



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**ILMARA VALOIS BACELAR FIGUEIREDO COUTINHO**

**HISTÓRIAS DE LEITURA, TRAJETÓRIAS DE VIDA: UM  
OLHAR REFLEXIVO SOBRE MEMÓRIAS LEITORAS QUILOMBOLAS**

Salvador

2009

**ILMARA VALOIS BACELAR FIGUEIREDO COUTINHO**

**HISTÓRIAS DE LEITURA, TRAJETÓRIAS DE VIDA: UM  
OLHAR REFLEXIVO SOBRE MEMÓRIAS LEITORAS QUILOMBOLAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Dinéa Maria Sobral Muniz  
Co-orientadora: Profa. Dra. Joseania Miranda Freitas

Salvador

2009

UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

C871 Coutinho, Ilmara Valois Barcelar Figueiredo.

Histórias de leitura, trajetórias de vida [recurso eletrônico]: um olhar reflexivo sobre memórias leitoras quilombolas / Ilmara Valois Barcelar Figueiredo Coutinho. – 2009

1 CD-ROM ; 4 ¾ pol.

Orientadora: Profa. Dra. Dinéa Maria Sobral Muniz.

Co-orientadora: Profa. Dra. Joseania Miranda Freitas.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia.  
Faculdade de Educação, 2009.

1. Leitura – Aspectos sociais – Coqueiros (Mirangaba, BA). 2. Quilombos – Narrativas pessoais – História – Coqueiros (Mirangaba, BA). 3. Identidade social. 4. Memória. I. Muniz, Dinéa Maria Sobral. II. Freitas, Joseania Miranda. III. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação. IV. Título.

CDD 028.9098142 - 22. ed.

ILMARA VALOIS BACELAR FIGUEIREDO COUTINHO

**HISTÓRIAS DE LEITURA, TRAJETÓRIAS DE VIDA: UM  
OLHAR REFLEXIVO SOBRE MEMÓRIAS LEITORAS QUILOMBOLAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação,  
Universidade Federal da Bahia.

Salvador (Ba), 03 de junho de 2009.

**Banca Examinadora**

Dinéa Maria Sobral Muniz – Orientadora \_\_\_\_\_  
Doutora em Educação, Universidade Federal da Bahia – UFBA  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Joseania Miranda Freitas – Co-orientadora \_\_\_\_\_  
Doutora em Educação, Universidade Federal da Bahia - UFBA  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Cilza Carla Bignotto \_\_\_\_\_  
Doutora em Teoria e História Literária – UNICAMP  
Faculdades de Campinas – FACAMP

Ana Lúcia Gomes da Silva \_\_\_\_\_  
Doutora em Educação, Universidade do Estado da Bahia - UNEB  
Universidade do Estado da Bahia - UNEB

Ao meu amado pai, Élcio Valois Figueiredo (*in memoriam*),  
por sua presença incontestada em cada momento da minha vida

## CELEBRANDO PRESENCAS

A vida é feita de encontros a partir dos quais construímos aprendizagens a serem socializadas, celebradas. Os desencontros também fazem parte de nossas relações cotidianas, de forma que as presenças podem acontecer à revelia de um contato físico, presencial, mais efetivo, não sendo, por isso, menos importantes. Assim, inspirada na natureza celebratória e festiva encontrada em Coqueiros, direciono meus agradecimentos à celebração de presenças imprescindíveis à escrita desta dissertação, desde as mais cotidianas até aquelas cuja natureza virtual ou espiritual estiveram a me acompanhar. Cada encontro, cada voz, cada gesto, cada troca representou uma energia cósmica ofertada por pessoas de importância ímpar a quem dedico sinceras gratidões.

Começo os meus agradecimentos direcionando-me aos meus filhos, Genésio e Fábio, companheiros a quem devo muito da força mobilizada para a superação das dificuldades encontradas durante a pesquisa, e durante a vida. Ambos estiveram prontos a me auxiliar, com solicitude e generosidade, quando, ao “brigar com as máquinas”, eu emitia o meu grito de socorro. Foram, também, parceiros indispensáveis, acompanhando-me a Coqueiros - em todas as viagens realizadas -, auxiliando-me com as entrevistas e tornando possíveis a maioria das filmagens e fotos. Cotidianamente, o olhar acolhedor de Gê, seus talentos com as novas tecnologias, juntamente com as notas musicais entoadas no violão ou na guitarra, por Fábio, foram, e são, presenças imprescindíveis de conforto, descontração, alegria; enfim, fontes de vida e inspiração.

Ao meu esposo, Genésio Valois Filho, por ter acolhido a minha natureza inquieta, incentivando-me a prosseguir na busca da realização dos meus sonhos, e por sua companhia tolerante, inclusive quando o nível de ansiedade tornou-se insuportável.

À minha mãe, Valdelice Bacelar, guerreira incansável, com quem aprendi a coragem e o amor. A certeza de sua presença e apoio incondicional representou um bálsamo a revigorar as energias requeridas nas batalhas travadas dia-a-dia

Ao meu irmão, Almerindo Valois, pela confiança, incentivo, conversas, desabafos, enfim, pelas aprendizagens que construímos durante a vida; sua palavra forte, precisa e prática é fonte de segurança. Também à minha cunhada Eliene Valois, pelo carinho e aconchego, sempre acompanhados de um sorriso generoso.

Aos meus sobrinhos, Cida, Lana e Élcio Neto, pelos momentos de descontração, carinho e esperança no futuro. Ao querido “pequeno secretário”, Élcio Neto, meus agradecimentos especiais, por ter sido meu parceiro nas itinerâncias pelos territórios quilombolas.

À minha irmã, Viviane Valois, pela presença cotidiana e auxílio nos momentos de tensão.

À professora Dinéa Maria Sobral Muniz, orientadora, por sua presença decisiva para o enriquecimento da minha trajetória profissional. Agradeço-a, carinhosamente, por ter me acolhido na UFBA (Universidade Federal da Bahia), no GELIN (Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Linguagem) e, principalmente, pela disponibilidade, críticas, sugestões, questionamentos, enfim, por todas as palavras competentes e delicadas a mim ofertadas durante o Mestrado.

À professora Joseania Miranda, co-orientadora, pelas inestimáveis colaborações oferecidas durante a escrita da dissertação, pelo acompanhamento generoso e competente, pela leitura atenta, disponibilidade, respeito e palavras de força;

À professora Cilza Bignotto, por ter recebido o convite para integrar a Banca Avaliadora com carinho e disponibilidade, e pela pertinência de suas colocações por ocasião da qualificação e da defesa da presente dissertação.

À amiga e sempre professora Ana Lúcia Gomes da Silva, pela inspiração e exemplo de generosidade intelectual. Agradeço pelo conhecimento compartilhado, pela presença indispensável na Banca Avaliadora e, sobretudo, por ter me apresentado o universo potencial das histórias de leitura.

A Denise Dias e Patrícia Vilela, companheiras de muitas jornadas estudantis e profissionais, pelo diálogo maduro, palavras de incentivo e amizade.

Às presenças da Faculdade de Educação (FACED): aos professores, que muito colaboraram para o desenvolvimento deste trabalho, através das contribuições teóricas necessárias ao amadurecimento intelectual das ideias aqui defendidas; aos colegas, turma 2007.1, pelas trocas efetivadas - desde os materiais de estudo até as discussões teóricas mais densas -; e aos solícitos funcionários, em especial, a Maria das Graças, Gal.

Aos queridos colegas “gelinguanos”, membros do GELING, com quem compartilhei momentos de aprendizagens significativas. Agradeço pela experiência do ELEGE (Encontro de Leitura e Escrita do GELING), pelas presenças sábias das professoras Mary Arapiraca, Emília Helena, Dinéia Sobral Muniz, nossa coordenadora, e, em especial, a Lícia Beltrão, pela capacidade de produzir ideias com leveza, criatividade e competência.

À Universidade do Estado da Bahia (UNEB), por meio do DCHT - Campus XXIV, de Xique-Xique; agradeço a João Rocha, Diretor do Departamento, pela parceria e colaboração; aos funcionários, pelos gestos de solicitude e compreensão; e a todos os colegas de trabalho, pelos momentos deliciosos de troca e interação. Em especial, agradeço àqueles e àquelas cujas ações generosas possibilitaram ajustes referentes aos Componentes Curriculares e aos horários de trabalho.

A Alba Maia, pelas preciosas informações compartilhadas acerca de Coqueiros, e a Lise Mary Arruda, pelas correções realizadas.

A todos os amigos e familiares por suas presenças indispensáveis e colaborações valorosas.

Por fim, aos companheiros e companheiras de Coqueiros, protagonistas das memórias leitoras quilombolas aqui apresentadas, agradeço a disponibilidade, a solicitude, o acolhimento e, sobretudo, a generosidade ao compartilhar o conhecimento presente em suas ricas trajetórias de vida e histórias de leitura.



Deus meu! Por uma questão banal da química biológica do pigmento ficam alguns mais rebeldes e curiosos fósseis preocupados, a ruminar primitivas erudições, perdidos e atropelados pelas longas galerias submarinas de uma sabedoria infinita, esmagadora, irrevogável!

Mas, que importa tudo isso?! Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre?

(CRUZ E SOUZA, 1986)

COUTINHO, Ilmara Valois Bacelar Figueiredo. **Histórias de leitura, trajetórias de vida: um olhar reflexivo sobre memórias leitoras quilombolas**. 2009. 217 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia/ UFBA, Salvador.

## RESUMO

Este trabalho é resultado da análise de histórias leitoras quilombolas narradas por moradores e moradoras de Coqueiros, uma pequena comunidade remanescente de quilombo situada na região de Mirangaba, Bahia, e tem por objetivo problematizar as intrincadas relações existentes entre leitura, memória e formação de identidades. Trata-se de um estudo de cunho etnográfico, desenvolvido na interface da Fenomenologia, da Etnopesquisa crítica e da História oral, tendo nas entrevistas denominadas trajetórias de vida, instrumento privilegiado para a construção dos dados empíricos, que foram analisados a partir dos pressupostos da Análise de discurso. Os gestos de leituras tecidos para a realização da pesquisa e escrita desta dissertação foram concretizados no sentido de ler o quilombo, em sua historicidade e contemporaneidade; ler a leitura, em seus determinantes teóricos, principalmente no que tange aos aspectos sociais, culturais e políticos constitutivos; e ler a leitura do quilombo de Coqueiros, buscando significar essa ação impreterivelmente ligada às práticas de apoderamento da escrita em uma comunidade onde a prevalência do oral é marcante para os processos de construção dos conhecimentos e das identidades. Os resultados mostram que os Coqueirenses estão lendo e ressignificando a própria realidade ancestral, a partir das novas demandas patrocinadas pelo advento do autorreconhecimento, o que tem concretizado um movimento de valorização da ancestralidade africana, gerando autoestima positiva para os seus moradores e moradoras. As identidades estão sendo gestadas no “entre-lugar” (BHABHA, 2007) potencializador de novas representações, o que permitiu caracterizar o quilombo como “lugar aprendente” que precisa ser reconhecido também como “lugar ensinante”. Enquanto comunidade caracterizada pela hibridez das itinerâncias diaspóricas desenvolvidas historicamente, inclusive no que tange aos processos de letramento, Coqueiros aponta para a necessidade de uma formação leitora capaz de ultrapassar determinantes grafocêntricos preconceituosos e excludentes ainda presentes na educação brasileira.

**Palavras-chave:** Leitura – Histórias de leitura – Memória – Identidades

COUTINHO, Ilmara Valois Bacelar Figueiredo. **Histórias de leitura, trajetórias de vida**: a reflective look on the quilombos' memories. 2009. 217 f. Dissertation (Master in Education), Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia/ UFBA, Salvador.

## ABSTRACT

This work examines histories about *quilombolas* narrated by the Coqueiros' residents, a small quilombo's remaining community, located in the region of Mirangaba, Bahia, Brazil, and aims to problematize the intricate relationships between reading, memory and formation of identities. This is an ethnographic study interface developed in the Phenomenology, Critical Ethnography and Oral History, which has in the interviews, called trajectories of life, a privileged instrument for the construction of empirical information, which were analyzed from the assumptions of the Analysis of Speech. The gestures of readings done for the achievement of the research and the writing of this dissertation, have been implemented to read the *quilombo* in its historical and contemporary; read the reading, on its theoretical determinants, specially in the social, cultural and political incorporation aspects; and read the reading of the *quilombo* of Coqueiros, looking for the meaning that action linked to the practices of writing in a community where the oral is marked for the processes of construction of knowledge and identities. The results show that the *Coqueirenses* are reading and redefining their own ancestral reality, from the new demands sponsored by their self-recognition, which has achieved a movement of recovery of African ancestry, creating a positive self-esteem for their residents. The identity has been managed in the "between-place" (BHABHA, 2007) encounter of new representations, which allowed to characterize the *quilombo* as "learning place", that needs to be recognized as "teaching place" too. As a community characterized by hybridity of roaming history developed, including the processes of literacy, Coqueiros points to the necessity of a reading formation able to overcome the graphological excluding determinants present in the Brazilian education since today.

**Key-words:** Reading – History of reading – Memory - Identity

## **LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

<b>AD</b>	Análise de Discurso
<b>ADCT</b>	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
<b>CEEA</b>	Campanha de Educação de Adolescentes e Adultos
<b>CNE</b>	Conselho Nacional de Educação
<b>ENEM</b>	Exame Nacional do Ensino Médio
<b>EJA</b>	Educação de Jovens e Adultos
<b>FNEP</b>	Fundo Nacional de Ensino
<b>GELING</b>	Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Linguagem
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>INAF</b>	Indicador de Alfabetismo Funcional
<b>INEP</b>	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
<b>LD</b>	Livro Didático
<b>MEB</b>	Movimento de Educação de Base
<b>MOBRAL</b>	Movimento Brasileiro de Alfabetização
<b>MNU</b>	Movimento Negro Unificado
<b>OIT</b>	Organização Internacional do Trabalho
<b>TOPA</b>	Todos Pela Alfabetização
<b>UNEB</b>	Universidade do Estado da Bahia
<b>UNIFACS</b>	Universidade de Salvador

# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>2 TRILHOS ERRANTES DO CAMINHAR</b> .....	26
2.1 CANTO DE CHAMADA: OUVIR COQUEIROS .....	26
2.2 PRIMEIROS PASSOS: MOBILIZANDO CONCEITOS .....	28
2.3 MALUNGOS: COMPANHEIROS DE JORNADA .....	42
2.4 CANTO DE RESPOSTA: ITINERÂNCIAS DE ANÁLISE .....	49
<b>3 LER O QUILOMBO: TRADIÇÃO E DESLOCAMENTOS</b> .....	54
3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTORICIDADE DOS QUILOMBOS .....	61
3.2 OUTRAS LEITURAS: O QUILOMBO RESSEMANTIZADO .....	63
3.3 COQUEIROS: INVENÇÃO E TRADIÇÃO .....	71
3.4 IDENTIDADE(S): DISCURSOS DE (CONTRA) DOMINAÇÃO .....	80
3.5 IDENTIDADES EM TRÂNSITO: SER QUILOMBOLA .....	88
<b>4 NAS ENCRUZILHADAS DA LINGUAGEM, A LEITURA</b> .....	100
4.1 A LEITURA NA ENCRUZILHADA: A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS .....	111
4.2 IDENTIDADES LEITORAS: OS DIFERENTES MODOS DE LER .....	118
4.3 NARRATIVAS DE APRENDIZAGENS LEITORAS EM COQUEIROS: LIVROS À MÃO CHEIA? .....	122
4.4 LEITURA E TRABALHO: ESPAÇOS E TEMPOS DE LEITURAS .....	135

<b>5 A CONSTRUÇÃO DOS SABERES EM COQUEIROS:</b>	
<b>INTERFACES ENTRE O ORAL E O ESCRITO .....</b>	<b>149</b>
5.1 OS SABERES DA ORALIDADE: ANCESTRALIDADE E RESISTÊNCIA .....	152
5.2 ESCOLARIZAÇÃO E REGULARIZAÇÃO DE FLUXO ESCOLAR:	
NARRATIVAS DE APRENDIZ .....	161
5.3 ESCOLA E PRECONCEITO ÉTNICO .....	174
5.4 A FORMAÇÃO DO LEITOR: O QUE DIZ A LEI Nº 10.639/03? .....	179
5.5 A FORMAÇÃO DO LEITOR: AINDA UM DESAFIO PARA A PRÁTICA	
PEDAGÓGICA .....	186
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PALAVRAS DE APRENDIZ .....</b>	<b>193</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>201</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>213</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>215</b>

# *Introdução*



Cenas e personagens da comunidade de Coqueiros

Data: 31/01/08, 04/06/08 e 06/01/09

Fotografia: Genésio Valois Neto e Fábio Valois

## 1 INTRODUÇÃO

Ler é transitar por encruzilhadas discursivas  
construindo sentidos para a vida...

A pesquisa, ora apresentada, vincula-se ao Programa de Pós-Graduação, em Educação, da Universidade Federal da Bahia, e tem o objetivo de refletir sobre histórias leitoras narradas por remanescentes de quilombos que vivem em Coqueiros, uma pequena comunidade quilombola situada na região de Mirangaba, Bahia, buscando problematizar imbricações existentes entre leitura, memória e formação de identidades<sup>1</sup>.

Está inicialmente ancorada em discussões contemporâneas acerca dos sentidos sociopolíticos suscitados pela leitura, principalmente no que tange a denúncias efetivadas por parte de pesquisas e avaliações mais recentes acerca da produção da não-leitura ou da prevalência de práticas leitoras muito funcionais, inclusive no universo educacional, o que tem influenciado a marginalização de grupos que, sem pleno acesso aos bens culturais produzidos em uma sociedade grafocêntrica, são privados de desenvolvimento intelectual, pessoal, social, político e econômico.

Nessa perspectiva, a leitura vem se concretizando, ao longo da história da educação, como privilégio restrito às classes mais favorecidas, representando fator preponderante de poder e ascensão social para os membros dessas mesmas classes, enquanto a maioria dos alfabetizados, entre os quais muitos conseguem apenas assinar o próprio nome, continua excluída do mundo da escrita, um mundo que supõe espaços privilegiados, caracterizados por discursos e referências etnocêntricas de cultura e valor. Não é de estranhar, pois, que as categorias “analfabeto funcional”, “analfabeto digital”, entre outras, estejam tão presentes nos debates contemporâneos acerca da proficiência leitora. É nessa perspectiva que as instituições escolares, responsáveis pelo ingresso formal dos cidadãos ao mundo da leitura-escrita, têm sofrido críticas ferrenhas, sendo questionadas, inclusive, por disseminarem as ideias da ideologia dominante, através de textos,

---

<sup>1</sup> Identidade compreendida, conforme Stuart Hall (2003, p. 13), como “[...] uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpolados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.



formas e materiais de leitura estrategicamente escolhidos e subsidiados, de maneira que a tão propalada crise da leitura acaba por fazer circular discursos fundamentados em determinantes hegemônicos, muitas vezes, afeitos a camuflar uma realidade de preconceitos e discriminações. Nesse sentido, faz-se necessário ressaltar que a materialidade discursiva das memórias leitoras vivenciadas, nos mais diversos espaços/tempos de leitura, podem trazer indicações de novas formas de entendimento e (re)significação.

Paralela à chamada crise da leitura, presenciamos, segundo Hall (2003), o despertar de um sentimento de pertencimento às minorias, com a emergência de novas identidades. No atual momento social e histórico, temos um cenário em que a questão da identidade está sendo tratada com um olhar mais democrático e o processo de revalorização das particularidades culturais é inegável. Ao mesmo tempo em que são incorporados costumes e valores de outras culturas aos hábitos do cotidiano, as realidades locais voltam a ser valorizadas e o senso de diferença intensifica-se cada vez mais em todas as regiões do planeta. Nas palavras de Stuart Hall (2003, p. 11), presenciamos “amplas mudanças provocadas pelas novas estruturas sociais que estimulam uma reestruturação ou mesmo reinvenção da identidade cultural”.

Diante de tal cenário, percebe-se uma crescente problematização das diferenças culturais presentes no Brasil, sendo que as múltiplas faces da nossa constituição étnica, mesmo aquelas que sofreram contínuas omissões ocasionadas por uma visão hegemônica altamente elitista e eurocêntrica, tendem a ser negociadas de forma mais equânime. Exemplo de tal realidade são as comunidades remanescentes de quilombos que vêm protagonizando um processo de ressignificação e resgate cultural, em todo o território nacional, ainda que de forma vigiada ou subfinanciada, como diria Hall (2006).

Enquanto locus de manutenção de uma identidade étnica afro-brasileira, o quilombo abriga contradições gritantes de um povo que busca preservar tradições, histórias, mitos, sem encontrar eco nas práticas leitoras realizadas pelas instituições socioculturais com as quais convive continuamente, o que exige a realização de um movimento de leitura abrangente, compreendido, no mais das vezes, como estratégia de sobrevivência. A discriminação racial, ainda tão decisivamente presente, na atualidade, relaciona-se intrinsecamente à negação da inserção e

valorização da cultura afrorepresentativa de uma grande parcela da população brasileira e, em última instância, relaciona-se com as práticas de leitura.

Dessa problemática, surge o desejo de conhecer a trajetória do leitor quilombola, tendo em vista descortinar aspectos essenciais do ato de ler e suas implicações político-culturais. Nesse sentido, para as discussões acerca das Histórias de Leituras foram tomados, como referência, os estudos de Roger Chartier (1995; 1998; 1999; 2001), em sua possibilidade de oferecer subsídios para o reconhecimento da pluralidade de práticas leitoras diferenciadas em tempos e lugares distintos.

Faz-se relevante destacar que a leitura realizada na comunidade de Coqueiros compõe-se de uma hibridiz instigante para o questionar de determinantes etnocêntricos subjacentes ao caráter eminentemente gráfico das sociedades ocidentais, de forma que as discussões acerca das memórias leitoras quilombolas, neste trabalho, não poderiam ficar restritas às representações leitoras construídas à revelia do modo como a comunidade pensa e lê a própria realidade. Assim, em resposta a uma necessidade descortinada durante os percursos empíricos da pesquisa, a leitura foi significada dentro de uma encruzilhada de sentidos e colocada, juntamente com o quilombo, em uma posição de “entre-lugar”, de “terceiro espaço”, em sua possibilidade de trilhar os caminhos polissêmicos da linguagem (BHABHA, 2007). Nesse sentido, foi tomada como prática sociocultural irreduzível às oposições binárias que restringem o seu alcance às noções de leitores e não-leitores, alfabetizados e analfabetos, letrados e iletrados. Na mesma trilha, os eventos de letramento foram compreendidos como conjuntos de práticas e usos sociais inerentes às múltiplas linguagens realizadas por sujeitos únicos, mas plurais, em determinado contexto sociocultural.

Considerada como projeto educativo gestado para além do espaço da escola, enquanto instituição, a leitura pôde ser compreendida como experiência imanente à própria existência. Como assevera Manguel (1997, p. 19), “não podemos deixar de ler. Ler, quase como respirar, é nossa função essencial”; por meio dela, podemos (re)negociar os sentidos confluentes ou contraditórios que fazem parte das realidades polissêmicas com as quais convivemos. Nessa mesma direção, Yunes (2003) advoga que a necessidade de aproximação entre a leitura e a vida é salutar, principalmente quando precisamos redimensionar a tendência instrumental e utilitarista assumida pelas instituições educativas, tão afeitas a ignorar as significativas experiências estabelecidas entre o

texto escrito e as demandas cotidianas de pessoas comuns. Essa postura, também advogada por Paulo Freire (2005), ratifica o entendimento de que o apoderamento do texto escrito, como parte integrante do desenvolvimento de uma maior autonomia no mundo letrado, tem seu universo conceitual atrelado à escrita da própria vida, chamando-nos a atenção para um processo de leitura amplo e cômico da existência de armadilhas discursivas somente passíveis de enfrentamento por meio da criticidade, do questionamento e do confronto frente aos jogos de linguagem e poder aos quais somos submetidos.

Tomando como matéria de análise as narrativas orais de leitura, em sua constituição complexa e dinâmica, fez-se necessário buscar, na memória reflexiva dos sujeitos leitores, condição *sine qua non* para a compreensão das subjetividades desveladas na interface das imbricações culturais. A memória foi, então, tomada como espaço privilegiado para o ressignificar de vivências e experiências, enquanto processo ativo de (re)construção de significados. Como nos alerta Bosi (1994, p. 55), “[...] lembrar não é reviver, mas representar com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado [...]”. Assim compreendida, a memória representa elemento fundamental para o estudo das identidades, inclusive em suas determinações de poder e dominação, como nos chama a atenção Le Goff (1996, p. 477), ao sentenciar que “[...] devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens”.

Nessa perspectiva, as representações sociais da comunidade pesquisada foram aqui compreendidas como uma forma de conhecimento em constante construção e reconstrução na atividade discursiva dos sujeitos; como produto da atividade concreta dos grupos humanos e forma de conhecimento que, sendo elaborada pelo indivíduo, é partilhada socialmente, portanto, produzida pelo social e produtora do social. A representação cultural foi tomada, como nos lembra Moscovici (apud ANADÓN, 2003, p. 18), como o “[...] centro em torno do qual se estruturam as informações, afetos e as atividades susceptíveis de modificar a face do real”, sendo, portanto, mobilizada na ação de rememorar as situações passadas que constituem as trajetórias de vida das pessoas e da comunidade.

Conforme Manguel (2008, p. 19), “ler é uma operação da memória por meio da qual as histórias nos permitem desfrutar da experiência passada e alheia como se fosse a nossa própria”. E

acredito que somente sentimos tal identificação quando estamos, de alguma forma, implicados com tais histórias, quando as memórias possuem um vínculo mútuo e se irmanam em algum nível. É assim que reconheço em minha própria história de vida e leitura as implicações com o universo de investigação delineado. As trilhas percorridas durante a escrita da presente dissertação, em suas tessituras múltiplas, confluentes e conflitantes, não prescindem de provocar uma revisão de posturas epistemológicas, posicionamentos teóricos e, porque não dizer, de sentimentos e emoções. Também não é possível abdicar das minhas múltiplas identidades, com todas as dúvidas, limitações e preconceitos que elas provocam, exigindo que a travessia da escrita perpassasse por mim mesma e seja significada por um desejo de encontrar sínteses possíveis e jamais redutíveis a uma “verdade” desprovida da complexidade que caracteriza as linguagens, as culturas, as relações humanas e a própria vida.

