

**O PROCESSO EDUCATIVO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE CARRAPATOS DA TABATINGA:** a afirmação identitária e a
formação de sujeitos engajados mediante transmissão oral de uma memória
compartilhada

Belo Horizonte/MG

2016

**O PROCESSO EDUCATIVO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE CARRAPATOS DA TABATINGA: a afirmação identitária e a
formação de sujeitos engajados mediante transmissão oral de uma
memória compartilhada**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais, como um dos requisitos a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Eustáquio de Brito

Linha de Pesquisa: Culturas, memórias e linguagens em processos educativos.

AGRADECIMENTOS

RESUMO

Os remanescentes de quilombos foram reconhecidos enquanto categoria social pela Constituição de 1988, sendo os dispositivos legais recentes no âmbito das políticas públicas e na legalidade de seus sujeitos, passando a serem detentores de políticas específicas, sob a perspectiva de reparação histórica e como detentores de parte significativa dos valores afro-brasileiros. No campo da Educação, tal reconhecimento é ainda mais recente, sendo as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica instituídas somente em 2012. Entretanto, os processos educativos praticados no cotidiano das comunidades são o ponto central da formação sociocultural de seus sujeitos e que podem revelar experiências e modos de saberes e fazeres inerentes à sua realidade. A participação política de lideranças como resultante do processo de auto reconhecimento enquanto sujeitos quilombolas também resulta do processo educativo-formativo dessas comunidades, o que se torna relevante nesse contexto. Tendo por sujeitos da pesquisa a comunidade quilombola de Carrapatos da Tabatinga, localizada na região Centro-Oeste mineira, a mesma apresenta características que despertaram nosso interesse em compreender suas relações cotidianas e os aspectos resultantes de suas interações. A fim de identificar as formas de se educar no interior do quilombo e a influência que a adesão de seus sujeitos junto ao movimento quilombola instituído na formação identitária de seus sujeitos que propomos realizarmos uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico. Para tanto, acompanhamos seus sujeitos nos espaços de articulações políticas, de festividades, de religiosidade e de interações cotidianas, no intuito de identificar de que forma acontece a transmissão de uma memória compartilhada às novas gerações. Sob a figura aglutinadora de uma matriarca, os sujeitos passaram a se reconhecerem enquanto quilombolas e a endossar um discurso próprio, o que foi possível identificar por meio de entrevistas e observação participante.

Palavras-chave: remanescentes de quilombos - identidade étnica - memória compartilhada – oralidade – movimento quilombola – narrativas.

1 INTRODUÇÃO

As indagações que impulsionaram minha inserção junto ao Programa de Pós-Graduação e a presente pesquisa emergiram da interlocução junto às comunidades quilombolas do estado de Minas Gerais, a partir da atuação profissional em projetos sociais junto à ONG CEDEFES¹ e da observação de lideranças quilombolas pertencentes à N'Golo². Esta trajetória me possibilitou uma atuação direta e indireta em diversos territórios quilombolas, localizados nas diversas regiões do estado, sobretudo as regiões Norte, Vale do Jequitinhonha e Vale do Rio Doce, onde pude realizar trabalhos voltados à pesquisa qualitativa e de intervenção comunitária. Mediante incursões a diversas comunidades remanescentes de quilombos, tem sido possível observar uma relação direta entre **escola – movimento quilombola – identidade**, estando esta relação muitas vezes fragilizada, uma vez que as escolas localizadas em territórios quilombolas apresentam vulnerabilidades que vão desde a infraestrutura precária até o despreparo de seus docentes.

Nesse sentido, observamos que a escola desempenha papel fundante na afirmação identitária dos sujeitos quilombolas (seus alunos), tornando-se importantes espaços de socialização e valorização da cultura tradicional quilombola que, em diversos casos, são pouco apreciadas pela população e poder público local. Em suma, nas comunidades visitadas, que possuem escolas estruturadas e preparadas para trabalhar com o público em questão, é bastante perceptível a proximidade dos sujeitos com sua tradição, sendo a auto declaração enquanto remanescentes de quilombos um fator legitimado entre os membros da comunidade, principalmente entre crianças e jovens. Além disso, o envolvimento da escola neste processo gera resultados no que diz respeito à preservação das manifestações e valores culturais da comunidade, além de motivar a atuação política de seus membros junto ao poder público local.

¹ O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva desenvolveu um trabalho pioneiro no mapeamento e identificação das comunidades remanescentes de quilombos no estado de Minas Gerais, através do projeto “Quilombos Gerais”, sendo, portanto, entidade referência na temática quilombola.

² Criada em 2005, a Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais é uma entidade de âmbito estadual, sendo sua diretoria e associados oriundos de comunidades remanescentes de quilombos, com atuação ampla no estado de Minas Gerais. Atualmente, se configura como principal entidade representante do público em questão, possuindo assento em diversos grupos de trabalho e Conselhos em âmbito estadual e nacional.

Em contrapartida, tem sido possível observar que nas comunidades em que as escolas quilombolas encontram-se fragmentadas e/ou fechadas – sendo os alunos quilombolas deslocados para os distritos e sedes dos municípios (nucleação) - a fragilidade política e identitária desses grupos se faz bastante perceptível. Por outro lado, também se identifica que os currículos adotados por muitas escolas - principalmente aquelas que recebem alunos oriundos do processo de nucleação – não estão voltados à especificidade que seus alunos quilombolas demandam, sendo a questão identitária quase nunca trabalhada no espaço escolar. Com isso, os alunos de comunidades quilombolas acabam por assimilar valores da cidade, havendo um perceptível afastamento da cultura tradicional, o que pode ser comprovado se observarmos a pouca participação de jovens nas manifestações culturais de suas comunidades.

Em contrapartida, quando observado o cotidiano dessas comunidades, é possível identificarmos modos próprios de se educar, sendo a vivência e a troca de experiências entre seus membros elementos indispensáveis na formação do “sujeito quilombola”, que se afirmam e se reconhecem enquanto tal. Na maioria dos casos, as comunidades mais engajadas participam ou já participaram do movimento quilombola, em que suas lideranças levam para o interior do quilombo aquilo que é vivenciado nessa interação junto ao movimento, tornando-se mais engajadas politicamente se comparadas às demais comunidades.

Essa recorrência torna-se ainda mais coerente quando observamos a comunidade de Carrapatos da Tabatinga, onde se encontram os sujeitos da presente pesquisa. Apesar de estar localizada em área urbana – o que geralmente resulta numa fragmentação da cultura e tradição quilombola – a respectiva comunidade apresenta um engajamento político incomum, tendo entre seus membros lideranças políticas de destaque junto ao movimento quilombola, onde também se observa a valorização de seus aspectos culturais, afirmação entre seus membros como sendo quilombolas e a participação de crianças e jovens nos diversos espaços de formação e reivindicação política. Dentre seus membros, destaca-se a atuação de duas mulheres: a matriarca Dona Sebastiana e sua filha Sandra Maria, atual presidente da N’Golo e representante estadual junto à Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ)³.

³ A CONAQ é hoje a principal entidade representativa das comunidades quilombolas em âmbito nacional.

Diante de tais observações, foi identificada uma lacuna que demanda maior compreensão e consequente pesquisa, sendo a contribuição do movimento quilombola na formação de sujeitos engajados ainda colocada em lugar de marginalidade, principalmente quando consideramos a Educação enquanto área do saber que se preocupa com a dinâmica formativa para além do espaço escolar.

A vivência ao longo dos últimos cinco anos proporcionada pela atuação junto às lideranças quilombolas e ao movimento instituído demonstra que existe uma linha tênue entre os processos educativos produzidos no interior das comunidades quilombolas – orientados, sobretudo, pela transmissão oral dos saberes – e a formação de sujeitos engajados, que afirmam sua identidade quilombola e lutam por efetivação dos direitos reconhecidos pelo ordenamento jurídico. Além disso, por ser uma entidade relativamente recente – fundada em 2005 – a N’Golo ainda não tem sido estudada, nem o seu papel para a formação das diversas lideranças envolvidas. À luz de outros movimentos sociais – como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – o papel e a influência do movimento na Educação e consequente formação de seus sujeitos já são demasiadamente conhecidos, havendo um reconhecimento e até mesmo uma legitimidade às formas de se educar que consideram as especificidades do grupo em questão.

