oculares, todas entendem a tradição, cada um a elabora de acordo com os saberes e as vivências: daquelas que passaram na brasa e daquelas que não passaram, daquelas que se orgulham da fé do seu povo, daquelas

que sabem que aquilo é visto por muitos como uma bobagem. Um homem — *ele não é daqui não*, antecipa D. Nilse — se queima na brasa e isso provoca um discreto riso de canto de boca. Uma zombaria sem maldade. Contar o caso e o reformular é dar credibilidade para a história do Matição, para a história de cada uma daquelas mulheres. A resistência se faz sentida nos usos das palavras. As histórias contadas trazem a história de cada uma e a história daquele povo: cada “narrativa inclui a narrativa geral, histórica ou outras, narrativas locais, familiares, épicas, etiológicas, estéticas e memórias pessoais” (VANSINA, 2010, p. 148).

A brasa da fogueira de São João transforma-se em inúmeras narrativas particulares que trazem elementos coletivos. Um fato que chama a atenção no Matição circula pela palavra. O caso da jornalista que, há muito tempo, também queimou o pé ao tentar passar na brasa, ainda hoje é contado e recontado: *Teve um dia que uma jornalista da Globo, toda metida a besta, gritou: Viva o Brasil! Foi passar e queimou toda! Besta, tem que gritar é Viva São João... Ouvi de Titita. Ouvi de outras pessoas também, ouvi que essa jornalista seria a Glória Maria⁵¹, ouvi que ela voltou no ano seguinte, ouvi que esse povo fica duvidando de nós, da nossa fé. Acha o quê? Que Viva o Brasil faz ela passar na fogueira? Fé em quê, isso? Contam esse caso, depois riem. Riem, mas o riso não é para depreciar o ato da jornalista, e sim para dar ênfase à importância da fé no Matição. A resistência também se faz sentida no riso. O riso, nesse caso, é uma estratégia para lidar com quem quer transformar a fé daquele grupo em um motivo de orgulho nacional. É, portanto, uma forma de fazer política⁵², que consiste na “arte de uma resistência sem transcendência”, conforme Isabelle Stengers (2002, p.200), citada por Vieira (2015, p. 29).*

A resistência se dá quando a narrativa, por exemplo, de casos como esses relatados anteriormente, faz-se continuada nas prosas no dia a dia e se estendem a mim — a uma pesquisadora da universidade. *Fé em quê? Em uma nação “multicultural”?* Passar na brasa não é um show, não é um espetáculo de um Brasil exótico, não é um divertimento. *Eu acho é bem feito, ó, esse povo não conhece!* O que está em jogo, no movimento imanente dessas narrativas, não é o fato de que aquele grupo é reconhecido pelo Estado apenas quando convém para alimentar um ideal de multiculturalismo. Não é que o povo do Matição não saiba disso. Sabem e ironizam, mas, também, sabem tirar proveito quando lhes convém. A questão

⁵¹Como falam, “*diz que*” foi a Glória Maria. Não tenho como afirmar esse fato como verdade, não sei dizer da presença da jornalista Glória Maria na comunidade. Mas interessa-me colocar à maneira como o caso me foi contado, já que estamos trabalhando com práticas discursivas.

⁵²A importância do riso no fazer política foi muito trabalhada na tese de Suzane Vieira: “*Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão do Caetité*” (2015), a partir do conceito de cosmopolítica da pesquisadora Stengers (2002).

aqui é como essa articulação— ousar dizer, política — é feita por meio das conversas e dos risos, agenciadas pelos encontros, pelo humor, pelas narrativas.

As narrativas se deslocam, repetem-se em múltiplas versões. A cada contexto, a cada falante, a experiência de narrar se modifica, e, obviamente, modifica-se, também, o próprio caso. Não é só a memória individual que está em questão ao se contar uma história. As histórias suscitam posicionamentos diversos, reações, novos elementos, gerando novos fatos que lhe dão continuidade. A própria chegada de um pesquisador ou de um visitante pode ser considerado um novo fato que coloca histórias em circulação.

A narrativa, assim, vai se recriando no momento próprio do narrar. Dessa forma, as histórias se expandem continuamente, e, dependendo de quanto o fato narrado afeta aquelas pessoas, perpetuam-se com distinção do seu primeiro relato. Um único caso é, fundamentalmente, composto por uma cadeia de versões que integram um conjunto de práticas discursivas. Os narradores, portanto, retiram de sua experiência (com o fato e com anteriores narrativas) e da experiência relatada pelos outros, elementos para incrementarem a narrativa. Assim, a história traz misturada também à experiência do ouvinte, que, possivelmente, virá a ser narrador. O narrador, segundo Walter Benjamin (1996), “conta o que ele extrai da experiência — sua própria ou aquela contada por outros. E, de volta, ele a torna experiência daqueles que ouvem a sua história” (p. 202). Além disso, ainda segundo Benjamin (1987), a narrativa

[...] mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. Os narradores gostam de começar sua história com a descrição das circunstâncias em que foram informados dos fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica. (BENJAMIN, 1987, p. 205).

Um único fato, como o caso da jornalista, transforma-se em inúmeras narrativas pessoais que incluem diversos posicionamentos desde o dia em que começou a ser contado: o dia seguinte do ocorrido na Reza de São João. Hoje, quando ouço essa história, escuto uma versão sabidamente efêmera. Isso quer dizer que as versões que eles contam não são sempre as mesmas, vão se reformulando, criando e recriando um quilombo. A cada acontecimento, que pode ser a chegada de um visitante, a presença de um pesquisador, um evento que possibilita um encontro — a história se reformula e a narrativa do quilombo também. Essa efemeridade que torna a oralidade (e a comunidade) potente (s). Quem narra, ali no Maticão, sabe muito bem dessa potência. Sabendo disso, os narradores se valem de ainda mais

recursos, instrumentos que vão além do próprio contar. A resistência também se faz presente na maneira como se narra uma história: na prosódia, nos olhares, nos gestos.

Entretanto, isso não quer dizer que a oralidade circula de forma sempre harmoniosa, sem conflitos, tecendo uma realidade isenta de problemas e tensões. Ao contrário disso, há uma tensão conflitiva, principalmente quando o que está em jogo é o pertencimento e a autoria. Nesse sentido, há “palavras” que escapam aos contornos estabelecidos dentro da comunidade. Se a palavra é relacional e o pertencimento é contingente, há antagonismos e desacordos sobre os quais falaremos no próximo item.

2.3 Palavra voa: escapes, conflitos e tensões das palavras.

O fato de a oralidade ser relacional também pode ser visto como algo perigoso pelo povo do Matiçã. Rosaura, certa vez, alertou-me a respeito dos cuidados que se deve tomar ao pronunciar qualquer coisa na comunidade. Lembremos que as falas de Rosaura demonstram a tensão que envolve as relações de pertencimento ou de não pertencimento em Matiçã, já que há uma marca, em certas práticas discursivas, pela qual que se torna notável a separação entre os *daqui* e os *de fora*. Nesse caso, Rosaura, mesmo que seja casada com um filho de D. Divina e tenha filhos que também seguem a tradição vinculada à ancestralidade, reedita seu lugar de alguém que em determinados momentos, é *de fora*. Percebi isso, a primeira vez, quando perguntei a Rosaura o motivo pelo qual ela não foi à festa de Santa Cruz. Quem respondeu por ela foi D. Nilse: *Ela num foi porque ela não é daqui não, entendeu só o povo daqui que dá conta e aguenta ir até barra, que nós já pegou costume.*

Desse lugar, ela me alerta: *O povo aqui escuta, mas parece que escuta errado, vai falar, e quando vê, vê que entendeu outra coisa. O povo aqui fala demais. Uma conversa aqui, quando vê, as palavra voa, já tá todo mundo comentando, e falando, que não sei o quê... e coisa e tal. Já vira outra coisa! Então, quando cê for falar qualquer coisa aqui do seu trabalho, fica esperta pras pessoas entenderem só o que é pra entender e depois não virar outra coisa. Isso é coisa de comunidade, comunidade é bom, mas têm isso, né? A falação do povo. Cheguei aqui, mas agora graças a deus eu aprendi como é que faz pra num caçar confusão.*

Rosaura, talvez por conhecer a potência que existe na oralidade e por saber qual é seu lugar de fala ali, também sente como a própria fala impacta e influencia o seu “se posicionar no mundo” e também o seu “se posicionar no contexto do Matiçã”. *De primeira eu não*

podia falar nada que eu começava a chorar. Eu não dava conta de falar. Era só eu começar a falar que eu chorava, era falar qualquer coisa, ainda mais assim, no meio de gente, abria a boca a chorar, um dia ela me confessou. Pareceu-me esse fato curioso, pois a conversa era justamente a respeito da experiência dela com o MOVA e com a escrita. A resposta, no entanto, foi certa a respeito das emoções e dos afetos provocados pela fala. Perguntei a ela o que a fazia chorar. *Uai, menina, eu chorava, chorava, pergunta Nilse, pro cê ver! Num falava nadinha assim na capela, nas reunião da associação, nas reunião da feira, pros povo aqui, era abri a boca que descia as lágrima, aí ficava calada, né? Pra num chorar. Hoje não. Hoje eu já falo o que eu tenho pra falar, hoje eu dou conta de falar qualquer coisa. Cê viu, né? Eu falo até demais agora.* E começamos a rir juntas. Importante dizer que Rosaura foi aquela quem abriu este capítulo dizendo *não sei falar direito não* (apesar de essa ser uma frase recorrente entre muitas pessoas na presença do gravador) e umas das narradoras mais eloquentes e expressivas que conheci durante o campo.

A resposta dela não me trouxe, necessariamente, uma resposta, ao contrário, trouxe-me uma reflexão: Qual é o lugar da fala ali em Matição? *Foi no MOVA que eu aprendi a falar,* ela diz, *que comecei a dar conta de falar.* Com o passar do tempo e a partir de outras muitas conversas com aquela gente, fui concluindo que falar era produzir um sentido sobre si mesmo e sobre aquele grupo. Mas também era fazer parte da narrativa de uma comunidade quilombola chamado Mato do Tição, dando veracidade e enredamento a ela. Talvez a experiência com o MOVA a tenha ajudado nesse processo ou talvez ela, de fato, nunca tivesse autoria no quilombo. Falar, ali, é enunciar-se enquanto indivíduo e enquanto comunidade e, assim, posicionar-se no mundo. Um mundo que, muitas vezes, é hostil às pessoas de Matição devido aos processos de racismo e de discriminação, tanto por parte da sociedade civil quanto por parte do Estado. Mas também que envolve relações internas que também não estão isentas de hostilidade e jogo de poder.

Dentro desse contexto, em que há relações de poder internas e externas, hostilidades marcadas por hierarquias, a língua — afetada pelas relações com as culturas do escrito — é um dos principais instrumentos de assumir uma posição afirmativa a respeito da própria identidade. As mulheres da comunidade operam com esse tensionamento. No próximo tópico, procuraremos evidenciar como isso ocorre.

2.4 Vêm com palavra, eu vou com as minhas: os agenciamentos da língua.

As hierarquizações simbólicas em torno da fala trazem consequências, principalmente para as lideranças políticas em Matição, pois elas entram em contato constantemente com pessoas que já trazem assimetria na relação, como membros da prefeitura, do Estado, professores, pesquisadores e estudantes. Com agentes que possuem, de certa forma, credibilidade para legitimar ou não o quilombo, por meio de práticas mediadas, sobretudo, pela escrita. Por isso, existe um agenciamento da língua em direção ao *falar bem, falar certo, falar direito*, principalmente tratando-se da fala pública. Conforme já foi dito, as pessoas do Matição, como nos mostram os relatos das mulheres com as quais pesquisamos, entenderam que existe outro modo de falar influenciado e possibilitado pela escola e pelo maior contato com a escrita: uma oralidade sistematizada, fundamentada a partir de uma maior aproximação com as culturas do escrito. Nessa direção, este tópico tem o objetivo de compreender como essas mulheres veem e como elas mobilizam uma *oralidade arrumada*⁵³, afetada pela necessidade da fala pública, pelo contato com movimentos sociais e pela circulação em diferentes contextos discursivos, nos quais a cultura escrita é prevalente.

Certa vez, fui com Marilene na prefeitura de Jaboticatubas levar um documento para a aquisição de um recurso municipal à Associação Quilombola do Mato do Tição. No caminho, ela me falava das dificuldades em dialogar com o povo da prefeitura: *É sempre muito difícil, esse povo vem com uns palavreado, e eu aprendi uma vez, eles fala essas palavras políticas, eu vou e falo também, pra eles ver que não sou ignorante como eles pensa. Vêm com palavra eu vou com as minhas. Mas, num é? Eles faz de tudo pra ficar mais difícil pra gente e pro povo sem instrução.*

Por meio da escolha das palavras e do conhecimento da intenção *dos grandes*, Marilene aprendeu a se defender desses ataques usando o mesmo artifício: as palavras. É interessante dizer que ela aprendeu essa estratégia de tanto *fazer papel de boba*. O recurso foi uma necessidade aprendida na prática, nos diversos contextos pelos quais ela passou, na troca com outras lideranças de diferentes comunidades quilombolas. Ao identificar essas manobras da língua, ela identifica intenções e atitudes. Ao se utilizar do mesmo recurso, por meio de um agenciamento do discurso, ela tem a intenção de fazer desaparecer a assimetria, evidenciada pela língua, que existe na relação entre *os grandes* e *os sem instrução*. É evidente que o desaparecimento da assimetria, nesse contexto, é impossível. Porém, ao se valer das *palavras*

⁵³ Oralidade arrumada é, na verdade, uma leitura que fizemos a partir do conceito das quilombolas de escrita arrumada.

políticas, Marilene resiste ao arranjo hierárquico e segregador presente em situações como essas.

Presenciei alguns eventos nos quais a *liderança política* do Matiçãõ lançou mão de suas *palavras políticas*: nos encontros do Grupos de Trabalho de Educação Quilombola a que fomos juntas na Secretaria de Educação do Estado, por exemplo, ou até mesmo em eventos e participação de mesas em ambientes acadêmicos. Em outro momento, no entanto, percebi como ela se apropriou bem dos agenciamentos da língua ao lançar mão também das *palavras médicas*⁵⁴. Minha interlocutora maneja muito bem a língua ao acionar discursos jurídicos, discursos médicos e até discursos acadêmicos.

É válido trazer a este texto um relato de uma de minhas vivências no campo. Como já foi mencionado aqui, o povo de Matiçãõ adora conversar. Não só me contaram muita coisa, como também perguntaram muito a meu respeito. Marilene, assim, conheceu muito da minha vida, inclusive o fato da minha mãe ser médica. Um dia resolvi levá-la para visitar a comunidade. Como de costume, sentamo-nos na varanda e lá ficamos algumas horas conversando, falávamos dos problemas de saúde de algumas pessoas do Matiçãõ que faleceram recentemente. Marilene, em nenhum momento, hesitou em situar minha mãe, a *doutora*, por meio de palavras extremamente técnicas do campo da medicina, tanto no que tange ao nome de exames e de procedimentos, quanto às complicações no quadro clínico da paciente. Infelizmente, perdi-me no conteúdo daquela conversa, mas detive minha atenção (e surpresa) a sua expertise. Não me surpreendi com o fato dela conhecer os termos, mas de elegê-los e manejá-los naquela situação.

A conversa sempre diz muito sobre as relações ali implicadas. Os gestos, as palavras, as formas estão essencialmente ligadas à interlocução. Existe, para o povo do Matiçãõ, uma divisão entre o *povo sem instrução* e *os grandes*. Os grandes são aqueles que reivindicam alguma autoridade, tanto por estarem falando de um lugar legitimado de produção de conhecimento (ciência, universidade, etc.) como de ordem e controle (estado, fazendeiros, etc.). O *povo sem instrução* é aquelas pessoas cujos saberes são desqualificados como crenças. *Vem com palavra eu vou com as minhas. Mas, num é? Vir com palavra é escancarar uma relação marcada por hierarquia, eu vou com as minhas é reconhecê-la e manipulá-la.*

Nesse sentido, existe uma função-autor, que, para Foucault (1969, p. 46), “é, assim, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior da sociedade.” Aquele que fala exerce uma função no discurso, permitindo que certos

⁵⁴ Mesmo que esteja em itálico, não se trata de uma expressão do povo de Matiçãõ. É um recurso linguístico escolhido para adaptar “palavras políticas” à situação a ser descrita a seguir.

textos sejam reagrupados, delimitados ou opostos entre si, como nas relações de legitimação recíproca ou de exclusão, bem como estabelecendo um modo de ser “não cotidiano, extraordinário, não anônimo”. A função-autor não remete simplesmente a um indivíduo real; ela pode dar lugar simultaneamente a várias posições-sujeito que classes de diferentes sujeitos podem ocupar. Além disso, explica Foucault, a função autor não é definida pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas por uma série de operações complexas e específicas.

Foucault (1969, p. 268) busca compreender as “condições de funcionamento de práticas discursivas específicas”, nas quais está inserida a função-autor. Apesar de comumente a função-autor não ser atribuída aos textos orais, mas somente aos escritos. Consideramos aqui que as práticas orais de contar causos em Matição integram um “tecido discursivo”, já que um único caso, quando chega aos meus ouvidos, traz com ele inúmeras versões. O tecido discursivo se dá pela trama formada pelas histórias — que incorporam uma série de versões — e por outros causos por ele despertados para traçar comparações e analogias. Ao considerar a função autor como “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (p.10), ela se transfigura à medida que se repete e se recria o caso, perpassando pela experiência de diversos ouvintes. De modo análogo ao Povo dos Buracos estudados por Ana Carneiro Cerqueira (2013, p. 204), cujos causos revestem-se de uma sucessão “infinita de narrativas pessoais reunidas em um bloco de informações e posicionamentos diversos, incluídos em uma mesma série que integra um único caso, um único fato”.

Também, muitas vezes, aquele “quem fala” em determinadas situações comunicativas opera como um ator que organiza e direciona práticas discursivas. A exemplo de D. Nilse, ao contar o caso de S. João, D. Divina, ao explicar um banho que deve ser tomado, que “exercem um certo papel em relação ao discurso” (FOUCAULT, 1969, p. 275) em curso. Assim como exercem a fala de autoridades políticas, de pesquisadores, de médicos, de outras pessoas de fora da comunidade. *Fulano de tal que falou; quem disse foi o médico da rua; se a professora falou, é isso mesmo; ocê escuta sua avó que ela sabe o que tá dizendo*, são falas que indicam que o discurso não é, nas palavras de Foucault (1969, p. 274), “uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma certa cultura, receber um status”.

Dessa forma, a função-autor manifesta a “ocorrência de certo conjunto de discurso”, e refere-se ao status desse discurso naquela comunidade. Assim, em Matiçõ, representa “a característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos” (FOUCAULT, 1969, p. 274). A maneira como o discurso é manejado é o que dá o lugar às pessoas na comunidade. Entre as mulheres, isso fica muito evidente: tem-se o lugar da *matriarca*, da *liderança política*, da *liderança religiosa*, *liderança da tradição*, daquela que *não é dali*. Retomando Foucault (1969, p. 287):

Os modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação dos discursos variam de acordo com cada cultura e se modificam no interior de cada uma; a maneira com que eles se articulam nas relações sociais se decifra de modo, parece-me, mais direto no jogo da função autor e em suas modificações do que nos termos ou nos conceitos que eles operam.

Em Matiçõ, a circulação e a valorização dos discursos, constituídos nas narrativas das histórias a causos, são motivadas por inúmeras situações, como os caminhos, os territórios, os encontros, sobre os quais abordaremos no tópico seguinte.

2.5 Puxando conversa: como, quem e por que se narra em Matiçõ.

Na Comunidade Quilombola do Mato do Tiçõ, o caminhar e os caminhos também possibilitam o prosear. Nessas ocasiões, o próprio caminho, normalmente, dá início ao assunto. Pisar naquele chão é puxar um fio da memória, outro do esquecimento, tecer uma história. Começa assim⁵⁵: “*Eu já fiz esse caminho umas mil vezes quando eu era menina, carregando lata de coco na cabeça,*” “*era por aqui que a gente passava pra ir pra escola, de menino*”, “*ou “nós acordava cinco horas da manhã, acordava não, cinco hora da manhã já tava aqui nesse moinho moendo cana, às vezes a lua inda tava clara*”, “*aquela casa ali é que nós foi criado*”, “*tá vendo aquele pé de manga ali? De antigamente era celebrada a missa ali, missa campal.*” Enquanto percorre-se um trajeto dentro do território de Matiçõ, nas narrativas, percorre-se um trajeto de vida, ocupa-se outras territorialidades, desenha-se outros espaços. Nas palavras de Lopes (2004, p. 198), “a produção do espaço tempo está quase totalmente baseada na memória humana associada ao manejo da linguagem”.

⁵⁵Imagino que essas histórias também são despertadas pela presença da pesquisadora. No entanto, notei que, mesmo no caminhar com pessoas da própria comunidade, elementos do caminho despertam conversas voltadas à biografia e à apropriação do espaço.

Enquanto caminhei com D. Bina, do fundo do seu quintal até a beira do córrego — uma distância de, aproximadamente, 400 metros — conheci alguns caminhos de sua vida. O sarampo do filho que quase o matou, a relação dela com a *criação*⁵⁶, o lugar onde ela faz o *sabão dicuada* e como aprendeu o ofício, as maneiras ela usa os remédios do campo e do mato, o trabalho na infância de moer cana para a mãe fazer rapadura, a dificuldade dela ao andar até ali *por conta das dor do reumatismo*. Narrativas como essa, que tive a sorte de ouvir muitas vezes em Matiçõ, agenciam o tempo e o espaço de uma forma intrincada e conjunta, o que se faz possível exclusivamente no momento e na experiência de narrar. Ao trazerem histórias nos deslocamentos ou os descreverem, eles cartografam pontos de sofrimento, pontos de superação e os meios que criaram para superá-los.

A potência do ato de narrar está, também, na habilidade de aproveitar-se das contingências e dos encontros e na habilidade de trazer a relação para dentro da experiência narrativa. Não é só a informação passada que está em jogo, mas há uma interação do movimento no tempo e no espaço no que tange à história contada e no momento da narrativa. A memória também é agenciada pela relação social presente no momento da conversa, e não se limita ao passado. A narrativa, assim, é um imbricamento de tempos e de relações e possibilita a ocorrência da memória, mas não o contrário. Para Michel de Certeau (1994), a memória não está previamente pronta, mas se mobiliza relativamente ao que acontece:

Os modos de rememoração é conforme ao modo da inscrição. Talvez a memória seja aliás apenas essa ‘rememoração’ ou chamamento pelo outro, cuja impressão se traçaria como em sobrecarga sobre um corpo há muito tempo alterado já mais sem o saber. Essa escritura originária e secreta ‘sairia’ aos poucos onde fosse atingida pelos toques. Seja como for, a memória é tocada pelas circunstâncias, como o piano ‘produz’ som ao toque das mãos. Ela é sentido do outro. E por isso ela se desenvolve também com a relação [...]. (CERTEAU, 1994, p.163).

Os encontros e os reencontros também ampliam a circulação das palavras faladas. Quando se tem visitas em Matiçõ, *é aí que a prosa rende* (como diz Rosaura). Muitos elementos motivam as conversas e os causos: fotos, comidas, encontros, pesquisadores, projetos, plantas, remédios, outros causos, crianças. Isso, eu percebi aos poucos, quando fui deixando de ser visita e comecei a fazer parte, de certa forma, do dia a dia daquelas pessoas. Também quando levei algumas pessoas comigo, parentes, colegas na universidade ou amigos. Um dia tive a sorte de estar presente na visita de Fernanda, pesquisadora e amiga da

⁵⁶D. Bina cria uma porca e algumas galinhas. O povo do Matiçõ usa a palavra criação para se referirem a animais criados em casa.

comunidade, e Lucely⁵⁷, uma das lideranças quilombolas que participou do Encontro de Saberes⁵⁸ como Seu Badu. O encontro possibilitou uma sequência encadeada de narrativas, cujas paradas, cortes e silêncios faziam o elo: logo alguém comentava o que foi dito anteriormente e emendava uma história, inserindo um testemunho pessoal ou de alguma coisa que ouviu. Um silêncio ou uma imagem despertava um novo caso a ser contado, “um exercício coletivo de encadeamento mnemônico” (CERQUEIRA, 2013, p. 209). No final, esse momento rendeu uma foto. Essa, certamente, em algum momento, renderá um caso. Para melhor detalhamento, trago aqui um trecho do meu caderno de campo:

A seguir fomos para a casa de D. Nilse, que nos esperava com um farto almoço feito por Rosaura. Comemos, enquanto conversávamos sobre a *magia das plantas*. Depois do almoço, D. Nilse mostrou uma caixa de fotos que representam, para ela, a cultura do Matição. Inclusive fotos de D. Divina há trinta anos (FOTO 12) . Contou as histórias das fotos e das festas, conhecendo cada pessoa de fora que aparecia ali. Contava também a história do fotógrafo: *fulano tirou essa foto, fulano veio aqui fazer um trabalho sobre o candombe... Esse aqui era um japonês que veio visitar a comunidade, até japonês já veio aqui...Luan disse que os professores deles não acreditaram nisso não. Aí ele levou essa foto pra eles ver...* Dizia quem era e o que veio fazer. Gostava de responder às perguntas. Ria muito quando alguma foto despertava alguma lembrança. Empolgamos com as fotografias, atividade que nos demandou horas (...). Depois disso, fomos caminhar no quintal: mais uma vez, cada planta com uma função que eu nunca havia imaginado. Caminhávamos e parávamos a cada planta, sempre ouvindo as explicações e histórias. D. Nilse contou *pra quê que servia*, todas as finalidades, e depois narrava um caso de sucesso ou de cura em que usou tal erva. Lucely complementava com suas experiências pessoais. Vira e mexe, anotava algumas coisas em um papel velho que tirava do bolso. (Caderno de Campo, abril de 2015).

Normalmente, os casos e histórias vão trazendo outros casos e outras histórias. Uma narrativa puxa outra, que puxa outra, e forma, assim, um tecido discursivo que diz o enredo do Mato do Tição. O interlocutor, depois de reações e comentários, traças analogias e comparações, compartilhando e aproximando, suas experiências. O fluir das palavras faladas, das histórias e dos casos cria um vínculo: às vezes significa cordialidade, outras possibilitam uma intimidade e há ainda aquelas histórias que dizem e marcam uma diferença. A conversa flui no movimento do reconhecimento entre os interlocutores e se faz a partir das relações ali

⁵⁷Lucely Pio (especialista em fitoterápicos e curas tradicionais, do Quilombo Cedro, município de Mineiros no Estado de Goiás).

⁵⁸Disciplina Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais que ocorre na UFMG, com a participação de professores, mestres, representantes regionais entre outros.

estabelecidas. Assim como no Povo dos Buracos (CERQUEIRA, 2013), em Matição, o encadeamento das narrativas e a circulação das histórias produzem conhecimento e estabelecem uma linha de pensamento, tal como a economia política, a história natural. Posso comparar as narrativas em Matição com a descrição, feita por Cerqueira (2013, p. 206), da prosa do povo buraqueiro:

[...]Um movimento de reconhecimento mútuo se faz a partir de relações pessoais e geográficas, que situam o ouvinte a respeito do narrado e em função dos parâmetros apresentados pelo narrador. Neste sentido a narrativa é bricolagem; reúne determinados conjuntos factuais: a ‘parentesa’, as histórias dos lugares, os acontecidos das biografias formam imagens independentes de sua posição na argumentação da qual são parte constitutiva. Por esta bricolagem, o modo da conversa não se distingue daquilo que se tem a dizer, uma vez que o narrado não se separa das unidades relacionais acionadas por cada imagem trazida à narração. E a forma de um causo se mistura aos elos que lhe dão sentido. ‘Contar causo’ é, em suma, uma conversa em que se aprecia o ‘modo da prosa’, “uns aos outros”, no dizer buraqueiro (uns apreciando os ‘modos’ dos outros).

Os causos contados em Mato do Tição abarcam temáticas variadas. Ora trazem elementos do passado, da época em que eram crianças, ora trazem casos sobre eventos recentes da comunidade. Contam como aprenderam algum ofício, das visitas que ocorreram em Mato do Tição, de acontecimentos da família. Mas há algo em comum que atravessa a maioria das histórias: a vida em comunidade. Ou melhor, a vida naquela comunidade. Para algumas pessoas que chegam, é necessário mostrar alguma versão do Matição. São inúmeras as versões acessadas, mobilizadas de acordo com quem é o interlocutor e qual é o contexto da prosa. Assim, a função dos causos não é apenas a hospitalidade e fazer o encontro funcionar. Além dessa, é o de trazer, nas narrativas, um espelho no qual a comunidade se vê refletida. Importante dizer que as crianças também participam dessa trama de causos, casos, histórias e narrativas, e foram figuras muito importantes para o meu *entendimento* do funcionamento dessa trama, como veremos no próximo tópico.

2.6 Não tem outro jeito de dar entendimento: aprender a contar, contar para ensinar.

Como eu afirmei, o gravador foi um instrumento que carreguei comigo durante todos os dias em campo. Utilizá-lo, no entanto, era a maneira mais eficaz de silenciar uma conversa ou tornar aquelas narrativas muito diferentes do havia escutado antes. Todas as pessoas ficaram constrangidas ao se colocarem diante *daquele negócio*. Com exceção das crianças! Os

pequenos de Mato do Tição, apesar de estarem acostumados com a presença de pesquisadores, sempre ficaram muito curiosos com aquele aparelhinho e sempre atrapalhavam meus planos de tentar ser discreta com ele. Emily, por exemplo, em uma de suas interações com o gravador, trouxe-me uma série de entendimentos sobre Mato do Tição. Por exemplo, o fato de que aprender a falar, ali, é também aprender os recursos narrativos que dão encadeamento às ideias. Mas também é aprender a manejar e agenciar a língua de acordo com as vivências, as memórias e os interesses. Quando Emily me viu com o gravador, logo percebeu que aquele aparelho era para gravar as histórias das mulheres de sua comunidade. Para me convencer a deixá-la escutar, ela começou a me contar a própria história:

Emily: *Você vai deixar eu escutar?*

Eu: Não, depois eu posso deixar. Agora não...estou ocupada, vim conversar com Tia Divina.

Emily: *Deixa eu falar: Cê falou como era meu nome...aí eu te vi na feirinha comendo pastel, aí depois você saiu e me levou pra comer picolé, assim. Aí depois quando Miquim <um cachorrinho> morreu você já me conhecia?*

Eu: Não

Emily: *Aí eu te vi quando você era pequena. Agora acabou. Deixa eu escutar?*

Eu: Não, Emily. Estou ocupada!

Emily: *Aí eu nasci de setembro...aí... cê foi no meu aniversário?*

Eu: Não, infelizmente não...

Emily: *Aí na minha coroação... você tava na minha coroação! Aí Joquinha cantou primeiro que eu, aí eu cantei depois de Bruna, aí eu pus a coroa na santinha.*

Eu: Foi lindo, eu quase chorei essa hora, sabia?

Emily: *Zazara chorou. Agora deixa eu escutar.*

Eu: Não...

Emily: *Eu gostava de fazer brincar na areia, brincar no berço, brincar na cama, brincar com a mãe, brincar com o pai, brincar com a irmã. Aí eu deitei no berço lá e dormi. Aí depois Joquinha me acordou no berço e eu chorei, chorei, aí foi e depois eu dormi de novo. Aí foi, quando eu acordei, mamãe fez mamadeira para mim dormir de novo. Aí depois que eu mamei mamadeira eu chupei bico, aí eu fiquei com o bico, aí eu brinquei e troquei de roupa, tomei banho, e dormi. Agora acabou. Aí eu passei. Acabei. E agora, como é que escuta?(Caderno de Campo, maio de 2015).*

Emily nos mostra como um pesquisador é visto e entendido naquela comunidade. Ela, com apenas quatro anos, já sabe o que as pessoas da universidade vão fazer na sua terra. Como já foi dito, Matição é assediada por pesquisadores, estudantes, membros de ONGs, pessoas envolvidas em projetos. Com apenas quatro anos, ela já viu inúmeras coletas de dados. Nesse diálogo, novamente a menina me mostrou como ela e, quem sabe, as outras crianças da comunidade, também compreendem o que nós, pesquisadores, vamos buscar ali.

Os adultos de Matição, principalmente as mulheres, sempre incentivam as crianças a falarem, a contarem causos e a se manifestarem. É comum ouvir das mães, tias e avós frases como: *conta pra ela como foi à quadrilha da sua escola! Ou, você contou pra ela como foi a viagem?* Assim, desde cedo, com o incentivo dos adultos e com a observação e escuta atenta, os pequenos vão desenvolvendo as habilidades narrativas. As aprendizagens de questões relevantes daquele mundo — que é a Comunidade Quilombola do Mato do Tição — vão sendo trazidas nas narrativas juntamente com as aprendizagens do próprio narrar. Apesar de não ser o objetivo desta pesquisa estudar as crianças, não vou me furtar de trazer, ainda que brevemente, essa reflexão, para reafirmar a importância que a oralidade com transmissão de conhecimento.

A tese de doutorado de Patrícia Santana (2015) nos oferece ricas informações e análises a propósito do intenso universo das crianças de Matição. Esses dados compreendem as possibilidades de aprendizagens nas quais as crianças se encontram e as maneiras como elas se inserem nesse contexto em que os conhecimentos tradicionais e a cultura própria do Mato do Tição vão sendo aprendidos e ressignificados. Uma das possibilidades de aprendizagem apontadas pela autora diz respeito à oralidade. Além de trazer um conjunto de histórias que correm entre os narradores de Matição, ela localiza essas narrativas no contexto histórico-cultural do quilombo. Essas histórias que lá circulam trazem conhecimentos aprendidos e ensinados. Nas palavras da autora:

Vimos que as histórias, os casos e outras narrativas se constituem como elementos presentes nos processos de aprendizagem das crianças ao longo do tempo e que as histórias e casos contados por elas expressam um modo de elaborar suas compreensões em torno das particularidades de suas existências no quilombo. (SANTANA, 2015, p. 217).