Nesse sentido, destaco as muitas críticas direcionadas aos métodos cientificistas afeitos a exaltar, nos procedimentos de pesquisa, a postura de observador neutro para o pesquisador, o que pressupõe a existência de uma imparcialidade já desmistificada no âmbito das ciências sociais. Partindo do pressuposto de que a pesquisa é gestada também por experiências vividas e de que o pesquisador não pode fugir de um posicionamento proveniente de suas implicações e vínculos com o universo pesquisado, sendo mais proveitoso reconhecê-los para torná-los habitáveis, passo a explicitar algumas nuances da minha própria trajetória de leitura, procurando esclarecer os motivos que me conduziram às histórias leitoras quilombolas.

A minha história não começa com “Era uma vez”, mas está inevitavelmente impregnada de leituras feitas com voracidade e paixão. Paixão inscrita nos gestos de amor e cumplicidade de um pai professor e nos cuidados de uma mãe mobilizada por um desejo de estudar não realizado em plenitude. Cresci assistindo aulas, em meio a livros e textos variados que me encantavam e seduziam. Às vezes, seguia meu pai em sua jornada de trabalho como professor de uma escola estadual situada no pequeno povoado de Fedegosos, região da Chapada Diamantina (escola na qual iniciei minha vida profissional, anos mais tarde). O prédio escolar era mal conservado, as carteiras desgastadas e desconfortáveis, os livros usados por anos seguidos; mas o desejo de

apoderar-me da fantástica aventura de conhecer aqueles “pequenos insetos”<sup>2</sup>, desenhados tão majestosamente no velho quadro verde ou nas páginas em branco dos cadernos, causava-me uma imensa inquietação. Queria tanto estudar que a minha mãe contratou uma professora particular para me alfabetizar. Passei então a cobrir o ABC, primeiro as vogais, depois as consoantes, mas nada de conseguir ler. Somente depois compreendi a sensação de impotência que o treino mecânico ao qual era submetida me despertava.

Ingressar na escola formal foi uma felicidade, finalmente estava estudando. Incluí então a leitura do texto escrito em meu universo de significação. A escola ofereceu a ferramenta e eu tratei de utilizá-la fora dela. Lia tudo o que me chegava às mãos. Como muitas outras pessoas da minha geração, conheci um ambiente formativo escolar limitado. Sob a égide da disciplina e do respeito, éramos levados ao silêncio, à repetição, à memorização. O discurso por excelência utilizado em sala de aula era o discurso autoritário, que não permitia o espaço polissêmico que as práticas leitoras exigiam. (ORLANDI, 2007)

Experiências vivenciadas, dentro e fora da escola, levaram-me a perceber muito cedo a linguagem como um jogo incerto. Passei a questionar os textos e duvidar das palavras. Percebi a crueldade nas falas mais corriqueiras de pessoas “iluminadas” que insistiam em categorizar, julgar e condenar tudo o que fosse diferente. Deparei-me definitivamente com a leitura ao perceber que os discursos também servem para manipular, explorar e humilhar. O preconceito e a intolerância, multifacetados em discursos aparentemente inocentes, comprovaram a existência de estereótipos negativos capazes de criar referenciais devastadores para quem é “diferente”. Entretanto, entendo que a leitura, desprovida dos determinantes controladores eternizados na frieza improdutiva de um manual ou na apologia desvairada a um único dizer/conhecer, permite transcender quaisquer determinantes impositivos que se pretenda impor.

Na Universidade, passei a desenvolver uma reflexão mais teórica acerca da leitura e a buscar respostas efetivas para as dificuldades encontradas em meu cotidiano de professora de Língua Portuguesa, do Ensino Fundamental e Médio. Terminando o curso de Letras, comecei a

---

<sup>2</sup> A expressão “pequenos insetos” foi utilizada por Sartre, em sua autobiografia, para significar as letras ainda ilegíveis.

interessar-me por histórias de leituras, compreendidas como conhecimento vicário acerca de errâncias textuais forjadas para além das generalizações eurocêntricas fundadoras de enredos marginalizantes e excludentes para o cenário educacional, reconhecendo a existência de uma demanda urgente e emergente no sentido de se considerar, dentro do horizonte escolar, seja no espaço rural, urbano ou em qualquer ambiente formativo, a negociação das diferenças e a assunção de um fazer pedagógico de fato eficaz para todos.

Enquanto professora de Leitura e Escrita da Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Campus XXIV, tenho compartilhado as inquietações de professores e professoras em suas inúmeras dúvidas acerca da formação leitora. Também me intriga a postura da grande maioria dos jovens aspirantes à profissão, que ao declaram-se não-leitores, estão, muitas vezes, fundamentados por mitos e estereótipos. Nessa trilha de raciocínio, tenho direcionado minhas pesquisas à formação leitora, inclusive, no que tange à sua interface com a formação das identidades socioculturais, tendo em vista que as muitas representações inerentes às relações de poder protagonizadas na sociedade perpassam pelas trilhas da linguagem, desencadeando ações leitoras mais propícias à submissão ou à resistência para cada indivíduo ou comunidade.

Assim, problematizo a leitura por acreditar em sua potencialidade transgressora e por saber que a escola não é lugar para “desaprender”, como tem ocorrido com muitas crianças e jovens que, ao ingressarem nas cátedras de formação leitora, são levados a renegar a própria cultura, sendo submetidas a um movimento descaracterizador das identidades construídas no seio comunitário que os constitui. Aprender a ler e a escrever é essencial em uma sociedade hierarquicamente letrada, mas é necessário que este aprendizado não anule os conhecimentos já construídos na cotidianidade das pessoas, devendo ser potencializador de espaços de pertencimento e identificações.

As minhas vivências em escolas que hoje chamamos orgulhosamente de “escolas da roça” (RIOS, 2008) aproximaram-me de Coqueiros, no sentido de possibilitar a problematização das muitas dificuldades e possibilidades emancipatórias que o trabalho educativo pode exercer na vida de pessoas que não gozam o privilégio de ter suas necessidades educacionais amplamente efetivadas. Nesse sentido, o diálogo realizado com a citada comunidade quilombola, neste

trabalho, fundamenta-se no pressuposto de que os conhecimentos provenientes de seus habitantes são imprescindíveis, se quisermos construir uma educação de fato inclusiva. Os saberes invisibilizados em nome de um cientificismo repressor precisam ser evidenciados caso queiramos vencer uma das maiores injustiças históricas vivenciadas em nosso país, o racismo, e promover a necessária revisão acerca da pretensa democracia racial e social, tão propaladas e jamais vivenciadas de maneira equânime. Faz-se necessário redirecionar os determinantes racistas que têm provocado o apagamento do africano e afro-brasileiro das esferas privilegiadas de conhecimento e poder, para que as ações reparadoras sejam efetivamente encaminhadas no sentido de romper com o silêncio mantenedor de ideologias equivocadas como as de que os grupos humanos devem ser hierarquicamente valorados por suas características fenotípicas.

Coaduno com Nascimento (2003), para quem a “hegemonia do supremacismo branco”, no Brasil, nem sempre ocorre de forma declarada, visto haver uma ocultação extremamente cruel e enganadora dessa dominação. Notadamente, tal ocultação está fortemente alicerçada pela ideia de que todas as pessoas convivem em harmonia, numa verdadeira democracia racial. Nesse sentido, o conceito de raça, para além dos determinantes biologizantes das teorias eugenistas do século XIX, é aqui tomado como construto histórico e social de textualidade inscrita em gestos, movimentos, palavras, imagens, enfim, nos vários discursos que compõem as esferas sociocultural e política brasileiras, sendo passíveis de interpretações, de leituras. Dessa forma, em decorrência da hierarquização valorativa em relação às características fenotípicas, instala-se o racismo, que, nas palavras do professor Joel Rufino dos Santos (1990, p. 12), refere-se à:

[...] suposição de que há raças e, em seguida, a caracterização bio-genética de fenômenos puramente sociais e culturais. E também uma modalidade de dominação ou, antes, uma maneira de justificar a dominação de um grupo sobre outro, inspirada nas diferenças fenotípicas da nossa espécie. Ignorância e interesses combinados, como se vê.

Nessa linha de raciocínio, faço opção por utilizar os termos *étnico-racial*, *afro-brasileiro* e *negro*, os dois últimos com sentidos equivalentes, para referenciar as realidades cultural, social, histórica e política vivenciadas por afro-brasileiros, e no intuito de privilegiar aspectos que ultrapassem a observação das características fenotípicas dos coqueirenses. Também comungo das ideias de Nilma Lino Gomes (2005, p. 43), para quem a identidade negra “[...] implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou dos sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial,

sobre si mesmos, a partir da relação com o outro”; e utilizo a denominação *identidade quilombola* para significar o processo de autorreconhecimento étnico-racial vivenciado na referida comunidade, procurando significar o processo contínuo de (re)elaborações identitárias desenvolvidas nas relações protagonizadas, na comunidade e fora dela, destacando o caráter contingente, histórico e plural que lhe é peculiar. Faço opção por utilizar o termo *hibridismo*, em detrimento de *mestiçagem*, por entender que os determinantes semânticos mobilizados em sua compreensão abarcam contradições e fissuras características das relações étnicas desenvolvidas no Brasil; realidade que a política da mestiçagem procurou minimizar.

Consciente das limitações impostas pelo lugar sociocultural que me constitui, visto não ser membro da comunidade quilombola com a qual dialogo, procurei fazer do olhar que guiou as itinerâncias dialógicas realizadas com as memórias leitoras de Coqueiros um olhar significativo para a compreensão dos processos e percursos trilhados por seus narradores e narradoras, na convicção de que se faz urgente o desenvolvimento de estratégias favoráveis a práticas leitoras capazes de negociar diferenças e contribuir para outras formações identitárias, tanto para o afro-brasileiro, como para todos aqueles deixados à margem das narrativas históricas nacionais.

Tomo as histórias de leituras como produtos de linguagem, o que ratifica o meu compromisso com a negociação de sentidos ao abordá-las. Assim, as vozes que compõem o referencial teórico aqui mobilizado dialogam com as vozes dos sujeitos perscrutados em suas subjetividades leitoras, tendo em vista os elementos simbólicos de uma ancestralidade que resiste ao preconceito e se impõe enquanto memória e história, na formação de identidades, para além dos estereótipos. Os diferentes efeitos de sentidos provenientes das narrativas produzidas nos encontros intersubjetivos dos quais participamos funcionaram como determinantes para a seleção dos aspectos conceituais chamados a dialogar.

Dona Cota, Dona Elza, Dona Francisquinha, Aparecida, Socorro, Lucimar, Senhor Antônio e Senhor Francisquinho, além de meus interlocutores, são co-autores do conhecimento construído nas itinerâncias desta pesquisa. Eles e elas ofereceram generosamente as suas experiências pessoais, descortinando saberes imprescindíveis para a articulação de uma compreensão acerca das histórias leitoras quilombolas. Nesse contexto, as reflexões realizadas a partir de suas



trajetórias de vida e leitura são frutos de um diálogo que se encontra ancorado em estudos de linhas teóricas diversificadas. Assim, dos Estudos Culturais, incluindo Estudos Étnicos e Educação, vêm as contribuições de Martins (1995, 2006), Bhabha (2007), Gilroy (2001), Nascimento (2003), Hall (2003, 2006), Munanga (2005, 2006), Fonseca (2006), Silva (2006a, 2006b); dos estudos voltados mais especificamente aos quilombos, temos Moura (1981, 1987, 1989), Reis e Gomes (1996), Arruti (2006), Munanga (1996); da Sociologia, Bauman (1998, 2005), Ferreira (2004), Santos B. (2005); dos estudos de leitura, letramento e história da leitura, Pompougnac (1977), Chartier (1990, 2001), Hébrard (1999), Bakhtim (2004), Bourdier (2001), Yunes (2002, 2003), Silva (2002), Abreu (2001), Soares (2005); das relações de poder, Foucault (1992); dos estudos de memória, Bosi (1994), Le Goff (1996), Orlandi (2006, 2007).

O trabalho está edificado em quatro capítulos, construídos a partir das trajetórias de vida e de leitura dos sujeitos desta pesquisa, acrescidos de um texto introdutório, *Introdução*, e das considerações finais.

Em *Trilhas errantes do caminhar*, apresento as opções metodológicas que dão sustentação ao percurso de pesquisa, descrevo o trajeto trilhado nas itinerâncias empíricas realizadas na comunidade de Coqueiros e explico os processos efetivados na tarefa de gestar interpretações significativas para as narrativas de leitura e de vida.

*Ler o quilombo: tradição e deslocamentos* traz uma discussão acerca do quilombo contemporâneo, como território étnico diferenciado capaz de provocar *rasuras* na visão hegemônica que temos construído para a sociedade brasileira, e sobre a historicidade que lhe dá sustentação simbólica e discursiva. Nesse tópico, apresento Coqueiros e sua história, destacando determinantes relevantes para o conhecimento das condições socioculturais e do processo de reelaboração identitária vivenciado na atualidade. Coqueiros apresenta-se, também, na leitura de seus moradores e moradoras.

Em *Nas encruzilhadas da linguagem, a leitura*, faço uma discussão acerca da polissemia da noção de leitura para dar conta de traçar uma compreensão, mesmo parcial, acerca das memórias leitoras quilombolas, tendo em vista os processos híbridos de letramento encontrados na

comunidade de Coqueiros. Dessa forma, as discussões não ficaram restritas à leitura do escrito, sendo direcionadas aos caminhos errantes e polissêmicos inerentes às encruzilhadas das linguagens, tendo como horizonte conceitual e factual as trajetórias leitoras narradas. Aqui, as histórias de aprendiz de leitor ganham corpo e significação, ao tempo em que as concepções de leitura e leitor, em vigor na comunidade, são explicitadas.

*A construção dos saberes em Coqueiros: interfaces entre o oral e o escrito* aborda as formas próprias da produção de conhecimentos na comunidade, levando em consideração práticas que ultrapassam formalidades impostas pela sociedade grafocêntrica. Trago aqui uma breve discussão sobre a potencialidade da Lei 10.639/2003, como horizonte capaz de encaminhar formas de reflexão e superação das práticas preconceituosas e excludentes de formação leitora.

*As Considerações finais: palavras de aprendiz* são construídas por tessituras que apontam para a impossibilidade de se abarcar a realidade leitora da comunidade de Coqueiro em sua plenitude, pois, nas narrativas estudadas, temos apenas uma parcela desse universo de sentidos que transcende em riqueza de significação. Dessa maneira, as palavras de aprendiz apontam para as principais constatações delineadas através do estudo, mas, também, deixam ao leitor, na “latência semântica<sup>3</sup> das palavras enunciadas, a tarefa de gestar outras formas de fazê-las significar.

As malhas discursivas construídas durante toda a escrita desta dissertação estão, pois, permeadas de silêncios e lacunas a serem preenchidos, sendo, um convite ao conhecer, ao questionar, ao dialogar, ao acompanhar o olhar reflexivo sobre as memórias leitoras quilombolas.

---

<sup>3</sup> Uso a expressão “latência semântica” em referência aos sentidos que palpitam nos vãos das palavras ditas/escritas e que, não tendo os seus sentidos explicitados, mantêm um estado de ocultação.

# *Trilhas errantes do caminhar*



Narradores e narradoras das histórias leitoras de Coqueiros: Aparecida, Sr. Francisquinho, Lucimar, D. Cota, D. Francisquinha, Sr. Antônio e D. Elza.

Data: 29/01/08 e 06/01/09

Fotografia: Genésio Valois Coutinho Neto

## 2 TRILHAS ERRANTES DO CAMINHAR

As narrativas de vida, tanto quanto as de ficção, podem ser a janela para entender-se com o mundo.  
(YUNES, 2002, p. 35)

### 2.1 CANTO DE CHAMADA: OUVIR COQUEIROS

“Canto de chamada” é uma construção verbal utilizada em contendas musicais e caracteriza-se por representar um chamado à brincadeira, à música, à criatividade, à reverência, o que pressupõe uma resposta a ser dada por quem está sendo desafiado/chamado. É uma prática muito presente na cultura nordestina, por meio dos desafios, podendo ser encontrada no rap e em outros ritmos musicais da contemporaneidade. O termo também é usado no Candomblé para a evocação dos Orixás a serem reverenciados nos terreiros.

A tradição africana guarda essa propensão por valorizar a oralidade, encontrando na narrativa de histórias exemplares e nos cânticos ritualisticamente entoados formas basilares de interação cotidianamente relevantes para a cultura. Muitos conhecimentos caros, aqueles que traduzem a base cultural da ancestralidade sagrada, estão perpetuados em rituais que privilegiam a expressão oral, estando muitos deles sacramentados em forma de cânticos. A música está presente nas atividades desenvolvidas no cotidiano dos africanos e afro-brasileiros, de forma marcante, desde aquelas mais corriqueiras até as mais formais, traduzindo a espiritualidade festiva de um povo que canta para espantar seus males, como diz o ditado popular, para reverenciar seus Orixás, para festejar a abundância, enfim, para celebrar a vida.

No Brasil, a tradição afro-brasileira também se fez fundamentar por essa tendência festiva que busca alento e alimento no canto. Por mais árdua que tivesse sido a travessia do Atlântico, ela foi cortada por vozes cantantes que, brotando do sofrimento, conservaram a alegria de viver, ao inscreverem-se em trocas culturais protagonizadas nas terras firmes de outro continente. A ideia do “escravo sublime”, desenvolvida por Gilroy (2001, p. 13) e traduzida na combinação de “dor e

prazer” realizada por escravos e seus descendentes, caracteriza bem as culturas das diásporas africanas, na medida em que “criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento”, sendo a música entendida como expressão maior dessa possibilidade criativa.

Nesse sentido, a menção que faço ao “canto de chamada” pretende ser uma referência cantante às pessoas de Coqueiros, que também encontram, na natureza festiva de sua ancestralidade, as formas de representação social, identificação cultural e afirmação identitária capazes de fazê-los mais fortes em suas itinerâncias de dor e prazer. Também traz sua possibilidade semântica vinculada à certeza de que a minha inserção de pesquisa em Coqueiros não se deu unicamente por minha vontade, mas por um chamado entoado na percussão discursiva de pessoas que vêm se destacando na região por sua luta em prol de melhores condições de vida, trabalho e afirmação étnica.

A escolha de Coqueiros como espaço de pesquisa deu-se no entrelaçar de situações encaminhadas em rede, ou seja, os pontos de confluência dos muitos fios discursivos que compuseram o tecido da escolha foram encaminhando-se sequencialmente para formar sua materialização. A minha ligação com a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus IV, onde lecionava como professora colaboradora na época da confecção do anteprojeto de pesquisa, foi decisiva para que os primeiros contatos fossem efetivados. Decidida a trabalhar com histórias de leituras quilombolas, fui colhendo informações, realizando conversas, enfim, encaminhando as ações necessárias para a efetivação da pesquisa.

Esse fato coincidiu com a organização de uma visita à comunidade de Coqueiros, no início de 2007, juntamente com a coordenação do Colégio Professora Felicidade de Jesus Magalhães, Jacobina, BA, unidade de ensino da qual fazia parte. Em meio às discussões sobre a Lei nº 10639/2003, assistimos ao documentário *Quilombos da Bahia* (QUILOMBOS, 2005), produzido pelo cineasta Antônio Olavo, com os alunos de toda a escola, e decidimos, então, conhecer uma das comunidades remanescentes da região, no caso, Coqueiros.

Um outro fato fez-se relevante. Eu estava, na época, envolvida com o Curso de Graduação em Pedagogia à distância da Universidade de Salvador (UNIFACS), em uma unidade de ensino

semipresencial da qual eu era tutora presencial, e por intermédio da qual mantive contato com a aluna Alba Maia, que, sendo de Mirangaba, cuidou de me aproximar de Coqueiros, fazendo inclusive as negociações preliminares com a comunidade para a visita realizada com os alunos do Colégio Felicidade de Jesus Magalhães.

Assim, foi no entrelaçar de muitas vozes e relações que cheguei até a delimitação do espaço de pesquisa para o meu projeto. Notadamente, a representatividade de Coqueiros, no que tange às demandas descortinadas em torno do autorreconhecimento quilombola e afirmação identitária étnico-racial, foi decisiva. A comunidade tem atraído a atenção de toda a região, por sua participação ativa nas discussões e apresentações culturais voltadas à valorização da cultura afro-brasileira, fazendo-se conhecer, admirar e respeitar. Estive em outras comunidades remanescentes, também de forte representatividade, inclusive na região de Xique-Xique, onde trabalho como professora auxiliar da UNEB, Campus XXIV, a exemplo de Mocambo dos Ventos, Barreiros e Alegre, mas Coqueiros já havia enviado o seu chamado, indicando os caminhos teórico-práticos a serem trilhados para o conhecimento de suas memórias leitoras.

Nesse sentido, passo a descrever as escolhas realizadas durante as trajetórias errantes do caminhar empreendido em Coqueiros, explicitando as opções epistemológicas e metodológicas construídas durante a pesquisa.

## 2.2 PRIMEIROS PASSOS: MOBILIZANDO CONCEITOS

É impossível ao pesquisador das práticas culturais de leitura uma atitude menos radical no que se refere à representatividade que as mesmas exercem no âmbito das lutas, contradições e transformações sociais. Questionar o alcance que os percursos mais abrangentes da formação leitora representam na vida das pessoas requer uma predisposição para entender como se constroem as realidades sociais, como os indivíduos compreendem e estruturam o seu dia-a-dia, para poder entender, mesmo superficialmente, a existência dos muitos sentidos atribuídos aos mais variados textos que compõem suas vidas diárias.

Nessa perspectiva, faz-se mister reconhecer que as histórias de leituras, pensadas em sua amplitude e complexidade, permitem compreendê-las na interface da cultura, na medida em que as manifestações das trajetórias de leitura coadunam com práticas sociais que forjam identidades, através das tradições-inovações presentes nas mais diversas formas de significação e identificação cultural. A dinâmica das manifestações culturais de leitura apresenta-se como um importante nexos na constituição das identidades e representa parte importante para a compreensão dos (etno)métodos que as pessoas usam para entender e construir a realidade que as cerca.

Nesse sentido, e condizente com o objetivo de melhor compreender as histórias de leituras, destacando a representatividade que as mesmas exercem na constituição das identidades leitora e étnica, motivo deste projeto, o caminho metodológico aqui escolhido segue as determinações da pesquisa qualitativa, em sua vertente etnográfica. Fez-se, então, preponderante partir do pressuposto de que as realidades sociais são edificadas por sujeitos culturalmente situados, que, sendo submetidos ao instituído, também se constituem instituintes, na medida em que constroem cotidianamente as suas representações. São atores sociais construtores de um mundo de sentidos e significados a serem compartilhados dialogicamente pelo pesquisador. Nas palavras de Macedo (2006, p. 9), a escolha por uma abordagem etnográfica pressupõe direcionar o interesse do pesquisador “para compreender as ordens socioculturais em organização, constituídas por sujeitos intersubjetivamente edificados e edificantes, em meio a uma *bacia semântica* culturalmente mediada (grifo do autor)”.

A abordagem etnográfica justifica-se, então, por oferecer referencial teórico fecundo ao entendimento das narrativas leitoras construídas em Coqueiros. Os ditos e não-ditos provenientes dos discursos que circulam na comunidade materializam cosmovisões de mundo diferenciadas, o que requer, segundo Clifford Geertz (1977), uma postura interpretativa aberta a aceitar a diversidade dos seres e fazeres possíveis de se configurar nas muitas situações socioculturais vivenciadas na cotidianidade dos sujeitos. O desenvolvimento de um trabalho comprometido com a descrição de fenômenos sociais pressupõe a necessária implicação do pesquisador com os sujeitos envolvidos, no intuito de eliminar qualquer resquício positivista acerca de uma pretensa neutralidade que pode ser geradora de equívocos conceituais, sem deixar de afirmar o rigor

científico necessário ao caminho metodológico desenvolvido. Não há como descrever fenômenos sociais sem se posicionar, como reflete Peter McLaren (1986, p. 88):

Os etnógrafos, na condição de *flâneurs*, não podem escapar à sua posicionalidade de sujeitos e objetos do olhar. Eles não são removidos transcendentalmente da teia confusa de relações sociais que dá forma tanto a eles como observadores, quanto àqueles a quem eles escolhem para observar.

O método então foi tomado como caminho dialético e dialógico de posicionamento frente a uma realidade que é dinâmica em essência e que, portanto, traz, em sua complexidade, um conhecimento que deve ser abordado pelo paradigma da articulação, da contextualização e da negociação das diferenças. Em se tratando de uma comunidade remanescente de quilombos<sup>4</sup>, fez-se necessário compreender, inclusive, questões históricas determinantes das realidades construídas e mergulhar, de forma “densa”, citando Clifford Geertz (1977), no universo conceitual dos sujeitos leitores de Coqueiros, considerando os aspectos subjetivos do comportamento humano, a fim de concretizar uma interpretação polilógica e multirreferenciada, como pressupõe a abordagem metodológica escolhida.

Dessa forma, o termo quilombo, já ressemantizado na contemporaneidade, é aqui compreendido como *locus* de um modo de existência singular, como espaço de autonomia e liberdade para praticar cultos, venerar santos, cantar cânticos, dançar ritmos, enfim, para a realização de leituras de mundo singulares. É também espaço de luta por territórios geográficos e simbólicos que precisam ser reconhecidos para além de qualquer elemento representativo da cultura material dos ancestrais escravos, a exemplo do isolamento geográfico e cultural ou da hegemonia racial, como outrora acontecia. Tal entendimento coaduna de maneira definitiva com a perspectiva da etnopesquisa crítica, quando se propõe trazer para o debate acadêmico as “[...] vozes de segmentos sociais oprimidos [...], em geral silenciados historicamente pelos estudos normativos e prescritivos, legitimadores da voz da racionalidade descontextualizada”. (MACEDO, 2006, p. 11)

Nessa perspectiva, e condizente com os preceitos já explicitados, a pesquisa aqui anunciada encontrou inspiração e referencial fundante na fenomenologia, à medida que buscou interrogar

---

<sup>4</sup> Coqueiros - Comunidade quilombola reconhecida e registrada no Livro de cadastro Geral nº. 06 – Registro 611 – Fi. 121, em 3 1/05/2006 - Publicado no *Diário Oficial da União* em 07/06/2006, Seção 1, no. 108 – Folha 5.



sujeitos contextualizados, numa relação dialética e subjetiva. Para que se tornassem “visíveis”, as práticas leitoras dos coqueirenses foram entendidas em sua materialização, a partir do universo simbólico daqueles que as vivenciaram. Assim, configurou-se a “definição da situação” (THOMAS apud MACEDO, 2006), ou seja, o objeto de estudo desse projeto, estando guiado pelo compromisso de considerar, em primeira instância, o “ponto de vista do sujeito pesquisado, para indagar-se sobre o que ele pensa, sente, analisa e julga”. (MACEDO, 2006, p. 19) O mais relevante foi conhecer como os sujeitos leitores de Coqueiros constroem a sua relação com a leitura, a partir de suas convivências com textos escritos e/ou não-escritos; resgatar as memórias provenientes das práticas leitoras realizadas e suas imbricações étnicas; e problematizar os possíveis efeitos de sentidos construídos por meio dos relatos enunciados.