Ao tecer essas considerações, uma lacuna se apresenta de modo a suscitar a seguinte questão: em que momento esses sujeitos passam a se reconhecer enquanto quilombolas, se engajando junto ao movimento instituído e assimilando de forma significativa os elementos que supostamente constituem uma identidade quilombola? A questão que passou a me incomodar enquanto militante da causa quilombola e profissional da área da Educação era o do pouco conhecimento – e a consequente desvalorização – acerca das contribuições das comunidades quilombolas, considerando seus modos de produção e socialização dos saberes, para as diversas áreas do conhecimento. Além disso, pesquisas da área da Educação, ao se voltarem ao espaço escolar e às relações que dele resultam, acabam por não conferir devida centralidade aos aspectos tradicionais presentes nas comunidades quilombolas, sendo muitos deles elementos fundantes e que norteiam toda a vida em comunidade e a reprodução sociocultural de suas famílias. Mais que aprofundar os conhecimentos relacionados aos saberes e às formas de transmissão destes nos quilombos mineiros, demonstrar a relevância que os processos educativos têm ultrapassa o campo educativo, sendo elemento de reforço aos dispositivos legais voltados à população quilombola, principalmente no que diz respeito à luta pelo reconhecimento do território.

Diante destas questões, definimos a comunidade de Carrapatos da Tabatinga como o campo de nossas observações, uma vez que se torna emblemática se considerarmos o panorama geral de comunidades quilombolas no estado. Isto, dado ao fato de conseguir manter vivas suas tradições culturais e sua organização em comunidade mesmo estando ordenada em área urbana, além da família a ser pesquisada, em específico, estar disposta de forma não nucleada. Localizada na região Centro-Oeste mineira, no município de Bom Despacho, a comunidade possui uma trajetória interessante em seu processo constitutivo, uma vez que foi obrigada a abandonar seu território original mediante tomada de fazendeiros ainda na década de 1960. Consequentemente, a comunidade se desintegrou e migrou para diversas regiões, ao qual a família de Dona Sebastiana – núcleo que nos interessa na presente pesquisa – reconfigurou sua história em Bom Despacho onde, pouco a pouco, reconstruiu suas matrizes étnico-culturais. Tendo na Guarda de Moçambique com um dos resquícios de uma cultura quilombola, a comunidade tornou-se celeiro de uma das principais lideranças quilombola do país. Diante deste quadro, nosso interesse por compreender de que forma o processo de construção destes sujeitos engajados na luta quilombola se constitui, estimulou a definição de tal comunidade enquanto sujeitos da pesquisa.

Além disso, a participação ativa de seus membros de todas as faixas etárias junto ao movimento cultural e político soma-se à relevância que a mesma apresenta para o movimento quilombola. O engajamento político e a participação dos sujeitos junto ao movimento quilombola de maior amplitude torna-se elemento principal de análise, sendo de extrema importância a compreensão de tal processo, identificando as contribuições que os processos educativos – reproduzidos tanto pelo movimento instituído quanto pela comunidade – torna-se elemento central na compreensão da formação dos sujeitos quilombolas.

Definidos os sujeitos e formulado o problema que a pesquisa busca responder, foi iniciado o processo de demarcação dos referenciais teórico-metodológicos, sendo estas referências que viriam a embasar toda a pesquisa de campo, a fim de construir uma discussão empiricamente fundamentada. Nesse sentido, buscamos referenciais que discutissem conceitos norteadores em nossa pesquisa, tais como: *Experiência* (LARROSA, 2011); *Consciência* (BAKHTIN, 2009); *Processos Educativos* (BRANDÃO, 2007); *Tradição* (LIMA, 2012); *Cultura* (CUCHE, 2002); *Narrativa* (BENJAMIN, 2011); *Identidade étnica* (O'DWYER, 2007), (POUTIGNART; STREIFF-FENART, 2011), dentre outros.

Nesse contexto, algumas questões passaram a ser colocadas em relação ao processo de pesquisa de campo, uma vez que nosso objeto de observação, de cunho subjetivo, acabava por abranger outros espaços, para além da comunidade. Sendo um processo educativo fluido e fragmentado em diversas situações do cotidiano comunitário, essas interações podem ser percebidas nos espaços de militância, no espaço escolar de jovens e crianças quilombolas e tantos outros que acabam por influenciar, direta ou indiretamente, seus sujeitos. Aqui, o olhar dos jovens e das crianças do quilombo acerca de sua identidade ganhou destaque uma vez que eles traziam consigo um olhar diferenciado dos demais, sendo os espaços e instrumentos utilizados para expressarem suas opiniões destoantes das lideranças mais velhas. Entretanto, percebemos que nas brincadeiras e nas rodinhas de bate papo dos jovens também era possível identificar elementos da formação dos sujeitos quilombolas, manifestos de formas diversas e que denotam uma nova forma de se conceber os quilombos contemporâneos, que não se encontram mais numa invisibilidade que por muito tempo foi mantida.

As comunidades quilombolas designadas como urbanas carregam uma especificidade em sua tradição, muitas vezes fragmentada e sobreposta a uma cultura “da cidade”, o que, notoriamente, as diferencia das demais. Por outro lado, essas comunidades possuem um acesso facilitado aos meios de comunicação e encontram neles um canal aberto de divulgação e de problematização da questão quilombola. Entre os jovens da comunidade de Carrapatos da Tabatinga essa característica torna-se latente uma vez que os jovens utilizam as redes sociais para problematizarem questões de cunho étnico-racial e para divulgar ações e conquistas de suas comunidades. Diante deste aspecto, notamos que as redes sociais desses jovens e demais lideranças tornavam-se importante instrumento de análise, uma vez que apresentam a percepção individual de cada sujeito em relação ao movimento, à comunidade e à identidade quilombola.

O recorte intergeracional também passou a ser um aspecto relevante para a pesquisa, uma vez que jovens e adultos passaram por diferentes processos de luta e sobrevivência, tendo essa distinção relação direta com seu processo de formação histórica, o que discutiremos em detalhes ao longo do trabalho.

Diante de tantos detalhes e espaços relevantes no processo de análise, a definição metodológica passou por diversas alterações, muitas delas impostas pelo campo, que se ampliou, acompanhando lideranças da comunidade em outras cidades e até mesmo no Distrito Federal, onde um de seus membros possui intensa atuação política. Tais aspectos tornaram o processo de pesquisa dinâmico e interativo, uma vez que minha atuação

enquanto mestranda acaba se sobrepondo ao papel de colaboradora voluntária, resultante de uma proximidade que antecede o âmbito da pesquisa, passando a ser um elemento facilitador, uma vez que temos percorrido a vida doméstica da comunidade, compartilhando de momentos íntimos da comunidade.

Essa interação entre observador-observado norteou as mudanças e o desenvolvimento metodológico da pesquisa de campo, havendo uma significativa troca de experiências e aprendizagens entre pesquisadora e pesquisados, desconstruindo aspectos enrijecidos e pré-definidos antes de nossa imersão ao campo. Para se captar aspectos subjetivos e fluidos da vivência cotidiana do quilombo, foi necessário se despir de qualquer concepção prévia e passar a ser um deles, compartilhar de sua interpretação de mundo e interação com o espaço. Tal postura pode ser compreendida como uma estratégia metodológica de imersão, de junção e de desconstrução de questões pré-concebidas por aspectos teóricos que, muitas vezes, passaram a ser questionados e reformulados. Tais reflexões serão explicitadas ao longo do trabalho, estando estruturadas da seguinte forma:

- a) Capítulo 1: Contextualização da formação dos quilombos em Minas Gerais, perpassando pelo reconhecimento legal destes grupos enquanto categoria social e contribuições para a emancipação dos remanescentes de quilombos;
- b) Capítulo 2: Promover a discussão acerca da inserção tardia do negro na educação formal, seus reflexos na constituição social destes grupos e o processo político de construção de uma proposta voltada à educação quilombola enquanto política pública;
- c) Capítulo 3: A emergência de “novas culturas” numa perspectiva teórica que passou a dar voz aos grupos estigmatizados e historicamente silenciados, tendo por perspectivas teóricas os *Estudos Culturais* e o *Grupo de Estudos Subalternos*;
- d) Capítulo 4: Discussão acerca dos elementos norteadores e formativos das comunidades remanescentes de quilombos de matriz africana, tais como tradição, identidade, oralidade, etnicidade e territorialidade;
- e) Capítulo 5: Os processos educativos reproduzidos na comunidade pesquisada, a fim de identificar seus processos, instrumentos e apropriações pedagógicas responsáveis pela formação de sujeitos engajados e atuantes no movimento quilombola sob a figura central de uma matriarca.