Muitos autores que tratam da aprendizagem associadas às comunidades com herança histórico-cultural afro-brasileira trazem a oralidade como elemento fundamental. A pesquisa de Santana, nesse sentido, mostrou que, por meio das narrativas — não só aquelas que escutam, como aquelas que formulam e contam — as crianças vão aprendendo sobre curas, males, benzeções e também modos de ser no Mato do Tição. Além disso, aprendem a respeito da seriedade de lidar com os mortos e da importância de respeitar os antepassados e os antigos. Segundo ela, os pequenos da Comunidade Quilombola do Mato do Tição querem aprender e demonstram esse querer prestando atenção ao que dizem os mais velhos. Assim, de

acordo com Santana, as histórias e *causos* que circulam no quilombo não podem ser deixados de lado na construção de metodologias e políticas para a Educação Quilombola⁵⁹:

Compreendemos que as histórias aqui contadas e tantas outras guardadas na memória dos adultos, jovens, crianças e idosos de Mato do Tição constituem rico material, não só de preservação do patrimônio imaterial do quilombo, como para subsidiar futuras metodologias educacionais construídas a partir dos elementos presentes nas narrativas. (SANTANA, 2015, p.180).

Para Amadou Hampaté Bâ, a tradição oral é também escola — a principal escola da vida —, pois, nas histórias e nas narrativas orais, estão os ensinamentos fundamentais transmitidos a cada geração. Os conteúdos são múltiplos. Para percebê-los, basta um dedo de prosa com D. Nilse, D. Bina ou D. Divina: ciência, arte, história, religião, diversão, comida, conhecimento, esquecimento, memória. São conteúdos aparentes e não aparentes que se arranjam em uma dinâmica cuja força confere identidade e pertencimento àqueles que educam — e foram educados — também por meio das oralidades.

As narrativas são conduzidas a partir de sentidos que vão além da escuta. As histórias vêm com sons, cheiros, sabores, arrepios, medos, dores, expectativas, alívios, emoções. Esses sentidos ligam-se à experiência do ouvinte e incrementam o potencial da oralidade de carregar ensinamentos. Normalmente, trazem conselhos, saberes ou uma moral da história. Sem as sensações provocadas, contudo, esses ensinamentos não afetam muito o ouvinte. São elas que colocam em circulação as histórias no Matição, contadas e recontadas a cada narrador, como em um encadeamento de múltiplas experiências. Para Cerqueira (2013, p.207),

a relação entre fato e narrado, o sujeito falante é inextricável ao acontecimento que narra: envolve os ouvintes em seu objeto de escuta, à medida que os instiga a experimentarem os efeitos da prosa como se fossem os efeitos do acontecimento narrado. A “conversa” funciona, assim, como um jogo cujas regras não se limitam a uma combinação estratégica; é antes o resultado de uma relação que só se conhece no próprio gesto da prosa, em seu porvir.

Além dessa oralidade espontânea, muitas vezes inapreensível e inócua de se analisar de uma forma menos descritiva, há, no Matição, oralidades que estruturam algumas práticas da comunidade, principalmente aquelas vinculadas à tradição. Uma oralidade sistemática e

⁵⁹Esta afirmação parece estar incoerente com as falas dos *velhos*. Entretanto, o que os velhos sentem e percebem são diferentes do entendimento de uma pesquisadora, que atuou com uma metodologia específica para o universo das crianças.

fundante que possibilita a socialidade, a qual chamaremos de eventos de oralidade⁶⁰, como destacaremos a seguir.

2.7 Eventos de oralidade: as histórias, a reza, os versos.

Existe, em Matição, uma oralidade que estrutura as práticas fundantes⁶¹ do modo de viver daquela comunidade. Práticas essas relacionadas às rezas, às curas, às canções, à ancestralidade. Nas lembranças das mulheres, habitam os cantos e as brincadeiras nos momentos de lazer, de aprender e de trabalhar. As mulheres mais velhas, D. Nilse, D. Bina e principalmente D. Divina, trazem esse tipo de oralidade com potência, como veremos, nos momentos do contação de história e das brincadeiras.

2.7.1 A horinha de contar história e de ensinar a rezar

Um evento de oralidade sistemática sempre lembrada pelas mulheres do Matição, de diferentes gerações, são os momentos voltados à contação e à escuta de histórias, estórias, *causos* e ensinamentos. D. Divina, D. Bina e D. Nilse relembram esses momentos de vivência com os irmãos e os pais, principalmente com o pai, conhecido como exímio contador de histórias, e com a Tia Tança (*mas era escondida que papai não gostava que ela ficava contando as coisa pra gente não, as coisa africana dela*, explica D. Bina e continua: *Todo mundo gostava de ouvi Papai contar as história pra gente, as história antiga. Compadre Dante aprendeu, ele é bom de contar história também, pro neto, até pra nós. Nós irmãos, acho que todo mundo é bom*. Possivelmente, muitas pessoas, ao lerem esse relato das mulheres, desses eventos de oralidade, se lembrarão da própria infância no interior ou, no mínimo, terão essa cena como familiar.

Para D. Nilse, por exemplo, o *lazer misturado* envolvia essa *horinha* de ouvir histórias, esses eram momentos de *toda vida aprender— desde a gente nova, desde o tempo de novo, toda vida foi aprender...nós teve um lazer assim, misturado. Lazer pra gente no quilombo era muito difícil que tinha hora do lazer e tinha hora do trabalho. Que desde que a gente já*

⁶⁰Termo em contraposição a evento de letramento, sugerido por Ana Maria Galvão, que gentilmente se prontificou a conversar comigo durante o processo de escrita desta dissertação.

⁶¹ Temos consciência de que há, ainda, muito que explorar, tanto na teoria quanto no campo, em relação a esse tipo de oralidade, como as rezas, as benzeções, as curas, as músicas do candombe, dentre outros. Entretanto, essa introdução faz-se necessária aqui, à medida que, para entender a relação dessas mulheres com as culturas do escrito, é importante compreender também as funções dessa oralidade fundante.

guentava caminhar carregava uma latinha de um litro de água, a gente já trabalhava ajudando papai, ajudando mamãe... porque a vida deles, eles fazia muita farinha, tinha fábrica de farinha de mandioca, tinha fábrica de rapadura, tinha moinho de fazer fubá, mexia com roça, planta de arroz, milho, feijão, amendoim, e essas coisas tudo, mandioca, e aí, as coisas que a gente aguentava, a gente já ia entendendo já, ajudando eles fazer. E tinha a hora do lazer que a noite papai sempre tirava uma horinha pra contar história pra gente, pra ensinar a rezar.

Essas *horinhas* de ouvir o pai, Benjamin de Siqueira, são sempre acionadas quando D. Nilse conta alguma história de sua vida, principalmente histórias sobre as atividades da Comunidade Quilombola do Mato do Tição. *E ele falava, juntava os filhos tudo aí à noite, os filho tudo vinha pra conversar mais ele, escutar os caso, e tudo, e ele ficava: Ah bom, tá tudo muito bom, mas eu só quero saber que quando morrer quem é que vai seguir o que eu sigo. Aí um fala: Eu não, eu era a primeira a falar: eu não vou, eu não quero, porque achava muito difícil lidar com povo. Ele ficava rindo e falava: ôoo, então, quando eu morrer, que cês vão fazer com meu santo? Aí um fala: Dá pros outro, outro fala: Leva e põe lá na igreja... Nós não vai seguir... Aí fui crescendo, fui crescendo, e quando eu já adulta e ele rezando por nós falava assim reza é muito bom, com a reza tem tudo, adquire tudo, livra de todos mal. Eu ficava com pé atrás e outro adiante. Ô meu Deus, que coisa papai falar isso. Quando Deus chamou por ele, aí que ficou minha mãe, né... ficou a minha mãe também gostava muito e ela falava...nós vão seguir igual Benjamim seguia. Ocês sabe, ocês aprendeu com ele, ocês sabe, sabe para fazer a reza. Não vai precisar chamar ninguém de fora pra fazer a reza. Quando perguntei para as entrevistadas como elas aprendiam as rezas que o pai ensinava, elas sempre respondiam o mesmo: *Ele fazia nós repetir até aprender*⁶². Esse processo de aprendizagem das rezas também estava sujeito ao interesse pessoal e ao esforço, como comprova D. Nilse em seu depoimento, ela que aos poucos conquistou e consolidou seu lugar de atuação na Capela.*

A matéria prima de D. Nilse (e de outras narradoras de Matição) é o vivido *desde o tempo de novo*: um fio inventado pela memória. Em sua narrativa, está investida e organizada sua própria experiência, que, por sua vez, enleva-se no efêmero momento do narrar. A

⁶²Ong (1998) traz como uma das formas de transmissão de saberes em comunidades de tradição oral o “aprender pela prática”, que incluía imitação, a escuta, a memorização e a repetição. Segundo os estudos apontados pelo autor, na transmissão oral o aprendiz não repete literalmente o que lhe é ensinado, mas se apropria da estrutura e usa a fórmula para modificações. Assim, constrói uma versão próxima mas com novos traços, gerando novas versões na repetição. Além disso, o aprendiz nem sempre repete imediatamente a escuta, e, muitas vezes, realiza aos poucos um processo de incorporação. Trabalhos como de Francisco (2006) e Brandão (1993) aprofundam nesse aspecto da aprendizagem via memorização e repetição.

narrativa não só pode organizar a experiência como um modo narrativo se faz na experiência e no modo de vivê-la⁶³. Quando tece, com maestria, os fios da lembrança e do esquecimento, do vivido e do entendido, ela transforma sua experiência em algo transmissível. Ouso comparar essa artesanaria à artesanaria do Marambá⁶⁴, também lavrada por D. Nilse com perfeição: *Marambá e um pano que desfia ele e depois tece outra vez*. Assim, tramam-se as narrativas: a cada vez que são contadas, as experiências são desfiadas e tecidas, novamente fiadas, desfiadas, tecidas. Assim se dá a narrativa do quilombo, do Matição.

Por esse motivo, o termo “tradição oral” é insuficiente para explicar as maneiras como a palavra falada é agenciada nessa — e em outras, imagino eu — comunidade quilombola. Esse termo reduz as multiplicidades a uma forma estática de conhecimento, o que, como vimos, está distante da realidade do Matição. A respeito da definição do termo, Vansina (1980, p.140), em *História Geral da África I*, explica:

A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas. Devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos. Um documento escrito é um objeto: um manuscrito. Mas um documento oral pode ser definido de diversas maneiras, pois um indivíduo pode interromper seu testemunho, corrigir-se, recomeçar, etc. Uma definição um pouco arbitrária de um testemunho poderia, portanto, ser: todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma sequência de acontecimentos passados, contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações. Porque, nesse último caso, a transmissão seria alterada e estaríamos diante de uma nova tradição.

Na varanda, sentadas na mureta da casa de Rosa, um dia vi D. Nilse tirar uma horinha *pra contar história pra ela, pra ensinar a rezar*. Falávamos sobre a festa de São Benedito, que era a que estava por vir no extenso calendário festivo de Matição. Rosa gosta muito de cantar. Ela faz parte do coral do Matição e cantou todos os dias da coroação na Festa de Maio: *No ensaio do coral, Vando toca aquela música e me emociona muito na hora de cantar. Não*

⁶³ Assim como é o fato, na sintaxe Buraqueira: é ele mesmo um “causo”, uma ordenação particular de uma experiência pessoal singular, como foi apresentado na tese de Cerqueira (2010).

⁶⁴D. Nilse diz: *Marambá e um pano que desfia ele e depois tece outra vez. Aí a gente ficava olhando ela. Minha mãe nunca parou pra ensinar nós as coisas não. É de nós olhar ela fazer é que a gente aprendeu. Aí ficou naquela luta fazendo farinha, fazendo tudo, aí aprendi a fazer marambá com minha mãe, aprendi a fazer crivo, varias coisa com ela que ela fazia. (...) Quando foi de onze anos pra frente eu já era ajudando elas a fazer peneira. E de ver minha mãe a fazer a noite, de dia ela mexia com farinha, rapadura, a noite ela fazia marambá (...). Marambá era também usado para enfeitar as roupas da Tia Tança: *Que a tipóia é usada com essa roupa, vesta a roupa, pões a tipóia, embaixo e nas costas fica o Marambá.**

posso escutar que as lágrimas desce. Todas as vez eu chorava, abria a boca, agora é que eu tô acostumando mais. Cês conhece? Aquela música que fala assim...ó:

*Benedito quando andava
Por onde nossa senhora andou
Cada passo que ele dava
nascia um pé de fulô!*

Mãe, é verdade mesmo aquela história de São Benedito? A história que de onde ele passava nascia um pé de fulô? Dos santos todos, o que é umas gosto é são Benedito. Pergunta Rosa. Nilse respira fundo, percebe as lágrimas que se esforçam para não rolar pelo rosto da filha, percebe que ela tenta evitar tangendo uma galinha que pula pra dentro da varanda. Essa música é pra emocionar mesmo porque Benedito é o santo dos negro, igual Santa Efigênia e nossa senhora do Rosário. Ela diz: Ele também é dos canto do Congado. Benedito era um santo homem e distribuía comida pros pobres que iam pedir comida no convento que ele morava. Mas aí os frades, eles num deixava que acontecia isso, que Benedito dava pão aos pobres, e que num era mais pra ele continuar fazendo isso. Mas São Benedito continuou, e chegava qualquer pessoa lá atrás de um de comer, Benedito dava. Aí, um dia, o frade viu ele escondendo umas coisa assim na roupa e pediu pra ele mostra o que tava ali escondendo. Quando Benedito mostrou abrindo o pano da roupa, caiu as flor pelo chão. Benedito ajuda demais nós aqui...

A música também é um elemento que compõe o universo da comunidade, e sustentam as práticas religiosas, os momentos de lazer, descontração e festa e até o trabalho (por exemplo, nas memórias de D. Bina de que nos intervalos do trabalho na roça, paravam para cantar e bater enxada).

Momentos como esse me desconcertavam em campo. Desconcertavam-me não por estar próxima às emoções e aos afetos de minhas informantes, mas por estar diante de uma atitude, de uma realidade e de uma transmissão que são distantes de minha realidade e compreensão. O ímpeto que tive foi de correr e buscar o caderno e a caneta: quem sabe o registro escrito, com o qual já estou acostumada, faria-me entender a potência daquele diálogo? Mas me detive — ainda bem. Como poderia transformar esse momento em uma evidência escrita, sem reduzi-lo, no entanto, a uma mera evidência? Aliás, qual evidência estaria buscando quando, afoita, precipitei-me em registrar esse momento? Entretanto, antes de interpretar os modos de pensar e de produzir conhecimento entre mãe e filha, eu deveria

entender melhor qual é esse mundo de onde partem essas formulações. *Num tem outro jeito de dar entendimento*, a não ser sentar-me, deixar-me levar pela conversa e ser afetada por ela.

Hoje, no — árduo — momento da escrita, entre as teorias e o que eu vivi em campo, dou-me conta da potência da palavra falada e da trama concebida pela oralidade em Matição. Nessa trama, insere-se o devir daquelas mulheres. Dessa trama, vêm conceitos, valores, estilos; dela emerge uma corrente mnemônica que diz sobre os esquecimentos e sobre a presença, em uma história fortemente marcada pela diáspora africana. Nela, por meio das performances da palavra, as territorialidades são constantemente redefinidas. Assim, o “ser quilombola” também é constantemente redefinido, como é redefinido um tecido em que se trabalha o Marambá. O que aquelas mulheres fazem com a palavra falada é oralitura — termo que será explicado no próximo tópico —, significante inscrito na grafia do corpo e da voz. (MARTINS, 2001, p. 21). As brincadeiras e os versos nos dizem um pouco disso, como veremos.

2. 8 Um pão o verso, o outro responde: as brincadeiras, as estórias, as rezas.

As lembranças de D. Divina eram das brincadeiras das crianças no Matição, povoadas por versos e por canções que davam alegria à comunidade. Ela conta as histórias de sua infância com nostalgia e diz que os jovens hoje em dia não se divertem tanto quanto elas se divertiam, afinal, só querem saber *do tal do celular, do tal do namorar*. Nessa trama do passado e do presente, reconstrói a própria história a partir de elementos que foram se constituindo como tradição no quilombo.

Ao seu lado, ouvi-a contar a história de como a *reza* começou a ser uma parte constituinte da socialidade em Matição: *meu pai era tirador de reza. Ele tirava e rezava e rezava e rezava lá em casa, e rezava e rezava e tirava reza nas casa e o povo não fazia reza não, quase ninguém não fazia reza, era só na igreja, agora é que tem reza de Santo Antônio, de São João, mas num tinha não. Meu pai é que deu essa abertura toda das rezas*. Respira, fica uns instantes em silêncio. Tira devagar o rapé do bolso. Bate três vezes de um lado da latinha do rapé, a cada vez, repetindo Ave Maria: *Ave Maria, Ave Maria, Ave Maria*. *O rapé segura a palavra*, ela diz.

D. Divina gosta de conversar bem perto, gosta de conversar com suas mãos entrelaçadas às mãos do ouvinte. Quando vê alguém no terreiro, diz: *Chega pra cá*. Entra, senta no sofá, conta história. As histórias detalhadas e talhadas de silêncios, o silêncio não é

uma ausência de palavras, é o que dá movimento, cadência e ritmo a sua fala. Muitas vezes, de sua voz vem *acura* por meio das rezas e das benzeções. Às vezes, entoando uma melodia, faz trela ao sagrado, às vezes repete três vezes: *graças a Deus, graças a Deus, graças a Deus...amém, amém, amém*. Gosta de repetir duas ou três vezes algumas frases. Às vezes, convida para ver o Santo, diante do altar, a voz dos ancestrais vem nas canções e nas palavras sagradas. Quando alguém vai ver o Santo, é bom que leve uma caixa de velas. D. Divina recebe, em um abraço, com a voz baixa, agradece, entoando:

*Deus te pague
Deus te pague
Deus te pague
Com a mão que me deu,
Com duas, deus te dará
Rendei-vos graças do céu
Seja rendido na minha mão
E seja rendido seus ganho,
Amém
Amém
Amém*

Cuidado, criação, ancestralidade e conhecimento ancorados pela voz, inscritos na “grafia do corpo em movimento e na vocalidade” (MARTINS, 2001, p. 21). Nas treliças de palavras e silêncios, de melodias e de gestos, D. Divina deixa vir à tona a memória e transcreve os saberes manifestos. Faz uma ligação com os ancestrais e com o sagrado, o que possibilita que a *cura* venha por meio de sua voz. Não se trata apenas de uma habilidade oral de enunciação, e sim da “singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, seu valor de *littura*, rasura da linguagem” (MARTINS, 2001, p. 21). A essa inscrição, atribui-se a diferença e a alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas. Definiremo-la como oralitura, como propõe Martins (2000):

O termo oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significante e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como estilete esse traço inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. A oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos volejos do corpo. [...] Nem todas sociedades confiam seus saberes apenas em livros, arquivos, museus e bibliotecas, mas resguardam, nutrem e veiculam seus repertórios em outros ambientes de memória, suas práticas performáticas. (MARTINS, 2000, p. 84)

Uma das coisas que ela gostaria que fosse diferente era ter mais *brincadeira* na comunidade, assim como foi na sua infância. *Brincadeira de verso, brincadeira de roda, brincadeira de balanceia*. D. Divina me conta: *Gosto do povo, o povo ficou muito muderno, porque o povo agora num é... pejeja pra ser, mas num é, é só quando faz uma festa. (...) Nós brincava muito, brincava de tatu, brincava de roda, muiiiito mesmo, muito brinquedo de roda, dançava balanceia, balanceia é um brinquedo igual uma roda, mas é brinquedo, ficou muito muderno, o povo novo agora que tá mais ou menos, aprendeu, que quadrilha tinha, quadrilha tinha, quadrilha tinha, depois foi passando, o povo morrendo, morrendo, morrendo, cabou a quadrilha. Agora eles ensinou as quadrilha... tava bom...*

Silêncio. Pega o rapé, repete o ritual.

Batuque... Cê num conhece batuque não? Lá em cima na casa de cumpadre Dante, na reza do aniversário dele teve batuque lá também, bateu candombe pra ele...os tios é que sabia mais e que ensinou nós o batuque, aqui no Maticção tinha toda festa, baile, cê sabe baile, né? Eu sou criada com toda a festa. Brinquei de roda demais. Agora ninguém brinca de roda mais. Ninguém num sabe brincar de roda mais. Ninguém brinca de roda mais não, chega nas festa fica tudo quieto, ninguém num brinca nada. Tinha muiiiito, muito brinquedo de roda, muito mesmo, cada hora cantava uma coisa, cada hora outra coisa.

Silêncio, rapé...

Tem uma dança que chama balanceio. Balanceio é muita gente, é muita gente, balanceio é quase um...é gente igual na quadrilha, gente igual na quadrilha. É cantando, é dançando, é cantando, é dançando, um põe o verso, o outro responde, o outro põe o verso, outro responde, outro põe o verso outra vez, outro vai e responde, é todo mundo...mas agora quase não faz...eu quero mostra os menino grande pra aprender pra poder ensinar os outro mais novo. Inda num mostrei não, vou mostrar pra eles ainda, eles não sabe não:

*Tem meu balanceia
Moça nova e adorada
Quero que você me conte
Qual é o seu namorado*

Agora canta o verso e depois responde outra vez:

*Tem meu balanceia
Moça nova e adorada*

*Quero que você me conte
Qual é o seu namorado*

Agora canta o verso, outra canta o verso, e vai dançando e cantando. É assim. Aquela roda grande assim e os pares. Silencio, tira o rapé do bolso. Três vezes bate de um lado, três vezes de outro. Silencio. Guarda no bolso. E tinha o candombe, a reza era festejada com candombe, o candombe bate tambor, né, que a noite é grande e cada hora a gente brincava dum jeito. Roda, segura na mão do outro, segura na mão do outro, aquele rodão, agora canta o verso e aí quando ele acaba de cantar o verso ele sai da roda pegando quem eles quer por lá, quem tá na roda é que pega quem quer por lá, e vai rodando....muita coisa de roda que a gente sabe, muita coisa a gente inda sabe ainda, a gente esquece, mas não esquece de tudo não, esquece de tudo não... Nós lembra de quase tudo das música. Era muito brinquedo de roda, vou lembrar, tem uns mais fácil, menino pode aprender:

*Deixa, deixa o meu benzinho
Deixa ele passear,
Vem pra mim te dar amor, aiaiai
Ele vai torná voltar.*

Quando era a barra do dia que já envinha a madrugada barra do dia a gente cantava:

*Canta, canta canarinho aiaiai
Não canta fora de hora, aiaiai
A barra do dia enviem aiaiai
Coitado de quem namora*

*Canta canta canarinho aiai
Não canta fora de hora aiaiai
A barra do dia envem aiaiai
Coitado de quem namora*

E aí ficava rodando, uma roda grande, nessa hora tinha muito gente na roda...a barra do dia é quando a madrugada aí tá de dar quatro horas pra cinco é a barra do dia que já envem pra clarear né? Ficava gente a noite inteira aí na fogueira, aqui em casa fazia fogueira, mas lá em casa não fazia não, lá em casa fazia fogueira no mês de maio, nós rezava e já tinha um foguinho lá, brincava de roda na reza de Santo Antônio...de São João quase não tinha... Era bonito, era bonito que o povo sabia brincar, o povo sabia cantar, agora o povo não quer nada, cada um quer namorar, ninguém quer nada...os menino quer saber só de escola. Agora é que fez essa quadrilha, fez essa quadrilha...mas num é fácil não, não ficou

fácil fazer nada, aniversário é baile, né? Na hora um tá com namorado pra ali, outro pra aqui, ninguém quer saber dançar, só quer saber do celular, precisa da gente tá falando, falando, falando, assim mesmo é pouca gente que dança. Dançar é bom. Eu danço ainda! A gente pra dançar num tem idade não. Pra dançar num tem idade não. Dança qualquer um, assim. Dançar é bom pra divertir.

A palavra de D. Divina — a matriarca da comunidade — é poética, vocalizada, cantada, assim como os cantos do Congado do *povo de D. Isaura*, do batuque, do candombe, do grupo de mulheres que cantam no Mês de Maria, assim como muitas das conversas nas varandas e nas cozinhas. Esse coral de vozes que vem de Matição “ressoa como o efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder” (MATINS, 2010, p. 76). Aquilo que vem da voz, melodia ou palavra proferida — se é que podemos separá-las— são inscrições de uma memória de um povo marcado pela diáspora, mas também das singularidades da história daquela comunidade. A palavra de D. Divina não é só dela. Às vezes, vem também a palavra dos ancestrais, de Benjamim, de Josefa. Dos seus guias, de Pai Benedito. Não se distingue a voz dos ancestrais, o passado e o presente se cruzam, transformando-se em outra coisa.

Desde as formas poéticas e rítmicas à produção e transmissão de conhecimento, as quilombolas do Mato Tição também traçam, por meio da oralidade, uma cosmologia e modulações de experiências criativas. Para entendê-las, portanto, é necessário uma cuidadosa e atenta escuta, pois não se tratam de conhecimentos estáticos e petrificados. Cinética e dinamicamente, os saberes e memórias vão se refazendo, se construindo e se reconstruindo. Modificam, ampliam, recriam e transcriam os códigos culturais entrecruzados no âmbito da performance. Por isso, concordo com Martins (2010, p. 78) ao atribuir potência e poder às práticas de oralidade de comunidades e grupos negros. Nas palavras da autora.

Com sopro, hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal de sabedoria. Com o índice de conhecimento, a palavra Não se petrifica em um depósito ou arquivo estático, mas é, essencialmente, kinesis, movimento dinâmico, e carece de uma escuta atenciosa, pois nos remete a uma poiesis da memória performática dos cânticos sagrados e das falas cantadas[...].(Martins, 2010, p. 78)

Dessa forma, a força e o poder da palavra falada estão nas possibilidades de criação contínua e são irredutíveis a um único olhar. Por isso, iniciei o capítulo e o finalizo acenando

para a complexidade de trabalhar esse acervo que me foi possibilitado pelo campo. Já que ele necessita da palavra das pessoas e instaura uma demanda política: a valorização da oralidade conjugada com a escrita na execução de políticas públicas para a garantia de direitos.

Como traria os saberes, a potência e o poder da oralidade à escrita? A manipulação do discurso em *Matição*, feito de maneira sagaz, cria e narra um quilombo. Da mesma forma, neste exercício de escrita, ainda que sem a mesma sagacidade dos meus informantes, a manipulação do discurso serve para narrar e dar sentido a uma experiência de campo que partiu da minha relação com as mulheres, relação mediadas pela linguagem e pelo espaço-tempo criado em suas falas. A passagem para o texto escrito pressupõe dois aspectos: a impossibilidade e a irredutibilidade, ou seja, uma redução de uma coisa a outra para se tornar inteligível. Por mais que haja uma valorização da oralidade em nossa sociedade, essa valorização se dá em diálogo com a escrita. A análise feita neste capítulo é, na verdade, um jeito grafocêntrico de ver a oralidade e não se aproxima da análise que os quilombolas fariam. Dessa forma, nesse jogo de autoria, nós também somos autoras de uma versão da Comunidade Quilombola do Mato do Tição.

Nesse sentido, é importante trazer essa complexidade à reflexão no tocante às práticas de educação escolar com a produção acadêmica sobre quilombolas. Assim, indaga-se: Quais são as abordagens e metodologias que dão conta dessa força, potência e poder? As perguntas vêm com a intenção de provocação, e não de respostas. Este capítulo é uma possibilidade, não uma asserção. É necessário, no entanto, ultrapassarmos, no campo da Educação, prática e teoria — engavetada em suas limitações grafocêntricas —, os julgamentos e as análises que atribuem valores e colocam a oralidade em posição de “tradicional”, “excêntrico”, “ancestral” (no sentido de menos evoluído). Esse passo pressupõe conceber mais questionamentos que respostas, já que essas não estão prontas nem enrijecidas, e, como no fluir da prosa em *Matição*, reinventar, constantemente, os pressupostos.

Capítulo III. MODOS DE PARTICIPAÇÃO NAS CULTURAS DO ESCRITO⁶⁵

A partir da descrição do funcionamento da oralidade na comunidade, o presente capítulo tem como objetivo apresentar as práticas sociais das mulheres do Matição mediadas pela escrita e as maneiras como essas pessoas significam e entendem essas práticas. Ao considerarmos que práticas sociais mediadas pela escrita estão sempre situadas em determinado contexto (BARTON; HAMILTON, 1998), buscaremos, no decorrer do capítulo, identificar e discutir a presença, a ampliação e a difusão do material escrito; as instituições e os agentes que estão envolvidos nas práticas mediadas pela escrita e, finalmente, as consequências e implicações desse processo no agenciamento e na manutenção da identidade quilombola. Trabalharemos, então, com as seguintes instâncias: a Escola, a Religião e o Estado, tentaremos trazer o discurso dos *velhos* em diálogo com as práticas atuais.

Não estamos falando de um entendimento da cultura escrita fazendo referência apenas à presença de impressos e de materiais escritos. Para além da escrita do ponto de vista material, para as mulheres da comunidade, ela é tida como um artefato político, pelo meio do qual é possível tanto ser manipulado como manipular e manejar negociações e acordos no processo de resistência e na luta por reconhecimento de direitos. Consideramos o Mato do Tição uma comunidade negra, submetida a incontáveis invisibilidades produzidas e legitimadas por instâncias fundamentadas no escrito, a ausência da escrita aparece como uma forma de apagamento e sua utilização aparece como uma forma de insurgência de sujeitos de direito.

Nessa discussão, partimos do posicionamento de Scribner e Cole (1981)⁶⁶, de que o desenvolvimento do letramento está articulado às práticas específicas, visto que é necessário um amplo entendimento do contexto em que essas práticas estão inseridas. Dessa forma, importa uma compreensão de como eventos singulares de letramento se articulam na totalidade com a sociedade ou com o grupo investigado, marcado por fatores sociais que operam no passado e no presente para formar o contexto. Estamos tratando, portanto, de um contexto marcado pelo racismo e pelo estigma da escravidão. O que não pode deixar de ser levado em conta nessa análise, principalmente ao considerarmos que há grupos como as comunidades negras, como é o caso da comunidade que tratamos aqui — que foram banidos

⁶⁵ Este título foi “inventado” por Maria José Francisco, e depois retomado em outros trabalhos como o de Patrícia Capuccio e Juliana Melo. Dessa forma, marca uma maneira de conceber e analisar as culturas do escrito.

⁶⁶ A partir de uma pesquisa realizada entre os Vai da Libéria, com o objetivo de formular sobre a cultura e a cognição.

do acesso a práticas hegemônicas de cultura escrita, como a educação. Dessa forma, a relação com a cultura escrita dessas mulheres não vem por meio de uma herança, mas como uma maneira de se situarem frente às formas existentes de opressão, manejando a linguagem, tanto por meio da oralidade quanto da escrita, para romper com os padrões de subalternidade a que foram submetidas. Podemos conceber a escrita, portanto, como um dispositivo que está a serviço da agência de uma identidade que conjuga raça, gênero e ancestralidade.

Assim, a ideia central aqui é tentar responder — a partir do entendimento do contexto chamado Mato do Tição e das elaborações das mulheres da comunidade associadas às nossas percepções consolidadas pelas vivências no campo e organizadas a partir de pressupostos teóricos— como as mulheres participam da cultura escrita nessa comunidade e como a escrita participa da vida em Mato do Tição. Optamos por fazer essa análise a partir dos envolvimento e dos sentidos atribuídos pelos sujeitos, o que nos desafia a discorrer sobre seus significados nas práticas sociais, e, principalmente, a tentar contextualizá-los sem tomar os eventos isoladamente.

Nesse sentido, é importante dizer que o termo *participação*⁶⁷ é um conceito nativo que organiza as experiências sociais das quilombolas e dos quilombolas do Mato do Tição. As situações locais ligadas, por exemplo, às festas, aos projetos, às reuniões e às rezas, promovem o termo participação como ideia central que possibilita a circulação e o movimento das pessoas entre os diversos contextos. *Você vai participar da festa?* Em vez de: “Você vai à festa?” ou *Ele participou da reza*, em vez de: “Ele foi à reza”. Há várias maneiras de *participar* de um evento, com mais ou com menos envolvimento. Não interessa se alguém esteve presente apenas para olhar o suceder da festa ou para bisbilhotar uma reunião. Para o povo do Matição, houve *participação*. Além disso, *participar* é muito importante, há sempre uma mobilização das pessoas para que haja mais *participação* em diversos âmbitos. Ademais, *trabalhar junto* é algo extremamente valorizado. No meu trabalho de campo, por exemplo, fui convidada a *participar* de vários momentos, nos quais procurei *trabalhar junto*, com a intenção de ter melhor integração com o grupo.

Assim, a ideia de participação como um conceito teórico deve ser articulada com a ideia de *participação* como categoria local para melhor compreendermos a participação das mulheres do Matição nas culturas do escrito e a participação da escrita na vida das mulheres.