Partindo do pressuposto de que a realidade é perspectival, é forçoso tomá-la como interpretação e possibilidade dos atores sociais revelarem sentidos e significados só compreensíveis de maneira intersubjetiva. A partir de tal amplitude e dispersão, a abordagem fenomenológica recomenda-nos começar pela *epoché*, suspensão necessária de juízos, crenças e conhecimentos dados, sem a qual o pesquisador pode sucumbir a uma interpretação diretiva em excesso, calcada na manipulação e no controle. Compreender o outro, pressupõe afinar o olhar, suspender preconceitos e realizar uma “escuta sensível” (BARBIER, 2002) capaz de conviver com as contradições, tensões e provocações próprias de um espaço de cultura, identidades e memórias, como aquele configurado pela comunidade remanescente de quilombo com a qual dialoga.

A investigação da formação leitora na comunidade de Coqueiros caracteriza-se como um estudo de práticas e representações próprias de seus atores e atrizes sociais, resguardando-se suas construções híbridas e singularidades, sem desconsiderar as relações estabelecidas com o contexto mais amplo, inclusive porque a região de Mirangaba tem outras quatro comunidades remanescentes de quilombo reconhecidas, e a Bahia, 245<sup>5</sup>, segundo informação da Fundação Cultural Palmares. Nesse contexto, faz-se de relevância ímpar destacar o valor particular do quilombo de Coqueiros naquilo que o torna único, partindo da “[...] pertinência do detalhe que o

---

<sup>5</sup> Informação disponível em: [http://www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD\\_CHAVE=92](http://www.palmares.gov.br/005/00502001.jsp?ttCD_CHAVE=92) - Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Acesso em 23/03/2009.

edifica e da singularidade que o marca, identifica-o e referencializa-o, sem cair nos regularismos e formismos das perspectivas positivistas”. (MACEDO, 2006, p. 91)

A escolha de uma comunidade remanescente de quilombo traz implicações importantes no que se refere ao diálogo estabelecido entre o conhecimento que se constitui nessa comunidade e as escolhas metodológicas que fundamentam a ação de conhecê-lo. Investigar e refletir sobre questões culturais e étnicas exige uma postura interpretativa que, estando fundamentada pelo “*logos*”, retomando o sentido etnológico da palavra fenomenologia – *fenômeno e logos* –, seja capaz de ultrapassá-lo para construir um entendimento que também se faça pertinente nas relações de alteridade. Como afirma Martin Heidegger (2002, p. 256), “a base última da existência é o seu ser-no-mundo-com-outro”.

E buscar entender o comportamento do outro é mergulhar nos referenciais simbólicos que fundamentam suas ações e emoções. É conhecer os determinantes conceituais que estruturam as interpretações realizadas nas mais variadas itinerâncias próprias das (con)vivências protagonizadas em um mundo que é multirreferencial. Nesse sentido, a escolha da abordagem metodológica que fundamentou o estudo das narrativas leitoras quilombolas guardou, em todas as etapas, o intuito de privilegiar as indicações conceituais em suas realizações prático-discursivas. Tendo em vista a tradição oral própria das comunidades de matriz africana, principalmente aquelas situadas no perímetro rural, o conceito de leitura mobilizado guarda a pretensão de superar abordagens eurocêntricas que desvalorizam e restringem o entendimento da cultura afro-brasileira, como nos chama a atenção Yeda Pessoa de Castro (2001a, p. 85), ao sentenciar que,

Em consequência do parâmetro que se colocou entre povos que conhecem uma forma de escrita literária e povos que se valem da tradição oral, os últimos terminaram sendo vistos como se fossem portadores de uma cultura inferior ou até mesmo desprovidos de qualquer tipo de cultura.

Nesse sentido, conhecer as culturas que pulsam nos ambientes formativos, institucionalizados ou não, é um dos grandes desafios da pesquisa em educação, tendo em vista que superar a homogeneização silenciadora das diferenças somente tornar-se-á possível por meio da problematização do homem em sua historicidade, em seu ambiente social e cultural. É nesse sentido que destaco a fala de Galeffi (2003, p. 121): “O modo de acesso ao conhecimento das

estruturas que conformam historicamente nossos modos de ser no mundo é aquele da vida cultural ativa. Sem história e sem memória, o ser humano cai no esquecimento do seu peculiar poder-saber”. Tempo presente e memória descortinam narrativas que se constroem na historicidade do homem, *ser-sendo-com* (GALEFFI, 2003, p. 135), e dizem necessidades, percursos e saberes, dando-nos a conhecer o que lhes é essencial, mesmo que transitoriamente. Conhecer as histórias de uma pessoa, de uma comunidade, de um povo é escutar a sapiência que os constitui.

Por tudo o que foi explicitado, o dispositivo da triangulação<sup>6</sup> fez-se extremamente pertinente para o presente estudo, visto que, sem a devida abordagem multirreferencial, seria muito difícil imprimir a necessária consistência aos delineamentos conclusivos da pesquisa, tendo-se em vista a amplitude do fenômeno a ser interpretado. A compreensão de que a tensão proveniente do diálogo realizado, impreterivelmente, durante a pesquisa, entre os saberes autorizados na academia (saberes denominados científicos) e aqueles colhidos na experiência empírica do campo é condição *sine qua non* para a construção do conhecimento que se pretende relevante para a interpretação e explicitação da realidade leitora, tal como é vivida por atores sociais, o que justifica o “empirismo heterodoxo” que se buscou realizar. (MACEDO, 2006, p. 141)

Nessa perspectiva, os instrumentos de pesquisa utilizados foram a entrevista semiestruturada, a história de vida (trajetórias de vida) e a observação participante, contextualizadas a seguir.

#### a) Entrevistas Semiestruturadas

As entrevistas, numa perspectiva etnográfica, são entendidas como ações que ultrapassam a atividade de coleta de informações, para realizarem-se como encontros e construções intersubjetivos de significados e sentidos, como explicitação de cultura. Se é por meio da linguagem que os sujeitos sociais se constituem, externam suas representações, fornecem suas explicações, enfim, dizem o mundo e suas relações, faz-se necessário que o diálogo estabelecido

---

<sup>6</sup> “[...] a triangulação é um recurso sistemático que dá um valor de consistência às conclusões da pesquisa, pela pluralidade de referências e perspectivas representativas de uma dada realidade.” (MACEDO, 2006, p. 206)

entre pesquisador e sujeitos da pesquisa concretize um momento provocador de atualização dessa linguagem, em sua materialidade e ideologia, e que as trocas discursivas, incluídos aqui os aspectos extra-verbais (gestos, expressões, movimentos), sejam indicadores de pistas importantes para a compreensão global dos (etno)textos disponibilizados pelos atores sociais.

Foi a partir de tais reflexões que as entrevistas semiestruturadas foram selecionadas para a primeira fase de entrada no campo empírico da pesquisa. Nesse momento, a prioridade foi conhecer as pessoas e a comunidade, em seus aspectos fundacionais e caracterização socioeconômica. Foram incluídas, também, algumas discussões sobre a representatividade da leitura para os entrevistados e entrevistadas, e para a comunidade. As narrativas das trajetórias de vida, propriamente ditas, foram planejadas para a segunda fase da pesquisa, embora tenham sido já iniciadas nesses primeiros encontros, por ação da imprevisibilidade criativa do campo. A apresentação do projeto, com a explicitação dos objetivos, acabou fazendo com que as conversas fossem direcionadas para as histórias de leituras e trajetórias de vida.

Assim, no dia 25 de janeiro de 2008, cheguei até Coqueiros para apresentar o projeto e realizar os primeiros contatos com os moradores da localidade, tendo como âncora o senhor Francisquinho, então presidente da Associação de Moradores de Coqueiros. Nesse momento inicial, realizou-se o encontro presencial a partir do qual as negociações mais efetivas foram realizadas. Conversamos muito sobre a pesquisa e o senhor Francisquinho fez algumas indicações acerca de quem poderia colaborar com o projeto. As informações sobre o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, bem como os primeiros dados sobre a situação socioeconômica da localidade foram conhecidas informalmente por intermédio dele. Na oportunidade, conheci vários coqueirenses e assistimos à gravação da última *Festa de Reis* realizada na comunidade. Durante a assistência do referido filme, que me foi apresentado com muito orgulho e satisfação, demonstrando a disponibilidade generosa encontrada em Coqueiros, foram já identificadas algumas pessoas com as quais eu poderia dialogar.

Decidi fazer visitas às casas dos coqueirenses depois de considerar, com a participação do Senhor Francisquinho, a possibilidade de reunir os possíveis interessados em um único local ou dividi-los em grupos para a comunicação do projeto. Optamos por, a partir das indicações, conversar

com as pessoas em suas casas, o que me permitiu maior aproximação com as mesmas. Fui recebida com muita alegria por cada um dos coqueirenses visitados e foi no aconchego das salas e cozinhas de Coqueiros, tomando um cafezinho produto da plantação e beneficiamento feito artesanalmente por eles, às vezes acompanhado do tradicional bolo de arroz, também fruto das plantações das famílias, que as histórias de leitura começaram a se apresentar. O senhor Francisquinho havia falado da minha visita, e acompanhou-me para as primeiras apresentações, mas o projeto foi apresentado por mim a cada um dos entrevistados e entrevistadas durante os encontros subsequentes.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas nos dias 29, 30 e 31 de janeiro de 2008, terça, quarta e quinta-feira, inclusive por conta da necessidade de alguns dos possíveis interlocutores e interlocutoras das entrevistas saírem para a feira de Jacobina e Mirangaba. O senhor Francisquinho é quem primeiramente falou da necessidade de se fazer as visitas entre terça e quinta-feira, pois de sexta a segunda alguns moradores e moradoras viajam para as feiras da região, a fim de vender os produtos de suas plantações, o que poderia inviabilizar a interlocução.

Depois da apresentação do projeto, inicialmente gerando conversas sóbrias, o ambiente descontraía-se em prosas agradáveis e muito significativas para o objeto de pesquisa em destaque. As primeiras pessoas indicadas por senhor Francisquinho foram ouvidas, indicando nomes que iam me encaminhando a outras pessoas, até a finalização desse primeiro momento. Assim, foram gravadas e filmadas (em parte) as quinze (15) entrevistas realizadas nesse primeiro momento, sendo que a participação ativa dos sujeitos-leitores foi guiada pelo compromisso de deixá-los expressar livremente suas memórias e considerações reflexivas acerca do povoado e da importância da leitura.

Foram, na ocasião, ouvidos o senhor Francisquinho (29/01), Socorro (29/01) - vice-presidente da associação -, o senhor Antônio (29/01) - também membro da associação e indicado como conhecedor da história da comunidade -, Aparecida (29/01), o senhor Alcides (29/01) - pai de santo, Dona Cota (29/01), Dona Durvalina (30/01), Dona Elza (30/01), Dona Jandira (30/01), Dona Joana (30/01), Dona Francisquinha (31/01) - parteira - e Marinalva (31/01). Falamos sobre o povoado e sobre a importância da leitura, o que já encaminhou as reminiscências sobre as

trajetórias de vida de cada um. Composto esse mesmo bloco de entrevistas, foi-se descortinando a necessidade de se falar com as pessoas ligadas à educação, na comunidade, por isso foram incorporadas as entrevistas dos professores Lucimar (31/01), Nivaldina (31/01) e João Paulo (31/01) - diretor da escola Clementina Rosa.

A realização das entrevistas seguiu, então, alguns procedimentos estabelecidos a partir da necessidade de conferir-lhes credibilidade e funcionalidade. Os *encontros*, previamente negociados por telefone, foram agendados e realizados entre os dias 25, 29, 30 e 31 de janeiro. O *roteiro*<sup>7</sup> utilizado foi elaborado para facilitar as construções reflexivas iniciais e compunha-se de tópicos acerca das temáticas explicitadas anteriormente. Para o *registro* das narrativas foi utilizado um MP3, equipamento muito bem recebido por todos os interlocutores das entrevistas, e que possibilitou maior agilidade no momento da transcrição; mesmo tendo, a princípio, causado surpresa que aquele aparelhinho tão pequeno fosse um gravador, depois de explicado o seu funcionamento, foi aceito sem nenhuma restrição por todos os quinze (15) sujeitos entrevistados nessa primeira fase da pesquisa. As *autorizações*<sup>8</sup> solicitadas previamente foram assinadas ao final de cada entrevista, sendo que todos os informantes optaram por terem seus nomes divulgados, já que não viam motivos para o uso de pseudônimos. As *transcrições*<sup>9</sup> das falas gravadas foram feitas pela pesquisadora, na íntegra, e depois textualizadas (MEIHY; HOLANDA, 2007), no sentido de garantir conteúdo, estilo e legibilidade, inclusive, procurando evitar a “sobrecarga de símbolos complicados”, como adverte Marcuschi (1997, p. 9).

Mesmo ainda não sentindo segurança para solicitar dos narradores e narradoras de Coqueiros as suas histórias mais íntimas de vida e de leitura, elas foram surgindo naturalmente à medida que conversávamos. Os dizeres e não-dizeres construídos por cada um deles e delas, mesmo naqueles momentos iniciais, foram fazendo-me conhecer um pouco de suas vidas e de suas histórias, ao tempo em que íamos realizando as negociações de sentidos provenientes de seus relatos. Por outro lado, os meus dizeres e não-dizeres foram apresentando a proposta, esclarecendo as dúvidas e abrindo o caminho da confiança necessária para que as narrativas fossem motivadas pelo desejo

---

<sup>7</sup> Ver Apêndice A

<sup>8</sup> Ver Anexo A

<sup>9</sup> As citações correspondentes às falas dos entrevistados e entrevistadas foram transcritas, em toda a dissertação, sem correções relativas à norma culta.

de colaborar. A preocupação, nesse momento, era não invadir o universo conceitual das pessoas envolvidas, dando-lhes o recuo necessário para que pudessem estruturar suas lembranças, vivências e sapiências.

#### b) Histórias de vida

A imersão na esfera da subjetividade e do simbolismo é condição essencial para o desenvolvimento da pesquisa que se quer qualitativa. Através dessa imersão, consegue-se penetrar nas intenções e motivos a partir dos quais as ações e as relações adquirem sentidos para as pessoas, exigindo um estudo fundamentalmente descritivo e interpretativo. Nessa perspectiva, optei por utilizar os preceitos da história oral, visto que as narrativas de leitura confundem-se com as histórias de vida das pessoas, e têm na oralidade o seu potencial criativo e produtivo mais fecundo. Coaduno com as ideias de Thompson (1992, p. 197), ao afirmar que “[...] apenas a fonte oral permite-nos desafiar [a] subjetividade”.

As orientações de pesquisa em história oral são provenientes de um *corpus* teórico bem articulado que sugere sistematização e rigor. Trata-se de um conjunto de procedimentos que extrapolam o momento da entrevista e preveem questões referentes à escolha das pessoas a serem entrevistadas, planejamento para a condução das gravações, definição do local, duração, fatores ambientais, transcrição, conferência do produto escrito, autorização para uso, arquivamento e publicação. Dentre os vários conceitos explicitados por Bom Meihy e Fabíola Holanda (2007, p. 17), no livro *História Oral: como fazer, como pensar*, selecionei aquele que julgo melhor adaptar-se a este estudo.

História Oral é um recurso moderno usado para a elaboração de registros, documentos, arquivamento e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. Ela é sempre uma história do *tempo presente* e também reconhecida como *história viva* (grifos dos autores).

No âmbito da História oral, os preceitos da história oral de vida foram os que mais se adequaram à análise das histórias de leituras na comunidade de Coqueiros, principalmente por considerar tais narrativas, para além da representação de fatos comprováveis, como eventos dialógicos que

“dependem da memória, dos ajustes, contornos, derivações, imprecisões e até das contradições naturais da fala”. (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 35) Assim, a história de vida foi tomada como recurso metodológico pertinente para a compreensão do processo da formação leitora na comunidade.

Enquanto base consistente para o entendimento das relações indivíduo-história, uma trajetória de vida ou de leitura pode ser compreendida como a constituição do próprio sujeito contando, rememorando, recriando sua vida e fazendo emergir informações preciosas para a explicitação dos processos de formação leitora, principalmente tendo em vista a problemática das comunidades remanescentes de quilombos e sua histórica situação de marginalidade, exclusão social e apagamento cultural pela ciência formal. Bom Meihy e Holanda (2007, p. 24) destacam os “[...] estudos de memória, construção de identidade e formulação de consciência comunitária”, como uma das justificativas para a captação de entrevistas orais.

Nas palavras de Roberto Sidnei Macedo (2006, p. 114), tem-se a sua importância confirmada:

O observador que trabalha interessado na ‘linha de vida’ dos atores sociais, ao fazer com que as pessoas confiem em suas lembranças e interpretações, em sua capacidade de colaborar para escrever a história, possibilita-lhes a aquisição de um sentimento de estima e de valor social, um sentimento de identidade, de pertencer a um determinado lugar e a uma determinada época, num mundo em que a desreferencialização é um processo que tende a avançar por diversas vias e interesses. Pela própria história, lança-se vida para dentro da história.

Nessa perspectiva, a história de vida foi considerada como instrumento privilegiado para a análise e a interpretação das realidades culturais, na medida em que incorpora experiências subjetivas na interface dos contextos sociais. Dentre as opções disponíveis na bibliografia sobre o assunto, escolhi realizar as entrevistas denominadas “trajetórias de vida”, que, segundo Delgado, caracterizam-se por serem depoimentos de vida mais sucintos e menos detalhados, geralmente utilizados quando há uma necessidade de conciliar tempo e distância entre pesquisador e sujeitos da pesquisa, como é o caso do presente estudo:

A opção por essa modalidade de entrevista acontece quando o depoente dispõe de pouco tempo para a entrevista, mas o pesquisador considera importante para os objetivos da pesquisa recuperar sua trajetória de vida. Também é aplicável



quando a situação é inversa. Isto é, quando o entrevistador, por razões de distância, viagem ou outros fatores, não dispõe de muitos dias para recolher um depoimento mais pormenorizado de história de vida. (DELGADO, 2006, p. 23)

Nesse sentido, faz-se preponderante destacar que o chamado de Coqueiros trouxe-me o desafio de gerar uma resposta que não seria fácil. A comunidade possui cerca de 300 habitantes e está localizada a 9Km da sede do município, Mirangaba; e a 270Km da cidade de Salvador, local onde as atividades presenciais do Mestrado aconteciam. A distância física, mesmo tendo impossibilitado uma convivência mais constante com os interlocutores e as interlocutoras, não chegou a ser um empecilho para o desenvolvimento da pesquisa. Entretanto, a definição da amostragem gerou muitas angústias e dúvidas. Foram as leituras feitas em história oral que encaminharam a certeza de que a representatividade das histórias de vida não seria conseguida estatisticamente e que eu poderia permitir que os sujeitos colaboradores escolhessem a si próprios. Nas palavras de Meihy e Holanda (2007, p. 54), “A vantagem dessa estratégia é que por ela monta-se a rede de acordo com o argumento dos entrevistados e não dos diretores do projeto. Com isso, fortalece-se a razão do grupo”.

A partir de tais leituras, foram mobilizados os conceitos de *comunidade de destino*, *colônia e rede*. A *comunidade de destino* foi entendida em sua base material, para referenciar a existência “[...] coletiva de um grupo em lugar físico e cultural.” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 51) Entretanto, destaque-se que a unidade temática no caso de Coqueiros não se refere a calamidades e flagelos, como se poderia imaginar a partir do referencial teórico mobilizado, mas a uma vivência marcada por outro tipo de violência, aquela imposta pelo apagamento cultural da origem africana, e suas consequências, e, ainda, aquela proveniente de condições de vida precárias que os impediu de ter acesso irrestrito aos bens culturais disponíveis na sociedade. A *colônia*, compreendida como “[...] parte dividida para facilitar o entendimento do todo pretendido” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 51), foi delimitada com os seguintes critérios: pessoas adultas, com idade superior a 20 anos, alfabetizadas, em processo de alfabetização ou que, por suas construções culturais não-reconhecidas pela sociedade hegemônica, protagonizassem usos e sistemas de escritas/leituras diferenciados, e que tivessem predispostas a colaborar com a pesquisa sobre leitura. Dentro dessa colônia foram formadas as redes, subdivisões da colônia, que podem ser melhor compreendidas a partir da conceituação a seguir: “A origem da rede é sempre

o ponto zero, e essa entrevista deve orientar a formação das demais redes. A indicação da continuidade das redes preferencialmente deve ser derivada da entrevista anterior. Assim, em cada entrevista o colaborador deve indicar alguém que comporá a rede”. (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 51)

Neste estudo, as trajetórias de vida foram produzidas durante os encontros realizados com os moradores de Coqueiros em dois momentos descritos a seguir. A primeira rede foi composta por pessoas que deveriam contar a história de Coqueiros, formando o conjunto das entrevistas semiestruturadas que deram início às reminiscências leitoras e identitárias. O ponto zero estabelecido foi o senhor Francisquinho, presidente da Associação de Moradores, na época, e colaborador da pesquisa, com quem foram realizados os contatos iniciais. Esse primeiro conjunto de entrevistas compõe a primeira parte da inserção no campo empírico, tendo os procedimentos sido detalhados no item “Entrevistas Semiestruturadas”, componente desta seção.

A segunda etapa do trabalho de campo iniciou-se em 03 de Julho de 2008, quando voltei a Coqueiros com a maioria das transcrições das entrevistas anteriores prontas para apreciação dos entrevistados e entrevistadas, e estendeu-se até 06/07/2008. O objetivo agora era colher, ou complementar, as trajetórias de vida. Nos dias 04, 05, e 06 cumpri uma rotina de viagens diárias entre Jacobina e Coqueiros. Saía de Jacobina bem cedo, passava o dia e parte da noite em Coqueiros realizando as entrevistas e entre oito e nove horas da noite retornava a Jacobina. Por questões pessoais não quis ficar hospedada definitivamente no povoado, apesar dos convites que recebi. Das pessoas entrevistadas em janeiro, voltei a falar com o senhor Francisquinho, o senhor Antônio (04/07), Aparecida (04/07) Dona Cota (04/07), Dona Durvalina (05/07), Dona Vivaldina (05/07), Marinalva (05/07), Lucimar (05/07) e Socorro (06/07), a fim de que narrassem, ou continuassem, as suas trajetórias de vida. As conversas com essas pessoas levaram-me a entrevistar também Maria da Glória (05/07), Andréa (06/07) e Romário (06/07).

Assim, formamos a segunda rede de entrevistas guiada por uma única solicitação: que os colaboradores e colaboradoras se apresentassem e contassem as suas histórias de vida e leitura, destacando os pontos que achassem importantes. As interferências feitas a partir daí foram no sentido de esclarecer pontos relevantes e manter o diálogo. As condições de produção para as

trajetórias de vida foram negociadas, sendo que a receptividade dos narradores e narradoras foi a marca maior desses encontros. Continuamos a usar o MP3, como na primeira etapa, e todos e todas, mais uma vez, optaram por tornar públicas as suas identidades. As autorizações,<sup>10</sup> inicialmente solicitadas verbalmente, foram assinadas no final de cada entrevista e as transcrições das falas gravadas, e devidamente textualizadas (MEIHY; HOLANDA, 2007), foram posteriormente apresentadas para os seus autores e autoras.

Em janeiro de 2009, época das comemorações dos Santos Reis, retornei a Coqueiros com todas as entrevistas devidamente transcritas, textualizadas e impressas, quando foram apresentadas e apreciadas por seus autores e autoras. Nesse momento, foram feitas considerações reflexivas valorosas, a partir das quais as últimas negociações de sentido foram realizadas.

### c) Observação participante

A partir das orientações sociofenomenológicas aqui adotadas, acredito que o olhar do pesquisador deve direcionar-se para a investigação das coisas mesmas, para um implicar-se sem o qual qualquer método qualitativo, por mais sofisticado que seja, levará ao fracasso. É com essa predisposição para o diálogo com os atores e atrizes sociais de Coqueiros, que a observação participante periférica (MACEDO, 2006) foi eleita como ação complementar para a pesquisa. Tal procedimento cumpriu o papel de possibilitar maior compreensão das narrativas e memórias dos sujeitos leitores envolvidos e, principalmente, patrocinar a convivência com as práticas cotidianas de leituras, em busca da devida indexalização e impregnação cultural, que permitisse uma interpretação fundamentada por sentidos que fossem próprios da comunidade pesquisada.

Essa observação participante ocorreu durante as visitas realizadas, em momentos e situações diferenciados e oportunizados pelas incursões da pesquisa, quando procurei participar, mesmo que minimamente, do cotidiano dos sujeitos leitores e leitoras de Coqueiros. A minha primeira chegada na comunidade, em cada etapa, caracterizou-se por ser um encontro informal, a partir do qual as datas previamente combinadas, por telefone e intermédio do Sr. Francisquinho, eram

---

<sup>10</sup> Ver Anexo A

confirmadas e quando eu aproveitava para conversar livremente com os moradores e moradoras e ir a lugares que fugiam ao roteiro mais estreito da pesquisa. Nos dias de convivência, procurei conhecer melhor as pessoas, explorar a geografia da comunidade e observar seus modos de vida.