CAPÍTULO 1 - DOS QUILOMBOS HISTÓRICOS AOS REMANESCENTES DE QUILOMBOS

1.1 A formação dos quilombos no Brasil

A existência de quilombos no território brasileiro encontra seus registros nos períodos Colonial, do Império e da República brasileira, tendo nos poucos – se considerarmos a ampla recorrência de quilombos no território brasileiro - registros historiográficos que os atestam como importante “instituição” da resistência negra frente à escravização que lhes eram impostas. Formados predominantemente por negros, os quilombos foram uma das estratégias mais recorrentes em todo o território brasileiro, tendo na busca de liberdade seu principal objetivo. Alguns, desenvolveram tamanha complexidade estrutural, com uma organização socioeconômica tão sofisticada, que passaram a representar uma ameaça ao sistema escravista, como é o caso do quilombo de Palmares, um dos mais conhecidos pela literatura.

Segundo o dicionário do Brasil Colonial, a palavra *quilombo* é originária banto (língua africana) *kilombo* e significa acampamento ou fortaleza e foi usada pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravos fugidos. (<http://www.filologia.org.br/ivjnf/15.html>). Já segundo o Alvará do Conselho Ultramarino de 1740, expedido ao Rei de Portugal, a definição de quilombos é: *toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele*.

Os quilombos históricos sintetizam a principal forma de resistência adotada pelos negros frente ao sistema escravista, podendo ser considerado uma das primeiras manifestações/reivindicações dos negros, influenciando tantos outros movimentos de resistência em prol do reconhecimento dos negros enquanto categoria social diante de sua condição de objetificação. Contestando uma versão “oficial” da própria escravização, de que os negros eram subservientes e inferiores, os quilombos colocaram à prova toda uma estrutura que se imaginava sólida e intransponível, perpassando três séculos de escravidão e manifestando-se em todo o território nacional. Tal organização foi tão complexa, que muitos quilombos foram formados mesmo após a abolição e/ou muitos dos negros libertos aderiram aos quilombos já existentes, o que resultou numa significativa incidência de comunidades na contemporaneidade, o que discutiremos adiante.

A abrangência que os quilombos atingiram e suas estruturas altamente organizadas tornaram-se incômodos constantes à sociedade escravista, que temia a implantação de um “estado negro” no Brasil, passando a serem tratados como nocivos aos interesses da Colônia. Além de desestabilizar a ordem escravista, a liberdade proporcionada nos quilombos propiciava a manifestação dos modos de viver de origem africana, o que representava, sobretudo em alguns aspectos religiosos, uma afronta aos preceitos ocidentais, descritas por Fiabani (2005) sob a perspectiva de que: *[...][As ações dos quilombolas causavam prejuízos materiais aos proprietários e efeito psicológico sobre os cativos.][...] O quilombo era um enclave dentro do regime escravista, uma microsociedade alternativa à escravidão, à disposição do trabalhador escravizado* (p. 47).

Em Minas Gerais, ao qual daremos maior ênfase dado o contexto da pesquisa, a formação de quilombos ganhou maior força com o advento da descoberta do ouro na região da então Vila Rica, apesar da formação dos quilombos antecederem o tal fato, conforme descrito pelo antropólogo João Batista de Almeida em seus artigos sobre a formação de quilombos no norte mineiro.

Segundo o antropólogo, a formação de quilombos em território brasileiro tem início tão logo os negros aqui aportaram, criando barreiras estruturais que possibilitassem o refúgio à condição escravista. Tais barreiras são descritas por ele como *barreiras naturais*, tendo nos lugares de menor presença humana e de difícil acesso um local favorável à formação desses agrupamentos. Locais de mata fechada, em grotas e próximas a cabeceiras de rios eram um dos locais escolhidos pelos negros, além daqueles de baixo valor mercantil, sendo terras pouco habitadas, o que possibilitou a implantação de grandes quilombos e em número expressivo. Não obstante, as regiões Norte e do Vale Jequitinhonha ainda são aquelas de maior incidência de quilombos. No caso da primeira, diversos quilombolas se estabeleceram na região provenientes do estado da Bahia, sendo favorecidos por serem imunes à malária, doença que dizimava brancos e índios, o que resultou numa certa autonomia dos negros nessas regiões, que não aceitaram a escravidão e que até mesmo prestavam serviços aos homens brancos, como é o caso dos quilombos de Gurutuba e Brejo dos Crioulos, sendo que:

A sociedade que se fundou no sertão teve como característica ser uma organização social articuladora de culturas diversas, de lógicas diversas, mas baseada na consolidação da liberdade vivida nas terras que ninguém queria, a não ser os negros, e onde o Estado ainda não havia se estruturado

(SANTOS; CAMARGO, 2008, p. 26).

Nesse contexto, destaca-se as ocupações territoriais na bacia do rio São Francisco, região de grande incidência de quilombos e de povoações indígenas, fator que propiciou uma significativa interação entre esses grupos, troca que possibilitou uma maior solidariedade e sobrevivência dos quilombos no sertão mineiro. João Batista traz uma importante informação acerca da bandeira de Mathias Cardoso, que a partir de 1660 realizou três expedições à região para *capturar indígenas para serem comercializados no mercado escravista e exterminar quilombolas da região*. O terceiro sob a coordenação de Mathias Cardoso de Almeida que se fixa na margem direita do rio Verde Grande e a partir daí cumpre o objetivo para o qual se deslocara até a região média do rio São Francisco, *aprear indígenas e exterminar com os quilombos*. Esta passagem nos revela que a formação desses agrupamentos antecede o próprio estabelecimento da exploração aurífera nas Minas, além de apontar o “perigo” que os quilombos representavam à sociedade escravista.

Laura de Mello e Souza (2006) também apresenta dados referentes às expedições realizadas na bacia do Rio São Francisco, refletindo sobre a complexa relação de conflito estabelecida pelos quilombos do período (final do século XVIII), sendo muitos deles reconstruídos após ataques anteriores. Para além da preocupação de uma suposta ordem escravista, a autora aponta uma questão de extrema relevância e que ainda suscita conflitos e disputas que envolvem os quilombos contemporâneos: o território. Pode-se dizer que a disputa territorial teve seu início com os primeiros quilombos, uma vez que ocupavam extensas regiões, sendo este um meio indispensável à sua manutenção socioeconômica. Ao descrever o caso do grande quilombo do Ambrósio, maior agrupamento registrado pela historiografia na região das Minas, a autora reforça tal perspectiva, ao considerar que:

Tudo indica, portanto, não ser apenas por cuidado com a ameaça de revolta ou por temor ante a possibilidade de os negros assumirem o comando da sociedade que se batiam os matos atrás de mocambos. Tratava-se da continuidade e da sobrevivência da exploração agrícola nas zonas afastadas, e ainda do acesso mais ou menos livre às terras, abundantes naquela situação de fronteira aberta (SOUZA, 2006, p. 113).

Tal observação é de suma relevância na discussão dos marcos legais dos remanescentes de quilombos, que tem por principal demanda a regularização fundiária

dos territórios tradicionalmente ocupados, fazendo alusão à sua ocupação histórica, o que discorreremos em detalhes ao longo deste trabalho. Vale ressaltar que a resistência negra representada pelos quilombos incentivou várias insurreições registradas em documentos de época, havendo registro de um movimento em prol da liberdade dos cativos, o que influenciou séculos depois o movimento social quilombola que, em Minas Gerais, teve seu advento na região Norte mineira.

Clóvis Moura (1988) relata diversas incursões contra os crescentes quilombos que se espalhavam pelo território brasileiro, dando destaque, no caso mineiro, ao quilombo do Ambrósio. O autor relata a associação dos quilombados a outras ofensivas e formas de resistência e de contravenção ao sistema escravista, apresentando as formas variadas que tais movimentos assumiram frente às constantes expedições a eles sofridas. Já João Batista aponta outras formações de quilombos na região do São Francisco, sendo muitos deles constituídos por negros alforriados, os quais *“fixavam nas proximidades das povoações mantendo com elas todo tipo de relação comercial e de serviços e aqueles se distanciaram buscando terras de ninguém onde pudessem se fixar”* (COSTA, 2009, p. 121).

No caso mineiro, o quilombo de Brejo dos Crioulos, maior comunidade remanescente de quilombo do estado, ganha destaque graças ao seu processo de formação, marcado pela luta e resistência, o que resultou numa autonomia vanguardista, que serve de exemplo às demais. Nesse contexto, o que é importante destacar é a participação dos quilombos, ainda nos períodos Colonial e Imperial, de movimentos sociais, de lutas e rebeliões diversas, o que, provavelmente, estimularia seus descendentes na busca pelo reconhecimento e igualdade, princípios de norteiam o movimento dos remanescentes de quilombos.