Neste capítulo, procuraremos responder às seguintes questões: Em que medida a escrita organiza a vida social das mulheres quilombolas do Mato do Tição? Como é a

⁶⁷Escobar também faz apontamento semelhante em relação aos Xacriabá em sua tese de doutorado.(p. 108).

presença da escrita nas reuniões da associação e na realização dos projetos sociais que ocorrem nessa comunidade? Que instâncias têm contribuído para aproximar as pessoas da comunidade do escrito? Que relações se estabelecem entre a dimensão escrita da linguagem e outras linguagens, como a oral? Que lugar, simbólico e material, o escrito ocupa nessa comunidade? Qual a função que essas mulheres atribuem à escrita? Em que medida a escrita e a identidade quilombola se relacionam? A partir da análise do movimento, da circulação e da participação dessas mulheres em múltiplos contextos de interação social, podemos compreender as maneiras como cada uma delas interage com a cultura escrita, assim, entender também a presença das culturas do escrito na Comunidade Quilombola do Mato do Tição.

3.1 Armazém da Catita: o nome e o processo de rememoração

Para iniciarmos a reflexão sobre a participação das mulheres do Mato do Tição nas culturas do escrito, escolhi retomar elementos de uma reunião que aconteceu logo depois da Festa dos Padroeiros — festa na qual algumas mulheres se organizaram na montagem e na execução de uma barraquinha de artesanato⁶⁸, denominada por elas, até então, simplesmente de *barraquinha*. A intenção do encontro era repassar o dinheiro obtido com a venda de cada produto às respectivas artesãs e fazer um balanço geral, no entanto, girou em torno da escolha de um nome.

Escolher um evento como esse, aparentemente mediado por práticas de oralidade, pode sugerir uma contradição para iniciarmos a análise das culturas do escrito. Contudo, reforça o pressuposto do qual partimos e compartilhamos com Ana Maria de Oliveira Galvão, que a cultura escrita é entendida como o lugar material e simbólico que o escrito ocupa em um grupo social (GALVÃO, 2011, p. 218). Participar da cultura escrita, portanto, não envolve apenas o ato de ler e escrever, mas perpassa a experiência dessas mulheres em vários âmbitos — os quais procuraremos explorar no presente capítulo. A escrita, dessa forma, constitui-se como um agente importante mesmo quando ela não é acessada em seu sentido estrito, material — mesmo quando não envolve o *pegar pra escrever*⁶⁹. Há funções e sentidos atribuídos a ela que são mobilizadas e acionadas pelas mulheres, sujeitos de pesquisa, e se constituem como elemento um elemento que conta na agência da identidade quilombola. Nessa ocasião que elegemos relatar, por exemplo, estavam presentes vários aspectos: categorias múltiplas

⁶⁸Projeto desenvolvido pelas mulheres durante minha permanência em campo, que envolvia a produção de artesanato, doces, temperos, para exposição e vendas em eventos da comunidade.

⁶⁹Como diria D. Nilse e Marilene, ao se remeterem à prática da escrita.

mobilizadas, diferentes articulações entre oralidade e escrita, e principalmente, aquilo que elas verbalizam sobre si — o que possibilita e justifica a transposição para a palavra escrita. Segue, então, o relato coletado em campo.

A reunião começou atrasada, como de costume. Antes de começar, aproveitamos os bancos que ainda estavam fora da capela, em decorrência da festa, para tomar um ar fresco e conversar um pouco. As crianças brincavam, como sempre, enquanto discutiam qual delas era *a mais preta*. *Adrielle, cara de carvão! Giovana, cabelo de sabugo!* As mães, ali presentes, assim como as avós e tias achavam graça, ao mesmo tempo em que corrigiam a atitude das crianças. Esperávamos Marilene, impossível começar sem ela, afinal, ela era a guardiã do caderno das anotações da barraca da Festa dos Padroeiros e do dinheiro arrecadado no evento. Com a sua chegada, a reunião pôde começar. Entramos na capela. Ela se sentou numa cadeira de costas para o altar, as outras se sentaram de frente para ela. Abriu o caderno: *Anotei tudo aqui, tá tudo certinho, contadinho, se reclamar, tá tudo escrito aqui ó*. Abriu cuidadosamente o caderno. Apanhou uma caneta na bolsa, sugerindo que iria continuar os registros dos desdobramentos da *barraquinha*. E assim o fez. No caderno, estava o balanço das vendas, esquematizadas conforme a produtora e os produtos. Chamou-me atenção o fato de que muitas outras mulheres, que não participaram da *barraquinha* na Festa dos Padroeiros, ficaram interessadas em começar a produzir alguma coisa. *Parece que o negócio até rendeu*, elas dizem, olhando para o registro.

Havia quinze mulheres presentes participando da reunião. As crianças, as muitas crianças, no entanto, também tinham sua participação: corriam, brincavam, por vezes, choravam — roubando imediatamente a atenção de alguma delas, que saía para resolver a situação. Estava entre as quinze mulheres. A presença da pesquisadora — algo quase constante naquela comunidade — e de Juliana, a estagiária do NETSH, grupo de extensão da UFMG, demonstra como a Universidade está presente na vida cotidiana do Mato do Tição, com a presença de pesquisadores das áreas de ciências humanas e bolsistas de projetos de extensão⁷⁰. No entanto, ainda existem fronteiras categóricas, não apenas em relação à raça, como também em relação às categorias como “da cidade” ou “professora”. Além disso, existe um contato cada vez maior das pessoas da comunidade com as universidades.

Marilene abriu o envelope e começou a distribuir o dinheiro. Em um determinado momento, perguntou sobre as impressões gerais e as sugestões. Caneta na mão, caderno na

⁷⁰Esse contato é um fator muito importante para a aproximação com a cultura escrita. Lembro-me que no dia da reunião eu e Juliana ficávamos desorientadas, muitas vezes tentando sugerir, de uma forma até bastante incisiva, uma linearidade (típica de um raciocínio baseado na escrita) na condução da discussão,

mesa, ouvidos atentos para anotar o que cada uma tinha para dizer, qual era a avaliação de cada uma. E assim, seguiu o debate — dou trégua às minhas palavras e trago ao texto as palavras das mulheres envolvidas. Vale lembrar que não apresentamos a transcrição de maneira integral⁷¹, selecionei os trechos mais interessantes para análise.

Titita diz: *Acho que, igual Patrícia falou, a gente tinha que dar um nome pra barraquinha, um nome pra ficar escrito lá e as pessoas saberem o que que é, né, saberem que é uma coisa nossa aqui que a gente faz as coisas, entenderem. Se não fica só uma barraquinha lá e todo mundo perguntando, com o nome escrito acho que chama atenção.*

Jairnei concorda: *Eu acho também, né? Por que aí se tiver um nome a gente, os povo, vai poder saber o que que é, né?*

Marilene: *E qual nome vocês pensaram então pra colocar na barraquinha?*

Zélia: *Raquel, cê que é professora...dá uma ideia aí...Juliana...*

Raquel: *Uai, vou dar nome pro filho do outros?*

Todas riem.

Marilene: *Podemos fazer uma votação, a gente vai anotando as ideias aqui e depois vota. E aí, quem tem uma ideia? Eu tenho, a Associação chama Assoquimat, é, Associação Quilombola do Matição... Podia ser Quimatic!*

D. Nilse: *Vão pensar aí, pra fazer uma faixa pra colocar na barraca... Como é nome daquele projeto lá de Conceição⁷²?*

Juliana: *Mãos de conceição (explica o projeto)*

D. Bina: *Mão do Matição.*

Vozes⁷³: *Mão do quilombo? Mão dos quilombola? Se fosse mão do Matição seria uma cópia...*

D. Nilse: *Mão das quilombola.*

Zélia: *Tambuzá??*

Marilene: *Eu tenho uma sugestão. Mas é ideia minha... particular minha...Grupo Sóquimati. Sabe por quê? O nosso e-mail é Assoquimat, o bloco do carnaval é Quimatic, aí seria Grupo Soquimat, é esse - o -que -i... ma.....*

Zélia: *E barraca das mulheres quilombolas?*

⁷¹Por mais organizada que essa discussão pareça na transcrição abaixo, a situação era um tanto quanto confusa. A gravação me ajudou, mas a memória foi o elemento mais importante para a escrita do Caderno de campo. Todas as mulheres falando ao mesmo tempo, interrompendo-se a todos os momentos, as crianças brincando e transitando pela capela: elementos capazes de perturbar qualquer professora presente naquela sala.

⁷²Projeto realizado por artesãs de Conceição do Mato Dentro.

⁷³Muitas pessoas falaram a mesma coisa, ao mesmo tempo, e eu não consegui distinguir de quem era a voz.

D. Nilse: *Barraca Benjamim? É o nome do papai...*

Zélia: *Uai, mas ele já aperece muito aqui nas coisas aqui... e Josefa?*

D. Nilse: *Catita...Apelido de mamãe era Catita...*

Sabrina: *Barraca da Dandara!!*

Todas riem.

Zélia: *Tambuzá...?*

Marilene: *Grupo o quê?*

Zélia: *Por que o mais forte aqui é o candombe, né... Tambu...e vende os tambuzim também... aí, sei lá. Diz o que é da gente.*

Sabrina: *Por que esse trem de quimatic já tem no carnaval, tinha que ser uma coisa nossa mesmo, uma coisa que nós tamo fazendo...*

Marilene: *Tabozá ou tambuza?*

Vozes: *É tambu, né? Tambuzá! Barraca das Tambuzá!!!*

D. Nilse: *Precisa escrever barraca não, né... a barraca já tá montada lá, tá todo mundo vendo.....*

Vozes: *Tambuzá... Ciranda Tambuzá! Pode ser também PrudutosTambuzá... Produtoras Tambuzá...*

Marilene continuou insistindo na ideia de colocar no projeto o mesmo nome da associação e do bloco de carnaval. Nas palavras dela, isso daria mais *unidade e identidade pra comunidade*. D. Nilse tentou trazer também a questão quilombola, igualmente totalizante, mas como um elemento que funciona como marcador de uma diferença perante os possíveis compradores, com a consciência de que o nome quilombola pode funcionar como um atrativo para os compradores: aquilo que é “excêntrico”, “tradicional”. As outras mulheres não operam com essa intenção, e sim, pelo viés da diferença: do gênero, da ancestralidade, de elementos mais singulares daquele grupo específico.

É importante lembrar que a ideia inicial de dar um nome ao projeto não partiu das próprias mulheres, que idealizaram e concretizaram a *barraquinha*. Veio de uma das muitas pesquisadoras que estavam presentes na festa. Apenas a partir dessa interação com a pesquisadora, as mulheres passaram a se mobilizar e a buscar ideias para o nome do projeto. Nessa negociação, elas mobilizaram várias categorias, com a intenção de trazer aquelas que fossem mais representativas do grupo de mulheres quilombolas e daquela comunidade específica, remetendo à sua memória, à identidade e à identidade que elas gostariam de assumir para as pessoas *de fora* (já que os compradores seriam, principalmente, os turistas,

gente de *Jaboticatubas, de Belo Horizonte, da universidade e de Lagoa Santa*). A discussão seguiu:

Marilene: *Quem mais... aí coloco esse de sugestão aqui... quem mais tem sugestão...? Pra eleição, gente... pra ficar definido o nome!*

D. Nilse: *Quitanda da Catita, Quitandeira Catita...*

Vozes: *Mas num é coisa de comida...*

D. Nilse. *O trabalho num é coisa da quitanda...*

D. Bina: *Barraca da Constança... da Constantina...*

Vozes: *Mas o nosso trabalho num tem coisa muito dela não... do trabalho dela...*

Sabrina: *Mas não tem coisa a ver com elas. Os velho, eles já tem a história deles já e nós não tem nossa história feita inda não, uai. Eu cá não sou ninguém nesse Matiçãõ. Constança já tem a história dela, Tia Nilse Já tem a história dela... Fulana tem a dela... Eu cá não tenho a minha não...*

Muitos risos.

Marilene: *Eu cá sem história!*

Sabrina: *Então, tem que criar uma coisa nossa! Colocar num nome um trem que já tem? Tem que ser uma coisa nossa mesmo!*

Marilene: *Mas o nome lá vai ser a identificação do que a gente é tá fazendo. Do nosso grupo... tem que aprofundar lá nas nossa raiz.*

Zéla: *Então vamo por um nome em africano! Alguém sabe como é novo em Africano não? Como é que fala?*

Jairnei: *Grupo Comunitário... Aí é o conjunto de todo mundo. Num é? Num é a comunidade toda unida não...?*

Sabrina: *Mãos a Obra é bom Também. Agora igual eu falei, se for pra fazer alguma coisa daqui... da cultura daqui.... Não, é serio mesmo, cês tá rindo aí... Da cultura daqui, fazer coisa daqui mesmo, vão supor, dos antigo, contar história.... igual fizeram uma bonequinha... aí isso é interessante, aí podia colocar um nome lembrando aquilo falando daqui, mas como nós estamos fazendo as coisa que a gente sabe fazer que não é isso, nós tem que pensar uma coisa nossa mesmo. Tendeu?*

Nilzélia: *Tem que ir anotando, pra não esquecer... se não a luzinha acende e depois apaga...*

Risos.

Marilene, anotando: *Tem a sugestão de Nilzélia, né... Grupo Tambuzá... Grupo Tia Tança... tem alguém que falou aqui... Grupo Mão na Roda, tia Nilse falou, Armazém da Catita e Ancestral da Constança...*

Vozes: *Armazém da catita ficou legal! Ficou bonito esse daí... Ó, esse daí é diferente...*

Marilene: *Vão ver... Armazém da Catita... Será que eu acho isso no Armazém da Catita?*

Risos.

Vozes: *É, uai, então!!! Bacana esse nome! O mais bonito.*

Burburinho.

Marilene: *Num é? Até por que fala pouco da Josefa! Quase não fala muito dela... Fala mais sobre Benjamim e tal... Aí a Rua tem o nome do Benjamim, e tal... e nunca fala dela aqui não. (As mulheres concordam e comentam.) Cês são fi sem mãe, né?*

D. Bina: *Catita é a mulher do Benjamim.*

Zélia: *Elas nem chamava ela de mãe... procê ter uma ideia... Eu ficava assim: Mas por que Josefa? Josefa, Josefa, Josefa... depois que vi que era mãe deles.*

Vozes: *Tia Bina fazia Catita... Papai chamava mamãe de Catita... era o apelido da Josefa... Aí encontra bolo, encontra traquitana, encontra doce, peneira...*

Marilene: *Vamos fazer a eleição aqui...*

D. Nilse: *A Catita fazia era tudo: Era doce, era bordado, era bainha, era comida... era tudo...*

Marilene: *Alguém sabe quem era Catita? A Catita era a mãe da Tia Nilse! Mãe da Tia Bina!*

Sabrina: *Mas aí coloca lá o nome Catita aí o povo vai ler lá e falar: quem é Catita? Da onde que surgiu a Catita?*

D. Nilse: *Aí você fala assim: Catita é a bisavó do meu marido.*

Marilene: *E por que Catita? Ela chama Josefa! Mas por que ela trabalhava na fazenda dos Senhores de escravo, apelidaram ela por Catita, por ela ser muito delicada, por ser muito generosa, toda enfeitada tipo uma catita que a gente compra no armazém... e tal.. aí pôs o apelido dela de Catita.*

D. Nilse: *Neia, se te perguntar, por que Catita? Por que é o nome da minha Bisavó....*

Neia: *Nem nunca ouvi falar, mas agora tô sabendo.*

Marilene: *Vovô fala: A por que Catita que num sei quê... ele fica contando.*

Nilzélia: *Ocê que não conversa com os velhos, conversa com Dante! Com Divina...*

Mareny⁷⁴: *O que quer dizer catita no Armazém?*

Marilene: *O que quer dizer catita no Armazém? Vai lá no Armazém e pergunta: aqui tem catita? Eles vão lá e vão pegar um doce... um pedaço de rapadura...*

Nilzélia: *Fazia muita rapadura aqui antigamente... muita rapadura pra vender.*

Jairnei: *Devia juntar os tio, as tia, os sobrinho, e contar pra nós as história dos antepassados... até aqui... eles conta pra fora, pro povo aqui num conta não!*

Marilene: *Depende muito de ter interesse, porque eu sou daqui de tanto eu sugar pra me contar isso ou aquilo, eu quero saber isso, por que isso, e aquilo, aí eu pergunto eles conta. Eles perceber o seu interesse, que eles começam a contar.*

Jairnei: *Do pouco que eu sei é o que eu pergunto!*

D. Nilse: *É que a história quando chega é: eu quero embora, tô com pressa pra ir embora, tô perdendo meu tempo... A história tem que dar tempo ao outro que vai contando...*

Mareny: *Se ocê falar um "a" nas história vovô fala...seocê abrir a boca pra falar uma coisa quando ele tá contando história ele fala... num dá pra falar concês!! Mas ele gosta de sentar e contar história...*

D. Nilse: *Papai gostava de contar história.*

D. Bina: *Catita era a mãe do Matição.*

Jairnei: *Era a minha avó!*

A eleição continua. Com muito humor, muitos risos, Armazém da Catita ganhou de 8 a 7 (Tambuzá).

Neia: *Agora ocêis Catita vai trabalhar igual uma Catita...*

Muitos risos

Zélia: *Nós já trabalha.*

Marilene: *Vai ser importante esse grupo Armazém da Catita em reconhecimento a mãe deles, da Tia Bina, Tia Nilse.*

Marilene: *O sabão dicuada que tia Bina faz quem é que ensinou?*

D. Bina: *Minha mãe...*

Zélia: *Aí lê lá Armazém da Catita, já vem as dança, as música... numa palavra só na faixa já vem a ideia daqui.*

⁷⁴Mareny é uma adolescente de 15 anos, filha de Marilene, neta de D. Divina. É uma das únicas adolescentes que sempre está presente nas reuniões que ocorrem em Mato do Tição, acompanhando a mãe e cuidando, muitas vezes, de Mayra, sua irmã menor.

Nessa discussão, as mulheres negociam, a partir de várias dimensões, o nome que dariam ao projeto. O que está em questão aqui não é só a construção de um nome, mas também a recuperação de um nome e da história do significado de um nome. Três elementos que estão imbricados na negociação: a história, a atualidade e a diferença. Na busca por sentido e por significado, acessam os *antigos e os ancestrais*, nas figuras de *Benjamim, Josefa (Catita), e Tia Tança*, pois, como diz Marilene, *tem que aprofundar lá nas nossa raiz*. Recorrem também a uma africanidade, a que os quilombolas foram atribuídos em diversos âmbitos discursivos, no momento em que sugerem um nome *em africano*, como se essa analogia agregasse valor ao quilombo e àquilo que lá era produzido. Trazem questões de gênero, quando assinalam para o fato de que a figura de Benjamim é mais expressiva que a figura de Josefa. Recorrem ao resgate da história e à memória, quando rememoram a Catita, a *parte africana*, de quem, curiosamente, muitas ali ainda não conheciam. Assinalam para a importância da oralidade para a transmissão de conhecimentos a respeito da história da própria comunidade. Trazem saberes, como o *sabão dicuada* e os *tambus*, elementos que remetem à tradição. Questionam se seria mais interessante recorrer à tradição ou fundar uma nova história, *uma coisa nossa, da gente mesmo*. Quando não se tem uma tradição e não se está vinculado à ancestralidade, parece não sustentar uma identidade e uma história, *nós cá sem história*. Assim, perde-se o vínculo estabelecido pela diferença com os “clientes” da barraquinha.

A partir da sugestão de uma pesquisadora, as mulheres (cada uma com uma relação diferente com a cultura escrita) buscam, *numa palavra só*, algo que já vem a ideia do Maticão. Ou seja, negociam uma identidade para um possível comprador dos produtos do *Armazém da Catita*. Categorias mobilizadas, diferentes articulações entre oralidade e escrita e, principalmente, aquilo que elas verbalizam sobre elas próprias e sobre a comunidade — o que justifica a transposição para a palavra escrita. Esse relato é um exemplo de como as mulheres do Maticão agenciaram a escrita com a função da negociação de uma identidade, com uma função específica. Street (2006) relaciona as práticas de letramento à identidade e as coloca como lugares de negociação. Segundo ele, “quaisquer que sejam as formas de leitura e de escrita que aprendemos e usamos, elas são associadas a determinadas identidades e expectativas sociais acerca de modelos de comportamento e papéis a desempenhar” (p. 466). Nas palavras do autor:

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. A idéia de que as práticas de letramento são constitutivas de identidades fornece-nos uma base diferente — e eu argumentaria: mais construtiva — para compreender e comparar as práticas de letramento em diferentes culturas, alternativa à ênfase corrente numa simples dicotomia letramento/iletramento [...]. (STREET, 2006, p. 470).

Nesse sentido, ao nos envolvermos em práticas mediadas pela escrita — independente do grau de letramento — ou ao eleger um nome *para ficar escrito na faixa*, diríamos, há um agenciamento de valores e saberes, portanto, por meio dessa prática, assume-se ou se recusa identidades. As práticas de letramento, também em outros casos percebidos na comunidade, são capazes de estabelecer posições, assim como as posições dos diferentes sujeitos engendram diferentes práticas de letramento. Isso significa dizer que há agência da palavra escrita na constituição, na negociação e na manutenção de identidades quilombolas assim como há agenciamento das identidades quilombolas em constante negociação com a cultura escrita. Ainda segundo Street (2006, p. 471):

Embora eu pareça estar argumentando que as práticas de letramento podem nos posicionar, também gostaria de considerar de que modo os letramentos podem ser lugares de negociação e transformação. 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 lhes 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.

Significa dizer que o uso que as mulheres fazem da escrita são eventos de “negociação e de transformação”, ou seja, de agência — espaços nos quais elas reafirmam ou remanejam os lugares que lhes são atribuídos. Podemos fazer essa observação não só na escolha de um nome para uma *barraquinha*, mas também para todos os cartazes a respeito da comunidade que ficam expostos em dias de eventos que recebem pessoas de fora. Ou mesmo na escrita das atas de reunião, nas quais a seleção e a escolha do que será registrado está totalmente ligado à finalidade. Não se pode negar que Matição foi expropriado do contato com a escrita hegemônica e, nesse sentido, as mulheres a reconhecem como um instrumento de dominação a serviço de propósitos de grupo dominante. Todavia, aprenderam maneiras de minimizarem

as situações de violência simbólica, de colonialidade e de abuso. Com isso, valem-se da escrita como meio de negociarem suas identidades em prol da luta por direitos.

A reunião só teve início com a presença do caderno — específico para tal finalidade— no qual Marilene registrou, com muito rigor, todas as etapas do processo de organização e execução da *barraquinha* — que, a partir de então, seria *Armazém da Catita*. No encontro de organização que antecedeu a festa, ela registrou o nome das produtoras, a relação de produtos e preços, a escala de trabalho. Durante as vendas no decorrer da festa, anotou as sugestões dos compradores e visitantes. Orientou cada uma das mulheres que estariam no rodízio de vendas a fazer as mesmas anotações com atenção e cuidado, *para depois não dar confusão nas contas*. Segundo ela, o registro era importante para não haver reclamações depois, *em se tratando de dinheiro, cê já viu, né, o povo é complicado demais*. Durante a reunião transcrita neste estudo, anotou as observações de cada uma, sempre atenta ao que aparece de importante nas falas das pessoas que ali estavam presentes.

De certa forma, o caderno e as anotações conduziam e organizavam a sequência de acontecimentos durante a reunião. Quando uma das mulheres chamou atenção para a importância de o projeto *ter algum nome escrito e alguma coisa pra dar uma explicação do que se tratava*— lembrando-se de um comentário da pesquisadora no momento da festa — a reunião tomou outro rumo — deixou de ser orientada pelos registros e passou a ser orientada pela animação e pela inquietude das mulheres em busca de um nome que dava conta daquilo que elas haviam se proposto com a criação da barraca de artesanatos. Se antes, a oralidade era direcionada a partir dos escritos — os escritos despertavam as conversas — nesse momento, os escritos (dos nomes e das ideias) começaram a obedecer a toada das falas e das discussões.

Percebemos, mais uma vez, que não é possível cindir oralidade e escrita, já esses dois elementos da linguagem estão imbricados. Nessa situação, na qual estaria em jogo algo que diz muito a respeito do grupo, a oralidade se fez mais eficiente, na medida em que é capaz de trazer mais evidentemente as múltiplas categorias agenciadas, mobilizadas e negociadas para a construção de um nome que remeta a uma identidade. *Aí lê lá Armazém da Catita, já vem as dança, as música, diz o que é da gente, Então, tem que criar uma coisa nossa! Colocar num nome um trem que já tem? Tem que ser uma coisa nossa mesmo!* Um nome escrito tem a potência, para elas, de trazer uma história, mas também de fazer uma história pra quem ainda não tem *história feita*. Atribui-se à escrita assim, um valor simbólico.

O caderno com os registros, segundo Marilene, também servem para *quando for lá pra frente, entender como é que foi que o negócio andou*. Os nomes sugeridos estariam

registrados ali naquele caderno, assim como a demonstração da eleição: sete votos para *Tambuzá* contra oito votos para *Armazém da Catita*. Nenhum voto para os outros nomes registrados. A construção feita a partir da discussão que a escolha do nome possibilitou, articulada no âmbito da performance, entretanto, escapa à escrita — e é principalmente na oralidade que se situou o modo Mato do Tição de elaboração de conceitos e de mobilização de identidades. O nome escrito na faixa e as anotações dos nomes no caderno são os resultados, mas, nesse caso, não dão conta das singularidades envolvidas no processo.

A reunião supracitada fez parte de um projeto da própria comunidade, pensado e organizado exclusivamente pelas mulheres do Maticão em todas as etapas — embora com a participação⁷⁵ de pessoas da universidade (Juliana, eu, Patrícia, Fernanda, e outros parceiros anteriormente citados). O uso da escrita na condução, organização e execução do Armazém da Catita, nesse caso, não foi uma imposição ou um pré-requisito para que o projeto funcionasse. Foi, antes, um instrumento eleito por Marilene para facilitar, da maneira como foi apresentado por meio de suas falas, a organização de todo o processo. Esse uso não está somente associado à decodificação e à interpretação do código da linguagem escrita, mas representa funções de acordo com a interação social entre as pessoas, os costumes locais e as tradições. Além disso, as quilombolas de Mato do Tição nem sempre interagem com a cultura escrita nas formas pré-estabelecidas pelos letramentos hegemônicos — personificados pela Escola, pelo Estado, por universidades, etc. — apesar de isso ocorrer em diversos momentos, momentos esses, muitas vezes, caros à comunidade.

No dia da Reza de S. João, eu estava com a função, ao lado de uma das mulheres produtoras, de realizar as vendas no *Armazém da Catita* em um rodízio que estabelecemos previamente. Conforme havíamos combinado, seria necessário que cada uma anotasse os produtos vendidos. Minha parceira, a todos os momentos que realizava alguma venda, mostrava-se extremamente acanhada de anotá-la na minha presença. Ao dizer: *anota você* ou, *cê que sabe anotar direito, faz aí que não sou boa nisso não*, demonstrava ter consciência de que há um valor simbólico atribuído à escrita que inferioriza as pessoas que tem habilidades de manejá-la diferentes da maneira considerada correta ou legítima.

Concluimos, dessa forma, que as mulheres quilombolas mobilizaram a escrita para auxiliá-las na organização do *Armazém da Catita* (FOTO 18), cujos processos foram

⁷⁵É importante destacar que eu auxiliei no que pude no projeto, *trabalhando junto*, mas a concepção, a iniciativa, a organização, etc., foram, exclusivamente, das mulheres. Acho importante reiterar esse fato, pois sabemos de muitos casos de apropriação simbólica de Comunidades Quilombolas. Nesse sentido, o Mato do Tição é alvo frequente desse tipo de colonialidade, na qual os projetos são realizados por elas e divulgados por meio de nomes de pesquisadores, de políticos, de grupos, de ONGs e até de projetos de extensão universitária.

cuidadosamente registrados para não haver desentendimentos ou mal-entendidos. Além disso, o uso da escrita, em determinado momento, foi justificado pelo fato de ser um auxílio à memória: *uma luzinha acende e depois apaga*, a anotação evita que as ideias se percam. No entanto, foi o debate por meio da oralidade que possibilitou a rememoração da história, a reconstrução de elementos importantes para a comunidade, a mobilização de identidades. O exercício em questão, ainda que estimulado por pesquisadores — atores que estão, constantemente, presentes na comunidade e trazem novos contornos às práticas de letramento — foi engendrado pela necessidade de algo escrito, de *um nome pra ficar escrito lá e as pessoas saberem o quê que é, né, saberem que é uma coisa nossa aqui que a gente faz as coisas, entenderem*. A implicação disso foi uma importante reflexão sobre a própria performance, de categorias e de alteridade, na medida em que se aciona uma identidade a partir da expectativa do olhar do outro (afinal, o objetivo é chamar a atenção dos possíveis compradores).

FOTO 18 – Armazém da Catita na Festa de São João.



Fonte: autoria própria.

Trouxe o *Armazém da Catita* como exemplo porque acompanhei todo o processo com as mulheres do Maticção, entretanto, sei da existência de outros projetos e de outras ocasiões

na comunidade que possibilitaram práticas de letramento associadas à reconstrução da própria história, como a elaboração de um folder informativo a respeito da comunidade, para o qual foi necessário um processo de rememoração. Ou, ainda, a elaboração de cartazes ilustrativos da *cultura do Maticão*. Dentre outros, todos esses materiais idealizados pela própria comunidade, difundidos por meio de projetos e com o apoio de parceiros.

3.2 Algumas reflexões sobre a escrita do ponto de vista simbólico

É comum, infelizmente, o fato de que, ao chegar a um grupo “de tradição oral” atribui-se a ele apenas duas possibilidades: o não uso da escrita — marcado pela forte desigualdade social que culmina no analfabetismo de determinado grupo — ou um uso adaptado à sociedade grafocêntrica, sem personalidade, vazio do que lhe é próprio, sem especificidade — apenas traços adestrados que apagam os resquícios últimos das tradições preservadas pela oralidade de uma cultura exótica em extinção, marginal em relação a um saber que vem de fora. Esse binarismo, conseqüentemente, reduz também a análise do próprio social, reafirmando as dicotomias caras às ciências humanas: natureza e cultura, tradicional e moderno, escrito e oral, nativo e estrangeiro. O que queremos dizer com isso é que se trata de dinâmicas muito mais complexas para serem analisadas, interações que não podem ser descoladas de seus contextos. Na área de estudos em que este trabalho se insere, isso fica explícito, como afirma Graff (1990, p.41-42), citado na introdução deste estudo (p. 13), que propõe que as dicotomias não são capazes de descrever de forma útil as circunstâncias atuais, elas só obstaculizam a compreensão.

Antes de dar sequência ao relato dos acontecimentos em Maticão que retratam a participação das mulheres nas culturas do escrito, permito-me um intervalo para pontuar um evento clássico aos estudos da Antropologia estrutural, e, de certa forma, aos estudos das culturas do escrito. Começo com uma citação de Claude Lévi-Strauss. Mesmo que se trate de um texto de 1955, não se pode desconsiderar que ainda reverbera com certo peso nos estudos contemporâneos.

A escrita fizera, pois, sua aparição entre os Nambiquara; mas não, como se poderia imaginar, ao termo de um trabalhoso aprendizado. Seu símbolo fora imitado, ao passo que sua realidade continuava a ser desconhecida. E assim, com vistas a uma finalidade mais sociológica do que intelectual. Não se tratava de conhecer, reter ou compreender, mas de aumentar o prestígio e a autoridade de um indivíduo — ou de uma função — às custas de outrem. Um indígena ainda na idade da pedra adivinhara, à falta de compreendê-lo, que o

grande meio de compreender podia, pelo menos, servir para outros fins. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 283).

Em 1938, uma liderança indígena Nambikwara pegou um pequeno pedaço de papel e rabiscou alguma coisa diante do antropólogo francês — que, por sua vez, interpretou a atitude do indígena “ainda na idade da pedra” como o gesto da escrita. Uma escrita, contudo, sem sentido. Sem texto. Traços para impressionar o pesquisador e para demonstrar poder. Essa foi a interpretação do antropólogo francês, que apareceu no capítulo “Lição de Escrita”, em *Tristes Trópicos*, publicado em 1955. O encontro entre o estrangeiro e o nativo foi marcado por uma troca de presentes na qual o chefe indígena demandou por um bloco de papel. A partir de então,

ele não me comunica verbalmente as informações que lhe peço, mas traça sobre o seu papel linhas sinuosas, mas apresenta, como se ali devesse ler a sua resposta. [...] está tacitamente entendido entre nós que os seus riscos possuem um sentido que eu finjo decifrar; o comentário verbal segue-se quase imediatamente, e me dispensa de pedir os esclarecimentos necessários. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 190)

Lévi-Strauss atribuiu à chegada da escrita profundas mudanças nas condições de vida dos diversos grupos sociais, tanto no que se refere à consolidação de conhecimentos como a instrumento de dominação. A cena, segundo ele, revelou-lhe uma função oculta da modalidade escrita da linguagem: dominação, sujeição à Lei e ao Estado, manutenção da escravidão e da proletarização. Escrever, diz o antropólogo, “parece ter favorecido mais a exploração de seres humanos do que sua iluminação intelectual”. Jacques Derrida, a partir do relato de Lévi-Strauss, reinterpretou a cena em *De la Grammatologie*, publicado em 1967. Segundo ele, o pesquisador entendeu aqueles traços apenas como “imitação de escrita”, e que a escrita do indígena também tem, tanto quanto uma escrita alfabética, uma escritura — que não pôde ser percebida pelo antropólogo. É nítido que tanto o antropólogo estruturalista quanto o filósofo pós-estruturalista estavam criticando sua cultura de origem — concordando com Marília Librandi-Rocha (2012, p. 180): “usando distintas estratégias, o objetivo era criticar o domínio colonial europeu, no caso de Lévi-Strauss, e a metafísica europeia dominante, no caso de Derrida”. Aonde foi parar, entretanto, a percepção do próprio indígena sobre sua escrita? O que a “lição de escrita” nos diz sobre o ponto de vista nativo? A questão continua em aberto e pode ser transposta para esta pesquisa.