Nessa perspectiva, em janeiro de 2008, fiz algumas pequenas excursões, durante as quais, além dos moradores e moradoras visitados, conheci a escola, a igreja, o Centro de Umbanda e as comunidades vizinhas de Palmeiras e Santa Cruz. Em julho de 2008 (de 03 a 06), estive em uma reunião na Associação de Moradores; fui ao bar da localidade, onde conheci alguns cantadores de chula e samba; e visitei a feira de Mirangaba, frequentada por moradores e moradoras de Coqueiros, quando aproveitei para colher algumas informações sobre a Comunidade, na Prefeitura da cidade. Em janeiro de 2009, acompanhei as celebrações e apresentações culturais que fazem parte da Festa dos Santos Reis, além das conversas e visitas informais realizadas. Enfim, foram pequenas inserções na cultura local que, embora pareçam insignificantes, triviais, têm, em conjunto com as entrevistas, relevância ímpar para a realização de uma interpretação mais contextualizada.

O diário de campo foi um forte aliado nesses momentos, funcionando como importante recurso capaz de garantir a perenidade das informações, possibilitando-me a materialização de reflexões, dúvidas e esclarecimentos relevantes, que poderiam se perder no tempo/espaço da coleta de dados.

### 2.3 MALUNGOS<sup>11</sup>: COMPANHEIROS DE JORNADA

A pesquisa não teria nenhuma validade se não fosse a generosa colaboração dos narradores e narradoras das muitas trajetórias de vida que a possibilitaram. Dos sujeitos citados anteriormente, alguns foram imprescindíveis para o diálogo necessário entre leitura, memória e identidade, de forma que uma seleção do material disponível fez-se necessária. Ao todo foram gravadas e transcritas vinte e seis (26) entrevistas (de duração variada), provenientes dos dezenove (19) narradores e narradoras entrevistados e entrevistadas; dentre as quais treze (13) foram

---

<sup>11</sup> “O termo malungo, em língua bantu, significa 'companheiro’”. (SANTOS. M., 2005)

selecionadas para formar o *corpus* efetivo de análise. Como a maioria das pessoas foram ouvidas mais de uma vez, suas falas foram organizadas em sequência, de forma a compor um único documento para cada sujeito, totalizando oito (08) entrevistas. Os critérios para a seleção fizeram-se no âmbito da textualidade das próprias narrativas, no que tange a uma maior aderência com relação à questão de pesquisa.

Assim, embora tenham ofertado, todos os entrevistados e todas as entrevistadas, contribuições de valor inestimável para o presente trabalho, estando polifonicamente presentes nas malhas discursivas que o constituem, o estudo, propriamente dito, restringiu-se às falas dos seguintes companheiros e companheiras: Senhor Antônio (76), Aparecida (38), Dona Cota (71), Dona Elza (62), Dona Francisquinha (81), Senhor Francisquinho (33), Lucimar (30) e Socorro (24).

Conforme Ecléa Bosi (1994, p. 68), “[...] a narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória”. Nessa perspectiva, a apresentação de cada um dos sujeitos supracitados será feita por suas próprias vozes, seguindo suas memórias e preferências narrativas. O corte editorial deu-se no sentido de preservar as escolhas enunciativas dos narradores e narradoras de Coqueiros, no intuito de ofertar um conhecimento inicial de suas identidades e, ao mesmo tempo, oportunizar o compartilhar de histórias cuja falta, em decorrência da divisão temática dos capítulos desta dissertação, poderiam caracterizar uma lacuna lamentável, já que os textos da apresentação não serão, em sua grande maioria, retomados no decorrer da discussão. Esclareço que não serão feitos comentários sobre o que será enunciado nas já referidas apresentações, porquanto a intenção seja propiciar uma interlocução própria e apropriada entre os sujeitos da pesquisa e o leitor ou leitora desta dissertação.

Ainda citando Bosi (1994, p. 91), acredito que há “uma atmosfera sagrada” a ser preservada durante a tarefa de acompanhar aquele e aquela que se coloca em posição de compartilhar reminiscências, de forma que a socialização das vozes e silêncios dos leitores de Coqueiros, neste trabalho, e mais especificamente na apresentação que se segue, procura ocasionar o mínimo de interferência possível.

## SENHOR ANTÔNIO

*O meu nome é Antônio Joaquim dos Reis. Nasci e me criei aqui. Tenho setenta e seis anos de idade. Minha mãe teve VINte filhos, mas só criou quinze. Eu mesmo só conheci esses quinze... Em cinquenta e seis, depois que meu pai morreu, eu fui pro Paraná trabalhar na roça, depois fui pra São Paulo... depois voltei... ai desse tempo prá cá fiquei trilhando São Paulo aqui, São Paulo aqui. Quando foi em noventa, eu vim definitivo pra cá. Em São Paulo, eu trabalhei de carpinteiro, em construção civil, com um patrão que me levava pra toda repartição, era mesmo que ser meu pai. Nunca sofri discriminação. Trabalhei dezoito anos. Depois, naquele plano Collor, a empresa perdeu dinheiro e o engenheiro teve que mandar todo mundo pra rua. (risos) Meu destino era vim embora pra cá e eu vim.[...] Na minha infância, não tinha esse negócio, que nem hoje tem, um carrinho pro menino andar puxando; naquele tempo não tinha, era tudo brincadeira de cavalo de pau. Mas também tinha vez que a gente saía de manhã de casa, batia o dia todinho no mato, brincando. Quando era o tempo da safra de araçá, a gente saía de casa de manhã e só ia chegar de noite, comendo araçá nesses tabuleiro. (risos) Era uma vida sossegada. Aqui não tinha escola, não tinha gente que soubesse ler, todo mundo aqui era analfabeto, nessa época. A depois que nós aprendeu um pouquinho, com uma professora que veio do Paulista, aqui do lado, e daí foi crescendo o município e melhorou. Não estudei muito. Só um ano que eu tive de escola. Sou quase analfabeto. Meu pai pagou escola pra nós estudar, só que não aguentou pagar muito tempo, não. Pagava cinco conto, por cada aluno. Ele pagava quinze conto pra nós três: eu, o meu irmão que chamava Mestre e Joana. Casei aqui em Coqueiros e hoje sou separado, mas nós ainda vivemos trinta e sete anos juntos. Eu tenho dois filho em São Paulo e tenho quatro aqui, um homem e três mulheres, e já tenho dois bisneto em São Paulo.[...] De vez em quando, quando tem um sambinha a gente vai, pois que já foi a cultura que meus pais e meus avós gostavam, então a gente vai criando naquela tradição.*

## MARIA APARECIDA

*Meu nome é Maria Aparecida. Minha idade é trinta e oito anos, sou casada e tenho três filhos. Eu sou negra, filha de negro. Eu puxei mais pro meu pai e ele tinha uma alegria comigo, porque achava que eu é quem mais parecia com ele. [...] Eu posso dizer que eu sou uma pessoa que quase não teve infância e nem adolescência, porque comecei a namorar com quatorze anos e com dezesseis me casei. Eu tinha muita vontade de ir pra São Paulo, ficar com meus irmãos, trabalhar, pra ter meu dinheiro, pra mim luxar, que eu gostava de luxar, mas só que não deu. Com dois anos de namoro, o rapaz começou vindo pra minha casa, pai falou casamento e eu não tinha como dizer que não, porque, naquele tempo, os pais era tipo um cativoiro. Minha infância não foi muito feliz. Minha irmã mais velha casou e eu, com sete anos de idade, comecei a tomar conta de casa, tomar conta de criança... Minha mãe ia pra roça e eu ficava em casa pra lavar louça, cuidar das criança e ir pra escola. Uma pessoa dessa não pode dizer que teve infância, né? A gente brincava era numa mata atrás da casa. Pegava as bananeiras, cortava os pedaços, fazia assim uma carinha, que não tinha boneca, e enrolava nuns panos velhos para brincar. Eu também gostava de cantar roda, daquela brincadeira 'de-ma-ré, ma-ré-de-si'. Também fazia casinha, mas era horas pouca, que às vezes quando eu tava*

*brincando, mãe já me chamava: - Aparecida, vem me ajudar. E eu já tinha que ir ajudar mãe, porque só tinha eu de menina mulher, não tinha outra menina pra cuidar. Eram muitos irmãos, só homem, ONZE. Na meninice, eu fiquei na escola por pouco tempo, porque as escolas eram assim: um dia tinha aula, outros dias não tinha, e os dias que tinha, eu precisava trabalhar em casa. Naquele tempo, não tinha incentivo. Hoje em dia, eu tenho meus filhos, lutei e tô lutando por eles; Deus me livre de deixar meus filhos perder um dia de aula. Só se tiver doente. Agora, eu estou estudando. Comecei esse ano, no TOPA, e tenho muita vontade de aprender a ler. Me divirto com tudo: se tem um aniversário, eu vou, danço; se é num samba, eu vou; se tem um passeio, eu me divirto; se eu vou num culto, também. E, graças a Deus, o que eu tenho de dizer mesmo da minha família, de mim, é isso mesmo.*

#### DONA COTA

*Meu nome é Maria Conceição, conhecida por Dona Cota. Eu nasci em trinta e oito, dois de fevereiro de trinta e oito. Tô com setenta anos. Tive quatorze filho, onze homem e três mulher. Criamos doze filho. Batalhamo pra criar, que naquele tempo não tinha aposento, não tinha Bolsa Família. Meu marido ia sempre pro ganho trabalhar, fazer empreita, não tinha carro, ia com a foice e o aiozinho nas costa, e eu ficava com essa família; ia quebrar coco, cortar coco, ajeitar pra arranjar o pão pra essa família. Foi pesado, mas Deus abençoou que nós criamos todos. Deus criou e nós zelamos. Nós plantava arroz, batia trinta sacos de arroz, e só vendia um saco, na Semana Santa, pra comprar o peixe e o açúcar... que feijão nós tinha, o arroz tinha, a farinha tinha e aí comprava só essas coisa na Semana Santa. E não tinha televisão e não tinha rádio, nós vivia uma vida boa, que ninguém tava vendo o movimento que tá vendo hoje, de morte, de roubo, de muita coisa. Naquele tempo, a gente era criado só trabalhando pra comer. Hoje já tenho neta casada. Tenho bisneta, já de dez anos. Entre neto e bisneto tenho quarenta e oito. E esse ano vai fazer cinquenta neto. Graças a Deus, tô com essa família toda criada aqui nesse quilombo (risos). Foi pesado, mas Deus abençoou que nós criamos a família. Deus criou e nós zelamos. [...] Não tive infância. Fui criada sem mãe, minha filha. Uma pessoa que não tem mãe é sofrimento. Eu tinha nove anos, quando Deus levou a minha mãe... mas Deus me abençoou que fui criada. Não fui bem criada, porque filho sem mãe não é bem criado, mas Deus me abençoou que eu me criei, me casei... O meu marido, quando eu casei, ele tinha vinte anos, eu tinha vinte anos, aí, graças a Deus, eu arrumei pai, mãe, marido, que meu marido era muito bom. Já são cinco anos que Deus levou ele. Ele nunca me xingou, eu nunca xinguei ele. Nós vivemos quarenta e sete anos, mas foi um amor de Deus. Hoje, eu tô mais despreocupada, já criei meus filhos, já tenho neto, tenho bisneto, por isso que eu estou estudando. Porque, na infância, a gente trabalhava, não ia pra aula, só era ali emprego na roça. Ia pra fonte, ia às vezes lavar um pano, e caçando lenha, e trabalhando de enxada... plantando mandioca, plantando feijão, plantando arroz... E o filho que é criado só mais o pai, gente, é Vida DUra. Mas eu gosto de minha roça. Eu tando em minha roça, acabou tempo ruim. E aí minhas palavras são essa, muito obrigado e Deus que lhe abençoe e dê muitos anos de vida e saúde. E Deus, com os Santos Anjos, em roda da estrada onde você passar, o lado direito e o lado esquerdo, pro que for ruim não lhe perseguir. Amém.*

## DONA ELZA

*Meu nome é Elza Maria dos Santos e vou completar sessenta e três anos, em setembro, dia dezoito. Tenho seis filhos. Agora meu filho tudo era oito, dois morreu... Tenho quinze neto, vivo. Eu nasci aqui em Coqueiros e minha mãe morreu quando eu ainda era criança. Meu pai quase não conviveu com os filhos. Eu convivi foi com meus irmãos pequenos, cuidando deles, até chegou o momento de casar. Na época que minha mãe morreu, fui cuidar dos irmão, da casa; fui ajudar a batalhar para dar comida aos outros, que ficou tudo pequeno. Minha irmã caçula mesmo ficou com um ano de idade e ficou outro que é encostado, que é o caçula dos homem, que tinha três anos, quando minha mãe morreu. Quando eu me casei, meu pai ficou com os dois pequenos, que nós era em cinco, mas um já não morava mais dentro de casa, o mais velho, que saiu com quinze anos, e eu não pude sair porque tinha os outros três pra criar. A gente nascia e se criava naquela de sempre... agora é que as pessoas conhecem alguma coisa, de uns dia pra cá. Que de primeiro, a gente não conhecia nada, fazia uma brincadeira, uma festa, mas aqui a gente não conhecia uma televisão, não conhecia um rádio, depois foi que a gente viu isso tudo e vai aumentando o conhecimento. Aqui era muito difícil um sair fora para casar. Era por aqui mesmo. Aqui mesmo nascia, se criava... Eu mesmo e meu esposo somos parente, porque minha avó é irmã do pai dele. São irmãos os dois. [...] A minha infância foi isso mesmo, estudei muito pouco. Tive um ano de escola. Comecei do ABC e li até a cartilha. Vez que quando apresentava o Mobral, eu ainda vinha assim um pouco, mas não era muito, porque naquele tempo, até hoje mesmo, a gente trabalhava muito... dia que dava pra ir, outros dias não. Hoje é que as coisas melhorou demais, hoje, as coisa tá boa, eu mesma não tou estudando porque a vista não tá boa, se não, eu ainda ia continuar pra aprender um pouco. A pessoa sabendo sua leitura é outra coisa, até pra desenvolver a vida.[...] O samba, esse eu aprendi mais ligeiro, porque aí é folia, (risos) [...] aí se interessava mais ligeiro, não é não? Eu canto a Esmola de São Gonçalo. Às vezes, as pessoas faz promessa e aí convida, a gente vai. No mês de Janeiro a gente sai nas casa cantando o Reis, de noite. O pessoal tá dormindo, a gente embalança o pandeiro, acorda e faz levantar; samba e vai embora.*

## SR. FRANCISQUINHO

*Meu nome é Oliveira Francisco dos Santos, nasci em oito de abril, de setenta e cinco. Eu tenho trinta e três anos, sou casado e tenho dois filhos. Sou presidente da Associação pela terceira vez. A primeira vez, eu me afastei para ir trabalhar em São Paulo. Voltei, depois de dois anos e tava tudo desmantelado, as coisas desorganizadas na Associação. Ainda não era reconhecida a comunidade como quilombola e aí a gente passou a trabalhar... foi aí que começou a mudar as coisas... Agora em dezembro, vence o meu mandato e aí eu vou deixar alguém que quiser trabalhar, mas eu não vou abrir mão de ajudar na comunidade. Eu trabalho junto com minha irmã, que é a vice-presidente, Socorro. Então a gente foi eleito para assumir a responsabilidade e a gente tamo assumindo. Em efetivo, conseguimos esse certificado da comunidade, que foi uma luta também da Associação... temos a nossa sede própria, que é setenta metros quadrados. A gente conseguiu também um trator, mas foi tirado o trator; conseguiu um motor com bomba, através do padre Joel, mas não tá funcionando, porque o pessoal não tem o*



*dinheiro pra pagar o óleo... E, agora, conseguimos uma bomba elétrica. Também tamo tentando ver se o prefeito coloca a conta de energia, que vai funcionar a bomba, na conta da prefeitura, porque a comunidade não tem recurso pra pagar. A gente também conseguiu, através da Associação de Tijuacú, a quantia de trezentas cestas básica. A Associação é quem paga o transporte pra ir buscar. [...] A gente espera mais projetos sociais para essa comunidade e espera também conseguir mais outras coisa... que venha uma renda pra esse povo, que não seja um dinheiro dado, mas que coloque pra trabalhar, porque a pessoa trabalhando, ela sabe dar vaLOR. Venha o incentivo pra trabalhar. Também educação que as coisas aqui é difícil. Eu mesmo não estudei muito, fiquei na turma que foi pra roça (risos). Também o incentivo antigamente era muito pouco. Os políticos que passou por lá, tem culpa disso. Eu mesmo não me formei, só tenho a terceira série. Eu ainda estou estudando, à noite, às vezes, cansado, mas a gente vai. Tô estudando a terceira série.*

#### DONA FRANCISQUINHA

*Meu nome é Francisca. Completo mesmo de meu batistério é Francisca Maria dos Reis. Que nós somos do Reis. Sou casada pra Deus, pro mundo não. Tenho oitenta e um anos. Tive seis filhos... morreu três, tenho três. Na minha infância, boneca era difícil nós vadiar. Eu fui criada foi na enxada, trabalho na roça, desde criança. Pra divertir, era quando tinha uma festa. Nós foi criada pai discriminando. Só ia num canto quando o pai queria. Quando ia, era somente quando tinha a festa de Santo Reis, nós não rezava, só era no samba. Criava de janeiro, saía de especial no começo do ano, até janeiro tudo. Aí ele deixava. Quando passava dali, pronto, só ne junho, nas noite de junho que vinha pra festa... era ISSO. Nós não fomos criado em festa. Quando tinha um casamento, tinha uma missa, aí a gente ia pra missa, ia pro casamento.[...] Em meu tempo não tinha escola. Agora é que eu to estudando. Se eu puder fazer as letras pra fazer meu nome, eu faço, se eu não puder, deixo de mão. Ainda não aprendi, não. Divagazinho vô escrevendo. A minha vida é essa mesmo: sambadeira, parteira... - já fui, agora não quero mais ser parteira, não. Não quero ser e sou, porque se eu tiver aqui dentro de casa e tiver precisão de romper, eu rompo. Eu não deixo. Assim eu teje com saúde. Minha mãe também assistia, que nós não somos parteira, parteira é Nossa Senhora. Ela bota em nossas mão e nós pega. Naquele tempo, os remédio era só pisar um bocado de folha, dá aquela junção à mulher e pronto, cabou-se... se entenda... os remédio já veio de nossos tronco mais véio. Minha mãe nunca foi num hospital. [...] Também essas coisa de cativoiro nosso povo não falava.*

#### LUCIMAR

*Meu nome é Lucimar Santana Bento, eu tenho trinta e um anos, sou casada e tenho dois filhos. Nasci em outra Comunidade, bem próxima, que se chama Três Coqueiros. Depois que casei foi que eu vim morar em Coqueiros. Na infância, eu mais meus irmãos éramos muito unidos. A minha mãe saía pra feira, em Mirangaba, e deixava nós em casa; ai cada um já ficava com uma tarefa pra realizar. Um já sabia que tinha que lavar a louça, outro*

ia fazer a comida, outro ia olhar o irmão pequeno, então já ficava cada um com sua tarefinha determinada pra fazer. Das brincadeiras, a que eu mais brincava era de roda. De boneca também eu brinquei muito... de pular corda... Não se comprava brinquedos, mas a gente usava vidros de perfume pra fazer as brincadeiras. Não tinha TV, não, eu vim ter acesso à TV depois que eu me casei e vim morar em Coqueiros. Mas antes não. [...] A minha história de leitura é muito diferente da realidade de hoje, porque quando eu comecei a estudar, eu tinha oito anos e, naquele tempo, a gente não tinha acesso a livros que nem tem agora, era aquela questão da leitura decorativa. Tinha que ler e decorar, porque senão o professor depois dava até bolo de palmatória, se não acertasse ler. Eu fui alfabetizada assim, decorando o ABC. Quando concluí a quarta série, em uma escola multisseriada, fui estudar em Mirangaba. Ia andando. Não tinha transporte naquele tempo, não. Isso foi muito difícil, porque a gente não tinha quase material, nem livro didático. Era um livro pra dez alunos. Então, os que moravam na zona rural sempre ficavam sem livro. Não sobrava material pra gente, porque os da sede pegavam logo. Na adolescência, a minha mãe não deixava eu sair pra lugar nenhum sozinha, se saísse algum pouquinho, ela já ia ver onde era que tava. Eu me divertia indo num casamento ou numa festa de aniversário da família. O que marcou mesmo a minha adolescência, foi quando eu conheci meu esposo, porque aí nós começamos a namorar, e, com dezoito anos, eu já me casei. Mas viver aqui é muito bom. Tem treze anos que eu moro aqui e eu nunca me arrependi, porque aqui as pessoas são sempre unidas e procuram fazer amizade. A maior dificuldade é porque nós não temos água encanada, não tem rede de esgoto, não tem posto de saúde, não tem nem uma ambulância pra transportar os doentes para o hospital. Então, são muitas as dificuldades. Sou professora aqui mesmo em Coqueiros, e eu adoro a minha profissão, porque a minha turma mesmo, ela é uma turma muito esforçada. Então, eu acho que a gente se sente muito orgulhosa em ter uma turma assim, que se interesse, porque hoje em dia tem muitos alunos que só vão pra sala pra ficar com brincadeira ou bagunçando. Eu já ouvi isso de outros professores, mas da minha turma, graças a Deus, eu não tenho o que reclamar. A dificuldade que eu encontro é que os pais não ajudam. Muitas vezes, as crianças levam as atividades pra fazer em casa e no outro dia retorna do mesmo jeito; tem outros que nem retornam com esse material pra sala de aula. [...] Quanto ao preconceito que existe, eu acho que tinha que ter uma conscientização na própria escola. Acho que fazendo isso ia influenciar bastante. Não fazendo só uma vez e pronto, fazendo sempre, frequentemente, porque eu percebo que ainda têm pessoas com aquela coisa de não querer ser negro. [...] Eu já percebo uma modificação em relação à leitura, porque eu sempre vejo os estudantes com livros de literatura, vejo também eles lendo jornais, eu acho que é pra fazer trabalho, pra apresentar nas escolas; também nas igrejas, eu sempre vejo eles participando da leitura. Eu mesma, sempre que eu tenho um tempinho, eu gosto de ler. Eu estou querendo fazer faculdade, pedagogia. Eu tenho fé em Deus que um dia eu ainda vou realizar meu sonho.

## SOCORRO

Bom, meu nome é Maria do Socorro dos Santos. Eu tenho vinte e quatro anos, nasci em dois de outubro, de 1983. A minha história de vida é uma história... eu acredito, uma das mais lindas da minha família. Eu fui a última a nascer, dos meus irmãos, e minha mãe tinha quatenta e cinco anos. A origem do meu nome foi que a minha mãe teve seis filhos

*homens, e aí tem aquela história, aquela lenda, que se for homem novamente, no caso no sete, teria que dar a um irmão pra batizar, pois podia virar lobisomem. Aí mãe fez uma promessa, que eu chamo de voto, para Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que se eu fosse mulher, ela colocaria o meu nome de Maria do Socorro. Quando nasci, não cheguei nem a dois quilos. Foi um quilo e trezentos gramas ou oitocentos, um peso muito baixo. Minha mãe escondia pro povo não ver, não deixou tirar foto... a partir dos dois anos é que vim desenvolver. Tinha colegas minhas, da mesma época, que nasceram no mesmo ano e mãe tinha vergonha de me mostrar perante elas, que elas tão forte, tão bonitinha, e eu tão miudinha. Mas Deus é tão bom que hoje eu sou o que sou, e passei por muitas dificuldades, mas estou lutando. Hoje sou formada em magistério, sou professora do Ensino Fundamental, mas não exerço o cargo, por conta de processo seletivo, de falta de vagas. Sempre quando abre uma vaga, tem aquele que é privilegiado. Atualmente, eu sou merendeira do PETI e passei no seletivo do MOC – Movimento de Organização Comunitária. Tô trabalhando e prosperando como agente comunitária rural. Vou trabalhar com os agricultores, de preferência os pais que têm filhos no PETI. E, também, atualmente, por afastamento do presidente que vai ser candidato a vereador, eu tô como presidente da Associação. Eu perdi meu pai em 2002, vinte e sete de setembro, foi uma data que foi marcante pra nossa família. Ele teve problema de chagas e quando a gente veio descobrir a doença, já tinha se alastrado no corpo todo, prejudicou os pulmões, coração, entre outros órgãos do corpo. Depois que ele morreu, me formei, mas antes de me formar, eu casei; antes de casar, engravidei (risos), mas não casei só por obrigação, não, porque mesmo eu gostava do meu esposo; ele gostava de mim, casamos. Tenho um filho de quatro anos, mas isso não me impediu de estudar, porque alguns jovens, né?, quando arruma família, deixa o estudo, eu não. Eu sempre tô em busca de algum objetivo para melhorar a minha renda, ter mais conhecimento e me qualificar numa área, pra ter um trabalho fixo, que eu não quero viver só igualmente os meus pais, que sofreram pra esperar completar os cinquenta e cinco anos, a mulher, e, o homem, sessenta, pra ter direito a um auxílio ou benefício do governo. Eu não quero viver de esmola do governo, eu quero trabalhar, ter o meu trabalho fixo, ganhar com o meu suor. E tô aí na luta, trabalhando pela comunidade; não só pela comunidade, pela minha família. Eu agora quero fazer uma faculdade pra assistente social.*

## 2.4 CANTO DE RESPOSTA: ITINERÂNCIAS DE ANÁLISE

Estou chamando de canto de resposta os efeitos de sentidos construídos nas trocas discursivas realizadas com os interlocutores de Coqueiros. Um “canto de chamada” pressupõe um “canto de resposta”, como explicitiei anteriormente e, no presente estudo, essa construção verbal que responde, buscou ser concretizada por meio de uma “escuta discursiva” comprometida com os sujeitos que a mobilizaram. Nas palavras de Orlandi (2007, p. 60), “O dispositivo, a escuta discursiva, deve explicitar os gestos de interpretação que se ligam aos processos de identificação

dos sujeitos, suas filiações de sentido: descrever a relação do sujeito com a memória”. Nessa trilha de raciocínio e na impossibilidade de encontrar sentidos fixados à *priori*, o dispositivo de análise guardou a pretensão de considerar os jogos moventes e ambíguos provenientes das trocas discursivas realizadas a partir das entrevistas.