Clóvis Moura traz importantes contribuições acerca da interação dos quilombos ao sistema escravista existente, criando inúmeras redes de solidariedade, de trocas e de informações, aspectos que foram indispensáveis à manutenção da resistência negra. Essa rede mantida pelos negros foi indispensável na manutenção de inúmeros quilombos, o que explica o fracasso de diversas expedições contra os mesmos e a até mesmo de sua reconfiguração, quando do êxito contra eles por parte da Coroa. Partindo dessa perspectiva, Clóvis Moura aponta que:

Mas, não foi somente o quilombo a forma de resistência usada pelos escravos mineiros. Procuravam também insistentemente organizar

sublevações nas cidades e vilas, aliando-se nosso intento aos quilombolas das matas próximas. Várias dessas insurreições foram registradas e notificadas pelas autoridades do tempo que, nas suas informações à Metrópole, destacavam sempre a periculosidade de que elas se revestiam. Eram revoltas que não significavam um protesto passivo como os quilombolas, mas criavam áreas conflitantes mais profundas de vez que, aproveitando-se do quilombola das matas, transformava-o em elemento ativo, dando com isto um elemento dinâmico ao movimento. Os escravos citadinos, desta forma, ao envolverem os quilombolas em sua trama, elevavam o nível de compreensão do fugitivo, inculcando-lhe na mente a necessidade de destruir os brancos, membros da classe senhorial (MOURA, 1988, p. 97).

Nesse sentido, podemos observar que a formação de quilombos e seu impacto na sociedade escravista mineira assumiu inúmeras facetas, tendo os negros quilombados um importante papel de contravenção diante da norma, o que já caracterizava esses grupos enquanto “movimento” em prol da liberdade frente à escravidão. A participação das comunidades negras rurais no processo da Constituinte de 1988 atesta o pioneirismo desses grupos que, juntamente com o movimento negro, passaram a ser reconhecidos como sujeitos sociais, ao qual discorreremos adiante.

1.2 O reconhecimento legal das comunidades remanescentes de quilombos: breve contextualização

Rompendo com uma concepção histórica de quilombo, a efetivação de direitos específicos e o consequente reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos enquanto categoria social propiciaram novos diálogos e relações entre os sujeitos quilombolas e o estado brasileiro. O reconhecimento legal das comunidades remanescentes de quilombos é o ponto de partida para uma mobilização e organização desses grupos o que, consequentemente, estimulou uma série de ações governamentais voltadas ao campo cultural, social, político e até mesmo educacional desses grupos.

A ressemantização do termo quilombo propicia uma nova conjuntura no campo dos direitos, uma vez que esses grupos saem de uma situação histórica de invisibilidade para as mobilizações em âmbito nacional, passando a serem sujeitos engajados que buscam seu reconhecimento enquanto categoria social mediante afirmação identitária diferenciada. Ancorados numa concepção de uma identidade étnica, os remanescentes de quilombos inauguram novas relações de se pensar, de se conceber - em âmbito teórico - e de desenvolver políticas para o público quilombola, o que aponta novas reflexões

epistemológicas. Ou seja, a ressemantização do termo quilombo coloca a exigência de se compreender tal fenômeno não somente do ponto de vista político, mas para uma reflexão científica do processo que ainda se encontra em construção (LEITE, 2003).

As novas relações que as comunidades quilombolas estabelecem no quadro político atual são fruto de um movimento de escala mais ampla, suscitado pelos movimentos voltados à eliminação das desigualdades sociais e de grupos minoritários que se viam às margens, buscando ter o direito à diferença. Diante dos “novos” atores sociais que emergiam no cenário político e dos discursos proferidos, novos elementos emergiam nesse processo, tendo na afirmação de identidades étnicas, na tradição cultural e nas relações de gênero, alguns dos conceitos que passaram a ser enfatizados por estes grupos.

Tal processo tem como marco a promulgação da Constituição de 1988, sendo este o primeiro dispositivo legal a reconhecer os remanescentes de quilombos enquanto uma categoria social, rompendo com uma concepção única até então de quilombos enquanto um fenômeno histórico do período escravista brasileiro, para dar legitimidade a um grupo diversificado e de suma importância para a história e cultura afro-brasileira. Ao instituir no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988), o Estado brasileiro cria uma nova categoria social e jurídica de quilombos.

Para além do direito ao território – sendo este um dos elementos fundamentais para a reprodução socioeconômica desses grupos – a Constituição de 1988 também reconhece os valores relacionados à cultura desses grupos, tidos como parte significativa do patrimônio cultural brasileiro, uma vez que resguardam parte significativa relacionada à memória e tradição oriundas do período escravista brasileiro. Os artigos 215 e 216, que fazem menção aos direitos culturais, reforçam a relevância e a legitimidade desses grupos ao definir:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

Diante de tal reconhecimento, a cultura ocupará um espaço significativo nesses grupos, sendo os aspectos culturais instrumentos de afirmação identitária e de auto reconhecimento de seus sujeitos estando o sentimento de pertencimento diretamente atrelado à função que a cultura desempenha nas diversas esferas, ao qual discorreremos em subitem específico. O importante aqui é compreender que a cultura fornecerá subsídios necessários para que o reconhecimento de comunidades negras como remanescentes de quilombos perpassasse pelos registros de uma cultura que seria essencialmente de matriz africana, proveniente de sua relação com o período escravista e com a resistência dos negros diante da liberdade ameaçada.

Para obter tal reconhecimento os grupos historicamente invisibilizados - principalmente as populações tradicionais que mantiveram formas próprias de reprodução socioeconômica e de relação específica com os territórios que ocupam – encontraram na cultura os elementos que comprovariam sua legitimidade como tal. Trazendo o conceito de cultura com aspas, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) aponta que a emergência da afirmação das “novas culturas” insere-se no contexto de um modelo imposto aos grupos colonizados pelos grupos hegemônicos, criando novas formas de relação e categorias culturais para distinguir os diferentes grupos humanos, impondo uma distinção que, segundo a autora, seria uma resultante do mundo moderno. O advento da cultura imporia uma distinção entre os grupos periféricos que passariam a ser valorizados por sua cultura diferenciada, passando da produção de uma cultura em si para a reprodução de uma cultura para si.

Apesar de construir sua análise em torno dos direitos intelectuais – partindo do estudo de caso dos embates entre etnias indígenas da Amazônia com a indústria farmacêutica que se apropriou dos saberes tradicionais indígenas sobre plantas medicinais para a produção industrializada de medicamentos – a autora traz à luz reflexões relevantes em torno do reconhecimento dos saberes e das culturas tradicionais. A afirmação das culturas tradicionais é designada por ela como cultura com aspas, uma vez que não se restringiria a modos de fazer cotidianos, mas que ganhariam uma expressividade maior no reconhecimento desses grupos no campo dos direitos, sendo a “externalização” das culturas tradicionais um movimento politicamente pensado. Segundo a autora:

Do mesmo modo, a “cultura”, uma vez introduzida no mundo todo, assumiu um novo papel como argumento político e serviu de “arma dos fracos”, o que ficará particularmente claro nos debates em torno dos

direitos intelectuais sobre os conhecimentos dos povos tradicionais (p. 312).

Sendo assim, podemos concluir que o reconhecimento legal e a consequente definição de aparatos jurídicos que reconhecem grupos que, historicamente foram excluídos do acesso aos direitos básicos, serviram de estímulo à mobilização dos mesmos. No caso do movimento quilombola em específico, a mobilização ganhou maior intensidade na década de 1970 com o apoio do Movimento Negro - pioneiro nas discussões acerca dos quilombos contemporâneos - suas contribuições político-ideológicas foram fundamentais para o reconhecimento desses grupos. Tendo no pioneirismo das comunidades de Brejo dos Crioulos (Minas Gerais), Pedra do Sal (Rio de Janeiro) e Conceição das Crioulas (Maranhão), inúmeras comunidades saíram da invisibilidade para iniciarem uma intensa mobilização em âmbitos regional e nacional. Em síntese: “Da forma como foi redigido, o Art. 68 cria não só um direito (propriedade definitiva das terras ocupadas), mas também a categoria política e sociológica detentora desse direito (remanescentes de quilombos)” (MARQUES; GOMES, 2013, p. 145).