Se a lição da escritura de Levis-Strauss a partir do encontro com os Nambikwara ensina que a função primeira da escrita é subordinar e sujeitar — pode também perceber, eventualmente, essa função no contexto Mato do Tição — podemos repensar outras lições de escritura a partir não de uma cópia falha e sem propriedade, mas como uma produção criativa com inscrições, potências e lógicas próprias e específicas — cujo acesso se dá exclusivamente pelo ponto de vista nativo. Assim, esforço que aqui nos cabe é o de descolonizar o próprio pensar, estruturado pela escrita da sociedade hegemônica grafocêntrica, e se inserir no regime de conceitos próprios do Matição. Este regime próprio impede de adotarmos uma perspectiva teórica única e buscá-la nos e com os próprios sujeitos, sem tomar os modelos “de dentro” e “de fora” ou oralidade e escrita como excludentes e opostos, e sim, como elementos que se interagem dialeticamente.

Nesse sentido, concordamos com Marshall Sahlins (1997) em “O Pessimismo Sentimental e a Experiência etnográfica — por que a cultura não é um objeto em via de extinção.”. Segundo o antropólogo, os povos tradicionais não perdem as especificidades culturais — as modificações ocorrem no sentido de intensificá-las. As sociedades/culturas reelaboram os conteúdos culturais disseminados pelos processos de colonização e de globalização. Dessa forma, no processo de interação dos povos com a sociedade capitalista — hegemônica e fortemente marcada pela globalização —, com o Estado e suas instituições está em jogo a autonomia cultural dos “povos primitivos”, e não a extinção de uma cultura (vista aqui, como um operador classificatório). Tal constatação é bem explicada na citação feita por Sahlins de Bruno Latour⁷⁶ (1996):

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições. (LATOUR, 1996, p. 52 apud SAHLINS, 1997).

Não se trata, portanto, de perder a especificidade cultural, e sim, de modificá-la, tornando-a ainda mais intensa, já que os processos de resistência não contornados por relações

⁷⁶Sahlins explica com recurso a um trecho de diálogo estabelecido com Latour.

que não são unidirecionais, e envolvem a incorporação de outras lógicas e outros sistemas na reelaboração da própria tradição. O uso da escrita, nesse sentido, atravessa todo o processo de luta pelos direitos territoriais e étnicos, desde o processo de reconhecimento quilombola — vista como uma categoria heteronomeada assinalada por uma *placa* e o registro por antropólogos da “cultura local” — até a forma de manejar a própria tradição, no sentido de situarem a própria cultura a seu favor por meio de práticas envolvendo a escrita.

3.3 Onde está a cultura escrita? e (mais) inquietudes metodológicas.

Inicialmente, eu planejava realizar uma pesquisa cujo objetivo era analisar como um grupo mulheres integrantes da Comunidade Quilombola do Mato do Tição participa, por meio da cultura escrita, da constituição, da manifestação e do reconhecimento da identidade quilombola — transcrição exata do projeto inicial. Além disso, investigar como ocorre a circulação de símbolos e significações, relativas a essa cultura. Pesquisadora de primeira viagem, tentei obcecadamente buscar “onde estava a cultura escrita” naquela comunidade, ansiosa por qualquer sinal de escrita, forçando, nas minhas elucubrações mentais e devaneios, comparações e análises profundas a cada vez que alguma daquelas mulheres buscava uma caneta ou um papel.

No entanto — assim como me mostraram as muitas leituras de etnografias e de teoria antropológica que precederam a pesquisa empírica — fui a campo, permitindo-me ser afetada pelas experiências, e me esforçando para não estar atada aos apriorismos do projeto inicial de pesquisa. Conflito inicial: Perder o objeto! Com o passar do tempo, porém, e aprendendo também sobre a lógica do tempo no quilombo, comecei a interagir com o campo com mais tranquilidade. A vivência e a interlocução com a comunidade, dessa forma, transformaram as configurações dos temas e dos problemas de pesquisa. Passei a perseguir os sujeitos em suas interações com a linguagem de uma forma mais ampla, observando as categorias que aí emergiam, as possibilidades conceituais elaborados pela a sobre a linguagem em Mato do Tição e as singularidades pelas quais a comunidade operava. O meu objeto estava bem ali, nos imponderáveis da vida real. Para encontrá-lo, foi necessário desfazer os limites que antes delineavam meu campo, tornando-me estrangeira em relação ao meu próprio pensamento, estranhando-o.

Como já dissemos na introdução deste estudo, propusemos à comunidade a retomada do MOVA. Essa proposta justificaria a minha presença ali, além de cumprir com a parte tão

desafiadora da observação na opção metodológica da ‘observação participante’. A resposta que tive ao propor a retomada do projeto foi que *o jovem raramente num tinha educação, num pedia bença o pai e a mãe, à vó, os mais velho*. E foi exatamente aí que eu errei. *Pedir a bença* em Matiçãõ consiste em reconhecer as hierarquias e as respeitar. É, antes de “sair entrando”, respeitar as vivências e as experiências das anfitriãs e dos anfitriões. Antes de “saber” quais são as demandas, as necessidades e as vontades das pessoas do Matiçãõ, devesse eu, no mínimo, conhecê-las e respeitá-las.

De alguma maneira, saí da reunião na qual apresentei a pesquisa e a proposta um pouco angustiada. Eu diria, até frustrada. Ia por água abaixo meu plano de morar no Matiçãõ dando aulas, de investigar, a partir daí, as culturas do escrito, já pensando que isso poderia trazer importantes contribuições no campo da educação de adultos. Mas o não à retomada do MOVA já começou há anos.

Talvez a escrita vinculada à escola não tivesse tanto sentido, fazia mais sentido empenhar as funções do registro para proteger os saberes dos velhos, já que *essa geração vai morrendo e os jovens não se interessam pelo saber deles, o povo de fora, até nas universidade, tio Badu vai dá curso, mas aqui mesmo ninguém interessa* — como me disse Marilene em um de nossos primeiros encontros. O ciclo de perpetuação e a manutenção dos saberes entre as gerações por meio da oralidade seria, na opinião tanto de Marilene como de D. Nilse, quebrado pelo aparente desinteresse dos jovens caso não haja alguma mobilização que mude essa possibilidade. Uma forma de proteger o saber seria deixá-los todos registrados. *Aí também a gente poda mostrar pras escolas, pras pessoas que vem aqui conhecer o quilombo, levar pra quando, por exemplo, tio Badu vai dar aula na universidade*. Portanto, a função desse registro seria de não apenas de “proteger”, como também de torná-lo acessível a pessoas externas à comunidade. Uma maneira, então, de conceber, por meio da escrita, o saberes dos velhos em uma linguagem mais corriqueira e melhor recebida entre as pessoas *de fora*? Ou atualizar a maneira de se produzir e transmitir a si tais saberes para perpetuá-los entre os jovens em sua nova condição de sujeitos escolarizados? Provavelmente, uma articulação entre essas duas motivações, sempre com a intenção de “proteger” uma existência, um modo de vida, um direito de ser. Resistir, portanto.

O desinteresse pela retomada do MOVA, que, inicialmente me trouxe angústia e frustração, foi, na verdade, apenas o primeiro questionamento possibilitado pelo campo frente a meus apriorismos. Essa experiência nos desafiou a pensar de outra maneira (ou, de maneira outra) os usos e os significados atribuídos por elas em relação à escrita. Nesse sentido, Graff

(1990) nos ajuda a compreender o alfabetismo, e, portanto, o analfabetismo, como um mito, já que os efeitos por ele produzidos são determinados pela maneira como a “agência humana as explora em um contexto específico” (GRAFF, 1990, p.35). Segundo o autor, pressupõe-se o alfabetismo como um requisito para o desenvolvimento de um grupo, sem, no entanto, entender quais são os conceitos de desenvolvimento estabelecido dentro desse grupo. Nas palavras de Graff:

Os artigos sobre as ‘consequências’, ‘implicações’ ou ‘concomitantes’ presumidos do alfabetismo têm-lhe atribuído uma quantidade verdadeiramente assustadora de efeitos cognitivos, afetivos, comportamentais e atitudinais. Essas características incluem, nas formulações ou listas típicas, atitudes que vão desde empatia, espírito de inovação, atitude empreendedora, ‘cosmopolitismo’, espírito crítico em relação à informação e à mídia, identificação nacional, aceitação tecnológica, racionalidade e compromisso com a democracia, até oportunismo, linearidade de pensamento e comportamento, ou residência urbana! O alfabetismo é, às vezes, concebido como uma habilidade, mas com mais frequência como simbólico ou representativo de atitudes e mentalidades. Isto é sugestivo. Em outros níveis, os ‘limiares’ do alfabetismo são vistos como um requisito para o desenvolvimento econômico, ‘decolagens’, modernização, desenvolvimento político e estabilidade, padrões de vida, controle da fertilidade, e assim por diante. A quantidade de consequências e correlações ecológicas aduzidas é literalmente maciça; poder-se-ia, facilmente encher volumes com elas. A evidência, entretanto, é muito menor que as expectativas e suposições [...]. (GRAFF, 1990, p. 35).

A partir de então, comecei a me inquietar sobre quais seriam os usos da escrita que mais emergiam no campo. Nesse sentido, chamou-me a atenção as relações daquelas mulheres, a maioria delas pouco escolarizadas, em relação ao saber escolar, à escolarização de suas filhas e filhos, a interação entre a escola e a comunidade e à própria experiência com a escola. Além disso, como a escrita aparece ligada à religião, já que essa é uma das instâncias mais importantes na socialidade do grupo. E, por último, a relação delas com a escrita no que diz respeito aos objetivos específicos de retorno à comunidade, como os editais de cultura e projetos além do diálogo com o Estado.

3.4 Escrita e cotidiano

Como já foi dito neste estudo, a participação na cultura escrita⁷⁷ varia de acordo com o sujeito. Cada uma das mulheres com quem tive mais contato interage de uma forma diferente com a escrita, a partir de sua vivência e de sua função no quilombo. Ao chegar à comunidade, fiz uma avaliação preliminar de como circulam materiais escritos em cada casa e nos espaços comuns, e pude notar, de fato, que as experiências são muito distintas. Está evidente que há a circulação de materiais escritos e relacionados às culturas do escritos nos espaços domésticos, como livros e materiais relacionados à escola, aparelhos de rádio e de televisão, telefones celulares, contas, santinhos religiosos ou de divulgação de políticos, calendário, lembretes, panfleto, matérias relacionados à questão quilombola, fotografias com mensagens de datas comemorativas, etc., muitas vezes utilizadas não só para veicular informações, como também para decoração. Mas cada uma delas atribui distintos significados e valores a esses materiais. Como assinala Ângela Kleiman (1995), essa escrita rotineira também representa a valorização simbólica de materiais escritos:

A escrita ambiental e rotineira representa, entretanto, apenas uma das funções das escritas, mais básicas. O domínio de outros usos e funções da escrita significa, efetivamente, o acesso a outros mundos, públicos e institucionais, como o da mídia, da burocracia, da tecnologia, e através deles, a possibilidade de acesso ao poder. (KLEIMAN, 1995, p. 07-08).

Na casa de Marilene, por exemplo, as atividades da associação requerem um armário lotado de documentos, apostilas, materiais da associação, livros sobre quilombolas, cartilhas, informativos. Além do extenso material das duas filhas que estão na escola. Há, nas estantes, fotos com poemas e mensagens, canecas com recados e cadernetas. Em uma das minhas primeiras visitas que fiz à sua casa, ela me perguntou se eu sabia o que era Sistema de Gestão das Transferências Voluntárias da União (SINCONV). Hesitei entre ser ou não ser honesta, mas optei por assumir que não fazia nem ideia do que se tratava, mas que poderia buscar essa

⁷⁷ A dissertação de Patrícia Barros Soares *Usos sociais da leitura e da escrita em uma comunidade quilombola - Alto Jequitinhonha/MG*, defendida em 2012 e orientada pela professora Francisca Izabel Pereira Maciel, traz contribuições interessantes e relevantes a propósito dos usos sociais e das funções da escrita em contexto quilombola, focada na descrição e na análise de eventos de uso, assim, priorizando a dimensão material das culturas do escrito. A comunidade quilombola estudada nesse trabalho foi Vila Nova, situada no distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras, no Alto Vale do Jequitinhonha/MG. Foram analisados os modos como sujeitos que frequentavam aulas de alfabetização e os demais membros se articulavam nas diferentes atividades que demandam habilidades de leitura e escrita.

informação. Marilene abriu um armário cheio de pastas e documentos, pegou uma cartilha que explicava de que se tratava e os (inúmeros) documentos necessários para conseguir o *tal convênio*. Ali ela começou a me dizer do quanto era difícil *mexer com aquela papelada, tinha que ter a cabeça muito boa e no lugar pra dar conta*. Comecei a perceber como o seu dia era permeado pela escrita, tanto no sentido material como no simbólico e no político. Falaremos desse episódio mais detalhadamente ainda neste capítulo.

Muito diferente da casa de Rosaura. À primeira vista, não vi nenhum material impresso ou objeto relativo ao escrito. Entretanto, quando estava hospedada em sua casa, vi que há uma gaveta e um armário onde Lilian e Emily guardam seus materiais escolares, como livros e cadernos. Em uma conversa direcionada, Rosaura me respondeu que a escrita a ajuda para organizar suas vendas na barraca, mas, em minhas observações em campo, não a vi, em nenhum momento recorrendo a esse recurso. Contraditoriamente, em outra conversa mais informal, ela me disse que não faz contas e nem anota as entradas e saídas referente à venda do pastel, as contas e pedidos eram feitas sempre *de cabeça*.

Na casa de D. Nilse, há livros de receita, bíblias, documentos antigos que dizem respeito à comunidade, livros que também dizem respeito à comunidade, documentos do seu pai, documentos dos filhos, receitas de remédios e lembretes para a utilização dos mesmos. Além disso, fotos com mensagem de dia das mães, livros e cadernos da escola de seus netos, calendários. Há cartazes com fotos de casamento. Há também um computador de seu neto Luan.

Na casa de D. Divina, há quadros com textos na parede, calendários desatualizados. Um dia, pedi a ela que me mostrasse algumas coisas que ela tenha guardado como lembrança. Buscou uma caixinha pequena na parte de cima do armário, sentou-se na cama e tirou da caixinha embalagens antigas, tarrachinha, batom, toco de cigarro, algumas fotos, santinho com orações, pedacinhos de papel com números de telefone, recadinhos, asa de cupim, palito de fósforo queimado, um brinco, folha do bingo, lixa de unha, bala chita e uma sorte de outras coisas.

Na casa de D. Bina, há fotos na parede e um calendário também desatualizado. Um dia, pedi que ela me mostrasse algumas fotos e algumas lembranças, ela abriu uma gaveta em seu quarto, mas não deu continuidade ao que estava fazendo. Em seguida, chamou-me para me mostrar o moinho velho, onde, na época da infância, ela e a mãe moíam a cana para fazer rapadura. Mostrou-me também as cinzas em processo de produção do *sabão dicuada*.

A porta da capela — que, como já dizemos, é um espaço plurifuncional e ponto de encontro das pessoas do Matição — é um lugar de disseminação de informações por meio da linguagem escrita. Panfletos de divulgação de exames médicos, como mamografias, agendamento das consultas, cartazes de festas, de rezas e procissões, de outras e da própria comunidade, divulgação de reuniões com a Prefeitura de Jaboticatubas, como a chamada para o plano diretor de Jaboticatubas, dentre outros. Às vezes, D. Nilse elabora um cartaz adornado das festas da própria comunidade para convidar, informar e lembrar os demais (*Tem gente que esquece, cê acredita?* ela diz) e prega na porta da capela. A escrita circula ali intensamente, não necessariamente vinculada aos eventos religiosos. O escritório da Associação possui um quadro negro afixado ao fundo, no qual, desde o primeiro dia em que fui à comunidade até minha mais recente visita, havia uma chamada para as reuniões da associação. Nesse escritório também há livros, cartazes sobre a comunidade, banners de projetos realizados ali ou em parceria com outros grupos, materiais de escritório, computadores e outros eletrônicos, como microfones gravadores e projetores (que conseguiram via editais e projetos).

Nessa descrição preliminar, percebi que não podemos generalizar a participação das ‘mulheres quilombolas’ nas culturas do escrito, a não ser por um elemento: a escrita está presente em todas as casas, nem que seja via televisão. Mas como não estamos falando apenas do uso material e da escrita alfabética, é evidente que cada uma delas traz uma experiência singular com a escrita. É importante lembrar que estamos falando de mulheres com diferentes funções, de diferentes gerações e idades, e marcadas por relações de poder dentro da comunidade. Nesse sentido, entender o modo de participação nas culturas do escrito possibilita entendimentos também das relações construídas, das hierarquias e da história da comunidade em seus elementos de continuidade e de insurgência.

Nesse sentido, conversei com algumas mulheres mais velhas com o objetivo de tentar identificar como era a circulação do material escrito na época em que eram crianças, ou seja, a partir da década de 1930. Nessas conversas, perguntei como eram feitas as compras nessa época, sobre a troca de correspondências, a relação com a escola, as atividades que faziam o uso de livros. A maioria das mulheres respondia, a princípio, que não circulava quase nada de material escrito a não ser *as coisas da escola*. Mas aos poucos, emergiam outras possibilidades. A família Siqueira quase não saía para comprar em Jaboticatubas, segundo elas, tudo que precisavam era feito por eles próprios, pelos irmãos, pelo pai, pela mãe Josefa e por Tia Tança. Diziam que, às vezes, iam a Jaboticatubas para vender coco ou rapadura, mas não recorriam à escrita nessa atividade. Em outra ocasião, D. Nilse me contou que trocou

correspondências com uma prima *estudada*, filha do seu padrinho, que morava em Viçosa (MG).

Lembravam também do pai que sempre tinha nas mãos uma *Bíblia* e possuía também as Escrituras Sagradas. Segundo D. Nilse, *ele não deixava nós ler as Escrituras sagradas, dizia que era sagrada e que não era hora ainda da gente lê... Eu leio e falo procês o que é procês aprender. E foi assim que nós aprendeu. Foi demorar pra eu ler as Escritura Sagrada. E é assim que a gente aprende mesmo. Outro dia, eu tava falando com a filha de Zé, que a gente acha que morte vem é dia de nunca. O dia que eu morrer eu não vou levar os santos juntos, e ocês jovens tem que aprender a arrumar, que isso não tá escrito em lugar nenhum. Não é só rezar, tem que por o santo com delicadeza, colocar a toalha, escolher ela, colocar bem arranjada. O santo vai fica e a capela vai ficar pra vocês cuidarem.* D. Divina e D. Bina também trazem o relato de que o pai gostava de ler a *Bíblia* para os filhos: *Juntava numa roda assim e lia nós a Bíblia, às vezes, lia pra gente de fora desse Matição também.*

As falas de D. Divina, D. Nilse e D. Bina mostram-nos que as formas de transmissão dos saberes não se restringem a ter um conhecimento, mas também é necessário ter um preparo e saber colocá-lo em prática. As orações podem estar escritas, por exemplo, ou até mesmo serem memorizadas, mas a forma como se cuida do santo *não tá escrito em lugar nenhum*. É preciso escolher bem a toalha e a arranjar, e isso só se aprende na prática. Ong (1998) reafirma essa proposição ao dizer que as formas de transmissão de conhecimento em sociedades de tradição oral são marcadas, principalmente, pela prática, pela repetição e pela memorização, mesmo que a transmissão seja mediada pela escrita — como na situação de leitura tanto da *Bíblia* quanto da Escrituras Sagradas.

As mulheres mais velhas também se lembram que antigamente, quando eram pequenas, era muito raro ter alguém que sabia ler e escrever. Para fazer algum documento ou para assinar um contrato, era necessária a presença de uma pessoa *das letras*, ou seja, alfabetizada, para ler. Era comum o pai ser chamado para essa função, para leitura de contratos, de certidões, de documentos de terra e outros. Segundo D. Nilse, ele ajudou muita gente analfabeta a não ser passado para trás e por causa disso foi *herói e guerreiro nesse Matição e afora*.

Por meio dos relatos de D. Nilse e de D. Bina, também podemos entender as funções que elas atribuem à escrita naquela região na época de sua infância: *qualificar, tirar título pra votar, casar*. Era, para muitos, a motivação para o processo de apropriação e o uso da escrita. Outros relatos também de D. Nilse e de outras mulheres do Matição fazem referência à

presença crescente da escrita no cotidiano das pessoas. A presença dos comércios, a melhor acessibilidade à *rua*, a presença de projetos sociais, a associação, *a questão quilombola*, o computador com a internet, o Ponto de Cultura⁷⁸, a maior escolarização das próximas gerações. Fatores políticos, econômicos e sociais proporcionaram uma maior aproximação com a escrita, e a escrita, por sua vez, favoreceu processos políticos, sociais e econômicos.

É comum, nos discursos dos velhos, comparações entre o passado e o presente, ora ressaltando o lado positivo, ora ressaltando o lado negativo. A partir de muitas falas, percebemos que as várias mudanças — fundiárias, em relação ao aumento da família por meio de casamentos, também em relação às novas exigências do mercado de trabalho — trouxeram uma lógica mais próxima das lógicas regidas pela escrita, dentre elas os contratos trabalhistas, os documentos da terra, a presença da escola, a necessidade de criação de uma associação, dentre outros. Contam que já não produziam tanto nas terras da comunidade, não só porque *perderam muita terra para os fazendeiros* ou porque as famílias foram crescendo muito. Dessa forma, surgiu a necessidade de fazerem compras em Jaboticatubas. Os homens já não são agricultores, foram trabalhar com construção civil. Muitas mulheres começaram a trabalhar com carteira assinada, muitas vezes como empregadas domésticas em casas de família *na rua*. Segundo Lopes (2004), essas mudanças que ocorreram com a inserção de formas culturais regidas pela lógica do escrito, podem ter sido inseridas em um contexto fruto de um processo político e econômico típico do capitalismo e operam, muitas vezes, como forças provocadoras de violência simbólica⁷⁹. Nas palavras do autor,

Processos que tiveram em vista produzir um outro tipo de conhecimento, que permitisse quantificar, objetivar e prever os fenômenos da natureza para poder investir numa tecnologia de transformação, produção e domínio do mundo físico e natural. Mais especificamente, no plano político, a institucionalização (através da escrita do direito) dos meios de troca e equivalência universal formal e racionalmente organizados: (1) formalização escrita da gramática e da matemática (com fixação de regras escritas) e suas aplicações aos circuitos econômicos nacionais e mundiais; (2) a comunicação a distancia, o registro de transações e a contabilidade, etc., como meios capazes de anular as diversidades culturais locais e construir e consolidar mercados nacionais, à sombra da autoridade do Estado, necessários à lógica de acumulação

⁷⁸“É a entidade cultural ou coletivo cultural certificado pelo Ministério da Cultura. É fundamental que o Estado promova uma agenda de diálogos e de participação. Neste sentido os Pontos de Cultura são uma base social capilarizada e com poder de penetração nas comunidades e territórios, em especial nos segmentos sociais mais vulneráveis. Trata-se de uma política cultural que, ao ganhar escala e articulação com programas sociais do governo e de outros ministérios, pode partir da Cultura para fazer a disputa simbólica e econômica na base da sociedade.” (BRASIL, 2013).

⁷⁹Na concepção de Bourdieu, que, nas palavras de Lopes (2004, p. 289), refere-se a uma “descontextualização dos conteúdos culturais impostos pela ocultação de poder de impor uma cultura estranha; uma desvalorização das formas culturais autóctones pela ocultação de conteúdos culturais impostas.”

capitalista. No plano econômico, tratou-se de anular todos os entraves à livre circulação e à criação de uma força de trabalho livre, substituindo os dogmas e os estatutos inatos por uma razão humana baseada na igualdade formal e abstrata de direitos (escrita) de todos como indivíduos. (LOPES, 2004, p. 289)

Dessa forma, percebemos a presença de inúmeras modalidades de textos circulando na comunidade, também com inúmeras funções. A leitura e a escrita não são os únicos modos de participação e de significação nas culturas do escrito, como nos aponta Barton e Hamilton (1998):

Os textos podem ter múltiplos papéis em uma atividade e podem atuar de diferentes formas para os diferentes participantes em um evento de letramento. As pessoas podem ser incorporadas dentro das práticas de letramento dos outros sem ler ou escrever uma única palavra. Os atos de ler e escrever não são as únicas formas por meio das quais os textos adquirem significado. (BARTON; HAMILTON, 1998, p.11).

Na história contada pelos *velhos*, foram vários os fatores que aproximaram os moradores do Matição (e de toda a região rural de Jaboticatubas, conforme relatos) da cultura escrita. No universo das mulheres, identificamos três principais instâncias de difusão e aproximação de textos e de práticas de leitura, às quais aprofundaremos, a seguir, a análise: Escola, Religião e Estado.

3.5 Escrita e escola

Conforme explicitado, a presença da escrita na vida das pessoas do Matição está ligada também à da sala de aula. Os materiais da cultura escolar — não só nos tempos atuais como também nos tempos antigos, conforme relatado pelos *velhos* — são importantes meios que fazem a escrita circular na comunidade. As mulheres relembram as cartilhas e os cadernos antigos, a forma como usavam o lápis até ele ficar bem pequeno. Apesar de essa instituição estar mais presente para a geração atual, a escola faz parte das lembranças dos idosos, que a colocam num lugar de importância social, ligada às mudanças sociais importantes. O apreço pela escola está ligado a uma valorização da cultura escrita do ponto de vista simbólico. Apresentam, em seus depoimentos, uma valorização do saber escolar, entretanto, as observações em campo, como o episódio acima relatado a propósito do MOVA, mostra-nos uma relação ambígua, marcado por posicionamentos que variam, conforme veremos nos relatos.

Em uma ocasião, enquanto conversávamos, eu, D. Nilse e Rosaura, a respeito do MOVA, elas aparentaram muito entusiasmo em relação à experiência. Rosaura, além de ter falado que começou a aprender a falar sem chorar, como já vimos anteriormente, disse ter ficado mais autoconfiante em se posicionar: *aprendi muito com o MOVA, com o MOVA que eu dei coragem de começar a venda do pastel. Antes eu num tinha coragem de sair pra nada.* D. Nilse disse que também gostou da experiência. Havia uma dificuldade de organizarem as aulas e os prazos, pois, por exemplo, no mês de Maio, no qual há rezas todos os dias, não havia condições de ter aula. Quando recomeçava em abril, os alunos já tinham desacostumado com a escola. *E como é que nós ia ficar sem fazê a reza?* Ela questiona.

Outra resposta interessante de D. Nilse, que me remeteu também a uma declaração que ela já me havia feito e que trazemos no início do capítulo II foi a respeito de um *outro português*, que é aquele aprendido na Escola, aquele ligado às instâncias e grupos hegemônicos, e que não assimila as singularidades do modo de falar no Matição (ao qual, ela atribui ignorância). Em suas palavras: *No MOVA, a gente aprendia aquelas coisas de escola mesmo, é importante, né, mas era difícil, que ela ficava passando no quadro aquela coisa da palavra que é o outro Português, mas nós são ignorante mesmo com as coisa errada que a gente fala... aí faltava muito de aula, as pessoas que ainda não tinha o beabá, e outras que inda tinha, era bom, eu gostei muito da época do MOVA, mas aquilo ali que a gente aprendia a gente já gastou de aprender de outro jeito, né. Ni quando nós era pequeno e papai ensinava. Na escola era diferente também, parece que o português mudou. Quando vem Luan me perguntar umas coisas eu posso dizer que tá tudo errado, conforme eu aprendi na escola de antigamente. Aí agora, que nós já acostumou com o jeito que é nosso, pra aprender outro jeito pra nós que é velho fica difícil. Mas é importante, tinha gente aqui que não conhecia bê mais a e agora conhece. E na capela fazia muito calor, agora é que Dó arrumou aí de entrar um ar.* O conhecimento trabalhado ali, para D. Nilse, era exclusivamente escolar e relativo à escrita: *aquelas coisas de escola mesmo* referente ao *bê mais a*. Não pude deixar de associar essa fala à outra, também dela, quatro anos antes, antes de ter a experiência no MOVA.

Ocê pode ver que nós irmandade não são todos que falam português direitinho, nenhum. Por que nós aprendemos a falar com a Tança! Aí depois é que papai viu que a coisa ia mudar... O Português...Então papai tirou nós de ficar aprendendo conversar como ela... Ensinando nós **o outro português**. Foi por isso que a gente ficou de meia língua. (D. Nilse apud OLIVEIRA, 2012, p. 156, grifos nossos).

D. Nilse já me falou diversas vezes que o pai dela era um letrado, *que ensinou todo esse Matição ao redor a ler e a escrever, a hora que fosse, ia ele com o lápis desse tamanho* — demonstrando, com os dedos, o quão pequeno era o lápis. Na fala transcrita acima, ela faz referência a dois ancestrais, ao *pai* e à *Tia Tança*. O pai, da *parte índio*, foi levado ainda criança para Taquaraçu de Cima, onde trabalhava como sacristão de um padre. Ali, ele aprendeu a ler e a escrever e também a rezar em latim. Já Tia Tança, que é a Constantina, é a *ex-escrava africana*, analfabeta, que lhes ensinava o *outro português*.

Se o pai era letrado, era porque era *índio* ninguém mandava nele, ao contrário de sua mãe *africana*, como D. Nilse diz: *Papai saía por esse mato afora caçando ensinar os outros a ler. Quando a gente foi pra aula a gente já sabia escrever que ele ensinava a gente, tinha caderno nem nada, ensinava às vezes até riscando na terra com pedaço de pau, ele alfabetizou um tanto de gente, os mais velhos, por que não sabia ler nada, queria... antigamente, falava qualificar, né, tirar título pra votar, queria casar, e não sabia ler nada, ai meu pai fervia com eles, mandava eles comprar caderno e dava aula pra eles ai até eles aprender o A E I O U e fazer o nome... ele foi o guerreiro aqui. Herói. (...) Minha mãe não sabia ler não, minha mãe coitada, africana, filha de africano, filha de escravo, meu pai, do lado do meu pai é índio, índio eles mesmo manda neles, né... do lado do meu pai é índio, o povo da mata, e o lado da minha mãe é africano, filho de escrava, não sabia nada mesmo, ele deu conta de ensinar minha mãe assentar o nome e saber ler alguma coisa... Saber ao menos assinar o nome pra ter um nome pra falar nesse mundo fora.*

Se ter um nome significa ser alguém e, para ter um nome, é necessário escrevê-lo, mais uma vez percebemos o valor simbólico atribuído à escrita. O curioso aqui também é o fato de que, ao trazer a ancestralidade indígena, *livre e letrada*, o efeito que se dá é o distanciamento da imagem dos quilombolas como algo criminalizável, ligado à escravidão e à ignorância.

D. Divina também fala com orgulho que o pai detinha o acesso a um português correto, sabia ler e escrever e ensinava aos filhos — era empoderado do *outro português*, o que era raro naquele território. Se ele tinha essa oportunidade era porque era índio, e índio, *eles mesmos manda neles*, já os africanos descendentes dos escravos já não tinham essa oportunidade. O outro Português — ensinado pelo pai, na escola e no MOVA — não era o português da Tia Tança, da mãe, da parte africana. As mais velhas sempre relatam que o pai não gostava que os filhos falassem como a Tança e a Josefa. *Mas não tem jeito, né, ela criou nós irmãos, fica o dia inteiro, a gente acaba aprendendo, né.*

Ela também conta um pouco de sua trajetória com a escola. O interessante é que ela começou essa história quando lhe perguntei a respeito de sua trajetória como liderança política. Sua resposta foi direta: *Começou na escola*. Nesse momento, pensei em três possibilidades: ela sabia que estava respondendo a pergunta a uma pesquisadora que também é professora; ela estava se referindo à escola, pois foi lá que começou sua amizade com o Coronel Valério, figura importantíssima na constituição da associação, ou ela considerava a importância da leitura e da escrita mediadas pela cultura escolar para os entendimentos necessários na constituição de uma associação quilombola. D. Divina teve de largar a escola, onde ficou por poucos anos, pois o pai não gostava que ela fosse sozinha, *tinha ponte, cachorro bravo, onça*. Conta também que depois *apareceu uma dona, uma professora que ia nas casa ensinar os menino, juntava os menino, ensinava eles a ler, aqui pra esses lado vindo lá da Fazenda de Baixo*. Mas depois a *dona sumiu* e ela parou de estudar. Disse que se dependesse dela, teria continuado e demonstra estar feliz com a presença da nova geração na escola. Coincidência ou não, foi ela a responsável por conseguir transporte escolar para o Maticão na década 1990. Até então, o principal motivo pelo qual as pessoas da comunidade desanimavam dos estudos eram as dificuldades no trajeto (assim como acontecia nas décadas de 1930, 1940 e 1950, 1970, 1980...).

As mulheres mais velhas também associam a escrita e a escola às condições materiais, e a maior acessibilidade à escola faz parte de um conjunto de avanços e de melhoras pelas quais a comunidade passou. Trago aqui um depoimento de D. Nilse que me chamou a atenção. Primeiro, por ela se considerar analfabeta diante das mudanças ocorridas no português padrão ou, como ela mesmo o conceitua, no *outro português*. Além disso, ela demonstra o apreço que ela e seus irmãos tinham pela escola e, ainda com as péssimas condições materiais, sem recursos básicos como lápis e pastas, eles ainda ficaram motivados a estudar. Se não o fizeram, foi por falta de acessibilidade, mais uma das maneiras de se produzir invisibilidades ao povo negro e de se legitimar a meritocracia (que, curiosamente, pertence ao povo não negro). Por isso, a presença das crianças na escola é muito importante para as mulheres mais velhas, pois representa a insurgência como sujeitos de direito e a possível saída de uma condição de subalternidade. Outro fator é o fato dela ter guardado por muito tempo os materiais pelos quais ela estudou — isso significa consideração e estima pela escola, conseqüentemente, pela palavra escrita. Trago, enfim, a fala de D. Nilse na íntegra. Ainda que não tenhamos fôlego para fazer uma análise de todos os elementos que ela traz em

seu discurso, não fragmentá-lo possibilita novos entendimentos e novas reflexões por parte da leitora ou do leitor desta dissertação.