Muito embora toda a construção metodológica tenha sido decisiva para a leitura das narrativas de Coqueiros, os determinantes que compunham a análise do *corpus*, em especial, ofereceram o fio condutor a partir do qual a descrição/interpretação foi gestada, em última instância. Os desafios impostos pela linguagem, pela leitura/análise, na busca da instauração dos sentidos possíveis e imagináveis, a partir dos horizontes conceituais e simbólicos chamados a dialogar, encontraram nos preceitos da Análise de Discurso (AD), linha francesa, suporte e validação. Considerando a linguagem em sua vertente política, e entendendo a língua como terreno de interações que condensa os campos simbólico e político, dialeticamente, foi possível problematizá-la em seu funcionamento, em seus usos concretos, enquanto prática social.

Nesse sentido, considero o pressuposto de que os (inter)locutores não podem abdicar da opacidade que constitui a linguagem, uma vez que o próprio sujeito do dizer apresenta-se, em sua multiplicidade, como *posições de sujeito* que são diferentes em situações enunciativas diversas. (COURTINE apud BRANDÃO, 2004) Também os sentidos, em cada formação ideológica<sup>12</sup>, são produzidos sociohistoricamente a partir de uma pluralidade semântica irreduzível à mordida literal que busca a ancoragem segura de sua fixidez. A perspectiva discursiva, no lugar da noção de transparência, já utilizada pelas ciências sociais, pressupõe considerar a materialidade não-transparente da linguagem.

A noção de que uma postura neutra frente ao objeto da pesquisa não é possível, mobilizou uma posição de *deslocamento*, ainda fundamentada pelos estudos de Orlandi (2007, p. 61), fazendo com que o dispositivo de análise buscasse atravessar “[...] o efeito de transparência da linguagem, da literalidade do sentido e da onipotência do sujeito. Esse dispositivo vai assim investir na opacidade da linguagem, no descentramento do sujeito e no efeito metafórico, isto é, no

---

<sup>12</sup> “[...] conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’ mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classe em conflito umas em relação às outras.” (HAROCHE et al. apud BRANDÃO, 2004, p. 47)

equivoco, na falha e na materialidade. No trabalho da ideologia.” Assim, o funcionamento do discurso foi buscado em sua propriedade de enunciar as formas de significâncias possíveis para os dizeres e não-dizeres quilombolas, em sua propensão para explicitar a maneira como a língua produz sentidos nas narrativas de leituras. Portanto, foi no âmbito do discurso que as relações entre língua, sujeito e ideologia foram buscadas para a construção dos sentidos das entrevistas. E, conforme Orlandi (2007, p. 10), os discursos podem ser entendidos como:

Movimentos dos sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de incerteza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios: isto é o discurso, isto é o ritual da palavra. Mesmo o das que não se dizem.

Nessa perspectiva, as trajetórias de vida dos leitores de Coqueiros foram tomadas como práticas discursivas que representam a materialização histórico-ideológica a ser interpretada durante as entrevistas e a análise. Assim, dois momentos da interpretação foram considerados: a) as falas dos sujeitos de Coqueiros, concretizando o primeiro momento da interpretação, pois, ao construírem suas enunciações, os sujeitos evidenciam gestos de interpretação a serem considerados na análise, e; b) no segundo momento, a concretização da interpretação do pesquisador que ao descrever interpreta. (ORLANDI, 2007, p. 60)

Nessa perspectiva, a análise concretizou-se a partir dos passos descritos a seguir. O início da análise deu-se na construção do *corpus*, e, nesse momento, ao deixar-se guiar por uma questão delimitadora do universo de interesse – a questão de pesquisa –, o objeto discursivo foi construído, tendo seus contornos e limites delineados. Esse primeiro momento exigiu um trabalho com a superfície linguística, em suas condições de produção, de maneira a fazer com que as formações discursivas<sup>13</sup> fossem já vislumbradas para a apreensão do chamado objeto discursivo. Os dados brutos foram então convertidos em “objeto linguisticamente de-superficializado”, ou seja, foi realizada a análise da materialidade linguística (como, quem, em que circunstância se deu o dizer), buscando-se também realizar um movimento dialético entre o horizonte teórico e os

---

<sup>13</sup> “A formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sociohistórica dada – determina o que pode e deve ser dito [...]”. (ORLANDI, 2007, p. 43)

dados empíricos, pois a “[...] a análise de discurso tem um procedimento que demanda um ir-e-vir constante entre teoria, consulta ao *corpus* e análise”. (ORLANDI, 2007, p.67)

O segundo momento exigiu um aprofundamento da análise, a fim de que os sentidos fossem conhecidos a partir dos dizeres e não-dizeres constitutivos das narrativas, como pistas importantes para o exercício de interpretação. Fez-se necessário, então, considerar as formações discursivas em suas relações com a ideologia e a historicidade. As distintas formações discursivas, definidas a partir dos seus interdiscursos, precisaram ser relacionadas às formações ideológicas para que o processo discursivo fosse então apreendido. Nessa perspectiva, faz-se necessário esclarecer que o interdiscurso, entendido como conjunto de enunciações afetadas pelo esquecimento (enunciativo – escolhas que determinam a maneira como falamos e ideológico – instância do inconsciente), fundamenta-se na idéia de que a memória é constituída pelo “saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra”. (ORLANDI, 2007, p. 31)

Essa noção fez-se fundamental, no presente trabalho, na medida em que uma formação discursiva estabelece diálogos com outras formações discursivas num jogo semântico que determina os sentidos possíveis de serem construídos. O sujeito do dizer não tem como controlar os sentidos provenientes dos seus dizeres, porque as palavras significam para além das escolhas do seu enunciador; sendo assim, o que não é dito também significa nas mais variadas situações discursivas e precisa ser considerado.

Tendo em vista que os sentidos são moventes, o “canto de resposta” aqui pretendido não tem sua filiação semântica relacionada à elaboração de verdades inquestionáveis, mas ao resultado de uma reflexão que se concretizou na interlocução com o objeto discursivo, em seus processos constitutivos, e nos gestos de interpretação realizados. Porque os sentidos podem ser sempre outros é que os entendimentos sobre a trajetória leitora dos coqueirenses faz referência, também, para além de suas construções individuais, à sua inscrição em grupos que, unidos pelas práticas culturais e simbólicas de problematização de suas identidades, lutam por mudanças urgentes no modelo de sociedade organizado com base em uma pretensa democracia racial e social.

# *Ler o quilombo: tradição e deslocamentos*



Apresentação de Presépio - vivo, na Festa dos Santos Reis, com jovens da Comunidade.

Data: 06/01/2009

Fotografia: Genésio Valois Coutinho Neto

### 3 LER O QUILOMBO: TRADIÇÃO E DESLOCAMENTOS

Os quilombos – que mal aparecem em nossos livros escolares – deixaram de ser considerados apenas como um fenômeno do passado: estão em toda a parte e têm direito ao futuro, onde é necessária a difícil combinação entre desenvolvimento e preservação do lugar. Não faz sentido enquadrá-los outra vez num tempo e num espaço únicos.  
(RATTS, 2006, p. 322)

Pensar o quilombo contemporâneo como espaço metafórico privilegiado para o ressignificar de representações excludentes que têm se perpetuado ao longo dos anos pós-escravidão, também nas comunidades negras rurais, é reconhecer a possibilidade efetiva de reescrever a história do afro-brasileiro de forma mais equânime. Enquanto horizonte de afirmação de uma identidade étnica construída, em sua maior parte, às margens da história nacional oficial, fez-se espaço de lutas e conquistas; espaço em que o conhecimento humano encontrou terreno propício para ser problematizado em suas nuances variadas, mesmo aquelas que sofreram um claro processo de apagamento e marginalização.

A linha sinuosa que tece o movimento ininterrupto da vida constantemente deixa-se mover em sentidos tão variados quantas forem as necessidades do ser humano, e, dessa forma, navega trazendo à tona novas dimensões do conhecimento, inclusive, aquelas que se pretendeu silenciar. As forças regentes de tal movimento são tensas e, não raro, pendem de forma muito desigual, ficando a mercê dos interesses daqueles que, ávidos de poder, autorizam-se a manipular o curso dos acontecimentos provocando a subjugação, a opressão, a dominação. Entretanto, o diálogo gestado entre o centro e as margens caracteriza-se por propiciar uma constante disputa de poder, em que são travadas batalhas plurissêmicas e mobilizadoras de conhecimentos diferenciados que circulam indomáveis, fazendo com que outras vozes sejam ouvidas e, sendo ouvidas, sejam geradoras de novas formas de ser/conhecer.

É justamente no espaço, muitas vezes conflituoso, das negociações que os embates culturais acontecem fazendo eclodir inúmeras possibilidades, através das quais as mais diversas manifestações identitárias encontram terreno propício para se reinscreverem culturalmente. Nessa



perspectiva, o quilombo contemporâneo apresenta-se como um local de negociações intersubjetivas voltado, inclusive, para a construção de uma identidade étnico-racial que, ao lançar mão das tradições, procura o fortalecimento das representações coletivas capazes de encetar processos de identificação simbólica, buscando, no bojo de suas construções híbridas, o significado de suas reivindicações. Na emergência de uma configuração nova e inovadora para as comunidades remanescentes de quilombos, as diferenças sociais são problematizadas e a tradição cultural é fortalecida, no sentido de transpor as barreiras dominantes, violentamente impostas pela pretensa fixidez das identidades culturais hegemônicas.

Uma possibilidade ampla de significação para as comunidades quilombolas, em sua historicidade e contemporaneidade, encontra-se naquilo que Bhabha (2007) denomina “perspectiva intersticial”, pois aponta para o reconhecimento da complexidade inerente aos processos de produção das identidades, inclusive as ditas minoritárias, e para o reconhecimento do caráter intervalar dos processos construtores de novas representações. Essa perspectiva coaduna com a necessidade premente de superação dos pares opostos que procuram simplificar exacerbadamente as trocas culturais e que fortaleceram, e fortalecem, as identidades binárias geradoras de preconceito, discriminação e exclusão. Nas palavras de Bhabha: “É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”. (BHABHA, 2007, p. 2)

Quero destacar essa perspectiva para referenciar o caráter movente e híbrido das comunidades remanescentes de quilombos frente às demandas sociais impostas, no decorrer da história, e, mais recentemente, pelas determinações legais reparadoras ou afirmativas, aqui representadas pelo Art 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que cria a categoria social “remanescentes de quilombos”, concedendo juridicamente a posse das terras ocupadas pelos mesmos, alavancando um movimento amplo e controverso de reformulações culturais dentro da sociedade brasileira e provocando ações efetivas na luta contra a tradicional política de privilégios, notadamente fundamentada na ideia equivocada de democracia racial.

Primeiro porque, na perspectiva histórica, tais comunidades foram erigidas pela busca de sobrevivência e resistência, o que motivou um longo processo de construção de identidades híbridas forjadas por movimentos de manutenção das tradições, mas também por deslocamentos. O intercâmbio de valores e significados culturais não ocorreu de forma somente impositiva nos encontros ocorridos entre os brasileiros, escravizados ou não; caracterizou-se também por um alto grau de negociações conflituosas, fortes, inclusive, para patrocinarem a emergência de um espaço referencial singular criado por africanos e afro-brasileiros, nos vários âmbitos de convivência, sendo, muitas vezes, inalcançável pelo colonizador.

Essa negociação acontece justamente nos espaços intervalares que possibilitam as ações de recuar e avançar, de buscar as tradições e deslocá-las, num movimento dinâmico de reinscrever-se dentro de uma sistemática circular etnocêntrica, europeizada e hegemônica. Assim, a superação do movimento tautológico experienciado requer a adoção de estratégias de sobrevivência eficazes para uma condição limite imposta pela escravidão. É também uma conquista política que se faz a partir das ações cotidianas em cada canto onde os africanos e afro-brasileiros fizeram-se/fazem-se representar; desde as ações mais corriqueiras até as grandes realizações reivindicatórias. O confronto sociocultural acontece num espaço referencial “liminar” em que os sujeitos não se permitem enclausurar pelas fronteiras territoriais ou enunciativas impostas, ainda que muitas vezes essa tenha sido uma realização dolorosa e difícil de avaliar. (MIGNOLO, 2003)

Então, no espaço configurado entre a tradição, representada principalmente pelas heranças trazidas da África - suas línguas, suas religiões, seus hábitos -, e a impossibilidade de harmonizá-la com as perspectivas normativas etnocêntricas, deu-se uma ampla investida em um sistema de significação transversalmente discursivo, capaz de fazer circular “livremente” pelos territórios simbólicos referenciais os não-ditos potenciais, que significam em ato e (re)criam cotidianidades, identidades, culturas. A superação de fronteiras rígidas em torno das manifestações culturais, entre opressor e oprimido, cria o espaço virtual daquilo que significa, representa e permanece na articulação ambivalente das margens com o centro perante a (re)construção das tradições.

Segundo, porque o movimento de luta por sobrevivência acontece também no interstício de ações repressoras constantes na sociedade classista. É, em grande parte, nos limites das fronteiras

simbólicas que o quilombo constitui-se, visto que, ao se aglomerarem em terrenos próximos de outras habitações, os quilombolas buscaram interagir com comunidades vizinhas, com as quais mantinham relações econômicas importantes, propiciando lucro para os comerciantes com quem negociavam. Ao fugir dos cativeiros, os africanos escravizados e seus descendentes, muitas vezes, buscavam, nas proximidades das cidades, vilas e povoados, o suporte necessário à sua sobrevivência imediata, de forma que manter relações com as gentes desses lugares cria um espaço de trocas comum na sociedade colonial; trocas fortemente mediadas por contradições, discrepâncias e conflitos ocorridos entre diferentes formações, necessidades e interesses.

Flávio Gomes (1996), ao estudar as comunidades quilombolas do Rio de Janeiro, cunha o termo “campo negro” para significar as relações entre os quilombos cariocas e os segmentos sociais que os perseguiram, mas que também lhes ofereciam proteção. Mesmo sendo caçados impiedosamente por seus donos e feitores, no intento de recuperá-los, enquanto bem e propriedade privada, eram, não raras vezes, protegidos por interesses econômicos de outros segmentos sociais que lucravam com o comércio extra-oficial desenvolvido com os quilombados. Havia uma rede de relações complexas a manter ações conflituosas e colaborativas, o que põe em evidência a necessidade de intercâmbio com as comunidades próximas. A metáfora dos “bumerangues africanos”, ainda conforme Flávio Gomes (1996), é bastante pontual para significar as intensas trocas realizadas no cenário da escravidão, com destaque para uma eficiente rede de comunicação que, em última instância, provocou o temor nas elites brasileiras de que as insurreições tomassem dimensões incontroláveis.

Tratando da Amazônia colonial, assim se pronuncia Gomes (1996, p. 48):

Nesse contexto, naquelas regiões da Amazônia colonial, negros — fossem escravos ou livres, fugidos — criaram um espaço para contatos e cooperação. Com expectativas diferenciadas e sonhando com a liberdade, promoviam não só comércio clandestino, mas fundamentalmente um campo de circulação de experiências. Estavam o tempo todo atentos aos acontecimentos a sua volta. Transformaram-se, assim, em “bumerangues quilombolas”. Continuavam hidras porque era quase impossível serem destruídos e através deles as idéias de liberdade podiam também circular na região.

Pode-se inferir que as itinerâncias necessárias à luta por liberdade também fizeram as tradições próprias das incursões culturais africanas em terras brasileiras ganharem força e representatividade justamente na vivência ambivalente das negociações e no poder de se reinscreverem no cerne dos processos de identificação que iam surgindo em sua diáspora. Nas palavras de Bhabha (2007, p. 21), é possível encontrar a fundamentação necessária para essa compreensão:

O direito de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão 'na minoria'. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação.

Em um segundo plano de discussão, aquele que trata das comunidades remanescentes de quilombos ou quilombos contemporâneos, o reconhecimento das tradições, para além de significar a busca essencialista por um passado mítico idealizado, representa a capacidade de resgatar uma memória coletiva geradora de novas indagações acerca das condições sociais, culturais e políticas dessas mesmas comunidades e seus sujeitos. Enquanto agentes de suas próprias configurações culturais, buscam encontrar identificações capazes de fortalecer suas reivindicações frente às demandas legais e jurídicas, mas também enquanto referencial fortalecedor de uma postura étnico-racial renovada. É nesse sentido que as buscas quilombolas por reconhecimento podem ser compreendidas, com a convicção de que “[...] a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais, que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 2007, p. 21), como o que estamos vivendo agora.

Dessa forma, não há como simplificar as relações humanas enjaulando-as em conceitos estreitos e pouco eficazes para a compreensão dos fenômenos sócio-culturais que envolvem a formação do *ethos* da cultura brasileira. Há uma dinâmica fundamentada em disputas freqüentes que, tendo extrapolado os limites da escravidão, permanece na chamada pós-modernidade, produzindo os termos dos embates culturais emergentes.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com 'o novo' que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia de novo como ato

insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um 'entre-lugar' contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O 'passado-presente' torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2007, p. 27)

As palavras de Bhabha são pontuais no sentido de oferecer diretrizes para a compreensão das reivindicações das comunidades quilombolas contemporâneas. A teoria expressa nas palavras do grande pesquisador anuncia as demandas emergentes de comunidades que buscam equilibrar-se nas contradições gritantes de um sistema social hierárquico e repressor. A necessidade de buscar novas formas de reconhecimento funde passado e presente no sentido de anunciar um futuro acolhedor, no que tange às diferenças silenciadas por uma hierarquia imposta. As comunidades quilombolas, consoantes com suas necessidades e desejos, organizam-se para exigir ações governamentais efetivas que possam assegurar uma vida melhor para tais comunidades e seus membros. Nesse sentido, buscam resgatar suas origens, suas histórias, e, rompendo o silêncio opressor, conseguem dar vazão à energia revisionária e contestatória necessária às novas demandas sócio-existenciais.

A superação de uma visão estereotipada e folclorizada da cultura de origem africana perpassa pelo conhecimento que a população negra tem de sua história e, nesse sentido, apropriar-se do passado é questão de poder. O passado sequencial, linear e hierárquico, responsável por narrativas etnocêntricas excludentes é questionado justamente pelo trabalho fronteiriço da cultura frente às novas demandas sociais. Nesse sentido, foram decisivas as investidas longas, conflituosas e vitoriosas dos movimentos negros<sup>14</sup> que, desde o período da escravidão, e, com mais intensidade, nas últimas décadas, vêm denunciando o caráter racista da sociedade brasileira e reivindicando o fim da discriminação racial. A construção de um discurso próprio e apropriado alavancou a elaboração de estratégias de poder capazes de criar organizações políticas e culturais geradoras de mais espaço na sociedade brasileira.

Nesse sentido, o retorno ao passado não busca reconstruir uma identidade original, mas o “entre-lugar” (passado-presente) potencializador do futuro, com suas descontinuidades e possibilidades fundantes de uma vida melhor. É na fronteira entre o passado e o presente, entre a tradição e as

---

<sup>14</sup> Todas as investidas a favor da causa do negro.

traduções; entre o ser negro e o ser branco ou “mestiço”, que as comunidades quilombolas, em sua heterogeneidade étnica, fazem-se (re)eclodir. É para questionar as identidades binárias, essencialistas e atávicas, e para reivindicar a diferença, sem hierarquias, que tais comunidades devem encaminhar-se; como quem “procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica”. (BHABHA, 2007, p. 21)

Os quilombolas, sujeitos nos entre-lugares, são protagonistas de um novo tempo e de uma nova configuração étnico-racial, posto que, ao resgatarem as representações coletivas que lhes foram extirpadas e ou silenciadas durante séculos, guardam a possibilidade de (re)construir suas histórias e seus destinos a partir da valorização de seus referenciais simbólicos e de seus valores ancestrais africanos; nesse sentido, sendo sujeitos da diáspora, incorporam as reelaborações construídas em suas relações sociais de resistência. Assim, para além do conhecimento histórico com que os quilombos marcaram sua presença durante o período de escravidão, enquanto personificação da negação de um sistema colonial opressor, entende-se que eles permanecem. Estão presentes na busca das comunidades afro-brasileiras por uma vida livre dos mais variados maus tratos, desde o trabalho escravo explícito até as armadilhas mais nefastas do preconceito e da discriminação camuflados. Não é à toa que o Brasil possui tantas comunidades que se autodenominam quilombolas na contemporaneidade. São campos de resistência simbólica ainda hoje. Consciência histórica que se renova em toda a sua amplitude social, cultural e política.

É também trazendo à tona as palavras de Bhabha (2007), no que tange ao “trabalho fronteiriço” da cultura quilombola, que as várias abordagens traçadas para o quilombo, no decorrer de sua existência, serão aqui compreendidas. Tomando os momentos históricos, os lugares discursivos e os interesses sociais e culturais como motivadores de estudos diferenciados, que hoje compõem a literatura sobre o quilombo, faz-se pertinente constatar que as interfaces destacadas têm motivado estudos tanto em torno de sua contemporaneidade quanto de sua historicidade. Desde a definição colonial e imperial que o tomava como reunião de cinco (colonial) ou três (imperial) escravos fugidos, de morada fixa (colonial) ou provisória (imperial) (ALMEIDA, 1996), o quilombo tem sido significado a partir de questões socioculturais emergentes no debate acadêmico. Nessa perspectiva, ler a contemporaneidade dos quilombos, pelo menos quando se quer uma compreensão ampla e significativa, pressupõe também conhecer a historicidade que os constitui.

### 3.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTORICIDADE DOS QUILOMBOS

Ao percorrer as trilhas da história, é possível se chegar ao ponto em que o termo quilombo na África, então *ki-lombo*, denominava uma sociedade formada por vários grupos étnicos que tinham como objetivo maior a formação de guerreiros. Tratava-se de uma sociedade de iniciação e treinamento militar que, estando livre dos laços de parentesco e linhagem, visava à potencialização das habilidades guerreiras de seus membros, no intuito de garantir a defesa e a conquista de novos territórios. A sua formação sofreu a influência de vários povos formando “bandos de guerreiros nômades conhecidos como *imbangalas*”. (MUNANGA, 1996, p. 60)

Essa história nos remete ao final do século XVI, início do século XVII, quando os *Imbangala ou Yaka*, Jaga para os portugueses, invadiram Angola, e, ao entrar em contato com o povo Mbundu, adotaram a instituição *Ki-lombo*, “uma sociedade de iniciação ou campo de circuncisão, onde os jovens do sexo masculino eram preparados para o status de adultos e guerreiros”. (SCHUARTZ, 2001, p. 258) A instituição, ao ser adotada, passou por adaptações provenientes dos interesses dos imbangala, servindo aos propósitos militares em voga, por abrigar a diversidade dos guerreiros formados por várias origens étnicas, e fornecer a disciplina militar de que necessitavam.

Munanga, ao escrever sobre a origem do quilombo, destaca o caráter militar de povos africanos que enfrentavam um cotidiano de disputas por território e poder, empreendendo migrações, alianças políticas e a incorporação de grupos derrotados, o que resultou intensas trocas culturais. Para este autor:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundo, etc.. (MUNANGA, 1996, p. 60)

As línguas faladas por esses grupos, também marcadas por “contatos, mestiçagens e empréstimos”, quando estudadas por linguistas ocidentais, foram reunidas por denominações comuns, entre as quais se encontra a denominação banto. Assim, a palavra quilombo, originada

no tronco banto *umbundo* e falada pelo povo ovimbundo, é transportada ao vocabulário brasileiro para significar as ações subversivas questionadoras da ordem colonial escravocrata: “O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de língua bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra”. (MUNANGA, 1996, p. 58),.

A história que se concretizou na África, para o surgimento e amadurecimento do quilombo, tem uma continuidade patente no Brasil, por meio da intensa escravização dos povos de língua banto aqui ocorrida. Também aqui, os quilombos “são campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar”. (MUNANGA, 1996, p. 63)

Na interface do intercâmbio intenso do comércio escravocrata, as estratégias de resistência fizeram-se ecoar contra a servidão e a dominação, pois, como muito apropriadamente nos diz José Reis, “onde houve escravidão houve resistência” (REIS e GOMES, 1996, p. 09); e a resistência, em sua maior potencialidade reivindicatória, fez-se concretizar por meio das comunidades quilombolas, que, tendo sua gênese brasileira no período de escravidão, sobrevivem, no decorrer dos anos, por meio de configurações diversas, empreendendo novas lutas e conquistas. Ressalte-se o caráter transcultural do território quilombola que, seja no continente África, seja no Brasil, abriga a diversidade de tipos marginalizados pela sociedade, tendo por objetivo a concretização de uma ordem social e política diferente daquela imposta por condições opressoras.

Nessa perspectiva, o quilombo de Palmares destaca-se, em toda a história nacional brasileira, como ícone da cultura afro, pelas narrativas de resistência e persistência que permaneceram com a força incontestável de sua representatividade para o brasileiro, apesar das muitas tentativas de apagamento da “consciência histórica do povo esse feito heroico”. (MOURA, 1987, p. 62) Resistência porque combateu duramente as forças coloniais repressoras, fazendo-se presente na sociedade escravocrata, a despeito das muitas investidas militares contra o seu território; e, persistência, porque as batalhas em torno de seu aniquilamento foram muitas e se seguiram por décadas, sem conseguir extirpá-lo como pretendido.



A despeito de todas as investidas de apagamento, o quilombo de Palmares segue alimentando, durante todo o restante do período de escravidão, pós-escravidão, e até os dias atuais, uma história geradora de autorreconhecimento, autoconfiança e superação de limites para as comunidades afro-brasileiras, tornando-se referência para as ações dos muitos movimentos negros contemporâneos. Com auge na década de 1970<sup>15</sup>, mais precisamente, em 1978, com o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), enquanto símbolo de resistência e persistência dos movimentos diaspóricos protagonizados no Brasil, Palmares continua sendo a metáfora mais representativa das conquistas a serem festejadas.

### 3.2 OUTRAS LEITURAS: O QUILOMBO RESSEMANTIZADO

Se o controle dos sentidos se exercia ‘de fora’ e ‘da origem’, agora sua gestação depende da operosidade na relação entre o sujeito e seu tempo, o sujeito e sua memória. Nessa dimensão, ler é condição de estar no mundo, criando-o outra vez.  
(YUNES, 2002, p. 102)

O chamado quilombo histórico, em contrapartida ao quilombo contemporâneo, está relacionado ao período da escravidão e, portanto, tem a sua existência e compreensão vinculadas à resistência ao sistema escravista. O Conselho Ultramarino, em 1740, definiu-o oficialmente como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados nem se achem pilões nele” (MOURA, 1987, p. 10). Entretanto, outros entendimentos e interpretações foram sendo configurados nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, no sentido de abarcar a realidade pós-escravidão.