Nesse sentido, podemos afirmar que a efetivação de direitos quilombolas promoveu um movimento dual, uma vez que a promulgação da Constituição de 1988 e a consequente criação da categoria “remanescentes de quilombos” foi fruto de uma intensa mobilização social que antecedeu à própria efetivação da lei. Em contrapartida, o reconhecimento legal da categoria estimulou a mobilização política desses grupos e o consequente aumento de comunidades negras que adentraram o cenário político, se auto reconhecendo como remanescentes de quilombos. Esse aumento se deve, em grande parte, aos efeitos do Decreto 4887, instituído durante o primeiro mandato do Governo Lula, sendo esta a gestão que mais desenvolveu ações voltadas ao público em questão e que mais certificou comunidades quilombolas em todo o país. Só em Minas Gerais, 79 comunidades foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares durante sua gestão (2003 – 2010). Só para se ter um comparativo, em 2004 havia 16 (dezesesseis) comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Minas Gerais, já em 2014, até a presente data, somam-se 185 (cento e oitenta e cinco) comunidades certificadas. Já em pesquisa realizada pelo CEDEFES, em 2013, foram identificadas 501 (quinhentos e uma) comunidades remanescentes de quilombos em Minas Gerais, o que aponta certo atraso no reconhecimento dessas comunidades.

Fruto da adesão do Brasil à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre “Povos Indígenas e Tribais”, conferindo aos remanescentes de quilombos, entre outras populações tradicionais, o direito de se auto-definirem como remanescentes de quilombos, o Decreto 4887 mudou a concepção, a implementação e a execução dos dispositivos legais e ações governamentais voltadas ao público em questão, além de trazer uma definição para a categoria, sendo:

Art. 2º: Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os 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 (BRASIL, 2003).

A mobilização dessas comunidades institui um marco na conjuntura sócio-políticas dessas comunidades, tendo no auto-reconhecimento sua afirmação identitária, elementos indispensáveis no processo de (des) invisibilização desses sujeitos. A ruptura com uma estratégia de sobrevivência utilizada pelos negros aquilombados para se manterem “invisíveis” diante do sistema colonial ao qual se viam subjugados, assume na conjuntura atual um importante indicativo para os movimentos sociais e para a promoção de igualdade racial no Brasil. Mais do que isso, o reconhecimento da cultura e dos direitos dos remanescentes de quilombos representa um importante avanço no que diz respeito às relações étnico-raciais em nosso país, além de apontar para uma realidade e explicitar demandas de um grupo que fora marginalizado ao longo de nossa história, o que torna a presente pesquisa ainda mais relevante, considerando a lacuna existente no campo educativo em relação aos remanescentes de quilombos.

Ao analisar a formação dos quilombos históricos no Norte de Minas, o antropólogo João Batista de Almeida Costa (2009; 2011) traz inúmeras contribuições acerca do processo de saída da invisibilidade, da luta por direitos e da afirmação desses sujeitos enquanto remanescentes de quilombos, tendo por sujeitos de análise a comunidade de Brejo dos Crioulos, maior quilombo do estado, localizado nos municípios de São João da Ponte e Varzelândia. Participando ativamente enquanto pesquisador e apoiador da comunidade, o autor descreve o processo de tomada de consciência da comunidade em questão, descrito por ele como (des)invisibilidade para acessarem seu direito constitucional (2011). Aqui, mais uma vez, tem-se por referência a Constituição de 1988, que foi o ponto de partida para o processo de reconhecimento, certificação e de

afirmação cultural do grupo que, historicamente viu sua cultura negada diante do racismo e das relações econômicas impostas localmente.

O processo de saída da invisibilidade está diretamente relacionado à tomada de consciência desses grupos acerca de sua identidade e na busca pelo acesso aos direitos previstos, sendo descritos pelo autor a partir dos seguintes termos:

A este processo conceituo como (des)invisibilidade dos povos e das comunidades tradicionais em que compreendo existirem duas dinâmicas cruciais e diversas estratégias fundamentais que devem ser consideradas para que se possa compreender qualquer povo ou qualquer comunidade tradicional como partícipe efetiva do princípio constitucional que os fez sujeito coletivo de direito. Considero como dinâmicas: a) saber-se diferenciado frente a outros grupos sociais partícipes da sociedade local que os engloba e b) ter conhecimento de que se constituem sujeito coletivo de direito constitucional por sua tradicionalidade (COSTA, 2011, p. 56).

Já Cunha (2009) enfatiza o impulso que os povos tradicionais ganham em busca de seus direitos, utilizando-se de sua cultura para se afirmarem no campo político ao descrever que “vários grupos estão mais do que nunca celebrando sua ‘cultura’ e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos” (p. 313). Observar as novas relações impostas pela afirmação identitária de grupos que passaram a ser concebidos como sujeitos de direitos através da afirmação de uma cultura diferenciada/tradicional traz para o espaço político novas discussões acerca da emergência desses sujeitos, reconfigurando uma gama de dispositivos e formas de se implementar políticas públicas. Isso, considerando suas especificidades, suas formas diferenciadas de se relacionarem com o território, com a educação, com sua reprodução cultural, econômica e social, não cabendo ações universais, homogêneas:

A partir da Constituição de 1988, o termo quilombo passou a representar, juridicamente, uma nova concepção. Com efeito, o ingresso dessa categoria na nova constituinte não foi um presente, ao contrário, foi fruto de uma árdua conquista, o que reflete a crescente apropriação dos instrumentos político-organizativos pelos sujeitos do direito, no caso, os quilombolas (MARQUES, GOMES, 2013, p. 143).

A contribuição que esses trazem para o cenário político é da superação das desigualdades, das diferenças e do racismo vigente no Brasil, a fim de que os valores colocados em vigência pela Constituição de 1988 sejam concretizados, sob a concepção de um país multicultural e pluriétnico. Atualmente, a definição desses grupos designados pela legislação por remanescentes de quilombos é apontada por Almeida (2002), segundo

as características: (1) identidade e território indissociáveis; (2) organização social e política que garantiram autonomia aos grupos; e (3) territorialidade específica, mediante fator étnico. Tal transição de caráter semântico-conceitual do termo “quilombo” aponta uma mudança não somente da compreensão deste grupo, mas também de suas relações, estratégias de sobrevivência e atuação sócio-política numa conjuntura em que estes indivíduos passam a ser reconhecidos como detentores de direitos, ao contrário de seus antecessores que não eram tidos nem sequer como cidadãos brasileiros.

Já José Maurício Arruti (2005) aponta três paradigmas essenciais e indissociáveis ao definirmos essas comunidades nessa transição semântica-conceitual do termo quilombo, sendo: a) remanescentes; b) terras de uso comum e; c) etnicidade. Estes três aspectos são essenciais para discutimos os processos de afirmação identitária (auto reconhecimento) e de reconhecimento legal (políticas públicas) desses grupos, perpassando sobretudo, pelos processos de certificação e de regularização fundiária de seus territórios. Nesse sentido, o processo educativo e de formação dos sujeitos que passam a se reconhecer como quilombolas encontra-se diretamente associado a estes três aspectos, uma vez que são legitimadores – do ponto de vista jurídico – e legitimados – do ponto de vista do movimento quilombola – na formulação dos remanescentes de quilombos enquanto categoria social.

Cabe aqui ressaltar que a efetivação dos marcos legais e da criação de programas e ações voltadas à população quilombola é resultante de uma conceituação política do termo quilombo, sendo essa transição de suma relevância no contexto político-jurídico no campo dos direitos. Nessa perspectiva, vale destacar o Programa Brasil Quilombola⁴, que contempla uma série de ações e programas que priorizam o atendimento às comunidades remanescentes de quilombos sob a perspectiva de sua especificidade enquanto importante referência étnico-cultural brasileira. Entretanto, mesmo representando um significativo avanço no campo dos direitos quilombolas, o programa ainda não contempla o público beneficiário em sua totalidade, restringindo o acesso às comunidades quilombolas certificadas, além de apresentar limites diversos que acabam por dificultar sua implementação efetiva.