Eu sou analfabeta, porque a gente sabe alguma coisa, que ainda assim mesmo, o português antigo do tempo que agente estudou era muito errado. Alguma coisa era certo, hoje eu tô vendo pelos meus filhos que eu criei e pelos meus neto que eu tô vendo passando pelas minhas mãos e pelo MOVA mesmo que a gente estudou, o português que a gente estudou era muito errado, até o ABC. Cê já viu ao abc antigo da Cartilha? No tempo que... eu até que sou custosa de por na cabeça e até essa menina (apontando para Emily) já tá compreendendo melhor do que eu. No tempo que eu estudei era abcdefghijklmnopqrstuvxz, agora entrou o k, entrou o iplon, dabloio, entrou tudo no ABC. Eu tava falando com Luan, ele disse: Uai vó, essa coisa errada? A senhora que fazia errada! Mais não é não... Ainda achei um caderno do tempo que eu estudava que a gente guardava tudo e mostrei ele como. Muitas palavras que punha Z no meio da palavra, hoje o S vale z. Escrevia com Z! Aí sai... como a gente num estudou, essa parte então mudou muito o português...

Eu guardei (o caderno) pra mostrar pra meus filhos o tipo que eu falava, eu sempre tive isso na ideia, as coisas vai consertar ainda, por que quando eu conto pra eles, eles fica rindo, eles ri mesmo de mim, hoje leva lápis de cor, é giz, é tudo, caderno de desenho, tudo pra...nós não, nós num tinha, coitado de papai, inda comprava pra nós era um caderno...cês nem conhece...era de três periquito... mas ruiuuuuuuuuuuuuuuuim mesmo, ele era uma cor mais esquisita, xedreizim, muito ruim de folha, todo moleco, moleco... quando dava desenho na sala de aula, tudo quanté desenho que dava eu coloria de preto. O lápis que eu tinha era o de escrever, eu não tinha outros lápis... Eu sempre pensava em ter uma família pra poder mostrar pra eles como que era o tempo. Eu só pensava no tempo consertá, porque eu não desejava pra minha família a pobreza que fui criada, a dificuldade. Então eu desejava que pra eles ia ser uma coisa melhor, e foi. E pros netos...e agora pra eles tá sendo melhor de que pros meus ainda. La vai é... evoluindo cada vez mais, aperta de um lado, mas eles têm aquele ensinamento, tem tudo... que dia nós escrevia com lápis até pequenininho. Quando não dava tamanho mais pra segurar, o povo usava aquela casca de bala pra amentar nós punha pra nós acabar com ele. Agora quando o lápis fica assim... joga ele fora que ta pequeno! Pasta, de ir na aula, é...minha mãe fazia a pasta pra nós de saco que antigamente usava o saco de carregar sal pra boi, aí ela costurava aquela palha e emendava, embainhava, punha uma tira, um cordão, e punha na boca pra franzir. Ali que nos levava os cadernos. Depois quando usou o plástico, as meninas e os meninos que eu criei, Genaro, Maria mãe de Lena, Matilde,

que fui eu que criei eles, então, pra eles já teve o plástico, vinha aquelas sacolas de arroz, e aquilo era o melhor que tinha pra levar caderno pra aula, pra num moιά, e hoje já é... cada uma... tem a parte de por nas costas, já não quer mais de rodinha...cada uma tem uma...

É importante lembrar que não foi a escola que trouxe a cultura escrita para a comunidade. A escola foi, antes, um elemento que a aproximou e trouxe novas significações às culturas do escrito. Antes de irem à escola, *os velhos*, segundo D. Nilse, já tinham aprendido a ler com o ele. *Quando o MOVA veio pro Matição, não foi ideia nossa não, o pessoal do Luiz e da Daya é que trouxe e a gente gostou da ideia*, contou-me Marilene. Assim, quando eu me propus a dar aulas, não foi iniciativa de ninguém da comunidade — como eu já relatei, era uma proposta que fazia ressonância com as minhas ideologias. Sei que há pessoas adultas analfabetas em Matição. Quando eu escrevo, mas quero colocar uma adversativa que parte dos meus pressupostos — não existe um movimento das lideranças mais jovens, como Marilene, no sentido de fazer com o que os mais velhos participem da escolarização.

Um dos pressupostos que deu origem ao meu objeto de pesquisa foi a leitura da tese *Os projetos sociais do povo indígena Xacriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”*, defendida em 2012 pela Faculdade de Educação da UFMG. Nessa pesquisa, a autora Suzana Escobar⁸⁰ também reflete sobre a relação da escolarização e da cultura escrita na terra indígena. Ela retoma a fala de uma das lideranças anciãs que havia entrevistado em sua pesquisa de mestrado e conclui:

D. Ercina estabelece a relação entre leitura, escrita e escola, mas ela levanta suspeitas a respeito da função que exercem no processo de configuração dos sujeitos Xacriabá. A boa formação a qual se refere D. Ercina foi vivenciada por seu filho [...]. Narrando sobre seu processo de formação, ele esclareceu que seu pai lhe ensinara a rezar, respeitar a irmandade e o valor da amizade e o valor dos trabalhos internos das devoções. Em suas palavras, é flagrante a

⁸⁰Também articulando contextos de liderança e culturas do escrito, considere este trabalho relevante por trazer importantes contribuições foi a tese de Suzana Alves Escobar, de 2012: “Os projetos sociais do povo indígena Xacriabá e a participação dos sujeitos: entre o “*desenho da mente*”, a “*tinta no papel*” e a “*mão na massa*””, orientada pelas professoras Ana Maria Rabelo Gomes e Ana Maria de Oliveira Galvão. O objetivo dessa tese é descrever e analisar as práticas de associativismo do Povo Indígena Xacriabá, focalizando a participação dos sujeitos na elaboração, implantação e gestão dos projetos sociais, processo mediado pelas práticas da oralidade e da linguagem escrita. Assim como aquelas das comunidades quilombolas, as associações que foram objeto da pesquisa referenciada acima são entidades reconhecidas pelo estado nacional, e para garantir sua legitimidade, supõe um processo burocrático de escrita formal. Nesse contexto, Suzana Escobar definiu três tipos de usos e funções da escrita pelos sujeitos: uso simbólico (pelas lideranças — mesmo analfabetas — em atividade na associação), uso político (como a utilização de algum material escrito para dar vazão a assuntos determinados por meio da oralidade) e uso técnico (baseado na função oriunda da interpretação do código alfabético nas situações relacionadas aos projetos sociais).

ausência da escola e da relação com a leitura e escrita. (ESCOBAR, 2012, p. 161).

Escobar também convoca Gomes (2006) ao dar continuidade a sua análise:

Os novos atores sociais, construídos pela mediação da prática escolar e pelo domínio da linguagem escrita, se legitimam intervindo em procedimentos culturais importantes para a vida do grupo, modificando sensivelmente as práticas tradicionais realizadas pelos mais velhos (analfabetos), definindo os contornos do processo de letramento em curso. (GOMES, 2006, p. 01 apud ESCOBAR, 2012, p. 162).

Antes de iniciar a pesquisa de campo, considerei ser essa uma hipótese provável: de que a escolarização e a escrita teriam modificado significativamente as práticas tradicionais dos mais velhos. Apesar do aumento da escolarização com o passar das gerações, as práticas dos *velhos*, segundo Marilene, *seguem os passos dos ancestrais*, e, mesmo muitas vezes os mais velhos apontando o desinteresse dos mais jovens, não se pode dizer que os novos atores sociais, como é o caso de Marilene e Lindomar, construídos pela mediação da prática escolar, pelos inúmeros pesquisadores e universitários que fazem pesquisa em Matição, pelas pessoas que realizam projetos de ONGs e pelo domínio da linguagem escrita, modificam “sensivelmente as práticas tradicionais realizadas”.

Ao contrário, a escrita é, muitas vezes, uma tecnologia que ajuda na luta, na aquisição e na manutenção dos direitos sociais — como veremos no próximo capítulo. Se ocorrem mudanças sensíveis nas “práticas tradicionais” — o curto prazo de minha pesquisa não me permitiu percebê-las — não podemos dizer que é agência apenas da escola e do *outro português* por ela engendrado. As mudanças ocorrem com as entradas e saídas de atores, de acordo as novas demandas, interesses. A cada momento, os elementos se associam de múltiplas maneiras com as circunstâncias e com configurações sociais.

Faz-se necessário, portanto, considerar que a importância ou não da escola, bem como seu potencial de transformação e de mudança, deve ser analisado considerando os múltiplos atores e as maneiras como se configuram esse coletivo. Se no caso dos Xacriabá, ela agencia uma transformação, “intervindo em procedimentos culturais importantes para a vida do grupo”, levanto suspeitas ao afirmar o mesmo na Comunidade Quilombola do Mato do Tição, à maneira como preconizou D. Ercina na tese de Suzana Escobar. O que ocorre é uma transformação a favor da agência de uma identidade quilombola, portanto, em prol da resistência dos valores, das tradições (ainda que sejam tradições inventadas). Mais um pressuposto inicial desfeito!

Temos vários exemplos que nos fazem refletir sobre as maneiras como os quilombolas se apropriam das funções da escrita sendo afetados pelo diálogo e pelas trocas com pessoas e eventos da universidade. Por exemplo, a realização da Semana da Consciência Negra. Marilene, que idealizou e organizou a celebração, apropriou-se do formato acadêmico: apresentação de palestras e de monografias realizadas na comunidade. Essas apresentações foram seguidas de rodas de batuque, *gira de preto — velho, rodas de capoeira e samba de raiz* — ou no diálogo com minha mãe recorrendo a *palavras médicas*. Além desse, podemos trazer aqui outro uso da escrita com função de agência e de autonomia. Um grupo de cinema realizou um filme na comunidade amparado por recursos financeiros da Fundação Palmares. Nesse processo, houve brigas e desconfianças, segundo Marilene, *não houve respeito aos combinados e às hierarquias*. A liderança teve a iniciativa de enviar uma carta à Fundação explicando os motivos da comunidade não ter sido contemplada com os recursos adquiridos no projeto. A carta possibilita o acesso a outros editais do órgão e legitima denúncias de abusos por parte de alguns grupos.

Se a escrita e a escola forem concebidas como um processo de imposição de uma cultura sobre a outra e de modificação das práticas culturais específicas, estaremos negando a agência e a autonomia dos povos de reelaborarem os processos sociais, políticos, e econômico da forma como lhes é conveniente: *saber ao menos assinar o nome pra ter um nome pra falar nesse mundo fora*. Não estamos, com isso, isentando o Estado de ações simbolicamente violentas sobre os povos, mas tentando afirmar que a interação com ela implica agência e resistência, e não aculturação. Um dia, em uma conversa com D. Divina — ela me trouxe uma ponderação, quando perguntei a ela sobre a questão quilombola, que vai em direção da reflexão aqui proposta — disse-me: *Esse negócio de quilombola eu não direito isso não. Tem essa placa aqui fora que eles me deram escrita quilombola Matiçã e pôs aí fora. Eu sei é que tem que saber as coisa do Estado, né? As coisa do Estado tem que saber. Se não fica ruim pra nós aqui pra poder fazer as coisa que nós gosta de fazer*.

Todas as mulheres com quem interagi no campo são mães. Com todas elas, tive a oportunidade de conversar acerca da escolarização de suas filhas, filhos e netos. Todas elas acham importante que as crianças estejam na escola, assim como é importante se envolver em algum trabalho e ganhar o próprio dinheiro. Rosaura, por exemplo, valoriza o fato dos dois filhos trabalharem com carteira assinada, mas também acha que Lilian deve ficar *ajudando em casa*, já que ela teve a sorte de ter uma *filha mulher*. Lilian interrompeu os estudos por um período, mas por insistência da mãe, retomou. As mães com crianças pequenas dizem que

raramente ajudam as filhas com as atividades da escola, normalmente essa função é relegada a uma criança mais velha moradora da comunidade, normalmente as irmãs. Segundo as mães, as escolas não mobilizam atividades em torno das crianças quilombolas que lá estudam. Eventualmente, são chamados para fazer alguma apresentação, em dias festivos, como no dia da Consciência Negra.

Recentemente, Matição tem se organizado para receberem visitas de escolas. Nessas visitas, organizam produtos para venda, expõem objetos que fazem parte da tradição e conversam com os alunos. Há um almoço feito por D. Nilse e outras mulheres da comunidade. Normalmente, são escolas particulares que vem de Belo Horizonte ou de Lagoa Santa. Ao final do encontro, a comunidade faz uma grande roda com os alunos de ensino fundamental, na qual cada um recitava uma poesia, uma reza ou entoava uma canção. O que me chamou a atenção foi o fato de apenas as mulheres terem voz nesse momento. Algumas delas recitando poesias que aprenderam no primeiro ano com a professora e nunca mais esqueceram. Após a declamação da poesia, concluíram: *O que a professora ensina é muito importante, então vocês prestem muita atenção no que elas ensinam, elas não vão mais esquecer*. Outras trouxeram músicas que aprenderam com a mãe ou com a Tia Tança e rezas que aprenderam com o pai.

Na região de Jaboticatubas, o processo de democratização e expansão da rede escolar se intensificou na década de 1980, mas somente no final da década de 1990, o transporte escolar começa a atender a comunidade. A partir dessa época e do aumento da oferta de vagas, as taxas de alfabetização — não só em Matição, como em toda área rural do município aumentaram. Hoje, na comunidade, há apenas algumas pessoas analfabetas, a maioria são homens. Entretanto, não podemos atribuir apenas à escola o acesso às letras, assim como Maria José Francisco Souza (2009) afirmou:

Ao reconhecer a centralidade adquirida pela escola em sociedades complexas como a brasileira na formação das novas gerações, não significa dizer que a alfabetização tenha ocorrido exclusivamente no universo escolar. Há outras formas de acesso ao mundo da escrita anteriormente e/ou paralelamente aos processos escolares — uma vez que escolarização e alfabetização são processos distintos (GRAFF, 1990; SOARES, 2003), podendo esta última ocorrer em outros espaços além dos escolares. É importante destacar, neste caso, que, em sociedades em que há uma significativa desigualdade socioeconômica, torna-se fundamental a ampliação da oferta pública de vagas para atender às camadas menos favorecidas economicamente as quais estiveram até recentemente — meados da segunda metade do século XX — excluídas dos processos de

escolarização seja por falta de acesso seja por não conseguirem permanecer na escola. (SOUZA, 2009, p. 186).

A escola, portanto, aparece no Matição como um elemento importante (entretanto, não é o único) na aproximação e na circulação de práticas mediadas pela escrita. As mulheres significam a escola como algo importante para a comunidade, na formação e na emancipação social dos indivíduos. Contudo, elas têm a consciência de que a instituição engendra um *outro português*, que pode ser, muitas vezes, instrumento de violência simbólica.

A iniciativa de criação do MOVA, que se manteve na comunidade por dois anos, foi justificada por uma valorização de uma escrita alfabética como veículo e expressão da renovação da identidade social e das novas configurações pelas quais a comunidade passava. *Nós que é quilombola, a gente sempre viveu largado, sem nunca ninguém querer saber de nós. Aí agora é que tá começando, as coisas tão melhorando. Veio até escola da noite pra gente aprender a falar e escrever direito*, me confirma D. Bina. A vinda do MOVA aparece no discurso sempre atrelado às novas relações do quilombo com movimentos sociais e com o processo de reconhecimento quilombola. Ainda assim, as controvérsias e as contradições também chegam à relação com esses grupos: às vezes o MOVA é tido como *coisa do Luiz mais da Daya*, às vezes como uma oportunidade para aprender a ler a falar direito e *sair da condição de exploração que a gente vivia*. Fato é que o MOVA durou dois anos, e a possibilidade de continuidade não causou alvoroço e nem animação entre os quilombolas, como já foi dito.

3.6 Escrita e religião

Uma das práticas locais em que a circulação se faz mais presente são os eventos religiosos ligados ao catolicismo⁸¹: rezas, festas, missas, etc. Nos depoimentos dos velhos, a escrita está sempre presente na relação do pai, Benjamin de Siqueira, com a religiosidade, na forma como ele aprendeu as rezas do catolicismo, a leitura da *Bíblia*, das *Escrituras*

⁸¹O trabalho de Maria José Francisco traz contribuições a respeito da relação entre religião e escrita em dois trabalhos: Na tese “modos de participação nas culturas do escrito em uma comunidade rural no norte de Minas Gerais” (2009), a autora apresenta os resultados de pesquisa sobre modos de participação nas culturas do escrito de determinado grupo pertencente a uma comunidade rural localizada no município de Porteirinha, no norte de Minas Gerais. O grupo focalizado é o de rezadeiras e benzedores, adultos com breves experiências de escolarização, estabelecidos na tradição oral em uma região com escassa produção e circulação de material escrito. Segundo seus resultados, a Igreja Católica é a principal instância na difusão de material escrito e de práticas de leitura e de escrita, influenciando fortemente o desenvolvimento de habilidades de leitura e de escrita de alguns dos sujeitos estudados.

*Sagradas. Os padres falavam assim, você tem que estudar, ler muito igual seu pai, pra poder ficar igual ele assim espalhando a fé pro povo. Ou papai lia muito, muito mesmo, lia a bíblia todo dia e, às vezes, punha nós pra ler também, mas falava que aquilo era pros velho. E nessa leitura toda ele foi o que foi aqui pro povo e nós aprendeu foi com ele. Ou ele aprendeu foi com os antigo, mas ficava lendo muito pra aprender também, ele lia até em latim. Os velhos atribuem importância à atitude do pai de ler muito para aprender, mas excetuando D. Nilse (das mulheres), elas não têm o hábito de ler a *Bíblia* como fazia o pai.*

No decorrer do trabalho de campo, participei de muitos eventos religiosos: das festas e rezas, das coroações, dos preparos. Nos preparos das festas, principalmente das grandes, como dos padroeiros, ou a reza de São João, é necessária uma organização e uma divisão de tarefas sistematizada — o que é feito por meio da escrita. Sabrina escreve nos computadores da comunidade, imprime e distribui. Nesses materiais, estão as listas de compras, as divisões de tarefas, cronogramas e outros. Além disso, na organização dos próprios comércios: a impressão de ficha para as barraquinhas, a elaboração de cartazes que apresentam o cardápio com as delícias de Matição. A organização dos eventos está permeada pela presença da escrita.

Um evento que conta com uma autêntica presença da escrita é a Queima do Judas. No retorno do cortejo, é lido o testamento do Judas com alusão às heranças deixadas para cada morador. Isso é feito de acordo com as famas de cada um: aquele que tem fama de avaro, de dedo duro, etc., recebem o testamento de acordo com o que merecem. Mas ninguém se ofende. É um momento de muita diversão: todos riem, fazem comentários, mexem uns com os outros. Alguns até preparam a vingança no testamento do ano seguinte. Em seguida, ocorre o bingo em que todos participam.

Em maio, no Mês de Maria, tem coroação todos os dias. A música puxada pelos tios anuncia a entrada das anjinhãs vestidas de branco, que cantam acompanhadas pelo coral de mulheres que existe em Matição. Cada uma das mulheres do coral tem uma pasta com as letras das músicas. É por ela que as cantoras acompanham o repertório, tanto nos momentos do ensaio — que acontecem perto de uma hora antes do início da reza na frente da casa de D. Nilse, como durante a coroação. Quem é responsável por ensaiar as crianças é Adriana — nora de D. Nilse, que também foi professora do MOVA. Ela entrega para cada uma um papel com a letra das canções, e repete com elas até que decorem — e que cantem afinadas. Quando a criança é muito pequena e ainda não sabe ler, Adriana repete com ela quantas vezes for necessário para ela lembrar.

*Hoje é dia de alegria
Vamos todas meninas saldar a rainha
Hoje é dia de festa no céu, oh viva!
Dá licença que eu vou entrar
Que nossa senhora mandou me chamar.*

*Adeus, adeus
Eu agora eu vou me embora
Você fica aí com Deus
Que eu vou com Nossa Senhora.*

Essas são algumas das canções que as anjinhas que vão coroar nossa senhora cantam. As meninas cuidam dos papéis com as letras das canções assim como as mulheres adultas cuidam da pasta com o repertório: com devido capricho e organização. Quando alguma delas perde uma das músicas, é um “fuzuê”. As demais não ficam bravas, mas, mesmo em tom de piada, o ensaio para e as atenções se voltam para aquela que, ansiosamente, procura o papel perdido. Mais uma vez, a presença da escrita na organização de algum evento importante na comunidade.

Nas rezas do mês de maio, algumas mulheres fazem a leitura do Evangelho e dos Mistérios de Maria. Outras, como é o caso de Rosa, Rosaura e D. Nilse o fazem de cor. Durante as rezas, as missas e as festas, existem elementos que estão relacionados ao uso simbólico da cultura escrita — como a presença da *Bíblia* aberta no altar. Apesar de haver disseminação e uso dos escritos e dela ser importante na organização dos eventos, não é a presença da escrita que define, conduz ou marca aquelas práticas, normalmente conduzidas pela oralidade. Nesse sentido, é interessante trazer Silva e Galvão (2007), cuja pesquisa sobre processos de aproximação com a cultura escrita realizada em Pernambuco (1950-1970) demonstra que as práticas religiosas, mesmo aquelas que são fundamentalmente marcadas pela oralidade, possibilitam maior contato dos sujeitos com a cultura escrita. Segundo as autoras, fatores relacionados às práticas religiosas como a condição de liderança religiosa ou organização de eventos contribuem para a formação de leitores.

O catolicismo exercido em Matição se organiza em torno da própria comunidade, com as tradições herdadas do pai Benjamim, com a *permissão* dada pelo *santo padre* de erguer a capela ali mesmo, das rezas aprendidas também pela Tia Tança. Raramente as mulheres participam de missas no centro de Jaboatubas ou em outras comunidades. O que diferencia o contato das pessoas do Matição com outros espaços religiosos que atuam como propagadores de material escrito é o fato de que os próprios quilombolas é que produzem a

maioria dos materiais que circulam, como os folhetos e cartilhas⁸². Atualmente, fazem-nos com ajuda das gerações mais novas e dos computadores, mas, em algumas conversas, foi-me relatado que, antigamente, era tudo feito à mão e distribuído (em uma época que iam mais pessoas às rezas, hoje, segundo D. Nilse, vai pouca gente *porque tem capela pra todo lado e o povo não quer mais saber de rezar*).

As rezas e as rezadeiras— com destaque para as mais velhas (D. Divina, D. Nilse, D. Bina), mas também algumas mais jovens, como Rosa e Rosaura — demonstram a capacidade de memorização de orações, de *curase* de cantos diversas, com diferentes graus de complexidade. Esse repertório, na maioria das vezes, era aprendido e veiculado via oralidade. D. Bina observa que *hoje já tem a necessidade de deixar anotado, de antigamente nós lembrava tudo de cabeça mesmo. Hoje tem coisa demais na ideia, aí fica difícil de lembrar mesmo*. Souza (2009) também observou, em sua pesquisa a respeito da cultura escrita em uma comunidade rural no município de Porteirinha, cada vez mais dependência a registros escritos em manifestações religiosas. Segundo ela:

Se, por muito tempo, ter “boa memória” e dominar com eficiência um repertório de rezas e de benzeções aprendido e veiculado oralmente era marca de prestígio a favor de rezadeiras, com a maior presença da escrita nas celebrações religiosas, principal espaço de encontro na comunidade, o lugar de destaque outrora ocupado por esses sujeitos ficou cada vez mais restrito. À medida que as celebrações passaram a ter maior presença de textos escritos —*Bíblia*, livros, folhetos e cartilhas — o lugar de destaque tornou-se cada vez mais destinado a quem sabe ler. (SOUZA, 2009, p. 171).

⁸² A tese de Sônia Maria Alves de Oliveira Reis, defendida em 2014, aprofundou nas análises das relações entre gênero e cultura escrita: *Mulheres camponesas e culturas do escrito: trajetórias de lideranças comunitárias construídas nas CEBS, orientada por Carmem Lúcia Eiterer*. Nesse trabalho, foram analisadas as condições e as instâncias formativas por meio das quais mulheres camponesas, pouco ou não escolarizadas e líderes das CEBS (Comunidades Eclesiais de Base) construíram sua participação na cultura do escrito. Para realizar a análise proposta, a autora selecionou seis mulheres camponesas, filhas de pequenos agricultores, e cujas infâncias foram marcadas pela religiosidade popular e pelo difícil acesso à escola. A distribuição do acesso à cultura escrita para essas mulheres foi regulada pela escolarização, e limitada “devido a fatores referentes ao âmbito social, à etnia/raça e ao gênero” (p. 219). Nesse sentido, a experiência de participação das líderes nas CEBS — que atuam “como espaços de fortes laços de solidariedade e de formação da consciência crítica das camadas pobres” (p. 220) — como é concluído nessa pesquisa, apresenta-se como possível agência de letramento, ou seja, como um elemento capaz de mobilizar nos sujeitos novas relações com a própria identidade. As entrevistas realizadas por Reis apontam para o fato de que as mulheres demonstram ser sujeitos ativos, agentes produtoras de uma organização social e de ideologias, e superam a condição de vítimas a que, muitas vezes, são relacionadas. No contexto das CEBS, onde atuam como agentes, elas participam de atividades nas quais são engendradas diferentes práticas de letramento, com diferentes usos e funções da escrita. Essas práticas surgem, conforme a autora, como apoio para um processo gradual de empoderamento experimentado pelas mulheres. Sentimento esse gerado pelos discursos e pelos valores constituídos sobre demandas da leitura e da escrita vivenciados por elas e pelos sentidos que atribuem a suas práticas.

Em Mato do Tição, o processo parece ser um pouco diferente. Na medida em que entram materiais escritos e aparece a necessidade da escrita para as celebrações, ocorrem mudanças na valorização, pelas próprias pessoas da comunidade — e por estudantes, pesquisadores e curiosos, diga-se de passagem — daquelas que ainda carregam na memória o vasto repertório das rezas e dos cantos, que passam a ser vistos como *museus vivos*. O risco que se corre, entretanto, é o fato dessa valorização ser atribuída a um elemento que remete ao tradicional, ao ancestral (no sentido de menos evoluído), ao exótico.

Dessa forma, podemos perceber como os eventos ligados à religião aproximam as mulheres da Comunidade Quilombola do Mato do Tição das culturas do escrito, como também contribuem para a organização da vida no quilombo, o que diz respeito a essas atividades. Entretanto, a oralidade continua sendo o principal elemento que direciona e sustenta as práticas religiosas — as rezas, as curas e as benzeções. Ainda que os cantos e as rezas se apoiem em um material escrito, é apenas um auxílio, ou seja, a realização das rezas não necessita de leitura. Assim, a relação que estabelecem com a escrita no âmbito religioso é marcada por diversos aspectos, por vezes, ambíguos: as anciãs fazem críticas à falta de memória dos jovens (processo, talvez, catalisado pela maior inserção na cultura escrita), mas acham que os recursos possibilitados pela escrita que favorecem a memória, facilitam a organização dos eventos (como é o caso da festas). Ou seja, o fenômeno da presença da leitura e da escrita nos eventos religiosos evidencia relações complexas, diferentes formas de contato com a escrita, diferentes pontos de vista em relação a ela e relações específicas entre a oralidade e a escrita.

3.6 Escrita e Estado

Neste item, temos como objetivo analisar como a escrita atravessa a constituição e a negociação da identidade quilombola em Mato do Tição em contexto de diálogo com o Estado, no decorrer do processo de implementação da política de regularização dos territórios das comunidades quilombolas⁸³. Ao se inserirem em um cenário de luta por direitos

⁸³A respeito disso, também há a dissertação apresentada em 2010, por Luanda Sito, ao Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas na área de Linguística Aplicada, orientada pela professora Ângela Kleiman, “*Ali tá a palavra deles*”: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do estado do Rio Grande do Sul”. Essa dissertação descreve e analisa a partir dos Estudos da Linguagem, as práticas de letramento de lideranças de uma comunidade quilombola do litoral gaúcho em um contexto de diálogo com o poder público no contexto de regulação do Estado na comunidade quilombola, já que moradores, para acessarem os títulos de suas terras, começaram a interagir com os agentes do estado por meio do uso burocratizado da escrita.

territoriais e étnicos junto a outros atores, as pessoas dessa comunidade, mediadas pela presença de agentes do Estado, passaram a interagir com usos da escrita de forma diferente do que estavam acostumadas em suas práticas cotidianas. Isso trouxe mudanças e emergências nas práticas de letramento e na relação com as culturas do escrito. Dessa forma, a cultura escrita, nesse processo, constitui-se como um importante instrumento de agência da identidade quilombola, da mesma maneira que essa agência traz repercussões na forma como as quilombolas se relacionam com a cultura escrita.

Para darmos início a essa reflexão, é importante lembrarmos aqui como o processo de empoderamento das *lideranças políticas* do Mato do Tição é atribuído às práticas de letramento e à maior aproximação com as culturas do escrito. Basta lembrarmos do depoimento de Marilene, que contava sua história e seu engajamento na luta política. Ela sempre se refere a uma *papelada*, às dificuldades e às habilidades exigidas para se lidar com ela. Quando a Jairnei começa sua atuação como presidente da Associação, formando-se enquanto *liderança política*, sua habilidade é reconhecida pelas lideranças mais experientes, quando ela atribui a devida importância aos papéis escritos, com discernimento daquilo que assina ou que deixa de assinar. Além disso, sempre que alguma das mulheres começa a contar a história do *registro quilombola*, elas trazem o fato de que Lindomar *estudou* e se engajou no Movimento Negro. Assim, a formação de uma *liderança política* implica uma aproximação com as culturas do escrito, que, por sua vez, possibilita, a partir dessa aproximação, novos sentidos e novas significações à categoria quilombola. Logo, saber lidar com a burocracia, representada por uma *papelada*, é imprescindível no contexto de resistência.

Como já foi dito, para o processo de titulação Quilombola, é necessário a criação de uma associação comunitária. No Matição, como já dito, tem o nome de Associação Quilombola do Mato do Tição. A existência dessa instituição significa a possibilidade de um maior diálogo com o Estado, e está relacionada a um amplo processo de reconhecimento e de conquista de direitos sociais e políticos. A partir da Associação, é possível a realização de projetos, como o Ponto de Cultura, o acesso aos editais por meio dos quais é possível obter financiamento tanto de entidades públicas como particulares. A Associação é gerida pelos próprios quilombolas e conta com a parceria e com o apoio de pesquisadores e outras pessoas das universidades, membros da prefeitura, organizações não governamentais, dentre outros. Assim sendo, ela representa uma instância que aproxima as pessoas da comunidade às culturas no escrito, uma vez que possibilita a ocorrência de práticas de letramentos próprios desse contexto e trás

novos sentidos atribuídos à escrita, pois institui novas hierarquias e novas relações de poder na comunidade.

As *lideranças políticas*, também por meio da Associação Quilombola, entram em contato, para não dizer confronto, com inúmeros atores envolvidos no processo de titulação de suas terras. Não apenas dentro de sua comunidade ou de seu município, mas também em outros estados e até em Brasília, Capital Federal. Evidentemente, esse contato se dá em eventos mediados pela escrita e, ainda, por um tipo específico de escrita. Nessa direção, Sito (2010) afirma que a luta quilombola da comunidade de Casca, no Estado do Rio Grande do Sul, envolveu três instâncias que são relevantes na aproximação os sujeitos com a escrita. Mesmo que se trate de comunidades com históricos diferentes, também podemos associar essas instâncias à luta da comunidade quilombola do Mato do Tição, como já havíamos demonstrado anteriormente.

Há, conforme Sito (p. 60), a esfera jurídica e governamental, na qual são realizadas “atividades como as reivindicações de terra, a elaboração de políticas públicas, os julgamentos dos processos, e a disputa em torno da legitimidade e da demanda”. É nessa instância que se insere o acompanhamento das lideranças por meio do Ministério Público e do INCRA. A segunda instância é a acadêmica, na qual “realiza-se a elaboração de relatórios socioantropológicos, os quais são os principais espaços de disputa pela titulação das terras, pois se tornam, no transcorrer dos processos, em laudos periciais que irão se mais uma voz a ‘conferir’ a identidade quilombola do grupo aos atores estatais dessa disputa” (SITO, 2010,p. 60). Por último, a autora traz a esfera do movimento quilombola — que inclui encontros em eventos, movimentos sociais, cursos de formação, dentre outros. Nessa esfera, há a circulação dos agentes em diferentes espaços e contextos e a possibilidade de novas relações e novas interações.

Além dos eventos de letramento realizados dentro da própria comunidade em decorrência das exigências e da regulamentação da associação, as lideranças quilombolas são constantemente convidadas a participarem em reuniões na capital federal, na secretaria do Estado e no município. Além disso, há cursos, conferências, seminários, encontros, promovidos por ONGs e por pesquisadores que estão cada vez mais presentes, além do comparecimento das próprias instituições quilombolas. Para circularem nesses eventos, há muitas atividades que envolvem a leitura e a escrita, desde o preenchimento de fichas cadastrais, a crachás e trocas de contatos com os pares.