As ações cada vez mais eficazes dos movimentos negros, a partir da participação de intelectuais militantes como Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento, Joel Rufino dos Santos, entre

---

<sup>15</sup> A década de 1970 foi emblemática para a luta contra a discriminação étnico-racial nos cenários brasileiro e mundial. Vários países africanos, como Angola e Moçambique, deixaram de ser colônias de países europeus; a ONU elegeu 1978 como o *Ano Internacional Anti-apartheid*; nos EUA, discutiam-se ações afirmativas e ecoavam movimentos como o dos *Black Panthers* e o *Black Arts Movement*, este último preconizando uma estética negra na arte. No Brasil, ainda em 78: houve a queda do Ato Institucional Nº5 (AI-5); nasceu o MNU, e foi lançada a 1ª edição dos *Cadernos Negros*. (RIBEIRO; BARBOSA, 2008, p. 19)

outros; as pesquisas e trabalhos acadêmicos cada vez mais frequentes; e os debates políticos emergentes, realizados por parte dos militantes e aliados, acabam por patrocinar um movimento de ressemantização do termo quilombo, em direção à superação de sua ligação única e exclusiva com o período colonial escravista. O debate transcende o espaço acadêmico e ganha força jurídico-legal, propiciando o estabelecimento de políticas públicas geradoras de benefícios sociais especificamente direcionados aos quilombolas. A evidência da complexidade sociopolítica gerada a partir das comunidades escravizadas não mais permite um entendimento tão fixo e simplista da situação, exigindo uma tomada de posição combativa da exclusão sociocultural e econômica vivenciada cotidianamente por muitas dessas comunidades.

Durante o desenrolar da história nacional, a instituição quilombo esteve distante dos debates políticos mais efetivos; sofreu, portanto, um apagamento estratégico para as forças dominantes, no sentido de ignorar suas necessidades e reivindicações. Passado o período da escravidão, quando foram, em algum nível, motivo de interesse, principalmente pelo temor que causaram à comunidade colonial dominante, passaram a ser matéria esquecida, interessando apenas a historiadores e pesquisadores que buscavam compreender sua existência, geralmente de difícil reconstituição, visto que as poucas informações registradas traziam a ótica de quem os combatia. (MOURA, 1987)

O contraponto de tal afirmação encontra-se em ações como as realizadas por Abdias do Nascimento, que, em 80, publicou *O Quilombismo*, ocasião em que propôs uma reestruturação semântica para o termo quilombo, ampliando a sua compreensão para além dos determinantes escravocratas e (re)significando-o com as seguintes palavras: “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. (NASCIMENTO, 1980, p. 263)

Até chegarmos a conceituações mais apropriadas à problemática vivida atualmente pelas comunidades remanescentes, alguns caminhos foram trilhados a partir de condições de produção diferenciadas e produtoras de sentidos também diversos para o quilombo. Podemos ensaiar os primeiros gestos de leitura, ainda sobre a historicidade que o constitui, a partir de estudos recentes sobre a história social da escravidão no Brasil, visto que muitas das certezas construídas

foram e estão sendo questionadas e/ou problematizadas no intuito de esclarecer pontos que a historiografia mais tradicional deixou de aprofundar.

Ao tratar do assunto, Arruti (2006, p. 70) destaca duas questões recorrentes na compreensão dos “usos históricos do quilombo”, apontando desdobramentos que não chegaram a abarcar os determinantes mais historiográficos de sua constituição, a exemplo da realidade demográfica e econômica de seu território. Para o citado autor, em um primeiro momento, o quilombo foi caracterizado como “resistência cultural”, interpretação fortemente mobilizada pelo intuito de compreender as comunidades quilombolas a partir da tentativa de comprovar a (re)criação e a (re)produção das culturas africanas no Brasil. Tais estudos, realizados por autores como Roger Bastide, Edison Carneiro e Artur Ramos abordaram a resistência cultural em termos da manutenção, no Brasil, da organização social dos estados africanos e suas estruturas de poder, construindo o que se convencionou chamar de abordagem culturalista.

Inicialmente, essa reprodução da África no Brasil foi também vista de maneira hostil e pejorativa, a exemplo do que declarou Nina Rodrigues, em 1905, a respeito de Palmares e sua representatividade, como um retorno à “barbárie africana”. (RODRIGUES, 1977, p. 93) Cerca de três décadas depois, o veio de interpretação culturalista sofre alterações e ganha fóruns de fenômeno contra-aculturativo, termo cunhado por Artur Ramos (1942) e assim explicitado nas palavras de Edison Carneiro (1988, p. 14): “Os quilombos, deste modo, foram – para usar a expressão agora corrente na etnologia – um fenômeno contra-aculturativo, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos”. Entretanto, as publicações da época, a exemplo de Edison Carneiro, apesar de apontarem interpretações pertinentes, como a posição de resistência característica dos quilombos, não chegaram a concretizar uma guinada conceitual. Para Arruti (2006, p. 72), os estudos realizaram-se “entre a interpretação histórica e o recurso aos temas e conceitos da antropologia”.

A abordagem culturalista mantém uma certa ingenuidade em relação às complexas trocas sociais e políticas incontornáveis por que passaram os africanos expatriados. A idealização é clara e, porquanto defenda posições importantes, principalmente para a desconstrução da negatividade que o “ser de origem africana” enfrentava, é reducionista e simplista em argumentos. A fuga pura

e simples para locais isolados, onde pudessem reconstruir a “pátria”, ou seja, a mãe África, tira dos quilombolas a participação ativa nas demandas sociais e políticas a que foram submetidos.

De certa forma, os discursos que circularam no início da primeira metade do século XIX, baseados nas poucas informações disponíveis acerca dos quilombos, contribuíram para o silenciamento do caráter transgressor de tais comunidades, apresentando-se como cúmplices da narrativa de uma nação brasileira erigida pelo esforço de “racializar (biologizar e naturalizar) e, assim, despolitizar as relações e as diferenças de classe”, como nos diz Dalmir Francisco (2006, p. 127). As representações pacifistas buscadas, além de ressaltarem o resgate dos africanismos, fizeram com que escritores como Edison Carneiro caracterizem os quilombos como “organizações pacíficas”, completamente desprovidas de qualquer agressividade. (ARRUTI, 2006, p. 73)

Partindo-se do pressuposto de que os quilombos eram temidos pela sociedade escravocrata, a busca por minimizar os conflitos e as insurreições do passado, através do apagamento das ações de resistência e rebeldia, condiz com a ideologia conciliadora pretendida no decorrer do período pós-escravidão, afeito a sacramentar a ideologia do branqueamento e a alimentar a crença na democracia racial e no pacifismo do brasileiro.

Enquanto sujeitos constituídos nas relações de identidade e alteridade, os africanos e afro-brasileiros buscaram na África o referencial simbólico primeiro, por meio das representações construídas em vivências anteriores à escravidão enfrentada no Brasil. Nesse sentido, não é estranho considerar que a África representasse esse lugar de origem onde se poderia encontrar uma história antepassada, uma tradição muitas vezes inventada como ideal de liberdade e felicidade e, ainda, a possibilidade de manter, através dos referenciais compartilhados, o fortalecimento dos vários grupos de africanos formados em terras estranhas.

Entretanto, isso não significa deixar de participar de trocas culturais que possibilitavam as relações com as novas demandas impostas. Outras representações foram então negociadas e construídas, modificando dialeticamente os sistemas simbólicos dos africanos trazidos à experiência escravocrata. Assim, é preciso destacar que a manutenção da tradição acontece nos

termos da “tradução cultural” (BHABHA, 2007), conservando elementos constitutivos da África, mas englobando os referenciais próprios das vivências no Brasil. O desejo de encontrar identidades essencialistas ou reproduções idênticas da África no Brasil não foi possível de se realizar. Nesse sentido, o conceito de tradução cultural mostra-se bastante pertinente para a compreensão das culturas diaspóricas, inclusive para o estudo das trocas culturais protagonizadas nos territórios quilombolas da contemporaneidade.

As palavras de Hall (2003, p. 88-89), reproduzidas a seguir, trazem uma explicitação clara do conceito cunhado por Bhabha:

Esse conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais [...] Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços da cultura, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não é uma ‘casa’ particular). [...] A palavra ‘tradução’, observa Salman Rushdie, ‘vem etimologicamente, do latim, significando ‘transferir’; ‘transportar entre fronteiras’.

A segunda categoria de discussão refere-se à “resistência política” que tem o foco nas relações de poder com as quais os quilombos estão envolvidos. Conforme Arruti (2006, p. 73), sob forte influência marxista, “a referência à África é substituída pela referência ao Estado ou às estruturas de dominação de classes e os quilombos, em especial, Palmares – único que despertou interesse constante – servem para pensar, em primeiro lugar, as aspirações populares”. Assim, de espaço pacifista, os quilombos podem agora ser interpretados como verdadeiros flancos de resistência.

Como desdobramento dessa segunda categoria, pode-se destacar alguns momentos significativos. Inicialmente, a Frente Negra, movimento iniciado nos anos 30 do século XX, toma a metáfora de Palmares para ressaltar a sua participação na formação do Estado Novo em meio às desilusões com a política partidária, no que se refere às suas reivindicações. É uma apropriação ainda incipiente posto que o negro então valorizado é um sujeito assimilado à sua capacidade de adesão à cultura branca. Nesse sentido, as experiências étnico-culturais dos afro-brasileiros, enquanto sujeitos ativos na construção de suas individualidades e coletividades, ou seja, suas identidades,

ainda não são ressaltadas, e a figura de Palmares integra-se aos discursos da história nacional, representando “um primeiro grito de independência”. (ARRUTI, 2006, p. 74)

Ainda segundo Arruti (2006), uma interpretação mais crítica em relação ao caráter ativo das comunidades quilombolas somente ganha destaque e relevância discursiva no meio acadêmico a partir de Clóvis Moura (1972) e Décio Freitas (1978), em fins dos anos 50, cujos trabalhos dão destaque aos quilombos e às outras formas de resistência escrava, ressaltando o aspecto reivindicatório da população afro-brasileira. O quilombo então é compreendido como uma reação estrutural de escravos que pretendiam eliminar a sociedade escravista, de forma que o tema da resistência política ganha corpo e a crítica à ideologia da democracia racial finalmente se efetiva. Entretanto, nesse segundo momento, o reducionismo também se faz presente pelo exacerbado destaque dado aos usos políticos desejados para o quilombo, o que acabou por criar uma “camisa de força interpretativa”. (ARRUTI, 2006, p. 75)

O mito do isolamento, enquanto idealizador de uma comunidade perdida no tempo, distante da civilização e das demandas sociais emergentes, tornou-se insustentável, justamente quando foram resgatados os sentidos políticos dos muitos quilombos existentes no Brasil. Como nos chama a atenção Flávio Gomes (1996), para além do escravo “que, procurando escapar das crueldades da escravidão [...] fugia para o único mundo da liberdade possível: o mocambo”; e para “além do desejo de dar fim ao cotidiano de castigos e maus-tratos vividos, [...] em busca de um abrigo seguro onde pudessem principalmente restaurar suas experiências sociais e culturais originárias da África”, faz-se mister destacar a interface política que caracterizou o movimento quilombola, e, por meio de uma leitura própria e apropriada, reconhecer a visibilidade reivindicatória de suas ações e omissões; seus levantes e recuos; seus gritos e silenciamentos, enfim, suas múltiplas faces frente a uma sociedade que buscava a todo custo reduzir a potencialidade emancipatória de sua existência. É possível destacar “[...] como os variados mundos criados pelos quilombolas acabaram por transformar, entre outras coisas, os mundos daqueles que permaneciam escravos”. (GOMES, 1996, p. 55)

Por isso mesmo, uma discussão mais voltada para os determinantes efetivamente políticos, inerentes à problemática quilombola, irá se manifestar com maior evidência quando acontece a

“redescoberta de Palmares como evento histórico representativo da 'raça negra'” (ARRUTI, 2006, p. 76), momento em que os movimentos protagonizados por afro-brasileiros em várias frentes, principalmente o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, hoje MNU, conseguem maior visibilidade e força representativa.

São pontos de destaque para a contextualização dessa terceira compreensão gestada para o quilombo, a criação do Grupo Palmares (1971), que erigiu a proposta de mudança da data comemorativa da libertação da escravatura de 13 de maio para 20 de novembro, posteriormente aclamada pelo MNU (1978) como o Dia Nacional da Consciência Negra, e os estudos de militantes como Abdias do Nascimento, gestando novas compreensões acerca do quilombo contemporâneo (ARRUTI, 2006). Esses e outros acontecimentos<sup>16</sup> de relevância dão o tom da nova militância negra no Brasil, quando Zumbi dos Palmares é definitivamente aclamado como ícone do movimento contra a violência vivida pela população afro-brasileira, fazendo o simbolismo quilombola ganhar fôlego e representatividade.

Nesse sentido, as palavras de Jônatas Conceição da Silva (2004), sobre o quilombo contemporâneo e urbano, são extremamente pertinentes também para a compreensão dos quilombos contemporâneos situados na zona rural, inclusive porque a regulamentação da posse das terras, há muito ocupadas, é fator de inserção nos campos referenciais de poder.

Forjado não mais para guerrear com armas bélicas, o Quilombo contemporâneo e urbano cumpre a função de, a partir de referenciais históricos, promover um debate permanente no seio da sociedade não apenas para o término das desigualdades raciais mas, também, para a inserção da população negra nas mais variadas instâncias de poder do país. (SILVA, 2004, p. 37)

O debate acerca das relações étnicas e das condições sociais do negro no Brasil ganha, em 1988, uma densidade política inédita na história do país. A realização da Assembléia Constituinte e as comemorações do centenário da abolição da escravatura (Lei Áurea) marcaram esse momento decisivo para o reconhecimento da diversidade étnica e cultural que compõe a identidade

---

<sup>16</sup> A exemplo da Missa dos Quilombos, celebrada no Recife (1981), em que representantes da igreja católica pedem perdão pelo posicionamento histórico diante dos negros; e o tombamento de Monumentos Negros, a exemplo do Terreiro de Candomblé da Casa Branca, em Salvador, Bahia, por meio das ações da fundação Pró-Memória. (ARRUTI, 2006)

nacional brasileira rumo ao deslocamento da ideia de identidade coletiva compartilhada por todos os habitantes da nação homogênea Brasil.

As comunidades quilombolas, que historicamente vinham sofrendo um processo de invisibilidade, ganham, então, reconhecimento jurídico, por meio da promulgação da Constituição Federal (1988). O Art 68, do ADCT, assim reza: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos”. (SANTOS; CAMARGO, 2008, p. 17)

Entretanto, as ações efetivas em torno do reconhecimento não evoluem tão facilmente exigindo uma mobilização constante da militância negra e a elaboração de vários outros decretos a fim de solucionar impasses políticos. As ações iniciais atrelavam os quilombos à sua referência à escravidão, o que dificultava o reconhecimento, pela impossibilidade de comprovação do vínculo com os ancestrais históricos, e, notadamente, tornava quase impossível a titulação das terras quilombolas.

Em 20 de novembro de 2003, o Decreto nº 4887 facilita o acesso à titulação das terras, mas é somente em 2004, quando o governo brasileiro aderiu à convenção nº. 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o critério da autodefinição se afirma, facilitando o processo de reconhecimento dessas comunidades. Assim, ficam definidas as comunidades quilombolas como “[...] grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (SANTOS; CAMARGO, 2008, p. 36)

As comunidades remanescentes encontram o espaço referencial para o enfrentamento de uma questão territorial que ultrapassa as necessidades legais em tona da posse da terra, na medida em que gera uma discussão ampla acerca de uma identidade étnica diferenciada para o afro-brasileiro do campo, principalmente no que tange ao enfrentamento das mazelas geradas pela ideologia do branqueamento e pela crença, ainda persistente na sociedade brasileira, na existência de uma democracia racial, fazendo com que haja uma redefinição dos determinantes políticos e sociais



necessária à reelaboração da cultura dos quilombos, em sua relação com o passado, com o presente e com o futuro. As reivindicações quilombolas, para além da luta pela titulação das terras, constituem-se como busca de territorialidade, de uma nova identidade étnico-racial ressignificada e de melhores condições de vida.

Assim, as discussões acerca de ser quilombola, na atualidade, perpassam pela construção da identidade étnica em relação ao território ocupado. É nesse território que são delineados os perfis cultural, social, religioso e econômico. Nesse sentido, o Decreto 6.040, de 2007, é bastante pontual:

“[...] são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição”. (SANTOS; CAMARGO, 2008, p. 36)

O termo quilombo traz uma materialidade significativa de força polissêmica caracterizada tanto por seus usos históricos e políticos dentro da sociedade brasileira, como por sua necessária errância de sentidos, que ao moverem-se, de maneira transversal, são abarcados naquilo que melhor se adequa à trajetória diaspórica jamais redutível a uma única narrativa para o povo afro-brasileiro.

### 3.3 COQUEIROS: INVENÇÃO E TRADIÇÃO

Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência.  
 No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente.[...]  
 É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade.  
 (FANON, 2008, p. 189-190)

Como já explicitado, na seção “Trilhas errantes do caminhar”, Coqueiros é uma pequena comunidade remanescente de quilombo, pertencente ao município de Mirangaba, Bahia. Ao seu redor, encontram-se outras quatro comunidades remanescentes, também reconhecidas: Jatobá,

Palmeiras, Santa Cruz, Solidade, e outras duas em processo de reconhecimento. Como em muitos povoados rurais brasileiros, as condições de vida são precárias, sendo que a população não dispõe de serviços públicos básicos como água encanada, saneamento básico, recolha de lixo, etc. Para os atendimentos emergenciais de saúde, os coqueirenses deslocam-se até Santa Cruz, a três quilômetros, onde encontram um Posto de Saúde Familiar, com disponibilidade de atendimento médico, em dois dias na semana.

A comunidade dispõe de luz elétrica, e, para o transporte, há um micro-ônibus que sai todos os dias de Santa Cruz e passa em Coqueiros, indo até Jacobina, com retorno ao meio dia. Entretanto, muitas das viagens são feitas a pé, em animais ou em carros abertos, a exemplo da caminhonete do senhor Francisquinho, que sai carregada de pessoas para a feira de Mirangaba.

A principal fonte de renda é a agricultura familiar que produz banana, café, feijão, milho, laranja, abacate, jaca, entre outros. Os programas assistenciais do Governo Estadual ou do Governo Federal, a exemplo do Bolsa Família, têm uma forte representatividade na renda mensal das famílias, que com poucas oportunidades de emprego, veem os homens em idade produtiva saírem do povoado em busca de trabalho, como nos diz o senhor Francisquinho:

*[...] a gente tem que pensar em desenvolvimento, porque tem muitas pessoas aqui que tá indo para Luiz Eduardo. É triste; tem vezes que saem vinte homens pra ir trabalhar, deixam a família, [...] o sofrimento é grande, porque trabalhar de enxada, trabalhar de veneno, é muita coisa complicada, viu? Agora mesmo eu tô com dois irmãos lá, viajou um a semana passada; saiu daqui vinte homens, saiu carro. Os colegas saíram porque não tem emprego; aqui não tem trabalho.*

A lida com a terra, de extensão limitada e sem maiores incentivos financeiros por parte do poder público, não chega a garantir a permanência de todos os moradores e moradoras na localidade. Desse modo, torna-se constante o êxodo daqueles que buscam, nas grandes cidades, oportunidades de trabalho e renda. As palavras do senhor Antônio ratificam a continuidade dos movimentos diaspóricos necessários à sobrevivência dos coqueirenses, a partir das itinerâncias vivenciadas em sua própria história:

*Aqui era roça. Aqui nós só trabalhava roça. E depois, quando meu pai morreu, eu ganhei pelo mundo, fui pro Paraná, trabalhar roça de novo. Do Paraná,*

*voltei, fui pra São Paulo, e aí foi rolando a vida. De idade de vinte e um ano, eu ganhei o mundo e hoje em dia tô com setenta e seis, tô por aqui, no mesmo lugar que nasci. [...] Muitos vão buscar trabalho [...] Mas tem mais, são primo, sobrinho, tá tudo em São Paulo.*

A situação é endossada por Aparecida que ressalta as dificuldades enfrentadas, principalmente, por jovens que precisam se deslocar em busca do tão sonhado emprego: *Sai, muitos sai. Em Jacobina mesmo tem muitos jovens daqui trabalhando em casa de família, outros sai daqui, se forma e vai pra São Paulo; outros vai pra Mimoso.* Vale ressaltar que é justamente no bojo das discussões sobre o reconhecimento, que essas realidades são revisitadas, provocando uma discussão que pode ser muito relevante para a implementação de políticas públicas de incentivo ao morador do campo.

A escola Clementina Rosa dos Santos é a única do povoado. Fundada na segunda metade da década de 70, segundo João Paulo Pereira, atual diretor, atende à clientela de alfabetização, 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental, além de sediar as aulas do TOPA (Todos Pela Alfabetização) e EJA (Educação de Jovens e Adultos). Trata-se de uma construção modesta com quatro salas de aula, uma pequena cantina, secretaria e área de convivência. Além do diretor, a escola conta com os serviços de um secretário, uma merendeira, dois funcionários para a limpeza e oito professores formados em Magistério, dentre os quais, três cursam Pedagogia, em uma faculdade que oferece cursos à distância e que funciona em Mirangaba. Nenhum dos professores-estudantes universitários é de Coqueiros.

É o senhor Francisquinho, presidente da Associação de Moradores de Coqueiros, à época da entrevista, que nos informa sobre a dificuldade de se conhecer a história da localidade: *A história da comunidade aqui é simples, e se torna difícil, porque a gente passa mais as informações que as pessoas de idade passam pra nós.* O senhor Francisquinho fala com a experiência de quem busca resgatar os fios narrativos da história do povoado, destacando a impossibilidade de acesso a informações perdidas em práticas de silenciamento. Tendo em vista a precariedade dos dados disponíveis para a reconstrução da memória coletiva, a história do povoado é hoje buscada por meio dos depoimentos orais que vão configurando uma espécie de narrativa de fundação. Na época do autorreconhecimento, alguns membros da Associação de Moradores fizeram uma pesquisa, junto às pessoas de mais idade da região, acerca da história da comunidade, chegando

aos dados que permitiram a elaboração da solicitação enviada para a Fundação Cultural Palmares. Dessa forma, o “vazio documental se preenche [...], pouco a pouco, com um concerto de vozes perdidas”, para lembrar palavras de Zumthor (1993, p. 47).

A necessidade de conhecer e preservar o passado do povoado surge como uma demanda bem funcional, já que as exigências normativas para a certificação enquanto comunidade remanescente de quilombo pressupunham, para os envolvidos, principalmente por resquícios do Decreto nº 3.912, de 10 de outubro de 2001<sup>17</sup>, a comprovação da ancestralidade. Dada a dificuldade de se resgatar uma narrativa linear elucidativa da história do povoado, abre-se o espaço da negociação e da (re)invenção<sup>18</sup> (re)criadora de acontecimentos passados e muito improvavelmente localizáveis com precisão no tempo-espaço presente.

Nesse cenário, como “[...] não há reminiscência absoluta e eterna, o esquecimento também é da ordem da incompletude” (MARTINS, 2006, p. 84), tornando-se dado significativo a ser considerado. A ausência de registros acerca das experiências culturais capazes de identificar as construções narrativas que garantissem a continuidade em relação ao passado histórico é o motor para a busca empreendida pelos moradores de Coqueiros envolvidos com o autorreconhecimento, o que exigiu negociações e adaptações próprias de muitos outros momentos da história do homem, como nos diz Hobsbawm e Ranger (2006, p. 13), “[...] houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins”.

Nessa linha de raciocínio, é preciso reconhecer que a condição quilombo/quilombola, para as pessoas de Coqueiros, inicialmente, fez-se como algo vindo de fora da comunidade por meio das determinações legais do ADCT, através do Balcão de Direitos de Tijuáçu (Senhor do Bonfim) e pelo trabalho da Pastoral da Igreja Católica, na figura do padre Joel<sup>19</sup>, como responsável por

<sup>17</sup> O Decreto nº 3.912, de 10 de outubro de 2000, rezava a comprovação da ocupação das terras pelos quilombolas desde o fim da escravidão, em 1888. (SANTOS; CAMARGO, 2008, p. 51-52)

<sup>18</sup> “Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam a inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM; RANGER, 2006, p. 9).

<sup>19</sup> Referência feita ao padre Joel Valentim da Silva, na época, Deputado Estadual pelo Partido Socialista Democrata Cristão (PSDC).

divulgar as informações acerca das disposições legais e também por organizar inicialmente a comunidade em sua busca por reconhecimento, como sugere o senhor Antônio, membro da Associação de Moradores:

*[...] Essa aí foi agora, tem uns três ou quatro anos que veio esse conhecimento. Que aqui, toda vida, a gente aqui era descendente de quilombola, mas ninguém sabia... ninguém sabia. Depois que padre Joel veio aqui, ele entrevistou o povo, aí o povo ficou sabendo que era descendente de quilombola. Aqui a turma era tudo negão (risos), era tudo negão, aqui. Ai, inclusive, essa turma que veio de lá de São Tomé, que diz que era lá dos quilombola, é que levantou essa comunidade. Mas aí já morreu tudo, só tem os descendente, só tem os neto, bisneto, os outro já morreu tudo. Ai padre Joel chegou aqui, entrevistou o povo, aí fez reunião, e, então, colocou a gente como quilombola, agora não pode sair mais. (riso)*

Considerando, a partir de Hobsbaum e Ranger (2006, p. 12), que “a invenção das tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado”, fica patente a necessária busca por uma tradição capaz de assegurar a validade das reivindicações feitas pela comunidade de Coqueiros, seja por uma origem identificada no tempo e presente em rituais ancestrais, como resquícios de costumes africanos, ou em práticas culturais cotidianas traduzidas e cujas referências perderam-se na trajetória diaspórica. Nessa perspectiva, entende-se a (re)invenção das tradições como ação identitária extremamente relevante no entretecer dos sentidos disponibilizados pelo contexto e pela experiência dos narradores e narradoras envolvidos(as) no autorreconhecimento, em sua impossibilidade de determinar com exatidão a própria história cultural. Reconhecendo que as culturas tenham seus espaços próprios, não é fácil dizê-los; “o que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade-sem-começo”, como afirma Hall (2006, p. 36). Nesse sentido, pode-se considerar que tais negociações dão-se no tempo da *differance*<sup>20</sup>, noção derridiana importante para se compreender que as referências do passado funcionam em um tempo-espço diferenciado, fazendo deslizar sentidos e significados, o que impede a estabilidade definitiva dos mesmos.