O que é importante destacar é a importância que a atuação do movimento

⁴ O Programa Brasil Quilombola consiste em ações governamentais executadas por diversas Secretarias e Ministérios nas áreas: a) Acesso à terra; b) Infraestrutura e qualidade de vida; c) Desenvolvimento local e Inclusão produtiva e; d) Direitos e cidadania voltada ao público quilombola. As ações são de responsabilidade de cada Ministério e secretaria, sendo monitoradas pela Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR).

quilombola teve no processo de construção das políticas públicas a eles destinadas, sendo todas fruto de intensas mobilizações. Muitas dessas demandas ainda se encontram em fase de elaboração e de implementação, sendo necessário percorrer um longo caminho até que as propostas sejam concretizadas e cheguem até as comunidades quilombolas de todo o território nacional, o que não é diferente em relação às políticas de Educação. Considerada uma política recente, a proposta de uma Educação Escolar Quilombola ainda está longe de ser uma realidade político-pedagógica nas inúmeras escolas instaladas em territórios quilombolas, localizadas, em sua maioria, em áreas rurais, enfrentando precariedades que vão da infraestrutura à qualificação profissional. Tal precariedade resulta de um processo histórico da Educação Básica no Brasil, ao qual o negro, incluindo os quilombolas, que em sua maioria, se viram marginalmente incluídos.

Entretanto, para discutirmos uma política educacional voltada aos remanescentes de quilombos, faz-se necessária a interlocução com seus modos cotidianos de educar seus sujeitos, sendo este um processo indissociável dos saberes e fazeres tradicionais, aspectos que são transmitidos de geração em geração e que são diretamente responsáveis pela formação dos sujeitos quilombolas. Para tanto, a compreensão desses modos de educar nos quilombos e a contextualização da inserção do negro na educação tornam-se elementos de suma relevância na construção de uma proposta educacional efetiva, o que discutiremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 2 – A EDUCAÇÃO QUILOMBOLA NA CONJUNTURA DA EDUCAÇÃO NO BRASIL

2.1 A exclusão do negro na educação escolar brasileira

A escola é apontada por Michel Foucault como uma das instituições ao qual o Estado exerce regulação para obter controle social, sendo a educação escolar uma importante ferramenta de controle das massas diante de uma cultura, ou, por que não dizer, de um projeto político orientado por uma sociedade de classes. Nesse sentido, as desigualdades sociais acabam por servir e manter uma estrutura dicotômica que tem nas relações entre senhor/escravo sua atualização na modernidade por patrão/trabalhador, ricos/pobres, letrados/analfabetos, dentre outras possibilidades. Tal prerrogativa pode ser atestada se considerarmos a histórica negação de determinados grupos sociais à escola e sua tardia inserção na educação escolar, uma vez que a educação no Brasil não foi projetada, inicialmente, com vistas a ser universal, mas sim para cumprir uma finalidade de alienação de determinados grupos ao processo de cidadania e de consciência política, ou seja, de manter velhas estruturas sociais.

Por outro lado, a educação é entendida como um meio de emancipação dos sujeitos mediante processo de conscientização e de qualificação profissional, uma vez que o currículo escolar possibilita a inserção desses sujeitos no processo de letramento, de acesso a conteúdos específicos e universais, à normatização, à adequação a uma conduta desejável, dentre tantas outras formas de ajustamento social. As práticas pedagógicas emergem como importantes instrumentos de adequação dos sujeitos e sua inserção ao conhecimento, endossado por uma legitimidade científica oriunda de inúmeros estudos e pesquisas que contribuíram na construção de determinadas práticas e métodos pedagógicos.

Esse sentido da educação é expresso por Fourez (1995) mediante sua aceitação consensual por determinada sociedade, estando tal concepção diretamente ligada à cultura na qual se insere: Não posso descrever o mundo apenas com a minha subjetividade; preciso inserir-me em algo mais vasto, uma instituição social, ou seja, uma visão organizada admitida comunitariamente. Nesse aspecto, a escola assumirá tal papel, impondo uma cultura predominante, e seus respectivos valores, aos sujeitos aos quais visa educar. Herança de uma sociedade dicotômica, marcada pela desigualdade entre brancos/negros - ricos/pobres, a desvalorização das culturas dos grupos subalternos –

tidas como folclóricas/pagãs – nada mais foi do que uma forma sutil de manutenção de um sistema desigual.

A “domesticação” do corpo ganha maior relevância e notoriedade com a implementação de uma educação escolar que tinha por valores essenciais a higiene, a ordem, a disciplina e a homogeneização de seus sujeitos. Para Foucault (1987), o corpo está diretamente ligado a relações de poder, impondo-lhes limitações, proibições e obrigações, uma vez que a disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis” (p. 164).

Entretanto, o acesso à educação escolar nem sempre foi uma realidade para uma parcela significativa da população brasileira, estando os grupos minoritários, dentre eles os negros, precariamente incluídos nas possibilidades de inserção escolar. A educação tornou-se espaço de reforço das desigualdades, sendo espaço privilegiado ao qual parte significativa da população brasileira se viu excluída. Com uma proposta de escola que privilegiava o acesso de determinadas classes à educação, tal processo foi gradativo e tornando-se cada vez mais democrático. Entretanto, apesar dos avanços que a legislação brasileira apresentava em seu processo de formulação de uma educação universalizada, em suas instruções normativas, verificamos formas de restringir ou dificultar o acesso de parte da população à educação, principalmente dos mais pobres. Como exemplo, temos o Ato Adicional de 1834, ao qual transfere a responsabilidade de oferta e gestão das escolas primárias públicas às províncias, gerando uma descentralização administrativa. Em seu trabalho, Cury apresenta um trecho de uma lei provincial do Rio de Janeiro, de nº. 02/01/1837, sob o artigo 3º, ao qual apregoa:

São proibidos de frequentar as escolas públicas:

1º: todas as pessoas que padecerem de moléstias contagiosas;

2º: os escravos e pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos

(CURY, 2008. p. 212).

A exclusão pode ser entendida como uma resultante do processo colonial, orientada pela desigualdade de determinados grupos, estando os negros em condições de inferioridade, não sendo considerados cidadãos, excluídos, portanto, do acesso ao direito. Com o advento da modernidade, a categoria exclusão é reforçada pela sociedade capitalista, uma vez que exclui os indivíduos provenientes das classes pobres do acesso à educação para mantê-los numa condição de inferioridade social, uma vez que passariam a ocupar os cargos de base na estrutura de produção. Para Cury, a sociedade capitalista desenraiza, exclui para, posteriormente, incluir. Aqui, a categoria exclusão engloba as

diversas áreas sociais, indo desde o acesso ao mundo do trabalho até o acesso à escola, reforçando as desigualdades ainda sentidas na sociedade brasileira:

A inclusão excludente responde, pois, “pela opção preferencial pelas classes populares” isto é: pelos que possuem baixa renda no âmbito social, pelos que procedem de regiões mais díspares e menos desenvolvidas do país e pelos que padecem discriminações de toda sorte, que vão do puro preconceito às práticas atentatórias aos direitos humanos (p. 217).

Vale ressaltar que, no que diz respeito aos negros quilombados (quilombos históricos), o não acesso ao mundo escolar seria praticamente generalizado, uma vez que a invisibilização e o consequente distanciamento do mundo branco foi uma importante estratégia de sobrevivência utilizada por esses grupos, sendo o acesso à escola uma realidade intangível neste contexto. A efetivação de uma modalidade educacional propriamente quilombola somente se dará mais de século após a abolição da escravatura, ao qual discorreremos adiante. Por outro lado, cabe aqui uma certa relativização acerca do não acesso de quilombolas a uma educação escolar, uma vez que, alguns casos, podem ser identificados no norte mineiro, que já em finais do século XIX tiveram acesso ao mundo escolar, como é o caso das comunidades de Brejo dos Crioulos e dos Gurutubanos, que passaram por um processo de emancipação precoce, se considerarmos outros casos.

Rompendo com um histórico silenciamento de grupos minoritários, com destaque aos camponeses e grupos etnicamente diferenciados, alimentadas por uma crença, amplamente aceita e divulgada pela história oficial, de um país homogêneo, de maioria branca e destituída de conflitos de caráter racial, o Brasil experimenta uma nova realidade social. Tem-se início um intenso movimento de valorização e reconhecimento da cultura tida como popular, buscando dar voz às diversas culturas e realidades silenciadas por um interesse político que, auxiliadas inclusive pela educação formal para a propagação de tal concepção, alimentaram um imaginário de uma falsa igualdade no Brasil. Nesse contexto, o mito da democracia racial pode ser entendido enquanto um destes instrumentos de não reconhecimento das desigualdades de caráter racial existente no país, sendo seus reflexos ainda perceptíveis na atual conjuntura.