Essas novas relações também trazem novas práticas e possibilidades de circulação em diferentes espaços daqueles que estavam acostumados. Podemos trazer, como exemplo, a participação de Marilene em reuniões na Secretaria de Educação do Estado com a finalidade de formular, junto a agentes do Governo de Minas, professores, pesquisadores e outras lideranças quilombolas, diretrizes da Educação Quilombola no Estado de Minas Gerais. Além desses encontros, é cada vez mais comum o convite à participação em mesas e seminários realizados nas universidades, além de disciplinas ministradas por quilombolas, como a Disciplina Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais realizada no primeiro semestre de 2015, que teve como um dos professores o quilombola Silvio de Siqueira, Seu Badu, que foi a todos os encontros acompanhado da sobrinha, liderança da comunidade, Marilene. Podemos trazer também outros exemplos, como a presença no curso de formação de lideranças quilombolas, em festivais de cultura popular e reuniões da Prefeitura de Jaboticatubas — como de definição do Plano Diretor do município.

Uma das implicações dessa circulação por novos espaços e da necessidade de gestão e execução de projetos ligados à Associação é à entrada de formas escritas de comunicação diferentes daquelas que faziam parte do universo das quilombolas e dos quilombolas. Na relação com as organizações sociais e políticas que interpelam os sujeitos nas situações acima descritas, há a prevalência de práticas letradas para o exercício de suas atividades. Assim, a escrita traz consequências nas formas de interação, sejam essas interações entre as pessoas da própria comunidade ou entre a comunidade e os agentes (e a agência) do Estado: na medida em que o acesso e a habilidade em lidar com a escrita tornam-se uma exigência para a atuação política na luta por direitos da comunidade, criam-se novas lideranças, novas hierarquias e novas relações de poder.

Não podemos perder de vista, entretanto, mesmo que o processo político exija práticas sociais de letramento muito diferentes daquelas que as pessoas da comunidade estavam habituadas, o domínio dessas práticas não significa a garantia do atendimento às reivindicações. Esse diálogo do Estado com as comunidades negras é resultado da luta do Movimento Negro e faz parte de um conjunto de políticas afirmativas no Brasil com o objetivo de explicitar o racismo existente e combatê-lo. Todavia, muitas vezes, as maneiras como isso é feito não conseguem romper com as relações de poder que desterraram as comunidades negras de sua própria existência. Isso se deve, muitas vezes, por uma assimetria nas formas de se lidar com as culturas do escrito, instrumentalizando práticas de letramento de

grupos hegemônicos e deslegitimando as práticas não institucionalizadas, próprias de grupos minoritários.

Se essa escrita hegemônica se aprende na escola, de onde as quilombolas e os quilombolas do Mato do Tição foram alijados, mais uma vez, demonstra-se como a subalternidade é ativamente produzida. Barton e Hamilton (2004) nos ajudam nessa reflexão ao dizerem que as instituições dotadas de poder no nível social como a educação tem a tendência de apoiarem as “práticas de letramento dominantes, que podem ser vistas como parte de formações discursivas, isto é, configurações institucionalizadas do poder e do conhecimento que tomam corpo nas relações sociais (p. 118)”. Por outro, existe uma outra forma de se lidar com as culturas do escrito, que tem menor prestígio e menor visibilidade. Assim, nas palavras dos autores, isso “significa que as práticas de letramento estão moldadas pelas instituições sociais e pelas relações de poder, e alguns letramentos se tornaram mais dominantes, visíveis e influentes que outros” (p. 118).

Em uma das minhas primeiras visitas à comunidade, já relatada aqui brevemente, cheguei à casa de Marilene que estava organizando uma pilha de papéis e de matérias. Nessa ocasião, ela me disse o trabalho que era lidar com aquela quantidade de documentos, e que ela tinha que ser muito organizada para dar conta de trabalhar todos aqueles documentos. *É bom deixar separado conforme o tipo de papel*, isto é, de acordo com a função do documento. Ficamos conversando a respeito do SICONV e os documentos necessários. Pegou a apostila que orientava a retirada do documento e o leu em voz alta: *Precisa de registro dos dados das certidões* [da Procuradoria Geral da Fazenda Nacional] *SRF/PGFN*, [da Secretaria da Receita Federal, do Fundo de Garantia do Tempo de Serviço] *FGTS*, [do Instituto Nacional do Seguro Social] *INSS*, *Receita Estadual*, *Receita Municipal*, *registro dos dados do estatuto social como, cartório, livro/folha de registro, etc.. Ah, isso aqui deve ser a ata, né? Declarações, isso aqui já tá certo, comprovante... Ah, agora falta regularizar a situação da Jairnei, que é a nossa atual presidente, tá vendo como isso tudo aqui é confuso? Se ocê puder ajudar, é que isso aqui tem que fazer pela internet, é tudo pela internet*. Ficamos um tempo conversando sobre o excesso de burocracia e à importância do letramento digital para a aquisição de recursos, sobre o qual minha interlocutora concluiu: *Deve ser de propósito pra gente não conseguir mesmo*.

Interessante lembrar que Marilene fez uma observação parecida em relação às práticas de oralidade mediadas por *palavras políticas* para dificultar a comunicação. Ela se utiliza de agenciamentos da língua para se defender e conseguir seus objetivos. Em relação às práticas

dificultadas *de propósito pra gente não conseguir*, ela também encontra recursos: parcerias. Nesse mesmo dia, ela me contou da existência de Mariângela, em suas palavras, *o anjo da guarda* da comunidade. Contou-me também da ajuda daquelas pessoas que já haviam realizado pesquisas com a comunidade e que a associação necessita do serviço de um contador.

Entretanto, o que para ela é mais significativo no processo de aprendizagem da *lida como liderança* é a própria prática. Conforme seus depoimentos, antes ela *não sabia da importância de guardar tudo organizado, não jogar nada fora, deixar as coisas em dia, registrar tudo, que depois dá pra usar na hora de escrever projetos, aí a gente vai aprendendo, vai errando, vai acertando, e na hora que tem que resolver quando vê, já sabe. O curso de liderança quilombola também ajudou muito, nossa, tanta coisa que eu nem imaginava*. Como se pode perceber, uma prática mediada pela cultura escrita e totalmente inserida nas culturas do escrito. Ela também sempre coloca como importantes os registros (como fotografias, filmagens, textos sobre a comunidade) e a escrita específica para a formulação e projetos e a consequente obtenção de recursos.

As reuniões do Grupo de Trabalho de Educação Quilombola (GTEQ)⁸⁴ giraram em torno da escrita, afinal o objetivo era a formulação de uma Resolução que faz parte de uma legislação. Marilene, nas primeiras horas do encontro, anotava tudo que era exibido na tela, conforme as explanações dos agentes do Estado. Em um determinado momento, no qual a voz passou às quilombolas e aos demais participantes, ela deixou a caneta e o papel de lado. Nas discussões, a categoria quilombola ia sendo construída e operada a partir de diversas mobilizações, com a finalidade de entender a partir de qual diferença se constituiria essa educação quilombola. As diferenças emergiam a partir das singularidades de cada sujeito que se pronunciava, até que o grupo, aos poucos, ia afinando em um discurso comum baseado em uma identidade quilombola totalizante. O desafio era transpor essa construção, que ocorreu via oralidade para um documento escrito com uma finalidade específica: instituir as Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola.

Evidentemente, esse processo foi catalisado para se adequar a uma tarde de trabalho, e reduzir a construção ao documento escrito não foi suficiente para traduzir e mensurar o processo possibilitado pelo trabalho em grupo, por meio do diálogo, da disputa por categorias, da mobilização e da negociação de diversas identidades. Para Marilene, esse foi um exercício

⁸⁴Por meio da Superintendência de Modalidades e Temáticas Especiais de Ensino, **Grupo de Trabalho de Educação Quilombola, cujos objetivos são** apresentar e discutir subsídios para a implementação da Resolução do Conselho Nacional da Educação/Câmara de Educação Básica (CNE/CEB) nº 8, de 20 de novembro de 2012, que institui as Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola (MEC, 2012).

novo. Ela diz ter ficado satisfeita com o resultado e atribui ao grupo um momento de *aprendizagem* e de possibilidade de *participação*. Sobre a elaboração da lei, não comentou muito. O que mais chamou a sua atenção foi, principalmente, a oportunidade de *conhecer outras lideranças quilombolas*, outras pessoas engajadas na luta, do *reconhecimento de ser chamada para participar*, e de *poder trocar ideia da comunidade de cada um*.

Outro evento que nos pareceu interessante foi a participação de Marilene em uma mesa realizada pelo projeto Canjerê, que foi apresentada no capítulo I deste estudo. Nesse tipo de ocasião, ela tem uma fala linear, articulada, característica da fala pública, como se acompanhasse a leitura de um texto. Uma oralidade orientada por uma tradição escrita. Levou ao local um caderninho, onde anotava os contatos das pessoas que conheceu e onde anotou também *as ideias pra falar na apresentação*. Entretanto, ela não se apoiou em nenhum material escrito no momento de sua fala. As frases eram entrecortadas por alguns casos — que faziam as pessoas rirem e comentarem, sem muita linearidade e encadeamento—, mas logo ela retomava o encadeamento das ideias. Algumas mulheres que dividiam a mesa com ela (agentes da Universidade, e não as quilombolas) utilizaram como recurso a apresentação de slides em “Power point”, o que chamou sua atenção: *interessante esse recurso que elas usaram*.

No período em que a comunidade vivenciou o processo de relatório socioantropológico e houve a negociação com o Estado para acessar algumas políticas públicas, foi necessário, segundo relatos das moradoras do Matição, um grande número de reuniões e práticas burocráticas que ocorriam no interior da capela. Para o funcionamento da associação, eram necessárias uma série de práticas letradas, por exemplo, o registro escrito das reuniões — as atas — registros de dados financeiros para pagamento de impostos, elaboração de um estatuto da Associação, etc.. Diferentes modalidades de escrita passaram a fazer parte do dia a dia da comunidade, junto com outros atores que participaram das constantes negociações da identidade quilombola — como as ONGs, pesquisadores e projetos de extensão. A escrita, então, passou a ter uma função diferente daquela que estavam habituados: finalidades documentais e administrativas em prol da agência de uma categoria identitária e jurídica. O que antes era resolvido oralmente pelos moradores, agora tem uma demanda específica do texto escrito. Registra-se, nas atas, o andamento das reuniões, as negociações com diferentes grupos, acordos com projetos, intenção de pesquisadores, dentre outros. Registra-se, também, as tensões e os sentimentos, frustrações e expectativas.

As pessoas da comunidade passaram a ver a Ata como um instrumento importante também para que, posteriormente, não haja reclamações e todos passam saber do *acontecido* e dos processos. Por exemplo, um dia em que Marilene me contou sobre um projeto com o qual ela não tinha ficado satisfeita e detalhou a apresentação que o grupo fez para a comunidade. *Depois cê pode ver na ata, tá de prova, a confusão que foi, e eu fui muito sincera*. Esse é um exemplo de como a presença da escrita integra também as práticas mediadas pela oralidade. Na medida em que a necessidade do registro das falas por meio da escrita serve para demonstrar as negociações e os projetos para pessoas que não estiveram presentes na comunidade, o posterior relato sobre as ocorrências e os processos passa a se apoiar no documento. Apesar da ata não servir para registrar as complexidades do vivido, os quilombolas também atribuem a ela usos locais e não apenas as funções jurídicas⁸⁵, como para dar credibilidade e confiança ao ocorrido diante de pessoas que não estiveram presentes nas reuniões.

Segundo Goody (1977, p. 78), o documento escrito tem duas funções: a primeira é o armazenamento de informações, possibilita a comunicação através do tempo e do espaço e “fornece ao homem um processo de marcação, memorização e registro”. A segunda função é “assegurar a passagem da esfera auditiva à visual, permite reexaminar, reordenar, retificar frases e até palavras isoladas”. Toma-se, por um lado, o exemplo dos cadernos de Atas utilizados nas reuniões da associação; por outro, a validade conferida à palavra falada, principalmente a dos mais velhos, quando provam que o documento comprova *que a terra é nossa mesmo*, ou quando, com carinho, os antigos registros eleitorais do pai Benjamim são cuidadosamente guardados na caixinha de lembranças da comunidade. Assim como, em inúmeras conversas tanto com os velhos como com as lideranças, sempre foi colocado o desejo de registro dos saberes dos velhos. A velha modalidade de transmissão oral já não surtia efeito, esse conhecimento, dessa forma, estava prestes a se extinguir.

A partir das atas das reuniões, as lideranças e os participantes passam a refletir permanentemente sobre o ocorrer das reuniões, e, por meio dela, pode-se exercitar o armazenamento de informações escritas sobre a reunião, sobre as atividades do próprio quilombo, sobre questões futuras e passadas. Muitas vezes, por exemplo, Marilene, com a Ata na mão, discutiu comigo vários acontecimentos, examinando, cuidadosamente, os fatos e os recontando com a habitual fluidez e destreza da oralidade. Dessa forma, recorrem à utilização da língua falada e da língua escrita frequentemente: o registro de reuniões orais é um

⁸⁵Assim como Escobar (2012) afirma a respeito das associações indígenas Xacriabá.

armazenamento da memória, que também serve como um motivo que extrapola os limites do papel.

Muitas vezes, as atas são escritas após a reunião. A liderança escreve a partir de sua memória e a partir daquilo que julgar mais importante. Dessa forma, é uma ação intelectual que exige reflexão, tanto linguística quanto identitária, sobre uma série de relações ali presente: o lugar de fala de cada sujeito, a abordagem das possíveis tensões, a clareza e a relevância das informações ali presentes. A comunidade quilombola, construída por inúmeras narrativas, e, a cada reunião reconstruída pelos participantes, é, então, reordenada, reexaminada e até retificada em um documento escrito (é importante lembrar, que exige a assinatura de todos os participantes — que assinam previamente). Podemos dizer que a utilização das atas exige criatividade no uso da escrita e seu potencial expressivo e comunicativo. Há, portanto, a escrita da Ata não se trata apenas da reprodução de um evento, mas envolve também criação, demonstração de autonomia, mobilização de identidades.

Segundo Ong (1982), no discurso escrito, ao contrário do discurso oral — que se apoia na situação comunicativa entre os interlocutores — o sentido depende, principalmente, das estruturas linguísticas. Dessa forma, o discurso escrito se aproxima da utilização de uma gramática elaborada. Assim, a escrita da Ata constitui-se como uma construção que se pauta em elementos da oralidade, sem, no entanto, abandonar os recursos estruturais próprios da escrita. Assim, Marilene se apropria das práticas sociais letradas, mas as reelabora na medida em que se vale do registro escrito para recondicionar sua memória e a recriar, a maneira como a oralidade organiza sua experiência enquanto liderança, portanto, enquanto voz e autora (FOUCAULT, 1994) da narrativa de uma comunidade quilombola.

As formas de interação entre as pessoas da comunidade sofreram algumas mudanças. Por exemplo, antes a *guarda*, ou seja, a conservação, dos documentos da comunidade e a administração da associação (antes de ser uma associação quilombola) ficavam sob a responsabilidade dos mais velhos. Agora, com as novas exigências, não só relacionadas às práticas do escrito, como também a outras burocracias, foi necessário a atuação dos mais jovens, várias vezes estudados e atuantes em movimentos sociais. Assim, começaram a surgir novas hierarquias, novas modalidades de liderança e novos arranjos na organização política do grupo. Isso não significa que se perdeu o respeito pelos *velhos*, *pelos antigos* e *pelos ancestrais*. Mas houve uma reconfiguração dos valores e dos papéis atribuídos a cada um dos sujeitos. Um dia, conversando com Marilene sobre as mudanças em decorrência da questão quilombola, ela me disse: *muita gente aqui, até as crianças, não sabia do valor dos velho, que*

eles são verdadeiros museus vivos. Se eles pudessem passar pelo menos um dedinho do conhecimento que eles têm pra nós. Outro dia, conversando com D. Nilse, ela me falou que não guarda mais os documentos da comunidade, *isso é coisa de gente nova e que tem a cabeça boa pra essas coisas.*

Dessa forma, a mudança social e política pela qual estão passando, mediados pela presença das culturas do escrito no enfrentamento e na luta política pela garantia de uma vida digna, redesenha os papéis desempenhados e as relações de poder estabelecidas entre gêneros, gerações e lideranças políticas veteranas ou principiantes. A interação ente aprendizes e mestres se reformulam: ora acionando a fórmula tradicional “de velhos e jovens” por meio da oralidade, ora acionando novas modalidades, por exemplo, entre as lideranças que se sucedem, ou entre as lideranças políticas e os velhos. Nesse jogo de interações, os aspectos de aceitação e pertencimento dentro da comunidade emergem e se tornam fluidos, fazendo com que aquelas pessoas que dão voz e veracidade ao quilombo se alternem, são autorizadas ou desautorizadas em uma dinâmica constante.

Podemos concluir, portanto, que a existência da associação e a participação das pessoas da comunidade nas atividades ligadas a ela impulsionam e intensificam a circulação do escrito na comunidade. A realização de projetos com o objetivo de aquisição de recursos, de valorização e disseminação da cultura local ou de circulação de novos conhecimentos (como o Ponto de Cultura) demanda um uso específico da escrita, ligadas aos modos institucionais de se conceber o escrito. O registro quilombola significou, dentre outras mudanças, maior contato dos quilombolas com as culturas do escrito, sobretudo em relação aos usos de uma escrita relativa à identidade quilombola como categoria jurídica. Houve não só a intensificação dos usos da escrita, como mudanças nos suportes e nos gêneros textuais, possibilitando a emergência novas experiências de letramento⁸⁶ e novas agências dos quilombolas em relação ao manejo da linguagem.

Podemos afirmar, portanto, que as culturas do escrito alfabética estão presente no cotidiano da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, embora de maneira diversificada principalmente entre as gerações. As mais jovens (com idade até cinquenta anos) estão imersas em processo de escolarização mais consolidado (apesar de a maioria não ter concluído o ensino médio) e inseridas no mercado de trabalho no centro de Jaboticatubas.

Alguns fatores foram muito significativos na aproximação das mulheres da Comunidade Quilombola do Mato do Tição com a leitura e a escrita. Podemos destacar a

⁸⁶Igualmente, Sito (2010) conclui em seu estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do Estado do Rio Grande do Sul.

escolarização como um dos fatores mais importantes nesse sentido. Além da escolarização, principalmente para as mulheres mais velhas, as práticas religiosas também representam um importante papel na maior familiaridade dos sujeitos com a leitura e com a escrita, principalmente nos depoimentos referentes ao início da década de 1930 até os anos 1950. Ademais, a formação e a ocupação de novas relações profissionais e o maior acesso ao centro de Jaboticatubas também favoreceram a circulação do escrito naquela comunidade. As mudanças a partir do registro quilombola, por meio das interpelações do Estado e seus agentes também impulsionam e intensificam o escrito na comunidade, engendrando diferentes eventos de letramento.

A geração atual, de crianças de até onze anos, é a primeira que está totalmente inserida na escola. A maioria dos adultos, como já foi dito, não tem ensino médio completo e os velhos não chegaram a se manter na escola por mais de três anos. A escolarização é vista pelos velhos como algo extremamente *importante para ser alguém na vida*. Viabiliza uma nova atividade na comunidade quilombola: o *estudo*. Isso é reafirmado por Godoy, a respeito de grupos com pouca inserção na escola. Em suas palavras, “aprendem muito e possuem muita sabedora, mas não estudam”. O aprendizado é, ainda segundo o autor, a partir de repetições ao que se escuta, de provérbios, de contos, mas “sem estudar no sentido estrito” Quando D. Divina e D. Nilse colocam os jovens como pessoas desinteressadas do saber dos velhos, e contrapõem com os benefícios trazidos pela escola, atribuem à escola, conseqüentemente à cultura escrita, um status de conhecimento tão relevante quanto às maneiras de se aprender pela oralidade, naqueles momentos em que, repetidas vezes, ouvimos, *o pai Benjamim tirava uma horinha para contar histórias e ensinar coisa pra nós*.

A escola viabiliza, portanto, uma experiência do estudo, que, de certa maneira, é novidade como atividade intelectual dentro da comunidade. As mães, por sua vez, envolvem-se nos processos dos filhos (principalmente dos filhos pequenos, como é o caso de Marilene e de Rosaura — que cria Emily), e também de D. Nilse, que não se furta de ajudar os netos nas tarefas escolares (embora essa função, muitas vezes, seja atribuída às tias).

Não há nenhuma pessoa na comunidade com formação universitária, embora haja o desejo das mães — Rosa e Marilene, por exemplo — de que as filhas — Marenny e Thais, agora adolescentes — façam faculdade. Marilene também acha importante que a filha participe das atividades que ela realiza enquanto liderança, como em eventos realizados pela Universidade ou nas idas à Secretaria. Na opinião dela, a desorganização e a excessiva burocracia desses eventos dificultam a participação da filha, o que interfere em sua motivação. Há muitos

projetos realizados pela Associação Quilombola do Mato do Tição, e esses projetos que demandam um letramento específico no âmbito da linguagem que favorecem o diálogo com o Estado — são *locus* privilegiado de negociação da identidade quilombola.

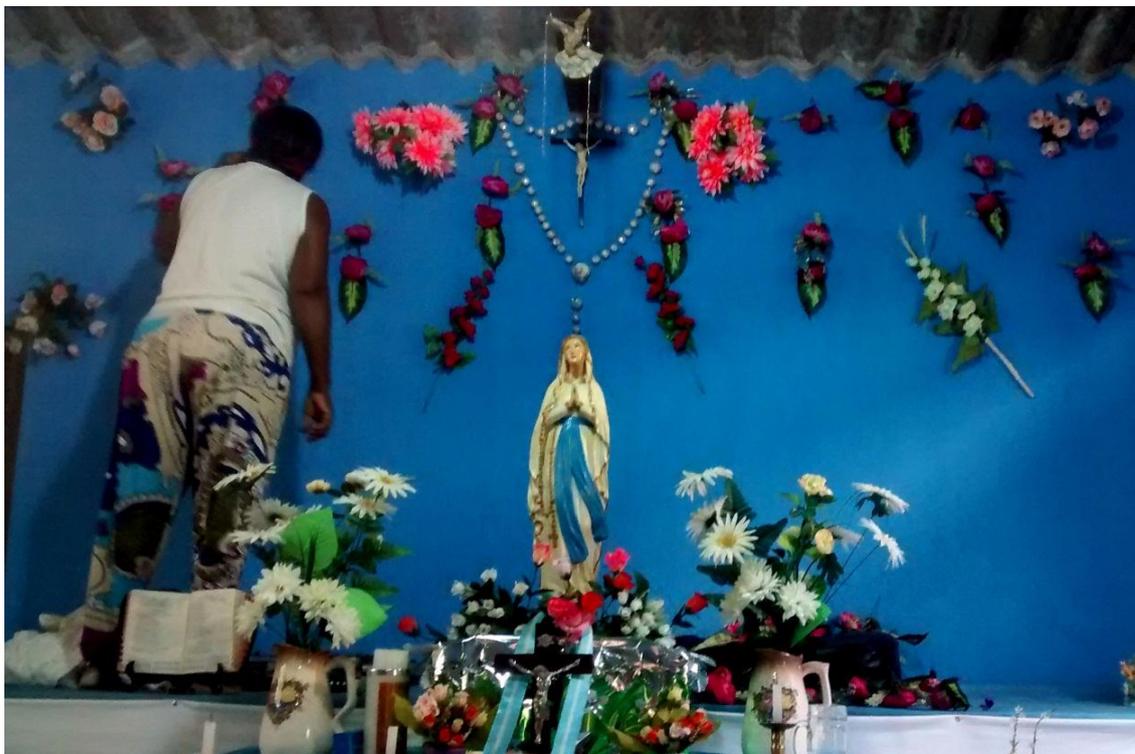
As mulheres sempre colocam a escrita como um elemento que auxilia na organização de suas práticas, como no *Armazém da Catita* e nas festas grandes (como na festa de São João e de Santa Cruz). Entretanto, a oralidade é o principal elemento que conduz e que possibilita a existência desses eventos. As relações entre a oralidade e a escrita não são dicotômicas e nem excludentes, o que merece uma reflexão um pouco mais detalhada no capítulo seguinte. Portanto, a relação das pessoas do Matição com a escrita, está ligada a condições sociais, históricas e técnicas específicas, como foi demonstrado, o que trouxe impactos políticos, sociais e culturais.

CAPÍTULO IV. ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA: TRADIÇÃO, TRANSMISSÃO E NEGOCIAÇÃO.

O passado e o presente não são coisas estáveis tornadas interpenetráveis pela memória, que arruma e desarruma as cartas que vai embaralhando. O passado não é ordenado nem imóvel – pode vir em imagens sucessivas, mas sua verdadeira força reside na simultaneidade e na multiplicidade das visagens que se dispõem, se desarranjam, combinam-se umas às outras e logo se repelem, construindo não um passado, mas vários passados... vão e vêm seguindo as solicitações da realidade atual, também fictícia porque sempre em desgaste e capaz de instituir contemporaneidade com o passado, igual à que pode estabelecer com o futuro – tornando de vidro as barreiras do tempo.

(Pedro Nava, 1974, p. 286-287).

FOTO 19 – Nilse enfeitando a Capela para o mês de Maria.



Fonte: autoria própria.

O objetivo neste capítulo é relacionar, a partir das análises trazidas nos capítulos anteriores, os modos de aprendizagem, de produção e de transmissão dos conhecimentos tradicionais que compõem a experiência das mulheres quilombolas do Mato do Tição em um contexto de emergência social e política, marcado tanto por práticas da oralidade como pela maior aproximação dos sujeitos com as culturas do escrito. Importa levar em consideração nessa análise que oralidade e escrita não existem em formas puras, mas há uma interação entre elas. As informações se entrecruzam e se sobrepõem em várias dinâmicas da sociedade, e, por isso, as relações são complexas e tênues.

Como já vimos aqui, o quilombo funciona como uma prática discursiva composta por inúmeras vozes. Para além dos próprios sujeitos em um contexto emergente, a categoria é acionada em diversos âmbitos, como acadêmicos, jurídicos, dos movimentos sociais, dentre outros, formando assim uma trama de discursos. Em um processo de resistência, com a intenção de romper com determinados padrões de subalternidade, as quilombolas e os quilombolas operam com essa trama no processo de negociação de sua identidade. Nesse processo marcado por uma experiência africana diaspórica, segundo Hall (2013, p. 95), “as identidades são construídas no interior das relações de poder” e fundadas sobre uma exclusão. Nesse sentido, nas palavras do autor, é um “efeito de poder”. Assim, ele defende que deve haver algo exterior a uma identidade, “constitutiva por todos os outros termos do sistema, cuja ausência ou falta é constitutiva de sua presença”.

Uma das formas como operam as relações de poder dentro das quais as indenidades diaspóricas são atualizadas é o racismo. Conforme Hall (2013, p. 79), o mais apropriado seria tomá-lo como uma concepção mais ampla, que “reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados”. Isso quer dizer que tratar as desigualdades em grupos categorizados como étnicos ou rotulá-los como raciais são duas lógicas de um mesmo racismo, que estão constantemente presentes, apesar de sofrerem “combinações diferentes e” serem “produzidas, distintamente, de acordo com o contexto ou em relação a diferentes populações subjugadas” (p. 69). Os efeitos desse racismo também operam no jogo de poder— que está atravessado pela cultura escrita — dentro do qual as identidades quilombolas estão inseridas, ora criando empecilhos para a aplicabilidade da legislação e dos direitos básicos, ora relegando e confinando as identidades étnico-raciais ao campo da cultura.

A Comunidade Quilombola do Mato do Tição é resultante desse jogo de forças, uma construção feita na diáspora e por meio da diáspora. Nesse sentido, um dos eixos de

sustentação é a *tradição*, referente à forma como o conceito é operado no Maticão e na forma com que trazemos o termo à teoria. Dentre as acepções que explicam “tradição”, trago o a acepção nativa: *tradição e aquilo que agente aprendeu com o antigo, é aquilo que a gente sabe e vai ensinando pros filhos*. Ou seja, está ligada à ancestralidade. Em relação a definições acadêmicas, pareceu-me esta a mais interessante no contexto do Maticão. Para Hobsbawn (2006, p. 9):

O termo tradição inventada é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo — às vezes coisa de poucos anos apenas — e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBSBAWN, 2006, p. 9).

Assim, as mulheres quilombolas — que são guardiãs dos saberes ancestrais e produtoras de práticas discursivas que produzem e atualizam o quilombo por meio da performance — constituem uma narrativa necessária para o reconhecimento e para conquista de direitos sociais e políticos, tal como Manoela Carneiro da Cunha (2009) aponta:

enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta, (e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais que nunca celebrando sua” cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. (CUNHA, 2009, p. 313).

Nesse sentido, “Cultura” é um conceito importado que assume um papel de argumento político, sendo demonstrada performaticamente para marcação de diferenças que fundamentam a luta pelo direito à existência. Isso quer dizer que as quilombolas operam com essa ‘cultura’ na sua luta política. É papel daquelas que podem enunciar (no sentido de serem autorizadas a enunciar) o quilombo e também articularem a transmissão do conhecimento, conjugando a oralidade e a escrita para isso, tanto no âmbito do reconhecimento quilombola perante o Estado como nas maneiras com que as próprias quilombolas encontram de se descolocarem da subalternidade dentro dessas relações de poder. Quando se trata de uma categoria em disputa atrelada a uma produção discursiva tecida por inúmeras vozes dentro de um contexto de emergência política e social, conjugar a tradição é um “argumento político” para legitimar as práticas sociais, possibilitar a (re)existência e, assim, garantir os direitos étnicos. A tradição, nesse sentido, é manejada e passa a compor mais um elemento de luta. A transmissão de saberes na comunidade ocorre também nessa direção. Ao partir dessa

concepção, seguiremos a análise da aprendizagem, da produção e da transmissão do conhecimento em Matição.

4.1 Saber fazer e fazer saber

Adriana, nora de D. Nilse, que também foi professora do MOVA, é responsável por ensaiar com as meninas os cantos da coroação na festa de Maio. Com as letras das músicas nas mãos, ela pede que cada uma das crianças repita, até decorar, mesmo se já souberem ler. O aprendizado da canção se dá pela repetição apoiada nas rimas e no material escrito — e isso é o que faz com que as meninas subam ao altar e cantem. O aprendizado dos cantos do Candombe pelas crianças se dá de outra maneira “*eles ficam prestando uma atenção nas letras, quando vê aprende. Às vezes Badu, Ley... fica repetindo pra eles aprenderem.*” Os pequenos ficam atentos aos tios e aos mais velhos, à dicção já envelhecida e difícil de D. Divina, riem das letras, conversam sobre as letras, às vezes sentam-se ao lado dos mais velhos *pra bater candombe, começam aboiando*⁸⁷, e quando vê já estão acompanhando. O candombe envolve com mais intensidade a vocalidade e os volejos do corpo, assim são aprendidas em gestos, palavras, intensidades, sentidos, corporeidades: oralituras. *Foi o jeito que a gente aprendeu, aprendeu... a gente aprendeu, ouvindo os antigo batê, brincá. As roda era grande...* Como me contou D. Divina. Hoje, mesmo que as rodas de candombe estejam menores (como ela diz), a geração mais nova também aprende assim, dessa maneira. Entretanto, começam a aparecer outras formas de transmissão desse saber. Por exemplo, por meio de projetos que incentivam a própria disseminação do candombe em eventos como encontros quilombolas em que há troca de informações.

Nesse sentido, pareceu-nos interessante trazer a dimensão situada da aprendizagem, concebida por Jean Lave e Etienne Wenger (1991). O eixo central dessa teoria é o fato de que a aprendizagem é sempre situada em um determinado contexto, é, portanto, inseparável da prática. Toma-se, nessa perspectiva, o aprender como algo inerente a toda e a qualquer prática social. Focaliza, assim, os processos que se dão no cotidiano e propõe que a participação e o envolvimento dos sujeitos em diferentes contextos de prática é que geram as possibilidades de aprendizagem. Para os autores, o foco das pesquisas que envolvem aprendizagem deve estar no processo: nas formas como os sujeitos circulam, como agem e como interagem nos espaços cotidianos — não institucionalizados — de troca de saber. Esses espaços no Mato do Tição são marcados pela tanto pela presença da escrita como por práticas de oralidade, na

⁸⁷ Aboio se refere a um canto mais melódico.

interação entre crianças, jovens, adultos e velhos — não exatamente em contextos que envolvem uma transmissão direta, mas em situações nas quais as hierarquias, os saberes, as atividades e as demandas estão sendo mobilizadas nas práticas (FOTO 20).

FOTO 20: Recebendo uma escola



Nota: Uma professora conversa com D. Bina, D. Divina e Sr. Dante. Atrás, no banner, vemos fotografias destes.

Fonte: autoria própria.

Não estamos falando apenas de aprendizados que dizem respeito à “tradição”, como a roda de batuque, o candombe, as rezas, etc.. Marilene, desde que começou a se engajar na luta quilombola, passou a transitar por contextos, a maioria deles organizados a partir da escrita, diferentes daqueles que ela estava acostumada, tanto dentro de sua própria comunidade — com interações com novos sujeitos, como pesquisadores, novas atividades, como O Ponto de Cultura, etc. — quanto em movimentos sociais, reuniões com o Estado e cursos de formação, dentre outros. Interage com lideranças de outras comunidades, com agentes de ONGs, com pesquisadores, professores, estudantes, políticos, etc.. Começa a lidar de forma diferente com a papelada, como ela nos mostrou em seu depoimento. Dessa forma, a sua aprendizagem de *liderança política* ocorre no movimento entre esses diversos contextos orientados pela cultura escrita e pela oralidade, partindo da ideia de que o aprendizado também é um aspecto de

mudança nos padrões de participação que acontece em todos os momentos. A partir daí, ela também traz novas significações às “tradições” de sua comunidade. Por exemplo, foi essa trajetória que a possibilitou compreender a importância cultural dos *velhos* como *verdadeiros museus vivos*. Assim, ela ressignifica a sua identidade quilombola, já que a aprendizagem também agencia a identidade.