---

<sup>20</sup> O conceito de diferença foi criado por Derrida, modificando o vocábulo francês *différence* por *différance*, para se referir à diferença como um processo contínuo, como uma ação. Para o autor, a escritura está marcada pela ideia de rasura que através da *différance* se efetua. A todo instante o significado é transformado, sendo que a escritura não diz respeito apenas às significações das palavras de um texto, mas em campos mais amplos. (DERRIDA, 2002)

Assim, chegamos ao Senhor Antônio Norberto e suas três filhas, Felícia, Mariana e Lianda, primeiros moradores da comunidade de Coqueiros, vindos de Monte Santo, Ba, por volta de 1900, e cuja origem ancestral, provavelmente, tenha sido São Tomé, comunidade também remanescente situada na região de Campo Formoso, Bahia: [...] *foi Antônio Norberto com três filhas que saíram se refugiando... alguns ficaram em São Tomé e essa família veio se refugiar aqui. Foi aqui onde eles chegaram.* (SOCORRO)

Para a sua sobrevivência, consta que encontraram terra fértil e coco babaçu abundante, de onde tiraram o sustento imediato, as palhas para a construção das casas, e o nome da localidade. Nas palavras de Socorro, vice-presidente da Associação de Moradores: *começaram a descobrir os meios de sobrevivência, que foi o coco babaçu, que eles quebravam. Da palha da palmeira fizeram a cobertura da casa e, com os cipós que tinha nos matos, fizeram as casinhas e taparam com barro. Sabe que quilombola trabalha MESmo.*

O traço cultural mais marcante da comunidade, inclusive na atualidade, é a Festa dos Santos Reis, comemorada a seis de janeiro, com pompa e muita alegria por moradores, vizinhos e muitas pessoas vindas de longe, para prestigiar o evento, que a cada ano tem ganhado proporções inéditas. As itinerâncias dos cantadores de reis, nos dias que antecedem a festa, cumprem a tarefa de arrecadar dividendos que auxiliem financeiramente a realização dos festejos. A missa solene, precedida de uma procissão, lota rapidamente a pequena igreja, sendo que muitos fiéis precisam acompanhar a celebração do lado de fora. Nessa ocasião, a hibridez das formações religiosas da comunidade também pode ser percebida, a exemplo dos objetos que ornamentam o pequeno presépio<sup>21</sup>. Depois da missa, é servido o almoço coletivo, preparado pelos coqueirenses em mutirão para os convidados. Todos comem e bebem à vontade, e, então, começam as apresentações culturais. É um momento de confraternização muito bonito em que não apenas as pessoas de Coqueiros mas de muitas outras comunidades remanescentes<sup>22</sup> mostram suas tradições

<sup>21</sup> O presépio é ornamentado, em sua maioria, por peças que lembram as oferendas feitas a Iemanjá, com frascos de perfumes, esmaltes e cremes (dado referente a janeiro de 2009). Ver anexo B.

<sup>22</sup> Muitos são os grupos, a maioria proveniente de comunidades remanescentes, que lotam ônibus e chegam para participar das comemorações, trazendo suas manifestações culturais, a exemplo, tratando-se do ano de 2009, de Tijuáçu, com a apresentação do belíssimo samba de lata, além de Filadélfia, Antônio Gonçalves, Caém, Senhor do Bonfim, Pindobaçu, Dionísia, Olhos D'água, etc.

culturais por meio de coreografias, danças e sambas de matriz africana, que encantam e emocionam.

O samba, parte integrante dessa e de outras comemorações realizadas em Coqueiros, é a manifestação cultural mais representativa da tradição no povoado, sendo apreciado e dançado por pessoas de todas as idades. O advento do reconhecimento, enquanto comunidade remanescente de quilombo, traz, em seu bojo, a necessidade de reforçar a herança africana, de forma que esse traço cultural tem se fortalecido, tornando-se o cartão de visita da comunidade e a forma de representá-la quando seus moradores participam de eventos em outras localidades. Nas palavras de Socorro,

*[...] até hoje nós estamos passando de geração em geração... não temos deixado essa cultura acabar. Sabe que a cultura do quilombola é o samba, que descobriram tapando a casa. Descobriram que o pé dava pra sambar, pisando barro, e depois o batuque, através dos litros que bebiam, dos pratos que comiam; batendo o batuque descobriram que tinha que ter sido o samba. Do couro do animal faziam os pandeiros, os tambores. O candomblé aqui mesmo é a raiz principal. Aqui nunca acabou. O candomblé aqui é de geração em geração. É menina nova, é pai, é filho, tudo dança. Pai bate pra mulher sambar, e samba bonito MESMO.*

É possível conhecer, nas palavras de Socorro, parte de uma narrativa de fundação que procura ressaltar a raiz africana das tradições da comunidade; tradições estas que são passadas *de geração em geração* e que atestam a condição quilombola. O lugar de enunciação assumido por Socorro é o lugar de quem, estando em processo de reivindicação por melhores condições de vida para o povoado, procura ressaltar as características que considera importantes para afirmar a filiação africana, reforçando assim o direito de usufruir das políticas públicas afirmativas<sup>23</sup>. Embora o samba seja referido como uma “descoberta”, a musicalidade aparece como característica da origem ancestral quilombola. Mesmo na sobreposição de sentidos que torna equivalentes, para Socorro, o samba e o candomblé, pode-se perceber que as duas manifestações se igualam justamente pela importância exercida na tarefa de reafirmar os traços culturais de matriz africana, também ratificados na fala de outra moradora, Aparecida: *a cultura nossa daqui é o samba mesmo, é a roda, é o peji.*

---

<sup>23</sup> “[...] conjunto de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, orientadas para oferta de tratamento diferenciado com vistas a corrigir desvantagens e marginalização criadas e mantidas por estrutura social excludente e discriminatória”. (CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2004, p. 7)

Nessa perspectiva, a análise feita por Glissant (2005), acerca das relações entre cultura e identidade, torna-se relevante para que possamos traçar uma compreensão inicial acerca da imagem/identidade construída para a comunidade de Coqueiros. Enquanto atividade discursiva, seus moradores recorrem, em suas narrativas de fundação, aos eixos de “filiação e legitimidade” característicos das culturas atávicas, voltados para a fixação de uma identidade profunda e excludente - ser quilombola. Entretanto, a ausência efetiva desse mito fundador, visto serem as comunidades remanescentes de quilombos, em sua maioria, crioulizadas, faz com que as características compósitas façam-se evidentes, e que a identidade se (re)construa de forma relacional. Nesse sentido, pode-se perceber os imbricamentos característicos dos processos de hibridização, quando fazem dialogar diferentes posicionamentos, originando novas construções identitárias. Nem atávica, nem compósita, a identidade cultural de Coqueiros faz-se no “entre-lugar” (BHABHA, 2007); é, portanto, construída nos limites fronteiriços – geográficos, simbólicos, discursivos.

As comunidades imaginadas fundamentam-se por um sentimento de pertença e cumplicidade capaz de criar um horizonte referencial compartilhado e representativo de um grupo, de um povo. É nesse sentido que Aparecida, ao falar das pessoas da comunidade, escolhe características expressivas da união, da solidariedade e da alegria:

*É um povo muito alegre. Num tem tristeza pra eles. E reunido, graças a Deus. Unido demais. Aqui se tem um samba, todo mundo tá reunido, junto, é solidário demais; se tem um Reis, todo mundo tá junto, se adoce uma pessoa, eles tá junto, se morre é do mesmo jeito, todo mundo tá junto. [...] às vezes as pessoas até fora comenta, é uma comunidade muito boa, nesse ponto. (APARECIDA)*

Assim, as pessoas de Coqueiros vão fazendo História e (re)criando suas histórias a partir do cenário que se descortina nas relações político-econômicas e étnicas, na contemporaneidade. A unidade destacada nas palavras da moradora não faz referência a uma identidade étnica essencializada ou ao estabelecimento de fronteiras rígidas em relação ao entorno. A idealização das relações interpessoais, pretensamente desprovidas de conflitos internos entre os membros da comunidade, busca justamente a coesão de seus membros em torno das reivindicações. Enquanto comunidade étnica diferenciada, Coqueiros não busca resgatar uma tradição imutável, mas



caminha no sentido de realizar uma revisão de suas bases, incorporando as transformações já empreendidas em suas itinerâncias diaspóricas.

As reivindicações dos moradores de Coqueiros, como também de muitas outras comunidades remanescentes de quilombos, possibilitam uma maior participação política na sociedade. Juntamente com a luta pela posse da terra, fortalecem-se as lutas por educação, por saúde, por trabalho, por reconhecimento étnico; reivindicações que não cabem em esquemas institucionais simplórios como o das desgastadas ações de reforma agrária, por exemplo, cujas pessoas envolvidas não possuem vínculo ou identificação com a territorialidade constitutiva das terras. Reconhecer-se quilombola guarda uma significação ampla e decisiva para as novas relações étnicas possíveis de se configurar na pós-modernidade; representa o aflorar de narrativas silenciadas, o sussurro intrigante de palavras proibidas, o grito, muitas vezes indesejado, de histórias vividas. A busca de novas identificações por meio do autorreconhecimento é propulsora de uma consciência cultural jamais vista nos campos quilombolas brasileiros.

As trocas protagonizadas em territórios geográficos e simbólicos dão-se nos interstícios das ações afirmativas identitárias frente aos novos desafios a serem enfrentados. A busca por reconhecimento cria um espaço interventor possível na própria invenção da existência que, para além da imobilidade, busca o (re)criar de novas narrativas. E estar continuamente a ser-existir, sem nunca encontrar-se pronto, é característica do próprio homem, que segue o seu curso, somente compreensível por meio de abordagens despidas de determinações fetichistas, engessantes e essencialistas.

As palavras de Fanon (2008), reproduzidas na epígrafe que abre esta seção, dizem da necessidade do homem recriar-se; de estar em constante movimento de (trans)mutação, em sua busca incessante por um lugar no mundo; um vir-a-ser que estende-se *ad infinitum*. Em sua possibilidade criadora, a invenção pode tornar-se a própria existência, pois, ao ser tecida discursivamente, faz-se espaço polissêmico passível de concretização efetiva, principalmente no questionar de “verdades” que contrariam a polilógica presente na constituição das realidades. Uma hipótese histórica pode se confirmada, mas também pode representar justamente aquilo que precisa ser revisto, reelaborado, superado.

### 3.4 IDENTIDADE(S): DISCURSOS DE (CONTRA)DOMINAÇÃO

A 'identidade' só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto.  
(BAUMAN, 2005, p. 21)

O estudo dos processos culturais, para além do reconhecimento do culto às tradições, constitui-se em conhecer a heterogeneidade das representações culturais que não podem ser reduzidas a um único sentido, e, muito menos, compreendidas como acontecimentos naturais constitutivos de um povo, grupo/nação, porquanto são construções sociohistóricas em constante processo de mutação. Nesse sentido, as discussões sobre os processos de configuração identitária, neste trabalho, partem do pressuposto de que a identidade, principalmente no contexto tecnocrático do mundo globalizado, não pode ser compreendida como algo sólido, fixo e unificado, mas como posicionamento fundamentado em determinantes fluidos, fragmentados e moventes.

Ultrapassar o estabelecimento de purismos no estudo das identidades pressupõe considerar o caráter dinâmico de seus processos constitutivos, visto não ser mais possível compreendê-las como essência imutável. Conforme Bauman (2001, p. 98), “as identidades parecem fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora. A eventual solidez que podem ter quando contempladas de dentro da própria existência biográfica parece frágil, vulnerável [...]. Também para Bhabha (2007, p. 85), “[...] a identidade nunca é um a priori, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade”. Nessa perspectiva, a compreensão das identidades individual e coletiva é aqui relativizada no sentido de abarcar as construções híbridas que formam o indivíduo e a comunidade; mesmo porque há uma necessidade de superação no que se refere ao risco de se estabelecer limites individuais/locais rígidos em contraponto ao contexto mais amplo, comunitário/global.

Os Estudos Culturais oferecem importantes contribuições nesse sentido, quando questionam os aportes teóricos iluministas, ainda em pauta nos anos 90, e encaminham as discussões teóricas para a concretude e contemporaneidade da vida cultural, por meio de uma abordagem crítica acerca das instituições sociais. A noção de cultura, vinculada à maneira como se dá o

relacionamento entre os grupos em meio a estruturas sociais de poder, alavanca o questionamento acerca dos essencialismos/radicalismos e acolhe a celebração das construções híbridas. As ações dos movimentos sociais, por sua vez, põem em cheque a ordem colonialista cultivada pela sociedade ocidental, descortinando novas perspectivas em torno das identidades. Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 30), ao analisar a categoria identidade como “uma espécie de encruzilhada existencial entre indivíduo e sociedade em que ambos vão se constituído mutuamente”, destaca “a atuação dos movimentos anticolonialistas, feministas e de minorias ou majorias oprimidas dentro de sociedades plurais” (NASCIMENTO, 2003, p. 33), como representativos dessa ação questionadora que os movimentos sociais protagonizam.

Destaque-se, também, a percepção da cultura como texto, como discurso simbólico provocador de deslocamentos de sentidos e significados dentro de arenas sociais constituídas por disputas transculturais. Para Hall (2003, p. 199), “Há sempre algo descentrado no meio cultural [*the medium of culture*], na linguagem, na textualidade, na significação; há algo que constantemente escapa e foge à tentativa de ligação, direta e imediata, com outras estruturas”. Nesse sentido, os discursos forjados acerca das identidades perpassam por determinantes ideológicos e contra-ideológicos em constante disputa e negociação. A ideia de estabilidade é substituída pela ideia de processo dinâmico de identificações provisórias em constantes reformulações. Assim, deve-se considerar que

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2003, p. 13)

É ainda Stuart Hall (2003, p. 10) que, para discutir o conceito de identidade, apresenta três concepções de sujeito: o sujeito iluminista, indivíduo centrado e “dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação”; o sujeito sociológico, indivíduo não auto-suficiente constituído na relação com os outros, portanto, dependente das mediações e transmissões de valores e sentidos (cultura) externos; e o sujeito pós-moderno, conceito surgido na segunda metade do século XX para caracterizar o indivíduo fragmentado que “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente”. (HALL,

2003, p. 13) O sujeito pós-moderno constitui-se de identidades contraditórias constantemente deslocadas em processos diversos de identificações a partir de posições culturais de classe, gênero, raça, religião; enfim, é uma construção rizomática que se encaminha para o outro e se constitui no encontro, na troca, na relação.

A noção de constituição rizomática, cunhada inicialmente nos estudos de Deleuze e Guattari (1995), coloca em contraposição os conceitos de raiz e rizoma, encontrando-se presente em muitas discussões contemporâneas sobre identidade. Assim, fazendo um cotejamento entre as ideias de Stuart Hall e as de Deleuze e Guattari é possível depreender que entre o sujeito do iluminismo (raiz) e o sujeito pós-moderno (rizoma) há um deslocamento de sentidos fortemente vinculado às novas demandas socioculturais vivenciadas historicamente. A formação da raiz, profunda, fixa e estável, pode ser facilmente associada ao sujeito do iluminismo, auto-centrado, racional, e, por isso mesmo, passível de naturalizar as relações excludentes. A noção de sujeito sociológico, entre a raiz e o rizoma, engloba uma necessária negociação feita pelo indivíduo com seus pares, por meio da interação e do diálogo frequente. Pressupõe o dialogismo, pois “não adquirimos as linguagens necessárias para a auto-definição de nosso eu, somos antes levados a ela por interação com as linguagens daqueles com quem convivemos”. (TYLOR, 1994, p. 50) O descentramento do eu, característico das identidades em trânsito do sujeito pós-moderno, suscita mais radicalmente a ideia do rizoma, representação da articulação e mobilidade presentes nas formações identitárias, como compreendemos na atualidade. Édouard Glissant (2005), em *A Poética da Diversidade*, utiliza justamente a noção de rizoma para significar as interrelações culturais próprias dos povos colonizados no que tange à identidade e sua constituição relacional. Para o autor (2005, p. 71), “[...] a raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes.”

Essa ideia de abertura e de expansão nos encaminha para a problematização das diferenças constituintes dos seres-grupos, fazendo-se condição basilar para se lidar, de maneira mais equânime, com os conceitos de unidade e diversidade; diferença e desigualdade, também em suas contradições e ambiguidades. A perspectiva relacional funda-se na ideia de que o sujeito nunca está pronto, pois está sempre sendo, modificando-se e, assim, descarta as construções ocidentais mais tradicionais em sua pretensão de profundidade e unidade. É no veio dessas ideias, mais

condizentes com a trajetória africana, que as comunidades remanescentes de quilombos brasileiras precisam ser compreendidas. Elas fazem parte de uma longa história de interdições provenientes do tráfico, da escravidão, da discriminação, e, embora tenham afirmado os valores ancestrais africanos característicos de suas culturas no processo de desenvolvimento sociocultural brasileiro, é notória a desvalorização dos constituintes identitários provenientes de suas cosmovisões, até porque a identidade nacional da elite brasileira foi e ainda é forjada em torno da unidade racial, social e cultural.

As culturas de matriz africana, fortemente presentes no desenvolvimento da identidade do brasileiro, sofreram clara associação a elementos negativos, o que alavancou ações de branqueamento e culminou no mito da democracia racial. Ao estudar o processo de constituição identitária de um brasileiro militante do Movimento Negro, ficcionalmente denominado João, Ricardo Franklin Ferreira (2004) destaca o processo de negação dos valores afro-representativos e suas consequências drásticas para a constituição das identidades individuais e coletivas. As características fenotípicas acabaram funcionando como referência para a discriminação e o preconceito, estando ambos fundamentados em torno da equiparação de duas categorias diferenciadas: a raça e a condição social. A superioridade étnica atribuída ao europeu branco tem seu contraponto na afirmação da inferioridade do negro, de forma que a miscigenação e a mestiçagem patrocinam o ideal identitário nacional por meio da ideologia do embranquecimento e conseqüente apagamento do negro: “A cor da pele e as características fenotípicas acabam operando como referências que associam de forma inseparável raça e condição social, o que leva o afrodescendente à introjeção de um julgamento de inferioridade”. (FERREIRA, 2004, p. 40)

Nesse sentido, um dos assuntos mais caros aos coqueirenses é a ancestralidade religiosa africana. Nesse campo, imaginário, real e simbólico se fundem para revelar uma das formas de silenciamento mais evidentes na comunidade. Notoriamente, trata-se dos reflexos gerados a partir de uma “política de silenciamento” (ORLANDI, 2007, p. 16) imposta pela mitificação existente na sociedade brasileira em torno das páticas e rituais religiosos afro-brasileiros, a exemplo da Umbanda e do Candomblé, e que caracterizou a formação cultural baiana. Alguns dos entrevistados, ao tratarem do assunto, admitem, não com facilidade, participar como espectadores do peji, por exemplo, mas afirmam que não gostam de tais práticas e que são católicos.

O senhor Francisquinho traz essa temática ao debate quando fala da comunidade e da receptividade das pessoas em relação à pesquisa: *se você for na casa de um pai de santo, que nem eles chamam aqui, eles geralmente não gostam nem que diga. Essas coisas tudo acontece na comunidade.* E explica: *às vezes ficam com medo de represália, você sabe que a nação negra até pra falar eles têm medo.* Sentem-se intimidados, e, nesse caso, não faltam dados históricos que comprovem a interdição. Para Aparecida, por exemplo, o texto é outro, as palavras da moradora dizem muito mais do que se pode perceber superficialmente, no que tange à complexidade das formações identitárias:

*A diferença de peji pra o samba é porque quando entra na roda pra sambá, todo mundo tá normal. Agora o peji já é diferente, porque no peji o pessoal encaboca, é... fica diferente, eles muda, tem pessoas que muda até de feição. Meu marido mesmo não gosta que eu sambe peji. Mas só que tá no sangue, é de família. Eu, quando tem um peji, eu nem fico, porque se eu ficar eu sei que eu danço... aí às vezes eu saio, como aqui no dia seis mesmo, eu saí, porque eu sei que se eu ficar eu danço mesmo. (risos) E meu tio, meu tio é benzedor, meu tio é curador mesmo - irmão de meu pai. Minha avó, que é a mãe de meu pai, também, ela era benzedeira. Mas meu marido não gosta, e, então, eu, pra não procurar mal querência, não fico. Eu saio fora. Também quando tem caruru, na casa das minhas colegas, eu ajudo normal, durante o dia, a fazer alguma coisa, quando é na hora de bater o tambor, eu vou embora, eu não fico.*

A descaracterização secular em torno das práticas religiosas afro-brasileiras deixou marcas claras na vida dos coqueirenses. Ficou a negação e a desvalorização de crenças ancestrais que, relegadas à marginalidade histórica, são rejeitadas, fazendo com que as pessoas as escondam, como se tivessem vergonha de declará-las. É delas que Aparecida quer se *libertar*: *Minha religião é católica mesmo. Depois, por isso, por esse motivo, que acontece essas coisas comigo, é que eu tenho vontade de ser evangélica, pra me libertar.*

Aparecida assume, na materialidade textual enunciada, diferentes identidades, que estando marcadas por deslocamentos provenientes de lugares discursivos e ideológicos também diferenciados, atestam as contradições inerentes ao processo ininterrupto e inacabado que as constitui. A condição de esposa, na tentativa de evitar a *mal querência* do companheiro, requer a negação da ancestralidade religiosa, gerando um conflito individual representativo das demandas identitárias coletivas vivenciadas na comunidade e denunciando a presença de uma memória

discursiva construída por condicionantes depreciativos capazes de atualizar interdiscursos preconceituosos e excludentes.

Ainda no caso de Coqueiros, o conhecimento mais voltado às origens ancestrais guarda as marcas do apagamento vivenciado por muitas gerações e manifesta-se no reconhecimento que cada morador e cada moradora tem de si. Os termos escolhidos por alguns coqueirenses para referenciar a condição fenotípica evidenciam uma certa dúvida em relação à autodenominação que pode ser utilizada quando chamados a falar de suas identidades. Mais uma vez a complexidade contraditória dos processos identitários faz-se evidente, agora na fala do Senhor Antônio, que mesmo declarando-se negro em alguns momentos: *Me declaro negro, que minha família é toda de negro*, em outros, busca o termo *moreno* para nomear a uma condição que busca suplantar, ou denunciar, o negativismo e a discriminação:

*Quilombola, é... como se diz, reconhecido que é a cor morena que nem nós, né? Até veio uma lei aí que ninguém pode chamar mais o outro de negro... antigamente nós era discriminado e, hoje em dia, nós não somos mais discriminado, nós pode entrar em qualquer repartição pública, né?. (SENHOR ANTÔNIO)*

A fala de seu Antônio nos remete a um dos pontos-chave da discussão acerca do ser negro no Brasil, a ideologia do branqueamento<sup>24</sup>. Ser *moreno*, como podemos observar, guarda uma significação contraditória, visto que a denominação é usada em contraposição ao ser negro; aparecendo, em sua fala, como categoria hierarquicamente mais apropriada para a condição quilombola. A lei aparece como garantia contra a discriminação, posição endossada por uma crença bastante otimista de que os constrangimentos patrocinados por ações racistas ficaram no passado. Notadamente, o senhor Antônio está se referindo às formas mais visíveis de discriminação, deixando de considerar aquelas, por vezes mais cruéis, que acontecem em práticas camufladas por discursos politicamente corretos.

Pode-se perceber, também em outros depoimentos, um certo cuidado com a enunciação da palavra negro; é como se levasse as pessoas a assumir uma condição que elas ainda não estão

---

<sup>24</sup> Forte pressão exercida pela hegemonia branca para que o negro negasse a si mesmo e a sua cultura, como forma de integração social, principalmente após 1888, nos períodos pós-abolição

prontas para enfrentar. É no espaço discursivo daquilo que os moradores de Coqueiro dizem, quando discutem a própria identidade, que se encontra o cerne da questão. O não-dito fundamental é a denúncia da discriminação; a constante presença da denominação “negro”, como forma de agredir, magoar e depreciar as pessoas. As vivências protagonizadas dentro de uma sociedade racista se encarregam de delimitar os sentidos possíveis para as palavras em cada situação discursiva. Dona Cota, quando fala sobre ser quilombola, explicita: *Ih, rapaz é povo sofrimento. É sofrimento, porque o pessoal negro é o pessoal que não tem valor; mas é isso mesmo, continua ainda a ser a palmatória do mundo. É... os negros, não é não?* Talvez, por isso mesmo, ao falar de seus antepassados evite a caracterização desvalorizada e diga: *era um povo moreninho.*

Ainda Dona Cota, ao tratar das discriminações por ela sofridas, traz à tona a complexidade das construções identitárias, no que se refere aos binarismos insuficientes para significar a multiplicidade étnica brasileira: [...] *mas eu não me importava, não, porque eu tenho uma parte do povo meu moreno e tem outra parte do povo branco, é igualmente a escrava Isaura. (risos)* Em frente a uma sociedade que exclui e marginaliza cruelmente o negro, a moradora encontra consolo no passaporte relacional que a aproxima do ser branco. As falsas certezas do pensamento determinista, que basilarão as teorias do branqueamento e da mestiçagem<sup>25</sup>, desde o século XIX até meados do século XX, principalmente, mas com ramificações ainda hoje, muitas vezes confortam, dão a impressão de pertencimento e valorização. A *escrava Isaura* de Coqueiros não pôde fugir da discriminação que lhe coube, por sua filiação africana, como também a outra da literatura não conseguiu; ambas sofrem o estigma de serem denominadas mulatas e, portanto, herdeiras de uma condição inferior frente à sociedade racista. Destaque-se que D. Cota, ao trazer a imagem da escrava Isaura, o faz a partir de referências que lhes são próprios, transformando o contexto tecido na obra literária de Bernardo Guimarães para adequá-lo à sua realidade. O que a moradora reivindica, na opacidade de suas palavras, é uma condição crioulezada (GLISSANT, 2005) e a possibilidade de não ter que se identificar unicamente com nenhuma das três “raças tristes”, para lembrar Mário de Andrade (1986).