Consequentemente, uma intensa onda reivindicatória ganha o cenário político brasileiro, liderada por movimentos diversos pró-igualdade, promoção e acesso aos direitos básicos àqueles que se viam excluídos destes direitos. No campo educacional, o movimento pela construção de uma Educação Popular a partir da década de 1960 assume

importante papel no período, trazendo para a pauta as discussões relacionadas à superação de uma cultura predominante (elitista), tida como homogênea, contrapondo-se à valorização de uma cultura tida como popular. A valorização das culturas populares, reconhecidas por seus protagonistas, sintetizava a conscientização de determinados segmentos da população diante da exploração, das desigualdades e exclusões historicamente mantidas na sociedade brasileira, tendo a educação uma função libertadora para estes grupos.

A valorização cultural abre precedentes para uma retomada à tradição, fator indispensável para compreendermos as reivindicações dos grupos remanescentes de quilombos e para seu reconhecimento enquanto categoria etnicamente diferenciada. Para Brandão e Assumpção (2009), os valores que emergem de uma cultura das classes subalternas denotam uma autonomia que deve ser considerada, uma vez que sinaliza uma ação conscientizadora que emerge desse contexto desigual:

Nesta situação, não sendo conscientizado por sua própria cultura, o povo não poderá sê-lo por qualquer outro meio usual na conjuntura de dominação. E, no entanto, somente a partir da ação conscientizada e organizada das classes populares é legítimo imaginar a possibilidade de um projeto de libertação de todas as esferas de domínio na sociedade de classes (BRANDÃO; ASSUMPÇÃO, 2009, p. 61).

Retomando aos escritos de Paulo Freire e sua contribuição para pensarmos uma educação libertadora, a superação de uma concepção dos educandos como indivíduos que nada têm a contribuir no processo educativo, a valorização dos saberes que eles mobilizam ao longo de sua trajetória torna-se ponto imprescindível em nossa discussão. Trazendo uma bagagem de vivências, resultantes das interações sociais estabelecidas na luta, no fazer cotidiano e no aprendizado transmitido de geração em geração, esses sujeitos trazem a necessidade – e a proposta – de se efetivar uma educação que se relacione com sua realidade e visão de mundo, podendo ser designadas como culturas rebeldes (BRANDÃO; ASSUMPÇÃO, 2009). Nessa perspectiva, o protagonismo desses sujeitos e as relações educativas que se constroem nos diversos espaços relacionados à sua trajetória, tornam-se pontos de extrema relevância para, em seguida, pensarmos na modalidade de uma educação diferenciada, libertadora.

A temática da educação escolar quilombola enquanto modalidade de ensino pode ser considerada recente no campo das políticas públicas. Inserida no eixo das discussões da Educação e Relações Étnico-raciais, a Educação Escolar Quilombola adentra as

discussões do campo educacional mediante reivindicação do movimento quilombola pelo reconhecimento de práticas específicas relacionadas ao processo educativo que emergem das comunidades. Visando à afirmação de tais práticas, algumas experiências vivenciadas em algumas comunidades passaram a ser objeto de pesquisa, como é o caso da educação escolar vivenciada na comunidade de Conceição das Crioulas, em Pernambuco, que se tornou uma das principais referências para o tema no Brasil⁵.

Em resposta às reivindicações apontadas pelo movimento quilombola e demais atores, o governo brasileiro instituiu em 20 de novembro de 2012 as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, o que representa um significativo avanço no campo das políticas públicas educacionais para o público em questão. Dentre seus eixos norteadores que devem ser desenvolvidos em sala de aula estão: a) memória coletiva; b) línguas remanescentes; c) marcos civilizatórios; d) práticas culturais; e) tecnologias e formas de produção do trabalho; f) acervos e repertórios orais; g) tradições e manifestações que compõem o patrimônio cultural quilombola; e h) território. Tais aspectos sintetizam parte significativa do que podemos definir como dimensões constituintes do universo e dos modos de viver dessas comunidades, mantendo vivos aspectos relacionados aos seus antepassados e à trajetória de resistência à escravização sofrida por eles. Tomando por base o presente dispositivo, é possível identificar que os eixos/valores descritos enquanto parâmetros a serem adotados, são valores já reproduzidos pelas comunidades em seus processos educativos internos em seu cotidiano – tais como memória, oralidade, territorialidade, identidade, dentre outros - os quais discutiremos adiante.

Nesse sentido, podemos concluir que o processo educativo reproduzido no interior dessas comunidades é parte fundamental e integrante daquilo que compreendemos como educação, sendo a formação de seus sujeitos anterior à inserção dos mesmos no espaço escolar. Mas, por que essas referências ainda são pouco valorizadas e apropriadas pela pedagogia, por docentes e pelo currículo escolar que, na maioria das vezes, não consideram os elementos propriamente das comunidades, não havendo um diálogo com

⁵ A experiência acerca do desenvolvimento da proposta da Educação Quilombola na escola da comunidade remanescente de quilombo de Conceição das Crioulas, localizada no estado de Pernambuco, é descrita pela pesquisadora Givânia Maria da Silva, atual Secretária de Políticas para Comunidades Tradicionais junto à Secretaria de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (SEPPIR). Intitulado: *Identidade, territorialidade e educação na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas*, seu trabalho foi apresentado na 34ª Reunião Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa (ANPED), estando sua referência no item respectivo.

os discentes e com os seus modos de viver e compreender o mundo? O reconhecimento e incorporação desses valores torna-se de extrema relevância para os discentes que se auto-reconhecem como remanescentes de quilombos, uma vez que já trazem para a escola uma formação e uma gama de conhecimentos que antecedem à formação escolar. Ao não considerar esses elementos, a escola acaba por contribuir para que haja uma ruptura, uma separação desses sujeitos com os valores de sua cultura tradicional.

Vale ressaltar que, na maioria dos casos, as escolas, incluindo aquelas localizadas em meio rural, reproduzem valores tipicamente urbanos, desconsiderando aspectos e instrumentos relacionados à vivência no campo. Consequentemente, os discentes provenientes do campo, passariam a valorizar mais a cultura da cidade em detrimento dos valores do campo, espaço este que ainda é bastante estigmatizado e desvalorizado em nosso país.

O processo de nucleação – deslocamento dos discentes das comunidades rurais para as escolas localizadas nos distritos e/ou cidade – somando-se à predominância de docentes provenientes do meio urbano que atuam nessas comunidades rurais, cria os aportes de desvalorização da cultura e do universo dessas comunidades e sujeitos. Paulo Freire (2006) já indicara a importância em se valorizar os saberes que os discentes trazem para o espaço escolar, sugerindo uma troca e uma absorção desses saberes e contribuições pelos docentes. Superando a concepção de uma educação que transfere conhecimentos – e somente ela – aos seus educandos, a possibilidade de trocas, valorização e reconhecimento de outras formas de produção de conhecimento faz-se necessária neste contexto:

Por isso mesmo, pensar certo coloca ao professor ou, mais amplamente, à escola, o dever de não só respeitar os saberes com que os educandos, sobretudo os de classes populares, chegam a ela, saberes socialmente construídos na prática comunitária – mas também, como há mais de trinta anos venho sugerindo, discutir com os alunos a razão de ser de alguns desses saberes em relação ao ensino dos conteúdos (FREIRE, 2006, p. 30).

Apesar dos esforços e das crescentes discussões teórico-metodológicas que vêm sendo realizadas em torno de uma proposta de Educação Escolar Quilombola, vale ressaltar que as comunidades quilombolas e seus educadores, se veem aquém do processo de construção desta proposta, o que se torna uma incoerência, uma vez que as comunidades quilombolas já possuem um modo próprio de educar seus sujeitos. Para

tanto, torna-se imprescindível a participação efetiva dos sujeitos quilombolas, sobretudo aqueles que são referência e que possuem um papel transmissor dos saberes dentro de suas respectivas comunidades, na construção dos Projetos Político Pedagógicos das escolas quilombolas. Vale ressaltar que este e demais instrumentos pedagógicos são, em sua maioria, elaborados e definidos por gestores e pessoas não pertencentes e não sensibilizadas às comunidades quilombolas.