Outra conversa que tive com Marilene também exemplifica bem a questão da aprendizagem como prática. Ela me disse que gostaria muito que Mareny pudesse participar dos eventos que ela participa enquanto *liderança política* da comunidade, pois, segundo ela, não tem outra forma de aprender: *que roupa vestir, a hora de falar, quem são as pessoas importantes e quem não é, o jeito de falar. Essas coisas eu só fui aprendendo indo dando a cara mesmo, ia de um lugar pra outro sem saber direito, mas aí, como se diz né, pra aprender e se engajar mesmo num tem outro jeito*. Esse deslocar-se a que “Marilene” se refere implica transitar em ambientes nos quais a cultura escrita e a oralidade estão presentes de formas distintas.

Entre as aprendizagens que estão envolvidas, uma que é de extrema importância para a *liderança política* é saber manejar a oralidade em contextos fortemente marcados pela escrita hegemônica. Além disso, saber acionar, na fala pública, aquilo que ela quer manejar em relação ao referente “quilombola” ou ao referente “Mato do Tição”. Essas vivências dão outros contornos à cultura escrita e também à oralidade afetada por ela. O aprendizado se dá nas interações e nas trocas, que envolvem a relação e a interação entre inúmeras modalidades de linguagem:

Isto significa dizer que onde for que as pessoas se engajem por períodos de tempo substanciais, dia após dia, fazendo coisas em que suas atividades são interdependentes, o aprendizado é parte da sua troca de participação nos intercâmbios das práticas. (DEBORTOLLI; GOMES; LUCE, 2010, p. 9).

Portanto, a participação, o movimento e os diferentes contextos, no conjunto de suas práticas, vão gerar uma aprendizagem e se constituirão em habilidades específicas para a atuação. Habilidades a respeito da fala pública afetada pela cultura escrita, habilidade de saber manejar as identidades em prol de interesses ou demandas, habilidades de ressignificar as “práticas tradicionais e culturais” a favor da resistência. Nesse sentido, o aprender envolve a pessoa como um todo e está ligado à construção da identidade:

Como aspecto da prática social, a aprendizagem envolve a pessoa inteira; implica não somente uma relação com atividades específicas, mas uma relação com comunidades sociais – implica tornar-se um participante pleno, um membro, um tipo de pessoa. [...] Atividades, tarefas, funções e noções não existem em isolamento; são parte de sistemas de relações mais amplos nos quais elas têm significação. Esses sistemas de relações surgem e são reproduzidos e desenvolvidos dentro de comunidades sociais, que são em parte sistemas de relações entre pessoas. A pessoa é definida por essas relações, tanto quanto as define. Ignorar este aspecto da aprendizagem é deixar de ver o fato de que a aprendizagem envolve a construção de identidade. (LAVE, 2013, p. 170 apud Santana 2015, p. 175).

Conforme Debortolli, Gomes e Luce (2010), é necessário explorar caminhos que buscam entender o aprendizado como um fenômeno social coletivo e não um fenômeno individual-psicológico. A proposta de Lave e Wenger é interessante, no ponto de vista dos autores, pois busca compreender o aprender como um processo de engajamento na prática, além de problematizar as ideias que restringem a aprendizagem à transmissão de informações e conhecimentos e que reforçam a separação mente, corpo e cultura. Dessa forma, torna-se possível ligar os indivíduos às comunidades e o cognitivo ao social (p. 9). Nas palavras dos autores:

A relação sujeito-mundo implica em uma perspectiva sócio-ontológica e historicamente situada no aprendizado. Se levarmos a sério a natureza coletiva social de nossa existência, a construção de identidades na prática torna-se o projeto fundamental no qual os sujeitos estão engajados. Sendo assim, quem você é toma forma crucialmente e fundamentalmente pelo que você sabe. O que você sabe, deve ser entendido aqui mais como ‘o fazer’ do que como tendo algum ‘conhecimento’ (no sentido de adquirir ou acumular informação). (DEBORTOLLI; GOMES; LUCE, 2010, p.9).

Essa perspectiva, logo, pode evidenciar o movimento, a ação e a interação dessas mulheres nos múltiplos contextos que atravessam como processos inseparáveis da vida da comunidade que a desenvolve. Assim, parece-nos possível compreender melhor os processos que as constituem nas práticas sociais — que envolvem a constante negociação e construção da identidade quilombola. Dessa forma, pensar as identidades e os saberes dos sujeitos como elementos produzidos na prática, é também levar em consideração suas singularidades, suas especificidades e os mundos em que eles se engajam.

As mulheres quilombolas com quem tive contato durante a pesquisa de campo colocaram como problemática a questão do conhecimento tradicional ligado às práticas históricas que dão elo à comunidade e à sua transmissão, considerando as novas relações e a nova realidade na comunidade hoje. Práticas culturais — como o conhecimento das ervas e

raízes para remédio, das curas, da manifestação da fé (rezas, festas, benzeções), do domínio da própria palavra (histórias que compõe o patrimônio cultural do Matição) das brincadeiras, das músicas, das explicações respeito da realidade, dos hábitos em relação aos mais velhos, como *dar a bença* — fazem a experiência comunitária, legitimam a experiência quilombola e garantem a socialidade no Mato do Tição. Essas práticas, mesmo com a presença da escrita em sentido simbólico e material da escrita, são possíveis, sobretudo, pela oralidade. A transmissão de conhecimento na comunidade está ligada principalmente à escuta e à prática. Assim aprendem as crianças, como nos mostrou Patrícia Santana (2015), assim aprenderam os adultos e os velhos, conforme os depoimentos que eles trazem. O aprender envolve a interação, o respeito às hierarquias, a habilidade de manejar a linguagem em diversos contextos de interação. Uma forma que elas encontraram de mobilizar a categoria quilombola com base em uma ancestralidade comum e um autoconhecimento baseado nessa memória coletiva é recorrer à ancestralidade. Por exemplo, quando D. Nilse e D. Bina trazem Benjamim e Josefa para justificar suas múltiplas habilidades (cozinha, artesanato, costura e remédios): *a gente aprender as coisas nunca acaba, quanto mais a gente sabe, mais aprende.. Então, no meu caso, do povo da comunidade toda, é mais é nós irmãos, filho de Benjamim e Josefa, tudo que nós pensa em fazer nós faz (D. Bina)*

Benjamim, *do povo índio livre, era raizeiro, marceneiro, era homeopata, sabia ler, sabia escrever no português, sabia rezar até em latim*. Com ele, os velhos aprenderam as rezas, as curas, os remédios. *Ele lia a Bíblia, passava um tempão lendo e depois colocava a gente arrodado, e gastava toda noite uma horinha pra ensinar, contar história, lia a Bíblia*. Já a Josefa, *descendente de escrava*, e a Tia Tança, *que era escrava*, eram *analfabeta de tudo*. Com elas, os velhos do Matição aprenderam *a fazer coisa na cozinha, costurar, fazer cesta, fazer rapadura, fazer sabão, fazer Marambá*. *Ela pega nós pra fazer, falava assim: Senta aqui minha filha, passa essa esteira aqui nessa cesta faz favor*. Segundo D. Nilse, para eles aprenderem os ofícios dos velhos era um *lazer-misturado*, que inclui um sentimento de brincadeira quando estavam trabalhando com o pai, a mãe ou a tia, e também o sentimento de aprendizado quando estavam brincando. Assim aprendiam os ofícios dos quais falam com orgulho: *cesta, peneira, marambá, doce, costura, sabão, reza, cura, raiz, remédio, comida*.

O acesso às letras é colocado como algo importante nesse processo: *saber ler pra ninguém passar pra trás*. O apreço à escola e a importância atribuída a ela vêm também de uma possibilidade de deslocar-se do contexto de opressão. No entanto, com as novas configurações nas quais há maior presença da escola, novas interações com as mídias, rádio,

televisão, celulares e internet — portanto, maior interação com a escrita — o registro tem sido uma ferramenta importante para *proteger o saber* (que aqui, está referido ao saber ligado à tradição), cuja preservação e difusão até então se dava, sobretudo, pela oralidade. Mesmo o entendimento da *Bíblia* e das Escrituras Sagradas (que assinala um valor simbólico atribuído à escrita) veio da leitura de Benjamim em voz alta para a família, que se posicionavam em roda e ouvidos atentos para escutar o pai.

Ao falar da tradição como algo ameaçado *pelo comportamento do jovem*⁸⁸, os velhos com quem tive contato justificam sua competência de transmissão do conhecimento: *antes num tinha nada disso, a gente lembrava das coisa, os antigos contava pra gente, a gente aprendia e num esquecia mais. Aprendia uma coisa, outra... Eu era igual essa menina aqui* (apontando para Emily), *onde meu pai ia eu ia atrás. Ia com ele pro mato, e ele ia no caminho me ensinando as coisas. Tudo eu queria saber.* (D. Nilse). *Hoje os meninos só querem saber de celular... de... num acompanha nós em nada.* Marilene sempre reitera o fato de que os velhos são *museus vivos*, e essa é a última geração detentora desse saber a que ela se refere. Traz o exemplo do seu tio Badu, que é reconhecido pelo *povo de fora*, *dá curso pras universidade a fora, mas o povo daqui mesmo não sabe nada.* Segundo ela: *Seria interessante fazer um livro registrando e catalogando tudo isso, escrevendo o que é e pra que serve... pra proteger o saber deles, que tá correndo o risco de acabar.*

Em algumas ocasiões, o conhecimento se concretiza na própria palavra: ele é a própria palavra. Materializa-se nos momentos em que a *cura* é realizada, nas rodas de candombe, nas *rezas*, nos cantos diante de cada cruz no dia da festa de Santa Cruz, na guarda do congado. D. Nilse explica a interpelação dos *ancestrais*: *Todas as curas vêm... é através de Jesus Cristo que ele andou pelo mundo fazendo cura, e os preto velho também vêm e põe a benção. As pessoa têm o dom de enxergar e ver o que tá atrapalhando... Aí vem o preto velho, a pessoa fala, e as curas vêm.*

Sobre as *rezas*, ela conta que aprendeu seguindo os passos do pai. Outros saberes, com a mãe, Catita, e com a Tia Tança: *Minha mãe nunca parou pra ensinar, ficar ensinando, nós as coisas não. É de nós olhar ela fazer é que a gente aprendeu. Aí ficou naquela luta fazendo farinha, fazendo tudo, aí aprendi a fazer marambá com minha mãe, aprendi a fazer crivo, várias coisa com ela que ela fazia. Hoje eu sei isso tudo aqui na cozinha, é Catita... Pelejo*

⁸⁸ Apesar dos velhos manifestarem esse pensamento durante o tempo todo, podemos entender também como uma nostalgia. Não foi isso que notei na pesquisa de campo. Patrícia Santana (2015) e Fernanda de Oliveira e Silva (2012) também atribuem aos jovens interesse e participação.

pra Joquinha mas Luan aprender as comidas aqui do quilombo. Oliveira e Silva(2013, p. 63, grifos meus) também demonstra isso em sua dissertação:

As rezas difundidas por Benjamin eram rezas aprendidas na igreja, do tempo em que esteve vivendo fora (em Belo Horizonte ou Taquaraçu de Minas), quando aprendeu a *doutrina*. São rezas difíceis: muitos dos cantos em latim, aprendidos pelos filhos e companheiros *na base da escuta e observação. Ele ia cantando e nós íamos aprendendo. Hoje não, hoje tem que escrever... escrever... nhenhenhe...* (Divina). *E papai rezava não era essas rezinhas bobas que a gente reza hoje não. Rezava mesmo! Tinha que rezar tudo encima, não podia rezar atrapalhado. As ladainhas eram muito difíceis. Tinha que saber responder. Ora Pro Nobis aprendi mais depressa.* (Isaura⁸⁹).

Por meio da palavra falada, também são realizadas as práticas políticas — já que as decisões tanto na comunidade como em família — são tomadas em discussões conjuntas. É por meio das palavras, também (que são, ao mesmo tempo, a voz dos ancestrais — de *Benjamim*, da *Catita*, da *Tia Tança*, dos *africanos*, dos *índios*, dos *pretos velhos* — e a voz daquele que as proferem) que se materializam as forças em *Matição*. O conhecimento dos *velhos*, verdadeiros *museus vivos*, vem atrelada à palavra dos *antigos* — ancestrais comuns que fazem parte do mito fundador da comunidade Mato do Tição. Esses, os *museus vivos*, sentem que a cadeia de transmissão está interrompida nessa geração por um desinteresse e pelas características do mundo, que *está mudado*. *O jovem hoje não quer saber de aprender, tudo tem que ser na hora*. A necessidade e a demanda pelo registro surgem na medida em que a relação com o conhecimento muda, entram novos sujeitos em cena e a comunidade dá novos contornos à sua relação com as culturas do escrito, que sempre esteve presente, mas de diferentes formas, ligadas às condições históricas, políticas e sociais.

Vemo-nos diante de uma nova questão: Será que o registro escrito e a documentação das práticas históricas conservaria o conhecimento dos portadores da história e da tradição, os *museus vivos*? É importante considerar — não para buscarmos respostas a essas questões, mas para aprofundarmos a reflexão acerca das múltiplas maneiras dos quilombolas elaborarem e perpetuarem seus saberes — o fato de que as falas, a palavra oral nunca está inserida em uma circunstância apenas verbal, tal como se concretiza a palavra escrita. As palavras faladas envolvem vocalidade, corporeidades, modificações de circunstâncias que interferem diretamente na realidade. A palavra traz marcas do corpo, que, por sua vez, carrega valores significantes e ancestrais. A voz se inscreve no corpo e o corpo na voz, assim possibilitando a vibração das forças: produção e circulação de conhecimentos, agora revestidos de uma

⁸⁹Isaura é uma das filhas de Josefa e Benjamim, conforme árvore genealógica.

autenticidade que se apoia na performance, assume papel de “argumento político”, na consciência da construção da cultura e da invenção da tradição.

A memória dos *velhos* está enfraquecida, a voz esquelética, o andar lento. Mas ainda curam, ainda dançam e batem o candombe, ainda permanecem longas horas, a madrugada inteira até a *barra do dia*, em procissão na devoção dos santos da Festa de Santa Cruz. Ainda buscam os remédios no mato e dão conta dos pequenos cultivos nos quintais, ainda hasteiam as belas bandeiras dos santos que somem na escuridão. Oralidades são todos esses movimentos que permitem a manifestação e a concretização do elo com os ancestrais, e isso não se aprende nos livros, nem nas apresentações a que são chamados a fazerem nas escolas. São saberes da ordem da contingência, da performance, do elo. Entretanto, os *velhos* são vistos, muitas vezes, como acervo de um Brasil folclórico, guardadores de um passado mítico, de uma África Mãe mítica que vai sumindo no imaginário nacional, de uma ancestralidade inventada que apenas cabe “achatada” nos livros, na Lei nº 10.639/2003, em datas comemorativas, nos palcos, nas feiras de cultura. Insistimos — ainda atados a um discurso atrelado à colonialidade às avessas que ora oprime e exclui, ora condescende com o selo do exótico — em demarcar limites para suas manifestações, concedendo-lhes, gentilmente, um espaço e um tempo. Assim, o sujeito é separado de sua própria agência identitária.

É interessante trazer essa perspectiva dos velhos, que são, hoje, a referência para as maneiras como a comunidade é apresentada. São eles os protagonistas que exercem a função autor, retomando Foucault, para delinear e narrarem a comunidade e o quilombo. Os velhos — cujas vozes retomam as vozes dos antigos e dos ancestrais — dão linha ao tecido discursivo e criam, a partir das histórias, dos ensinamentos, das rezas, das lembranças, a narrativa de uma memória fundante da comunidade: narrativa de quilombo do Mato do Tição. O manejo da memória por meio da linguagem é que produz o espaço — tempo da comunidade. Nas palavras de Lopes (2004):

O conhecimento é a própria palavra, é ela que transmite os conhecimentos de uma geração para outra, permite a estruturação do corpo social, em que ‘a fala deve reproduzir o vai e vem que é a essência do ritmo’. Em certos casos extremos, como, por exemplo, no campo da magia, ‘a fala é a materialização da cadência’ [...]. Numa perspectiva de tempo, a memória vai da visual à familiar: do conhecimento dos atos familiares mais próximos chega-se à memória histórica. Nesse processo, aporta-se, finalmente, memória mítica, que gira em torno do antepassado comum, fundador do grupo social e familiar. (LOPES, 2004, p.198).

Se são os *velhos* que carregam, em suas vozes e seus corpos, a memória, entretanto, não é apenas a eles que se atribui o resguardo de uma identidade. Esse processo envolve a agência da comunidade como um todo, que, por meio das interpelações com o Estado, com a universidade, com movimentos sociais, dentre outros, reconstrói e remonta o que é a Comunidade Quilombola do Mato do Tição, à medida que encontra saídas dos padrões de opressão ao que sempre estiveram sujeitos.

Os jovens e as crianças, cada vez mais inseridos na cultura escrita, estão trazendo novas vozes a essa narrativa, enriquecendo e reformulando a identidade a partir de novos sujeitos que passam a interagir com o quilombo. O Ponto de Cultura é um ótimo exemplo disso. Para sua consolidação, foi necessária a atuação das lideranças, especialmente de Marilene, que entrou em direto contato com a formulação de projetos, a lida com ementas e editais. Para ela, essa foi uma conquista *relevante para os avanços culturais e sociais do quilombo*, bem como de sua autonomia: *A gente viu que a gente consegue fazer as coisas entre a gente mesmo, sem depender dos outros.*

Desde 2010, quando se tornou Ponto de Cultura, a comunidade passou a desenvolver pequenos projetos: desde oficinas de danças afro-brasileiras, de teatro, capoeira e de confecções de tambores à prática do candombe. As oficinas, ministradas por pessoas da própria comunidade e por parceiros próximos, deram novos contornos aos fluxos de saberes dentro da comunidade, delineando também novas identidades, novos entendimentos, novas fronteiras, conseqüentemente, nova matéria para o tecido discursivo que constitui a narrativa do Quilombo Mato do Tição. Mesmo na relação com a escola, as crianças e os adolescentes aprenderam a se defender das constantes práticas de racismo, mobilizando saberes e categorias que estão sendo construídas dia a dia na comunidade, fruto dos novos fluxos de saberes. Exemplo disso, a conhecida resposta de Giovana ao comentário racista de um colega: *Quer saber, ser negro é melhor porque a gente tem um dia só pra gente!* Ou a reação de uma das crianças da comunidade que, ao ser chamada *de cabelo duro e cara de carvão*, derrubou a carteira de seu colega e todos seus materiais se espalharam no chão. *Ele teve que catar um por um.*

Há poucos anos, a comunidade se organiza para celebrar o Dia da Consciência Negra e, a cada ano que passa, isso tem sido mais importante para o grupo. Esse é um bom exemplo de como a aproximação com as culturas do escrito trouxeram efeitos nas maneiras como as pessoas do Matição reagem ao racismo e aos estigmas sociais, reinterpretando e ressignificando sua cultura. A escrita, dentre outros fatores, permite que elas se digam

quilombolas com orgulho, e é crucial para seu reconhecimento diante da sociedade e do Estado, mesmo que a oralidade tenha (e não vai deixar de ter) seu papel na comunidade. Nessa direção é interessante retomar Olson e Torrence (1995):

Os efeitos da escrita sobre as mudanças intelectuais e sociais não são de fácil compreensão... É enganoso pensar a escrita em termos de suas conseqüências. O que realmente importa é o que as pessoas fazem com ela, e não que elas fazem com as pessoas. A escrita não produz uma nova maneira de pensar, mas a posse de um registro pode permitir que se faça algo antes impossível: reavaliar, estudar, reinterpretar e assim por diante. De maneira similar, a escrita não provoca a mudança social, a modernização ou a industrialização. Mas ser capaz de ler e escrever pode ser crucial para o desempenho de certos papéis na sociedade industrial, também podendo ser completamente irrelevante para o desempenho de outros papéis em uma sociedade tradicional. A escrita é importante em termos de realização do que possibilita às pessoas: o alcance daquilo que objetivam ou a produção de novos objetivos. (OLSON; Torrence, 1995, p. 14)

Para Marilene, a importância que a escrita teve na comunidade é a apropriação da legitimidade na luta por garantia de direitos. Saber ler e escrever é visto por ela como algo decisivo na garantia dos direitos e na liberdade em ocasiões de fala pública. Segundo Marilene, a leitura e a escrita possibilitaram a garantia das terras por usucapião na década de 1980, além de todo o processo de reconhecimento quilombola. Ademais ela defende que o estudo deixa as pessoas, principalmente as mulheres, mais seguras nos momentos de se posicionarem, de conversarem com pessoas *estudadas*. Explica, *nós quilombolas vamos ficando mais confiantes de quem somos, dando mais valor pro que é nosso, podendo fazer mais coisa pela comunidade*.

A presença dos projetos, tanto veiculados por pessoas de fora como agenciados pelos próprios quilombolas, traz novas agências ao letramento e novas possibilidades de atuação, de aprendizagem e de mobilização de saberes. Os saberes articulados na manutenção das atividades que dizem de uma identidade quilombola não são estáveis, mas articulados e condicionados a contextos sociais e políticos. As mudanças instauram novas relações hierárquicas e novas interações na comunidade, mas não promove nenhum tipo de desigualdade nas relações sociais. O papel das lideranças, sejam elas *políticas, religiosas ou de tradição*⁹⁰, envolvendo ou não a leitura e a escrita, desempenham papéis fundamentais no cotidiano da comunidade. Papéis que se complementam, interagem e dialogam. O acesso à leitura e a escrita, principalmente ligado à mediação da Associação, não é o que delimita e

⁹⁰ Divisão estabelecida por Marilene.

marca a condição de liderança política. Essa marca é, ao contrário, a forma como a liderança vai interagir com escrita (aqui, lembramo-nos de Jairnei e as assinaturas do documento). Dessa forma, a intensificação da presença do escrito traz novas relações de autoridade na comunidade, mas não deslegitimam os papéis daqueles que têm pouco acesso ao mundo letrado. Isso significa que a *liderança política* não tem maior nem menor status que a *liderança religiosa*. São apenas novas relações estabelecidas.

Há muitos desafios que envolvem a escrita e a oralidade nas atividades que abarcam escrita de projetos, editais, atas, e até mesmo a organização de atividades que não passam pela mediação de agentes externos à comunidade. O processo de passar para o escrito uma demanda discutida oralmente é complexo e difícil. É por isso que, por exemplo, a função de escolher o nome da *barraquinha* foi atribuída, inicialmente, a mim, a professora e pesquisadora (que detém, teoricamente, o legado da *escrita arrumada*) que estava presente. Ou, ainda, na escrita de atas após as reuniões. Os processos das discussões orais para identificar demandas são coletivos, mas o processo de passar para a forma escrita é uma tarefa individual com uma finalidade coletiva. O mesmo ocorre na Terra Indígena Xacriabá, segundo Gomes, Galvão e Escobar⁹¹: “Pode-se afirmar que a habilidade de ler e escrever é performada não como um atributo restrito ao indivíduo, mas como uma habilidade disponibilizada para o coletivo, e que se conecta com outras habilidades, resultantes das diferentes posições das pessoas envolvidas na prática”.

O mesmo podemos considerar em relação às performances de Marilene e de Lindomar, que usam das habilidades de lidar com as culturas do escrito conectadas com outras habilidades exercidas por diferentes posições de outras pessoas da comunidade. Dessa forma, as maneiras de se produzir e de se transmitir conhecimento dentro em Maticão se alteram na medida em que há uma maior aproximação com as culturas do escrito. Entretanto, não se alteram no sentido de acabar com a tradição, que é inventada, mas sim, no sentido de ressignificá-las, atualizá-las, estabelecendo um movimento dialético entre o local e o global, integrando oralidade e escrita, negociando a cultura pela possibilidade de existência. Essa dialética nos leva a superar o olhar de que os quilombolas e os quilombolas são vítimas da imposição de uma cultura hegemônica que atrai a atenção dos jovens, e nos mostra que elas e eles fazem apropriação dessa cultura em seus próprios termos com autonomia na busca pelo bem viver (apropriando-me do título da mesa a que me referi do projeto Canjerê), e atualizam, assim, as formas de transmissão de conhecimento.

⁹¹ Artigo no prelo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda história é sempre
uma invenção
qualquer memória é sempre
um hiato no vazio.

(Leda Martins, 1998-1999, p. 118).

Os signos e as armas são a mesma coisa; todo combate é semântico, todo sentido é guerreiro; o significado é o nervo da guerra, a guerra é a própria estrutura do sentido.

(Roland Barthes, 2004, p. 91).

FOTO 21 – Música na casa de D. Divina



Fonte: autoria própria.

Por meio desta pesquisa, pretendemos explicitar e analisar os modos como as mulheres da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, situadas em uma tradição oral, participam das culturas do escrito. Para tanto, foi necessário compreender o sistema social de maneira ampla e os contextos que possibilitam certos tipos de prática e de sentidos atribuídos à escrita, e não outras (SCRIBNER; COLE, 1981). As observações, as conversas e a participação em atividades no quilombo, possibilitadas pela experiência etnográfica, foram base para a compreensão de como esse grupo construiu sua participação nas práticas sociais mediadas pela escrita, e dos sentidos simbólicos, materiais e políticos atribuídos a ela. Além disso, procuramos também descrever como se dá o funcionamento da oralidade no dia a dia da comunidade, considerando que as oralidades são afetadas pela escrita e interagem com ela de diversas maneiras. É importante lembrar, nesse sentido, que estamos chamando de culturas do escrito o lugar simbólico e o material que a escrita ocupa em determinada sociedade, comunidade ou grupo social (GALVÃO, 2007).

A pesquisa se deu a partir do encontro de uma pesquisadora, branca, com mulheres negras, inseridas em um contexto e uma história marcada pelo racismo e pelas invisibilidades produzidas pelo poder público. Dessa forma, o trabalho também está inserido no campo das relações raciais e emerge questões relativas ao gênero. Assim, foi necessário pensar a cultura escrita incorporada a esse contexto de sofrimentos, de superações e de resistência relativas aos processos discriminatórios, de opressão, de segregação e de colonialidade do poder (QUIJANO, 2009). Nesse sentido, a cultura escrita funciona como um fio condutor que perpassa a vivência das mulheres e opera como instrumento de empoderamento, acompanhando as mudanças sociais, semânticas e políticas, agenciando e são agenciadas nesse contexto de negociação de uma identidade quilombola.

Por isso, foi necessário propormos um deslocamento teórico no sentido de pensar a identidade quilombola como uma categoria em constante negociação, logo, em constante agência, imersas em disputas de sentido que insurgiram a partir dos movimentos sociais e do reconhecimento jurídico. O quilombo, portanto, configura-se como uma prática discursiva composta por inúmeras vozes, sejam essas vozes dos próprios sujeitos, das pesquisas acadêmicas, dos movimentos sociais ou do âmbito jurídico. A escrita faz parte dessa prática discursiva, ao atravessar as práticas sociais imbricados na configuração das definições relacionadas ao poder, sejam elas conceituais, sejam identitárias. Trata-se, então, do agenciamento de uma identidade mediado pelo escrito e pelos símbolos relativos às culturas do escrito.

No primeiro capítulo deste estudo, apresentamos a Comunidade Quilombola do Mato do Tição a partir das inúmeras vozes que a compõem: das autoras deste trabalho, das quilombolas e das pesquisas acadêmicas. Essas obedecem também a uma produção de sentido atribuída à diferença, às questões raciais e à etnicidade. Consideramos que a relação das quilombolas da comunidade com essas pesquisadoras e com essas pesquisas as aproximam das culturas do escrito e dão novos contornos e sentidos à maneira como elas se entendem enquanto mulheres negras e quilombolas. Além disso, essa interação também possibilita novas formas de se produzir, legitimar e transmitir conhecimentos.

Dentro dessa prática discursiva que é o quilombo, há jogos de autoria que são acionados e mobilizados no sentido de dar legitimidade a experiência enquanto “mulher quilombola”. Nesses jogos, são construídas possibilidades de deslocamento e de saída da subalternidade a que foram submetidas no decorrer de sua história. Nesse sentido, a ancestralidade organiza as experiências na comunidade e opera também como um recurso discursivo engajado em uma luta social, fornecendo as bases emocionais e políticas para as ações de luta pelos direitos. A diferença étnico-racial, instrumentalizada pela oralidade — atrelada à performance da ancestralidade — assim, torna-se um elemento político.

Ao apresentamos os sujeitos de pesquisa — Marilene, D. Nilse, D. Divina, D. Bina e Rosaura —, percebemos que a costura que amarra da narrativa da comunidade é feita⁹² pelo papel das *lideranças políticas*, das *lideranças religiosas*, das *lideranças da tradição*, e também de pessoas a quem a atribuição do pertencimento é contingente (BRAH, 2006). Além disso, concluímos ainda que o gênero é articulado também nas outras relações de poder que são internas às relações entre as mulheres, e não, necessariamente, passam entre as relações entre homens e mulheres (é evidente que não podemos desconsiderar os efeitos do machismo sobre essas relações). Cada uma, diante das situações de racismo ou exclusão, encontra maneiras e caminhos possíveis para produzirem sentidos afirmativos de quem elas são. Em seus depoimentos, elas sempre destacam as mudanças sociais e políticas, a insurgência como sujeitos de direitos — aqui, a escola e a cultura escrita aparecem como um avanço e são altamente valorizadas, mas evidenciam também os elementos de continuidade das histórias marcadas pelo estigma da escravidão, pela opressão e pelo racismo.

Nessa direção, o *registro quilombola* é uma prática de sentido com o qual as quilombolas operam: tanto ao se negarem, a princípio, a essa identificação com receio de um retrocesso político e social quanto ao se deslocarem para uma autoafirmação com orgulho,

⁹²Está evidente que não são as únicas vozes que costuram a narrativa do quilombo, entretanto foram aquelas que emergiram para a construção deste trabalho.

como um impedimento para o retrocesso. Esse deslocamento traz novos sentidos e novos usos atribuídos à escrita — no ponto de vista simbólico, político e material. A escrita é manejada como uma forma de autoafirmação, de legitimar a formação e a atuação da *liderança política* e de dar credibilidade às práticas sociais e culturais. Por meio da aproximação com as culturas do escrito e com novos atores sociais, elas ressignificam seu papel na cultura, sua identidade e os conteúdos culturais da comunidade, na direção de se afirmarem como sujeitos políticos e se deslocarem da subalternidade.

Um dos elementos que emergiu, ao se considerar os deslocamentos de sentido operados diante do referente ‘mulher quilombola’, foi a relação das dinâmicas entre os espaços públicos e espaços privados, que agenciam novas significações. As mulheres quilombolas, sujeitos emergentes de direito, estão cada vez mais estabelecendo esse trânsito entre esses dois ambientes, mas as fronteiras que os separam são fluidas e já não há mais uma marcação específica dos lugares onde se constroem significações políticas. Nesse trânsito entre o público e o privado, é interessante observar como são as tensões em agenciar e negociar a raça e o gênero atrelado à questão quilombola e investigar os discursos por meio dos quais as mulheres se tornam quilombolas — no ambiente público e em ambientes privados.

Esses deslocamentos de sentido e de significações são feitos em uma comunidade de base tradicional, na qual a oralidade exerce fundamental importância nos modos de se agenciar a identidade e nos eventos de socialização do grupo. Por isso, pareceu-nos importante, descrever e analisar as oralidades no Mato do Tição, sem perder de vista o fato de a oralidade e a escrita não aparecem de forma cindida, já que na tradição oral se percebe também a relação com as culturas do escrito do ponto de vista do simbólico. Isso quer dizer que o oral também é uma via de se manejar as culturas do escrito e, por meio deste, é possível manejar a oralidade.

No capítulo II, acenamos para a importância de que, mesmo com a presença cada vez mais intensa do escrito veiculada, dentro outros fatores, ao aumento dos índices de escolarização, a perda dos eventos organizados em torno da oralidade, como as rezas, festas, curas, música, implica a perda da socialidade, do saber, do conhecimento. De modo geral, as relações estabelecidas pelas quilombolas, as trocas cotidianas, as formas de participação, de ensinar e de aprender, são marcadas pela transmissão oral, mesmo que atravessadas pela escrita. Por isso, não deve ser desconsiderada, tampouco ignorada, no âmbito das políticas públicas, principalmente no que tange à educação voltada a esse público específico.

As mulheres da comunidade demonstram, por meio dos seus depoimentos, saber que, mesmo na oralidade, há hierarquizações simbólicas em torno da língua, do *falar certo* — que é o falar também aprendido na escola, de um *outro português* — de acionar vocabulários específicos, que vem pela maior aproximação dos sujeitos com as culturas do escrito e da escrita *arrumada*. Sabem também que essa hierarquização traz implicações e consequências, principalmente para as *lideranças políticas* da comunidade, já que elas necessitam da fala pública e entram em contato com pessoas que já trazem assimetria na relação, como os membros da prefeitura, do Estado, professores, pesquisadores e estudantes. Com agentes que têm, de certa forma, credibilidade para legitimar ou não o quilombo e são agentes na produção de sentido do que vem a ser quilombola, por meio de práticas mediadas, sobretudo, pela escrita. Por isso, existe um agenciamento da língua em direção a uma *oralidade arrumada*, afetada pela necessidade da fala pública, pelo contato com movimentos sociais e pela circulação em diferentes contextos discursivos, nos quais a cultura escrita é prevalente. Nesse caso, *palavras políticas* ou *palavras médicas*, por exemplo, são acionadas com o intuito de se deslocar das assimetrias produzidas pela linguagem.