---

<sup>25</sup> O projeto de mestiçagem, como parte da ideologia eugênica, buscou o embranquecimento da sociedade brasileira pela negação do elemento negro.



Notadamente, a política da mestiçagem cria hierarquias e faz com que as pessoas sejam levadas a renegar uma parte de sua constituição identitária, a ocultar uma parte de sua ascendência ancestral, tão importante e essencial quanto as outras que as constitui. Nesse sentido, pode-se concluir que Dona Cota não nega a ascendência africana, ao usar o termo *moreno*, mas cede ao apelo do branqueamento, o que dificulta a sua identificação, tanto com a identidade híbrida quanto com a identidade negra ou, ainda, branca. A relação de pertença é discursiva, e, por isso mesmo, é ambígua, errática, complexa e imprevisível.

Os conhecimentos construídos acerca das pessoas e do mundo, para o afro-brasileiro, estão fortemente veiculados a essa realidade de negação cultural ainda persistente nas trocas intersubjetivas da comunidade. As relações sociais discriminatórias, mesmo fortemente camufladas, estão referenciadas historicamente por ações intransigentes de invisibilidade, na história e na cultura nacionais. Tomando a identidade individual como construção referenciada em torno das relações estabelecidas pelo sujeito com seus pares, com o mundo e consigo mesmo, e considerando que essas referências são coletivamente compartilhadas, torna-se necessário compreender a difícil constituição de uma identidade negra positiva em tal cenário.

Nessa perspectiva, os coqueirenses fazem circular discursos diferenciados participando das discussões contemporâneas acerca das identidades e marcando deslocamentos de sentidos que jogam discursivamente com as memórias. Se por um lado reproduzem condicionantes hegemônicos, hoje questionáveis, por outro, provocam reflexões capazes de criar deslizamentos de sentidos potencializadores de autoestima e pertencimento étnico. Nesse sentido, torna-se pertinente ressaltar a noção de interdiscurso, memória discursiva, como terreno profícuo para a problematização dos processos de significação, pois como nos lembra Orlandi (2007), todo dizer é constitutivo de uma atualidade (Intradiscurso) determinada pela memória (Interdiscurso), que se apoia em discursividades prévias e projeta discursividades futuras. No caso de Coqueiros, as escolhas enunciativas de seus moradores e moradoras, por meio dos discursos de dominação ou de contradominação presentes em seus dizeres e não-dizeres, seguem criando espaços identitários novos, em constantes (re)formulações, para o ser negro/negra e quilombola.

### 3.5 IDENTIDADES EM TRÂNSITO: SER QUILOMBOLA

Reivindicar uma identidade é construir poder.  
(CASTELLS, 2003, p. 241)

O contexto histórico das condições de produção para as políticas identitárias de Coqueiros problematizam os sentidos e significados construídos culturalmente para a comunidade e para os sujeitos que a constituem. A fissura provocada por diferentes discursos presentes na atualidade traz em seu bojo os antagonismos, as ambivalências e as ambiguidades constituintes das relações estabelecidas entre a tradição característica de uma comunidade imaginada em processo dialógico de construção e a hibridez cultural proveniente das muitas diferenças que a constituem. Assim, descortina-se a necessidade de se fortalecer uma identidade coletiva por meio da reivindicação de uma cultura comum que os represente e faça representar.

Compreender o movimento identitário realizado por Coqueiros, enquanto comunidade quilombola, no horizonte de uma contextualização mais abrangente, pressupõe buscar a sua inserção em ações reivindicatórias dos Movimentos Negros, no que tange à busca de uma identidade cultural para o afro-brasileiro. Tomando o conceito de Eurídice de Figueiredo (2005, p. 200), “[...] fala-se em identidade cultural quando se quer referir a grupos que não se apoiam em um Estado-Nação, mas que reivindicam a pertença a uma cultura comum”. Nesse sentido, desde os anos de 1930, quando Aimé Césaire cunhou o termo negritude para ressaltar os valores negros, em contraponto aos interesses coloniais representados pelo tráfico de escravos, e passando pela criação do Pan-africanismo, quando o conceito de raça é incorporado, deslocado e colocado sob rasura, no sentido de criar uma categoria forte na luta contra o colonialismo escravista ainda presente nas ações de discriminação, diferentes construções identitárias fizeram-se necessárias para questionar as bases da cultura eurocêntrica, em seus determinantes hegemônicos, inclusive deslocando “verdades históricas” excludentes e criando uma rede simbólico-cultural diferenciada para os filhos da diáspora africana.

Nesse sentido, a noção de *Atlântico Negro*, movimento transnacional organizado pelo sociólogo inglês Paul Gilroy, é hoje uma categoria teórica produtiva para a compreensão das culturas

negras, tendo em vista a superação dos essencialismos e absolutismos étnicos. Rechaçando a noção de pureza racial, o *Atlântico Negro* representa “as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não de propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória”. (GILROY, 2001, p. 35) Nessa perspectiva, inclui todas as pessoas que compartilham situações provenientes de discriminação em redes de solidariedade, a partir do conceito de diáspora: “Sob a ideia-chave de diáspora, nós poderemos ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. (GILROY, 2001, p. 25)

O noção de atlântico negro traz à baila os intercâmbios contínuos realizados nas viagens entre África-Europa-Novo Mundo, destacando a diversidade cultural proveniente desse movimento transatlântico. Assim, não interessa somente o retorno idílico à África ou a fixação da ideia de território e nação, visto que os deslocamentos espaço-temporais produtores da mestiçagem fizeram-se/fazem-se marcantes em toda a trajetória africana diaspórica, mas interessa estabelecer um lugar-espaço novo de negociação. Um espaço potencializador de novas reflexões e ações, em que preservar os valores ancestrais não signifique abdicar da inserção ampla em um mundo globalizado que toma as identidades como espaços de poder.

As instabilidades próprias de uma sociedade extremamente volátil política, social e economicamente, trazem desafios nada fáceis de vencer, tendo em vista o caráter virtual de seus determinantes constitutivos. Nesse cenário, “a busca pela identidade, coletiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se a fonte básica de significado social” (CASTELLS, 2000, p. 23), encaminhando, portanto, uma defesa do espaço e dos valores locais, da memória, do corpo, enfim, das particularidades socioculturais, criando redes de solidariedades coletivas a questionar as condições de exclusão.

Parte desse cenário virtualmente conturbado, o ser remanescente de quilombo para os moradores da comunidade de Coqueiros é algo novo que está sendo negociado a cada dia, a partir das demandas políticas e culturais a que estão sendo submetidos. Buscar o reconhecimento dos órgãos governamentais e de toda a sociedade brasileira exigiu uma escolha e uma tomada de

posição a ser compreendida para além de qualquer ideia de fixidez que se pretenda exaltar. A identidade, nesse sentido, pode ser problematizada como “[...] um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada”. (SOVIC apud HALL, 2006, p. 15) Há uma percepção da comunidade acerca das relações de poder tensionadas em torno da denominação remanescente de quilombo e uma predisposição para defender seus espaços e suas memórias históricas, ao mesmo tempo em que buscam maior participação na sociedade da informação, das realidades virtuais, das redes globais de relações. Nesse sentido, faz-se pertinente destacar as identidades culturais como

pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e história. Não uma essência, mas *um posicionamento*. Donde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa 'lei de origem' sem problemas, transcendental (grifo meu). (HALL, 1996, p. 70)

Tomando a noção de posicionamento, não é possível definir uma identidade única característica para as pessoas de Coqueiros, mas reconhecer que estão sendo incorporados novos discursos, práticas e relações causadores de uma descentração em relação ao lugar social, cultural, político e psicológico que ocupam. As palavras de Aparecida são sugestivas para se começar uma reflexão nesse sentido. Quando declara que *a gente era e não sabia que era quilombola*, a moradora destaca o caráter movente dos processos de representações que criam e fazem criar as identidades em sua acepção de “celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação a formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. (HALL, 2003, p. 12) Assim, as identificações estão sendo continuamente deslocadas por elementos vários constituintes dos sujeitos transitórios da pós-modernidade.

A incorporação da ideia do autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo somente tornou-se possível por atender ao horizonte conceitual de expectativas dos coqueirenses. Mesmo tendo sido uma ideia gestada a partir de determinantes externos, foi apreendida por descortinar novas possibilidades em relação à posse da terra, aos programas assistenciais do Governo Federal, à possibilidade efetiva de elevar a autoestima de seus membros e às estratégias de combate ao preconceito, como lembra o próprio senhor Antônio, ao dizer: [...] *quem é doido de chamar um de nós ai de negro, ai vai dá parte, e vai pra cadeia. (risos)*. O artigo 68, e sua

divulgação na comunidade, provoca uma discussão acerca da identidade negra e desloca as representações sociais construídas, confirmando o que nos diz Mercer (apud HALL, 2003, p. 9), ao afirmar que “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela existência da dúvida e da incerteza”.

Assim, as informações acerca da possibilidade de se declarar quilombola trazem uma problemática inusitada para pessoas acostumadas ao silenciamento da condição negra. Os discursos provenientes da mobilização em torno do ser quilombola instalam a dúvida e a incerteza necessárias ao (re)pensar dos constituintes identitários individuais e coletivos, e, se para as lideranças da comunidade houve uma rápida incorporação dessas informações, para as pessoas de mais idade, por exemplo, ordenar significativamente a nova condição não é tarefa fácil. O conhecimento hermenêutico empírico construído não chega a referenciar os projetos coletivos em torno da ancestralidade africana, agora necessária; falta a historicidade que permita um sentido de inserção, de pertença, para muitos moradores. As palavras de Dona Elza são exemplares nesse sentido, quando evidenciam as contradições de uma realidade múltipla que a moradora não chega a compreender amplamente. Ao ser questionada sobre os significados de ser quilombola, Dona Elza assim sentenciou:

*Eu não sei nem lhe dizer. Eu tô nesse meio mais os outros até sem saber, e agora aí eu não sei nem explicar. Não sei, porque veio essa comunidade, o padre Joel veio, fez essa comunidade, aí o pessoal acompanharam, né? Mas até aqui o momento, eu mesmo, pra mim dizer pra senhora que pelo meu juízo eu sei o que é, não tenho gravado no meu juízo. Eu nunca pude distribuir isso, porque pra mim era uma coisa só, mas se já apresentou várias coisa, agora aí a gente se confunde, eu não sei.*

E quando chamada a esclarecer sobre o que significa ser *uma coisa só*, Dona Elza diz:

*Não, a gente achava assim, né?, que era tudo uma coisa só, uma pessoa só, né? A diferença que a gente achava era que a gente dizia: 'as pessoa negro, às vezes é outra coisa, os branco é outro'; mas depois misturou, ninguém sabe, porque depois de tudo, a gente tem visto muitas coisas que ele representa pra gente, que até aí a gente não via, não sabia, que nem vai fazer quinze dias mesmo, doutor Tuca trouxe um... ali um telão pra passar, pra a gente vê do tempo dos negros... que era assim... daqueles tempo que o negro não tinha liberdade [...] (grifo meu).*

A lacuna historicamente imposta por meio da ausência de conhecimentos sobre a trajetória diaspórica africana que gerou os espaços quilombolas no Brasil fica evidente, ratificando o apagamento de todo um referencial simbólico capaz de auxiliar Dona Elza na tarefa de melhor compreender os acontecimentos à sua volta. Quando faz referência ao filme exibido sobre *o tempo dos negros*, ambientado na época da escravidão, a coqueirense evidencia a existência de uma discussão, ainda tímida, ao que parece, sobre a tradição africana que ela ainda não consegue nominar, já que, por suas palavras, as diferenças encontram-se concentradas nas características fenotípicas.

Nessa perspectiva, faz-se forçoso reconhecer que a identidade é uma categoria complexa e multifacetada que faz dialogar construções individuais e coletivas de maneira dinâmica. O conjunto de referências individuais forma-se a partir da interação que o sujeito estabelece com os outros, em suas experiências coletivas, criando também as referências da comunidade. Assim, a ideia de identificação, para os/as coqueirenses entrevistados (as), passa por determinantes voltados ao conhecer, identificação do indivíduo, e ao reconhecer, sentido produtivo de afirmação, nos termos estabelecidos por Honneth, que explica: “Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um 'valor' social”. (apud OLIVEIRA, 2006, p. 31)

Nessa perspectiva, a noção de identidade aproxima-se do que Charles Taylor (1994) denominou de processo de reconhecimento, visto que a elaboração de uma identidade não acontece de maneira isolada. A importância do reconhecimento é determinante naquilo que diz respeito às relações estabelecidas com o outro. Assim, em Coqueiros, essa ação perpassa, pelo menos, por duas questões básicas que serão exemplificadas a partir das palavras de Aparecida. A primeira diz respeito às comunidades externas, no que tange ao reconhecimento público da identidade quilombola:

*[...] foi muito bom esse reconhecimento, foi Ótimo pra gente. Já veio mais alguns benefícios e a gente espera que vai vir mais, porque... eu tenho assistido muito o Globo Rural vim acompanhar as comunidades quilombolas e fazer entrevista com o pessoal sobre como ele vive, sobre qual é o produzimento daquela comunidade, com o que trabalha... Aqui mesmo, tem pessoas que tem o trabalho, mas não é reconhecido, como tem uma moça aí que ela trabalha, que costura bem e faz tudo que pede; tem outra que ela faz negócio de cesto, só que*

*não é reconhecida . Mas a gente quer que venha mais pessoa como você mesmo, que venha mais pessoas de fora pra gente ser mais reconhecido. E a vontade da gente é que venha a televisão, porque quando vem, eles entrevista as pessoas para saber qual é a cultura. [...] É importante, é muito importante. Você nem sabe a alegria que a gente tá tendo, a gente tem alegria quando o pessoal procura a gente. Porque antes, você sabe o que é uma pessoa viver escondido? Não ser reconhecido por nada? É muito ruim, viver como bicho no mato, como nós era antes! (grifo meu). (APARECIDA)*

A explicitação dos processos de reconhecimento almejados, nas palavras de Aparecida, demonstra a necessidade dos coqueirenses serem vistos pelos “outros” - perspectiva bakhtiniana - pela sociedade como um todo, não apenas como moradores interioranos desprovidos de maiores potenciais econômicos, mas como comunidade possuidora de uma cultura rica e geradora de produtos e serviços importantes para o mundo globalizado. A referência à visita de um canal de TV traduz essa busca por significado social, por serem vistos por um número maior de pessoas, por se inserirem definitivamente no cenário das telecomunicações.

O reconhecimento visto, também, com sentidos pragmáticos, e aqui se faz necessário ressaltar a busca por políticas de ações afirmativas, demonstra o desejo de otimizar a eficiência técnica produtiva da comunidade, o que os insere, ao menos hipoteticamente, nos cenários moveções da chamada “sociedade em rede”, tal como a leitura de Castells (2003) nos indica. Sociedade essa caracterizada pela “[...] globalização econômica, pela organização em rede, pela flexibilização e instabilidade de emprego, pela mídia onipresente”. (NASCIMENTO, 2003, p. 39) Assim, ao tratar dos planos para o futuro, o senhor Francisquinho destaca a necessidade de efetivar essa inserção mais efetiva na sociedade da comunicação:

*[...] a gente trabalha tudo em parceria. Agora mesmo, a gente já tá pensando em comprar um computador para a associação, pras coisas melhorar mais, porque a gente ainda continua só destacando recibo. E vê se também coloco a internet, pras coisas ficar mais fácil pra gente, porque a gente pensa em desenvolver muito mais.*

Entretanto, faz-se mister considerar que a busca por inserir-se nas teias da pós-modernidade, para os coqueirenses, inclui uma (re)valorização da cultura local, naquilo que diferencia a comunidade e lhe confere uma identidade própria, um lugar de poder. (CASTELLS, 2003) Nesse sentido, pode-se destacar que a comunidade de Coqueiros participa das três formas de luta contra as

novas dimensões de dominação, nos termos colocados por Elisa Larkin Nascimento (2003, p. 41-42): (a) coloca-se “contra a lógica do espaço desmaterializado dos fluxos de poder”, ao preservar seus espaços locais; (b) “contra a tendência de dissolver-se a história no tempo intemporal”, quando seus moradores buscam em suas memórias e histórias as construções culturais basilares de suas identidades; e (c) “contra a exaltação do efêmero na cultura da virtualidade real”, na medida em que busca inserir-se na lógica da rede e da virtualidade, sem deixar engolir-se por elas.

A outra questão refere-se a determinantes étnico-raciais, ao enfrentamento das situações de preconceito e discriminação e à construção de imagens positivas capazes de se sobrepor aos resquícios da escravidão. A professora Lucimar destaca o evento do autorreconhecimento como propulsor de uma postura mais positiva em relação ao ser negro em Coqueiros,

*Eu acho que mudou mais depois que a nossa comunidade foi reconhecida, porque agora é até difícil eu ouvir alguém chamar mais a gente de negro. Então, eu achei que isso mudou bastante. [...] O mais importante é que as pessoas se valorizaram mais. Antes eu ouvia falar que muitos não queriam ser negros..., eram negros, mas não queriam ser. Então, eu acho que agora eles tão sendo mais valorizados. Parece que pensavam que o negro não era tratado como gente. Essa é a realidade. O povo discriminava e muito, hoje não. Depois, principalmente, depois que descobriram as comunidades quilombolas.*

A valorização da ascendência negra tem uma repercussão considerável na elevação da autoestima de algumas pessoas da comunidade, como afirma Lucimar, justamente porque, enquanto categoria notoriamente dependente das condições oferecidas pelo entorno social e pelo conjunto de atributos culturais interrelacionados disponíveis aos sujeitos, a autoestima pode ser cada vez mais alta se os valores positivos são ressaltados. Assim, faz-se necessário lembrar que as políticas de reconhecimento, em seus limites e possibilidades, fazem parte de uma discussão maior em torno das matrizes étnicas dos brasileiros, sendo que é no bojo de tal efervescência discursiva que os coqueirenses vão refletindo acerca dos sentidos possíveis para a denominação quilombola acolhida. Aparecida faz uma breve consideração sobre o assunto, destacando que a categoria *pessoal do quilombo* apresenta-se mais receptiva e positiva do que *negros do Coqueiro*, justamente por conta da discriminação implícita nos usos cotidianos da última denominação.



*Foi um reconhecimento muito bom pra nossa comunidade. Um reconhecimento muito bom, porque, às vezes, antes, quando o pessoal dizia assim: ‘Oh, os negros do Coqueiro’; tinha uns que até não gostava, porque a gente ficava até meio devagar, pensava que era assim quase uma discriminação, né? Mas agora não, quando diz que é o pessoal do quilombo, ninguém tá se importando mais não, porque nós tamos vendo, na televisão, o pessoal todo sendo reconhecido. [...] Nós somos com orgulho. Já lhe falo é assim: ‘somos quilombola com orgulho’. [...] Não é porque a pessoa é negro que vai ser aquela pessoa deixada lá no canto, NÃO. Hoje em dia, os negros tá sendo é procurado, e bem procurado [...] (grifo meu). (APARECIDA)*

Experiências partilhadas permitem ao ser humano a inscrição na cultura, em uma coletividade, fazendo com que os processos de socialização sejam construídos. Ser negro não é ser deixado *lá no canto*, como diz Aparecida, não é viver isolado, ignorado; ser negro é poder participar ativamente da sociedade, é reconhecer-se inserido nas demandas políticas.

Nesse sentido, o deslocamento de posições é o determinante mais forte a ser ressaltado na fala da moradora. De *negros do Coqueiro*, expressão carregada de preconceito, ao *ser quilombola com orgulho*, há uma linha descontínua de construções históricas e sociais ainda em ebulição. Em um momento em que as subjetividades são seduzidas pela infixidez, pela incerteza e pela flutuação, a busca de uma identidade é “busca de significado, é invenção de sentido. É autoprodução do homem. É vida”. (CIAMPA apud NASCIMENTO, 2003, p. 35)

Assim, é possível destacar muitas falas afirmativas acerca da identidade quilombola em coqueiros. A malha discursiva que se forma na atualidade, com toda a sua opacidade, traz outras representações a construir determinantes novos para a comunidade a partir das reflexões acerca do ser quilombola e do se reconhecer afro-brasileiro:

*Somos. Nós somos quilombolas mesmo, de sangue, porque nossos antepassados já foram, mas ficamos nós, ficou a semente, aí nós não pode dizer que não somos, se tá no sangue; é o samba, é o reis, é o peji, é tudo, tudo, tudo dos nossos antepassados. (APARECIDA)*

*Eu acho que ser quilombola são, assim, as pessoas que são remanescentes, né? Que restaram dos quilombos, e que sempre, assim, preserva sua cultura, é... suas tradições. [...] Sou. Eu sou negra com muito orgulho. (risos) (LUCIMAR)*

*O que é ser quilombola? (risos) Quilombola é aquela pessoa que tá guardando suas raízes... e preservando. Porque não adianta você ser um quilombola por ser, no papel, e você achar que é por conta da sua cor, e você não dá aproveitamento ou passar aquela geração pros seus filhos. Contar as histórias, o sofrimento que foram os seus antepassados, e não valorizar. Não adianta ser só negro na cor e no papel e não valorizar o quilombola mesmo. (SOCORRO)*

Como se pode perceber, a discussão está posta, e se as características fenotípicas são ressaltadas por alguns moradores enquanto único determinante para o ser negro e quilombola o reconhecimento da negritude enquanto posição política também está marcadamente presente. Se ser negro é condição política, ser quilombola também é.

Entretanto, faz-se necessário problematizar essa abertura descortinada na cultura brasileira, por meio da criação de dispositivos legais em torno de ações políticas de combate à discriminação, de um lado, e à valorização das diferenças ético-culturais, de outro, alavancando discussões, inclusive, capazes de questionar as disposições etnocêntricas de poder, e que, para as comunidades quilombolas, fazem-se representar pelo Art 68, do ADCT. Tal abertura, mesmo com limitações efetivas, torna-se um acontecimento relevante no que tange às relações culturais, porquanto cria a possibilidade de fazer com que o ideal de hegemonia seja perpassado por deslocamentos produtivos. Assim, entende-se que tais políticas, para além de uma ação benevolente das elites dirigentes, efetiva-se como resultado das lutas frequentes empreendidas por comunidades marginalizadas em torno do direito à diferença na produção de suas identidades.

As estratégias culturais devem ser capazes de deslocar os ditames das verdades instituídas, e mesmo sendo esses espaços, muitas vezes, somente pretensamente conquistados, visto serem calculadamente permitidos, reduzidos e controlados, vale à pena jogar o jogo das “guerras de posição culturais”, ou seja, vale a pena resistir, questionar, rasurar e deslocar as velhas bases da civilização ocidental. As palavras de Hall (2006, p. 321) são extremamente pertinentes à realidade das políticas afirmativas contemporâneas, também para as comunidades remanescentes de quilombos:

[...] Reconheço que os espaços 'conquistados' para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da

transgressão perde o fio da espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada. Mas simplesmente menosprezá-la, chamando-a de 'o mesmo', não adianta.

A visibilidade regulada é mais uma posição negociada nas artimanhas das disputas de poder, cujos resultados têm possibilidades de serem encaminhados para a diversidade das experiências humanas. Nesse sentido, o quilombo contemporâneo apresenta-se como um “lugar aprendente”, nos termos colocados por Jean Jaques Challer<sup>26</sup> - um lugar que se forma e aprende com as experiências vivenciadas por seus integrantes, através dos saberes cotidianos e da criatividade das pessoas que vivem a sua territorialidade. Para Challer, “os lugares são redes de experiências que desenvolvem o sujeito. O lugar se forma e aprende com os sujeitos que transformam e são transformados”, (re)constituindo-se por meio de ações individuais e coletivas efetivadas em redes complexas de reflexividades interpretativas. Assim, é por meio das experiências vivenciadas que os sujeitos vão formando-se e transformando-se, ao tempo em que formam e transformam também a comunidade. É enquanto “lugar aprendente” que Coqueiros transita reflexivamente entre os movimentos de tradição e deslocamento, devendo ser tomado, especialmente, como “lugar ensinante”<sup>27</sup>.

Se ainda privilegiamos, nos espaços referenciais simbólicos, o modelo eurocêntrico de indivíduo ou ovacionamos unicamente o saber canônico, formal, compartimentalizado é porque as representações preconceituosas ainda estão muito presentes nos discursos constitutivos da cultura brasileira. Considerando que tais construções reproduzem-se a cada dia, e reconhecendo a urgência em questioná-las, inclusive em suas formas de materialização subliminares geradoras do silêncio e invisibilidade para o afro-brasileiro, é que se faz mister propiciar estudos e reflexões voltados para a problematização das diferenças, em todos os campos de conhecimento, a começar pela educação, considerando a vocação excludente assumida historicamente pela escola, inclusive contribuindo para o apagamento da matriz africana da história nacional.

---

<sup>26</sup> Informação verbal proveniente da mesa redonda intitulada “Lugares de aprendizagens, memória e formação”, ocorrida durante o Simpósio: *Memória, (auto)biografia e formação*, em Salvador, de 22 a 24 de setembro de 2008, na Universidade do Estado da Bahia – UNEB.

<sup>27</sup> Cunho o termo “lugar ensinante” em complementação àquele utilizado por Schaller: “lugar aprendente”.

Seguindo essa linha de raciocínio, a próxima seção dedica-se às histórias de leituras e ao papel da escola na tarefa de problematizar identidades, principalmente para crianças, jovens e adultos como aqueles que vivem na comunidade de Coqueiros, muito dependentes das políticas afirmativas implementadas por governantes capitalistas e seus projetos voltados à lógica do mercado pós-moderno, cada vez mais desregulamentado e privatizado, como diria Bauman (1998, p. 24). Ressalte-se que as histórias leitoras dos coqueirenses é que nos guiarão nessas discussões; serão o ponto de partida e o ponto de chegada das itinerâncias teórico-conceituais empreendidas.

# *Nas encruzilhadas da linguagem, a leitura*



Imagens de moradores e moradoras de Coqueiros  
Data: 31/01/08 e 06/01/09  
Fotografia: Genésio Valois Coutinho Neto