A oralidade também dá contornos e sentidos à conjugação do Maticão na medida em que a circulação e o movimento das histórias, das memórias se constituem como uma linha que costura as práticas, fornecendo bases para dizer quem eles são ou o que eles não são — de acordo com o interlocutor. Esse jogo de pertencimento, entretanto, estabelece riscos e conflitos e demonstram, mais uma vez, que a identidade não gira em torno de um eu unificado, ao contrário, mostra-se contingente ao autorizar ou desautorizar determinadas vozes. Significa dizer que a oralidade não circula de forma harmoniosa, sem conflitos, mas tece uma realidade com conflitos e problemas em relação às *palavras que voam*, ou seja, palavras que escapam da constituição da experiência enquanto quilombola estabelecida dentro da comunidade. Se a palavra é relacional, e o pertencimento é contingente, há, portanto, antagonismos e desacordos nesse enredamento.

Além dessa oralidade do cotidiano, existe, em Maticão, uma oralidade que estrutura as práticas fundantes da socialidade e do modo de viver daquela comunidade. São as práticas sociais relativas às rezas, às curas, às canções, à ancestralidade. Mesmo que essas práticas se relacionem com as culturas do escrito, principalmente por meio da entrada de novos sujeitos em cena e da possibilidade de mediá-las via instâncias jurídicas, acadêmicas ou institucionais. A oralidade é ainda, nesses eventos, a concretização do conhecimento e a possibilidade de transmissão do mesmo. Referimo-nos aqui aos cantos (no trabalho, nos eventos religiosos, no

candombe), às rezas, ao candombe, ao batuque, às *horinhas* de contar estórias, dentro outros, às benzeções, às curas. Momentos que nos remetem à performance, que está inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Ou seja, envolve também outras corporeidades para além da voz. Não obstante, essas reflexões também deixaram lacunas e nos indicam novos problemas e novos questionamentos para futuras pesquisas pesquisa. Temos consciência de que esse aspecto não foi contemplado neste trabalho como deveria, por ter nos faltado tempo e fôlego, por se tratar também de um estudo que poderá, futuramente, ser mais explorado em outras pesquisas.

A experiência da diáspora implica uma concepção binária da diferença, configurada sobre a construção de fronteiras de exclusão e de demarcação de um “outro”. Nessa fronteira, está presente o racismo biológico e a discriminação cultural (HALL, 2013). Os efeitos dessa fronteira também operam no jogo de poder atravessado pela cultura escrita e na disputa da categoria quilombola, ora criando empecilhos para a aplicabilidade da legislação e dos direitos básicos, ora relegando e confinando as identidades étnico-raciais ao campo da cultura. Assim, a relação dos sujeitos quilombolas com as culturas do escrito se dá no sentido de autofirmação e de atualização do quilombo e da identidade quilombola: desde a década de 1980, na afronta pela usucapião até em todas as etapas do registro quilombola e suas repercussões. Dessa forma, a cultura escrita, para os moradores do Mato do Tição, abrange múltiplos segmentos da vida dos sujeitos e atravessa experiências no campo político, social, cultural, religioso e econômico. A respeito disso, aprofundamos no capítulo III. Analisamos a escrita no cotidiano da comunidade, vinculada às práticas escolares — às quais as quilombolas remetem apreço — às práticas religiosas, que fazem parte da história do Matição e da ligação com os ancestrais fundadores, e no diálogo com o Estado, no momento de insurgência como sujeitos de direito.

Diante da análise que realizamos nesta pesquisa, percebemos que os usos e as funções do escrito no cotidiano das mulheres quilombolas são intensificados nas relações com os agentes externos, como a relação com pesquisadoras e pesquisadores. Frente às necessidades recentes de terem acesso a uma modalidade de escrita característica das esferas institucionais, as lideranças atribuem que se apropriam de ferramentas exógenas e as recriam e a reformulam os usos e as funções de acordo com as demandas, as necessidades e as tradições locais, utilizando-se desse recurso para a manutenção de suas práticas, saberes e modos de viver. Isso significa que, quanto mais as mulheres quilombolas se aproximam das culturas do escrito, dos

sentidos e dos significados desse tipo de cultura, mais benefícios em prol da comunidade são acessados. Além disso, surgem novas formas de se produzir e de se transmitir conhecimentos.

O Ponto de Cultura é um ótimo exemplo disso, já que, a partir dele, a comunidade passou a desenvolver projetos e oficinas de danças afro-brasileiras, de teatro, capoeira e de confecções de tambores à prática do candombe. Essas ações, ministradas por pessoas da própria comunidade e por parceiros próximos, deram novos contornos aos fluxos de saberes dentro da comunidade, delineando também novos entendimentos sobre a identidade negra e quilombola. Outro exemplo foi o evento realizado por Marilene no dia da Comemoração da Consciência Negra, para o qual a organizadora se apropriou do formato acadêmico para falar das pesquisas realizadas em torno da comunidade. Além desses, temos como exemplo também a participação de Seu Badu ao ministrar uma disciplina na universidade, além dos projetos de extensão e das ONGs na elaboração de cursos e de oficinas. Em relação à presença da universidade — pesquisas e projetos de extensão— ou à presença de ONGs e projetos sociais, o campo nos permitiu também uma reflexão a respeito da postura desses agentes. Os vários eventos⁹³ que eu presenciei em campo, assim como a negação de comunidades à presença dos pesquisadores, a postura de grupos de extensão ou de ONGs, as várias falas da comunidade sobre as relações com a externalidade vão dimensionando como essa colonialidade do poder (QUIJANO, 20095) vai se mantendo nas agências que entram no quilombo.

Outra consideração interessante é o fato de que a aproximação com as culturas do escrito cria novas relações de poder e, a partir delas, deslocam-se as hierarquias. Já que a construção e a atuação de uma liderança política se concretizam a partir das habilidades e limitações de se lidar com a *papelada*, ou seja, com materiais escritos. Isso não significa, no entanto, que as pessoas que tinham seus papéis de liderança demarcados, como os *velhos*, a *matriarca*, a *liderança religiosa*, ou a *liderança da tradição*, perderam ou tiveram essas funções reduzidas. O que ocorre é que os jogos de poder foram dinamizados na medida em que entrou uma categoria jurídica heteronomeada na constituição da identidade comunitária, nas disputas de sentido e na luta por direitos.

Nesse sentido, tornar-se quilombola envolve a mobilização da escrita. Ao mesmo tempo, quanto mais se constrói sentidos a respeito do que é ser quilombola, mais significações e usos atribuem-se às culturas do escrito. Assim, identidade e escrita estão em agência e condicionadas ao sistema burocrático e às atribuições referentes ao poder público. Portanto, a

⁹³Que não nos cabe explicitar por uma questão de ética.

relação dos sujeitos com a cultura escrita, principalmente em se tratando da *liderança política*, também evidencia as formas de autoafirmação e de resistência frente às dificuldades “dificultadas” pelo poder público, no processo de garantia de direitos territoriais e étnicos e de deslocamento da condição de subalternidade.

Entretanto, esse processo torna-se possível quando envolve aprendizagens (e porque envolve aprendizagem). A exemplo, aprender a manejar a escrita, a oralidade e as categorias para a aquisição de direitos. Aprende-se a manejar a oralidade em contextos marcados pela escrita hegemônica — ou a acionar— na fala pública, aquilo que ela quer manejar em relação ao referente ‘quilombola’ ou ao referente “Mato do Tição”. Esse aprendizado se dá nas interações e nas trocas, que envolvem a relação e a interação às inúmeras modalidades de linguagem. Portanto, a participação e o movimento e os diferentes contextos, (LAVE; WENGER, 1991) no conjunto de suas práticas, vão gerar uma aprendizagem e se constituirão em habilidades específicas para a atuação. Nesse sentido, o aprender envolve a pessoa como um todo e está ligado à construção da identidade.

As observações que fizemos nesse sentido também apontaram para interessantes problemas para futuras pesquisas. Pareceu-nos instigante investigar a respeito das aprendizagens e dos saberes produzidos e mobilizados pelos modos de participação dos sujeitos na luta social, individual e coletiva, além da identificação da agência desses saberes na constituição e na negociação da identidade quilombola. Ao considerarmos as práticas como *locus* de aprendizagens, de saberes e de valores que orientam a luta pela aquisição de direitos, emerge-se o questionamento a respeito de quais seriam esses aprendizados, essas habilidades e esses valores. Em outras palavras, poderíamos nos perguntar: Como se forma uma liderança a partir dessas trajetórias? Todavia, isso é conversa para depois. É necessário, pois, dar ao texto um ponto final, apesar deste ser apenas uma etapa da trajetória de uma pesquisadora em formação.

Realizar este estudo com as mulheres quilombolas da Comunidade Quilombola do Mato do Tição, principalmente com Marilene, Rosaura, D. Nilse e D. Divina e D. Bina, cada uma com vivências e experiências diferentes na comunidade me possibilitou ampliar a reflexão em relação à educação na medida em que a situa também nas interações entre a existência comunitária, as relações raciais e de gênero e os contextos sociais e políticos pelos quais os sujeitos passam, dos quais não se pode dissociar as práticas educativas. Os manejos da linguagem, que acionam saberes, mobilizam valores, diluem e refazem as fronteiras categóricas em um movimento constante mostram-nos que as dicotomias — escrito e oral,

universal e particular, local e global, tradicional e moderno — são insuficientes e reduzem o fenômeno social. O presente estudo aponta, ao contrário, que há uma diluição das fronteiras categóricas.

Os agenciamentos da língua pelas mulheres do Matição inspiram as maneiras de lidarem com um mundo que, muitas vezes, as desalojam de sua humanidade. Na constituição das relações sociais e das subjetividades, por meio dos manejos da linguagem, as mulheres combatem as sínteses hierárquicas, passam pela política, atravessam o meio burocrático do Estado, renovam os pressupostos e persistem, possibilitando a narrativa de uma existência e de uma história. Por meio dos manejos da língua, também temos a oportunidade de criar uma existência e uma história das mulheres quilombolas do Mato do Tição, baseada na relação que construí no chão do quilombo com cada uma delas. Tal como o Marambá, que *tece e depois desfia*, tal como a prosa na comunidade que se refaz a cada instante. Fizemos uma dentre as possíveis costuras. Saio dessa experiência com a consciência de que as tramas do *entendimento* são muitas. Assim, este estudo não é uma asserção e muito menos um ponto final, reconheço-a, pois, como parte de uma travessia.

REFERÊNCIAS

- ABRAHÃO, M. H. M. B. Pesquisa (auto) biográfica – tempo, memória e narrativas. In: _____ . *A aventura (auto) biográfica: teoria e empiria*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004.
- ALMEIDA, Mariléa de. A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos, *Anais do XIV encontro Regional de História da Anpu –Rio: Saberes e práticas científicas*, 28 de julho a 1 de agosto de 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1402090314_ARQUIVO_MarileaAnpuh2014-Versaofinal-1.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2015.
- ASSOCIAÇÃO AMANU. Educação, Ecologia e Sociedade. Disponível em:<<http://associacaoamanu.blogspot.com.br/p/conheca-amanu.html>>. Acesso em: 15 nov. 2015.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. 2. ed. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 91.
- BARTON, David; HAMILTON, Mary. La literacidad entendida como práctica social. In: ZAVALA, Virginia; NIÑO-MURCIA, Mercedes; AMES, Patrícia. *Escritura y sociedad*. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales em el Perú, 2004, pp. 109-139.
- _____. *Local literacies: reading and writing in one community*. London and New York: Routledge, 1998. p.3-22.
- BATISTA, Antônio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira . Práticas de leitura, impressos, letramentos: uma introdução. In: GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; BATISTA, Antônio Augusto Gomes (Org.). *Leitura: práticas, impressos, letramentos*. 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- _____; RIBEIRO, Vera Masagão. Cultura escrita no Brasil: modos e condições de inserção. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, p. 112, jul/dez 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. Literatura e Autoritarismo Dossiê Imagem e memória. *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo – Dossiê*, n. 6, jan. de 2012. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/grpesqla/revista/dossie06/>>. Acesso em: 22 ago. 2015.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989. (Obras Escolhidas III)
- _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1980. (Obras escolhidas, v. 1)
- _____. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu*. v. 26, p. 329-376, 2006.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado; Horizonte Ed. LTDA, 1998.

_____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília (DF). Disponível em: http://www.INCRA.gov.br/portal/.../legislacao_quilombola_condensada.pdf. Acesso em: 25 jul. 2014.

_____. Lei nº 9.324. Lei de Diretrizes e Bases da Educação, 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 28 ago. 2015.

_____. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 28 ago. 2015.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. Os rumos da prosa: parentes chegados, primos cunhados. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 2, p. 196-215, jul/dez, 2013.

_____. *O "Povo" Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. 2010. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2005

_____. *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 1995.

COELHO JÚNIOR, Pedro Jaime de. *Executivos negros: racismo e diversidade no mundo empresarial. Uma abordagem sócio-antropológica*. 2011. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Fichus: discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002..

ESCOBAR, Suzana Alves. Os projetos sociais do povo indígena xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o "desenho da mente", a "tinta no papel" e a "mão na massa". 2012. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce qu'un auteur?" In: *Ditsetécrits*. Paris: Éditions Gallim rd, 1994[1969].

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Sujeito e poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.p. 231-48.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso das atribuições que lhe confere... Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/11/legis21.pdf>>. Acesso em: 8 nov. 2015.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. *Cordel: leitores e ouvintes*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. “História” oral e processos de inserção na cultura escrita. *Educação em questão*, Natal, v.25, n.11, p. 206-223, jan./abr. 2006.

_____. Oralidade, memória e narrativa: elementos para a construção de uma história da cultura escrita. In: GALVÃO (et al.). *História da cultura escrita: séculos XIX e XX*. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, capítulo 1, p.9-46, 2007.

_____. Histórias das culturas do escrito: tendências e possibilidades de pesquisa. In: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei T. (Org.). *Cultura Escrita e letramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Ler/ouvir cordéis em Pernambuco: 1930-1950*. Belo Horizonte, 2000. Tese (Doutorado) — Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. Leitura: algo que se transmite entre gerações? In: RIBEIRO, Vera Masagão (Org.). *Letramento no Brasil: reflexões a partir do INAF 2001*. Campinas, São Paulo: Global, 2003. p.125 153.

_____. Oralidade, memória e narrativa: elementos para a construção de uma história da cultura escrita. In: GALVÃO, Ana Maria de Oliveira et al. (Org.). *História da cultura escrita: séculos XIX e XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 9-46.

_____. Processos de inserção de analfabetos e semi-alfabetizados no mundo da cultura escrita (1930-1950). *Revista Brasileira de Educação*, Caxambu, n. 16, p. 81- 94, jan/abr. 2001.

_____; BATISTA, Antônio Augusto Gomes. Oralidade e escrita: uma revisão. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, v.36, n.128, p.403-432, mai/ago. 2006.

_____ et al. (Org.). *História da cultura escrita: séculos XIX e XX*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____; OLIVEIRA, Poliana Janaína Prates de. Objetos e práticas de leitura de um “novo letrado”: estudo de um percurso individual no século XX. GALVÃO, Ana Maria de Oliveira et al.(Org.). *História da cultura escrita: séculos XIX e XX*. Belo Horizonte:

Autêntica, 2007. p. 97-135.

GINZBURG, Carlos. *O queijo e os vermes; o cotidiano e as ideias de um poleiro perseguido pela inquisição*. 3. Reimp. São Paulo. Companhia das Letras, 1987

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson. *Mundo Encaixado*, significado da cultura popular. Belo Horizonte: Mazza, 1992.

_____. *Mato do Tição; Relicário dos Negros*, 1992. _____. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza, 2004.

GOMES, Nilma Lino. "A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da Lei 10.639/03." *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes(2008): 67-89.

_____. *Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira*. *Epistemologias do sul*. Coimbra, Portugal: Almedina, 2009. p. 419 a 439.

GONZÁLES, Lélia. "Mulher Negra, Essa quilombola." *Folha de São Paulo*, Folhetim. Domingo, 22 de nov. de 1981.

GOODY, Jack; WATT, Ian. *As consequências do letramento*. Trad. Waldemar Ferreira Neto. São Paulo: Paulistana, 2006. (Original: *The consequences of literacy*. Cambridge University Press, 1963)

GRAFF, Harvey. O mito do alfabetismo. *Teoria e Educação*, Porto Alegre, n. 2, p. 30-64, 1990.

_____. *Os labirintos da alfabetização: reflexões sobre o passado e o presente da alfabetização*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005. Aqui tá ok, é 2005 mesmo.

_____. *Da diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardiã Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. "Quem precisa da identidade?" In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (Ed.). A tradição viva. *História geral da África* 1. São Paulo: UNESCO/Ática, 1982. p181-218.

_____. *História geral da África*. Brasília: UNESCO/Secad/MEC, UFSCar, 2010. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/ia/about-this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese-1/#.VqODQfkrLDc>. Acesso em: 28 ago. 2015.

HAVELOCK, Eric. A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In: OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy. *Cultura escrita e oralidade*. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1995.

HOBSBAWN, E. Introdução: a invenção das tradições. In: _____, RANGER, T. A *invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Calvacanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.p. 9-23.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJE, PPPCIS/UERJ, v. 3, n. 2, p. 468, 1995.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. Jaboticatubas, 2010. Disponível em:
<<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=313460&search=%7Cjaboticatubas>>. Acesso em: 27 jan. 2016.

KLEIMAN, Ângela B. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: _____. (Org.). *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1995. p. 07-61.

_____; Catherine CLÉMENT. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

LAVE, Jean. Teaching, as Learning, in Practice. *Mind, Culture and Activity*. v.3, n.3, p. 149-164, 1996.

_____; WENGER, Etienne. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 4. ed. São Paulo: Papyrus, 2004[1962].

LIBRANDI-ROCHA, Marília. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *O eixo e a roda*, v. 21, n. 2, 2012.

LISPECTOR, Clarice. Os desastres de Sofia. *Felicidade clandestina*. 1998. p. 100.

LOPES, José de Sousa Miguel. *Cultura acústica e letramento em Moçambique: em busca de fundamentos antropológicos para uma educação intercultural*. São Paulo, EDUC, 2004.

LUCE, Patrícia C.; DEBORTOLI, José Alfredo de O. ; GOMES Ana Maria R. Performance e Práticas de Aprendizagem, *Lidere*, Belo Horizonte, v.13, n.2, jun/2010.

MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARINHO, Marildes. Letramento: a criação de um neologismo e a construção de um conceito. In: _____; CARVALHO, Gilcinei T. (Org.). *Cultura Escrita e letramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.p. 68-100.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. Performance do tempo espiralar. In: RAVETTI, G.; ARBEX, M. (Org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: FALÉ-Faculdade de Letras da UFMG, 2002.

_____. Solstício. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, Faculdade de Letras da UFMG, p. 128, 1998-1999.

_____. A Oralitura da Memória. In: FONSECA, Nazareth S. *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p.62-86.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Resolução nº 8, 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>>. Acesso em: 15 ago. 2015.

MOURA, Glória. Aprendizado nas comunidades quilombolas: currículo invisível. In: BRASIL. *Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.p.259-270.

_____. *Festas dos Quilombos*. Brasília, Editora UNB, 2012.

_____. *Aprendizado nas comunidades quilombolas: currículo invisível*. In: BRASIL. *Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília – DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.p.259-270.

NASCIMENTO, Beatriz. O Quilombo do Jabaquara. *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, Vozes: 1980. p. 16-18.

NAVA, Pedro. Memórias. *O balão Cativo*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974. p. 286-287.

OLIVEIRA & SILVA, Fernanda Cristina de. *Quando Reza a Fé no Quilombo Matição: Família, Festas, Males e Curas Fazem Comunidade*. 2013. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Trad. de Enid Abreu Dobransky. Campinas: Papirus, 1998.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Os tambores estão frios: herança cultural e sincretismo religioso no ritual do candombe*. Juiz de Fora: Funalfa Edições; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

_____. *Malungos na Escola: Questões Sobre Culturas Afrodescendentes e Educação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

PROJETO Mova Brasil. Instituto Paulo Freire. Disponível em:
<<http://www.paulofreire.org/programas-e-projetos/projeto-mova-brasil>> Acesso em: 15 nov. 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul. Coimbra, Portugal: Almedina*, 2009. p. 73-118.

RAGO, Margareth. O corpo exótico da diferença. *Revista Eletrônica Labrys, Estudos Feministas*, Jan./Jun. de 2008, online.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

REIS, Sônia Maria Alves de Oliveira. *Mulheres Camponesas e cultuas do escrito: trajetórias de lideranças comunitárias construídas nas CEBs*. 2014. Tese (Doutorado) — Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.

RESENDE, Patrícia Capuccio. *Modos de participação de empregadas domésticas nas culturas do escrito*. 2008. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. p. 80.

_____. A terceira margem do rio. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. p. 33.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003. 231p.

_____. Marshall. “O ‘pessimismo’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. In: *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

SANTANA, Patrícia, “Modos de criança na comunidade quilombola do Mato do Tição”. 2015. Tese (Doutorado) — Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos-CEBRAP*, n. 79, p. 71-94, 2007.

SCRIBNER, S.; COLE, M. *The psychology of literacy*. Cambridge, Inglaterra: Harvard University Press, 1981.

SILVA, Djalma Antônio. De agricultores a quilombolas: A trajetória da comunidade quilombola Mato do Tição e a sua luta pela posse de terra. *Anais... 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008.

SILVA, Marcilene da. *Conflito, estigma e resistência: um estudo a partir da comunidade quilombola do Matição – MG*. 2011. Tese (Doutorado) — Faculdade de Educação da

Universidade de São Paulo, 2011.

SITO, Luanda. *Ali tá a palavra deles: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do estado do Rio Grande do Sul*. 2010. Dissertação (Mestrado) — Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

SOARES, Magda Becker. *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SOARES, Patrícia Barros. Usos sociais da leitura e da escrita em uma comunidade quilombola – Alto Jequitinhonha/MG. 2012. Dissertação (Mestrado) — Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012.

STREET, Brian V. Perspectivas interculturais sobre o letramento. *Filol. Linguíst. Port.*, n. 8, p. 465-488, 2006.

TEIXEIRA, Inês A. C.; PÁDUA Karla C. Virtualidades e Alcances da Entrevista Narrativa. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA (AUTO) BIOGRÁFICA, II, 2006, Salvador. Anais... Salvador: [s.n.], 2006. CD-ROM.

TORRANCE, Nancy. *Cultura escrita e oralidade*. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1995. p. 267-286.

VANSINA, Jan. Tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *História geral da África*. Vol. I - Metodologia e pré-história da África. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, 1982. p. 157-180

VEIGA RIOS, Aurélio V. Quilombos: Raízes, conceitos, perspectivas. *Regulamentação de Terras de Negros no Brasil Boletim Informativo NER*, v. 1, n. 1, 1996.

VICH, Victor; ZAVALLA, Virginia. *Oralidade y poder*. Norma: Buenos Aires, 2004.

VIEIRA, Renata Guimarães; ALMEIDA, Jan Coelho de Souza. Urbanização extensiva na Amazônia e formação do movimento indígena. p. 10. Disponível em: <<http://www.ala.iiia.unam.mx/memorias/simposios/ponenciasok/126/126.%20Urbanizacao%20extensiva%20na%20Amazonia...pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2015.

VIEIRA, Suzane. *Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão do Caetité*. 2015. Tese (Doutorado) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

VYGOTSKY, L. S.; LURIA, A. R. *Studies on the history of behavior: Ape, primitive and child*. Hillsdale, Nova Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1993.

VIVEIRO DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. Trad. de Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Introdução à poesia oral*. Trad. de Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Hucitec, 1997.

APÊNDICES

Apêndice A – Termo de compromisso

TERMO DE COMPROMISSO

Declaro que conheço e, nesse sentido, cumprirei as determinações da Resolução 196/96 e complementares. Comprometo-me em utilizar os dados coletados, exclusivamente, para os fins previstos no protocolo e, bem como, publicar os resultados, sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto. Por fim, tenho ciência de que essa folha será anexada ao projeto, devidamente assinada e fará parte integrante da documentação.

Maria Raquel Dias Sales Ferreira
Mestranda em Educação/FAE UFMG
Assistente de Pesquisa
Matrícula 2014655086

Apêndice B – Termo de consentimento livre e esclarecido para a Associação de Moradores do Mato do Tição– TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA A ASSOCIAÇÃO DE MORADORES DO MATO DO TIÇÃO– TCLE

Obs. Há também a gravação deste texto em gravador portátil como alternativa de registro para as mulheres que não dominarem a escrita ou sentirem-se intimidadas com o documento.

Este é um convite para as mulheres moradoras da comunidade Mato do Tição participarem, voluntariamente, ou seja, sem remuneração, da pesquisa: **Mulheres Quilombolas e culturas do Escrito**, que tem como pesquisadora responsável Carmem Lúcia Eiterer. Esse trabalho está ligado ao Programa de Pós-Graduação – Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais – FaE/UFMG

Esta pesquisa pretende “Identificar, descrever e analisar como mulheres integrantes da comunidade Mato do Tição participam, por meio das culturas do escrito, na constituição, na manifestação, no reconhecimento e na legitimação da identidade quilombola”.

O motivo que nos leva a fazer este estudo é poder contribuir na promoção de debates que objetivam o fortalecimento da formação de professores de Língua Portuguesa na Educação de Jovens e Adultos, principalmente na Educação Quilombola, adequando às especificidades e demandas dessa modalidade de educação.

Caso um grupo de mulheres decida participar, cada uma, individualmente, vai passar por algumas conversas e entrevistas. As entrevistas, se nos for permitido, serão gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente. Fica garantido, a cada uma, o acesso ao material transcrito e o direito ao veto de parte ou de toda a transcrição a qualquer momento da pesquisa. O material coletado será especificamente de relatos da vida de cada uma, principalmente sobre a sua relação com a cultura escrita. Os locais e horários para os encontros serão combinados, respeitando a disponibilidade e preferência da participante. Sobre o resultado, será devolvido a cada uma das participantes e à comunidade.

Gostaríamos de esclarecer que o uso do material coletado será destinado exclusivamente para a realização desta pesquisa e que a identidade, nome, e dados pessoais das participantes serão preservados.

Pode acontecer algum desconforto durante a realização das entrevistas. Se houver qualquer situação de constrangimento de qualquer natureza, as participantes têm o direito de se recusarem a responder as perguntas ou de interromper a entrevista.

Durante todo o período da pesquisa, qualquer membro da comunidade Mato do Tição poderá tirar suas dúvidas ligando para os telefones que deixamos abaixo, estamos disponíveis para qualquer esclarecimento no decorrer da pesquisa.

Se assim julgar necessário, o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG também pode ser contatado pelo endereço eletrônico coep@prpq.ufmg.br ou pelo telefone 31 3409-4592

As participantes têm, também, o direito de retirar seu consentimento em qualquer fase, sem que isso lhe acarrete quaisquer tipos de prejuízo a sua vida pessoal ou profissional. Os dados que serão fornecidos pelas participantes serão confidenciais e serão divulgados apenas em congressos ou publicações ligadas à pesquisa, não havendo divulgação de nenhum dado que possa lhe identificar. Se a participante tiver algum gasto pela sua participação nessa pesquisa, ele será assumido pelo pesquisador e reembolsado. Se a participante sofrer algum dano comprovadamente decorrente desta pesquisa será indenizada.

Cada participante também receberá um.

Cada participante também receberá um TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.

Este documento foi impresso em duas vias. Uma ficará com a associação e a outra com a pesquisadora Maria Raquel Dias.

Pesquisadora Responsável: Prof.Dra Carmem Lúcia Eiterer/ Orientadora eiterer@oi.com.br
31.3409.6194

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação - mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que se pode retirar o consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceitamos a ocorrência da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito”.

Local e Data

Assinatura

Assinatura

Assinatura

Assinatura

Como pesquisador responsável pelo estudo “Mulheres quilombolas e Culturas do Escrito”, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

Local e Data

Assinatura

Apêndice C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO INDIVIDUAL

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO INDIVIDUAL

Obs. Há também a gravação deste texto em gravador portátil como alternativa de registro para as mulheres que não dominarem a escrita ou sentirem-se intimidadas com o documento. A gravação será apresentada junto ao documento.

Este é um convite para você participar voluntariamente, ou seja, sem remuneração, da pesquisa: **Mulheres Quilombolas e culturas do Escrito**, que tem como pesquisadora responsável Carmem Lúcia Eiterer. Esse trabalho está ligado ao Programa de Pós-Graduação – Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais – FaE/UFMG

Esta pesquisa pretende “Identificar, descrever e analisar como mulheres integrantes da comunidade Mato do Tição participam, por meio das culturas do escrito, na constituição, na manifestação, no reconhecimento e na legitimação da identidade quilombola”.

O motivo que nos leva a fazer este estudo é poder contribuir na promoção de debates que objetivam o fortalecimento da formação de professores de Língua Portuguesa na Educação de Jovens e Adultos, principalmente na Educação Quilombola, adequando às especificidades e demandas dessa modalidade de educação.

Caso você decida participar, você vai passar por algumas conversas e entrevistas. As entrevistas, se você permitir, serão gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente. Fica garantido, a cada uma, o acesso ao material transcrito e o direito ao veto de parte ou de toda a transcrição a qualquer momento da pesquisa. O material coletado será especificamente de relatos de sua vida, principalmente sobre a sua relação com a cultura escrita. Os locais e horários para os encontros serão combinados, respeitando sua disponibilidade e preferência. A sua participação não lhe causará nenhuma despesa, mas, caso isso ocorra será ressarcida. Sobre o resultado, será devolvido a cada uma das participantes a comunidade.

Gostaríamos de esclarecer que o uso do material coletado será destinado exclusivamente para a realização desta pesquisa e que sua identidade, nome, e dados pessoais serão preservados.

Podem acontecer algum desconforto durante a realização das entrevistas. Se houver qualquer situação de constrangimento de qualquer natureza, você tem o direito de se recusar a responder as perguntas ou de interromper a entrevista.

Durante todo o período da pesquisa você poderá tirar suas dúvidas ligando para os telefones que deixamos abaixo, estamos disponíveis para qualquer esclarecimento no decorrer da pesquisa.

Se assim julgar necessário, o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG também pode ser contatado pelo endereço eletrônico coep@prpq.ufmg.br ou pelo telefone 31 3409-4592

Você também o direito de retirar seu consentimento em qualquer fase, sem que isso lhe acarrete quaisquer tipos de prejuízo a sua vida pessoal ou profissional.

Os dados que você irá nos fornecer serão confidenciais e serão divulgados apenas em congressos ou publicações ligadas à pesquisa, não havendo divulgação de nenhum dado que possa lhe identificar.

Se você tiver algum gasto pela sua participação nessa pesquisa, ele será assumido pelo pesquisador e reembolsado para você.

Se você sofrer algum dano comprovadamente decorrente desta pesquisa, você será indenizado.

Este documento foi impresso em duas vias. Uma ficará com você e a outra com a pesquisadora Maria Raquel Dias.

Pesquisadora Responsável: Prof.Dra Carmem Lúcia Eiterer/ Orientadora eiterer@oi.com.br
31.3409.6194

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação -
mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceito participar da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito” na condição de voluntária.

Local e Data

Assinatura

Como pesquisador responsável pelo estudo “Mulheres quilombolas e Culturas do Escrito”, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

Local e Data

Assinatura

Cada participante também receberá um TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.

Este documento foi impresso em duas vias. Uma ficará com a associação e a outra com a pesquisadora Maria Raquel Dias.

Pesquisadora Responsável: Prof. Dra Carmem Lúcia Eiterer/ Orientadora eiterer@oi.com.br
31.3409.6194

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação -
mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que pode-se retirar o consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceitamos a ocorrência da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito”.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

Marilene Gonçalves

Assinatura

Sabrina Helen de Paula Santos

Assinatura

Raposa Maria Ferreira Fial

Assinatura

Assinatura

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação - mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceito participar da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito” na condição de voluntária.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

Marilene Gonçalves

Assinatura

Como pesquisador responsável pelo estudo “Mulheres quilombolas e Culturas do Escrito”, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

Maria Raquel Dias Sales Ferreira

Assinatura

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação - mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceito participar da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito” na condição de voluntária.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

Milse de Siqueira

Assinatura

Como pesquisador responsável pelo estudo “Mulheres quilombolas e Culturas do Escrito”, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

Maria Raquel Dias Sales Ferreira

Assinatura

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação - mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceito participar da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito” na condição de voluntária.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

x Divina de Sigulera

Assinatura

Como pesquisador responsável pelo estudo “Mulheres quilombolas e Culturas do Escrito”, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

12 de Fevereiro de 2015

Local e Data

Maria Raquel Dias Sales Ferreira

Assinatura

Profa. Dra. Shirley Miranda – Co-orientadora – shapmiranda@uol.com.br – 31.3409.5323

Pesquisadora Co-responsável: Maria Raquel Dias Sales Ferreira/ Mestranda em Educação - mqueld@gmail.com – 31.9798.0758

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901

Telefax: (31) 3409-4592

e-mail: coep@prpq.ufmg.br

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceito participar da investigação intitulada “Mulheres quilombolas e culturas do escrito” na condição de voluntária.

12 de fevereiro de 2015

Local e Data

Shirley Lase de Aguiara

Assinatura

Como pesquisador responsável pelo estudo “Mulheres quilombolas e Culturas do Escrito”, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodologicamente e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

12 de fevereiro de 2015

Local e Data

Maria Raquel Dias Sales Ferreira

Assinatura