Outro aspecto a ser considerado é o da formação de professores, sendo que a maioria dos educadores que atuam em escolas quilombolas não são pertencentes a estes grupos e desconhecem parte significativa de sua cultura e história. Tal aspecto resulta no reforço da invisibilidade do público em questão, uma vez que os próprios discentes quilombolas não se veem representados nos espaços escolares, sendo seus valores desconsiderados no espaço escolar, o que, muitas vezes, desestimula e aproxima os estudantes quilombolas a uma cultura urbana, dissociada de seus aspectos culturais tradicionais. Vale ressaltar que parte do despreparo dos docentes que atuam em comunidades quilombolas também se dá pela falta de acesso a uma formação de qualidade, que discuta e forneça instrumentos necessários para atuarem com esses grupos etnicamente diferenciados. Por serem, em sua maioria, oriundos de áreas rurais, muitos destes profissionais tiveram que recorrer a faculdades de Ensino a Distância de baixa avaliação de desempenho, sendo algumas, inclusive, não reconhecidas e/ou bem avaliadas pelo Ministério da Educação (MEC). Somados, todos estes e outros aspectos, contribuem para a baixa eficiência de uma proposta específica de Educação Escolar Quilombola, que deve, impreterivelmente, contemplar cada um destes aspectos para cumprir as metas e objetivos propostos pelas Diretrizes da Educação Escolar Quilombola em específico.

No caso de Minas Gerais, a efetividade de uma educação quilombola tem sido incipiente, sendo identificados poucos trabalhos, e recentes, sobre o quadro da educação quilombola no estado. Uma das referências nesse tema é o trabalho de Miranda (2012), intitulado “Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências”, que traça um quadro acerca dessa modalidade no estado, apontando os fatores que dificultam sua implementação, além das vulnerabilidades em infraestrutura identificadas em sua pesquisa. Considerando o quadro geral das escolas quilombolas em Minas Gerais, ela aponta:

[...]Ainda se observa desconhecimento sobre as comunidades remanescentes de quilombos, muitas vezes caracterizadas como comunidades rurais. Esse desconhecimento entrelaça-se com os estereótipos vinculados à situação de vulnerabilidade, que impedem o reconhecimento de uma identidade específica e se reverte, quando muito, na adoção de políticas de caráter assistencialista em detrimento de políticas de diversidade (MIRANDA, 2012, p. 377).

Mais que escassez de ordem estrutural e organizacional, a implementação de uma Educação Escolar Quilombola consiste no reconhecimento dos saberes construídos no interior das comunidades quilombolas, rompendo com uma proposta pedagógica unilateral na qual esses indivíduos se veem pouco representados, sendo esse modelo de educação vigente de caráter urbano, capitalista e que pouco privilegia a matriz africana e suas contribuições.

2.2 A tomada de consciência: novas possibilidades de se educar

Um novo clima cultural começa a se formar [...] Um mundo novo se levanta diante deles, com matizes até então despercebidos. Ganham, pouco a pouco, a consciência de suas possibilidades, como resultado imediato de sua inserção no seu mundo e da captação das tarefas de seu tempo ou da visão nova dos velhos temas. Começam a fazer-se críticos e, por isso, renunciam tanto ao otimismo ingênuo e aos idealismos utópicos quanto ao pessimismo e à desesperança, e se tornam criticamente otimistas (FREIRE, 2013, p.74)

Iniciamos as discussões deste subitem com uma citação de Paulo Freire que, ao discutir em sua obra “Educação como prática da liberdade”⁶, problematiza o momento de transição pela qual passava a sociedade brasileira, principalmente em sua concepção acerca da educação, na qual os sujeitos e grupos historicamente estigmatizados e excluídos do processo político-social-educativo, adentram o cenário para trazer suas percepções e visões de mundo. Rompendo com aquilo que ele designa como alienação, desesperança e sentimento de inferioridade, os movimentos sociais, representados pelos sujeitos sociais tidos como excluídos, passam a valorizar suas formas de viver, de produzir conhecimentos e, principalmente, sua cultura.

A proposta de uma educação escolar quilombola situa-se num quadro político mais amplo, tendo nas emergências de novos saberes e do rompimento de um pensamento científico tido como única fonte do saber, seus aportes. Boaventura de Sousa Santos

⁶ A primeira edição desta obra data de 1967.

(2006) propõe a superação de uma visão unilateral que tem na ciência sua fonte de legitimidade incontestável, sendo fruto de uma herança eurocêntrica de construção do conhecimento influenciada pelo sistema capitalista que tem seus aportes na legitimação de uma produção contínua de uma diferença epistemológica (SANTOS, 2006). Para o autor, tal relação foi responsável pelo silenciamento de inúmeras práticas e formas de saber existentes em todo o mundo, resultando numa lacuna entre o Norte e o Sul, sendo um polo mais prestigiado que outro. Nesse sentido, ao invisibilizar as práticas que emergem dos grupos subalternos, o sistema impõe formas de regulação social, responsáveis pela manutenção das exclusões e desigualdades diversas:

A atual reorganização global da economia capitalista assenta, entre outras coisas, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de fato, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos (SANTOS, 2006, p. 153).

A emancipação social de grupos historicamente colocados sob condições de inferioridade e desigualdades sociais é interpretada por Boaventura de Sousa Santos (2007) como um processo de transição frente à modernidade, acreditando ser necessário reinventar a emancipação social. Para o autor, não existe uma ciência pura, universal, mas sim um contato cultural de produção de ciência, o que resultaria numa profunda distinção entre Norte e Sul por parte das teorias e modelos sociais. Tal aspecto teria como resultante uma lacuna entre uma cultura/ciência (empírica) dominante, em detrimento dos saberes populares, que emergem de sua vivência e relação com o meio no qual estão inseridos, sendo muitas vezes, reduzidos a folclore. Essa relação de valorização de culturas e saberes em detrimento de outras é classificada pelo autor como “monocultura do saber”, sendo esta concepção ainda vigente nos espaços de formação formal, incluindo as universidades e as escolas. Nessa perspectiva:

Essa monocultura reduz de imediato, contrai o presente, porque elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, porque há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos (SANTOS, 2007, p. 29).

Contrapondo-se a esta visão, o autor propõe uma “Epistemologia do Sul”, uma forma de propiciar a dignidade humana mediante a emancipação de uma nova consciência, tendo o conhecimento um papel fundamental nesse processo. Por consequência, a produção de ausências culminaria na naturalização das diferenças dos grupos subalternos, na qual estão localizados os remanescentes de quilombos, no caso brasileiro. O desprezo das experiências produzidas por essas comunidades ainda responde a uma macro estrutura sociopolítica orientada pela desigualdade, uma vez que: Não há justiça social global sem justiça cognitiva global, ou seja, sem justiça entre os conhecimentos (p. 40).

A experiência torna-se elemento fundamental para compreendermos os processos educativos produzidos nas comunidades remanescentes de quilombos, o que englobaria diversos aspectos relacionados ao que estamos designando aqui como experiência, fazendo-se necessária discutirmos um pouco mais acerca deste conceito antes de adentrarmos em suas especificidades.

Nessa perspectiva, Jorge Larrosa (2011) traz significativas contribuições acerca da experiência, sendo sua discussão voltada para a compreensão da relação entre experiência/sentido, em contraposição a uma visão pedagógica diretamente relacionada à ciência. Relacionando o uso das palavras a formas de pensar, ou seja, de compreender o mundo e de dar sentido às coisas, o autor entende que as palavras só fazem sentido quando associadas à subjetividade de cada sujeito, à sua trajetória. As palavras cumpririam uma função social, orientando as relações do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com o mundo no qual estão inseridos. Para tanto, a palavra compreendida enquanto signo, ganharia uma nova conotação diretamente ligada à uma concepção ideológica e, conseqüentemente, a uma consciência, quer seja individual ou coletiva.

Para Bakhtin (2009), a consciência só assume um caráter ideológico mediante significados dados aos signos mediante interação social dos sujeitos e, o que teria uma intrínseca relação com o caráter semiótico das palavras usadas por determinado grupo, ou seja, as palavras ganhariam um novo sentido de acordo com o contexto e as situações nas quais estariam implicadas. Um bom exemplo para compreendermos essa questão relaciona-se à conotação da palavra “terra”. Do ponto de vista econômico, a palavra “terra” para um latifundiário ou para um empresário do agronegócio, assumiria uma conotação puramente mercadológica, como um bem material que cumpriria sua função produtiva voltada para comercialização. Já para os movimentos que lutam pela reforma agrária, a palavra “terra” ganha uma conotação diretamente ligada à sobrevivência, à

comunidade, à sustentabilidade e à reprodução sociocultural desses grupos. Sendo assim, as palavras somente assumem expressão ideológica mediante construção de signos, o que, conseqüentemente, reflete uma consciência que emerge das experiências de determinado grupo social:

A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. Se privarmos a consciência de seu conteúdo semiótico e ideológico, não sobra nada. A imagem, a palavra, o gesto significante etc. constituem seu único abrigo. Fora desse material, há apenas o simples ato fisiológico, não esclarecido pela consciência, desprovido do sentido que os signos lhe conferem (BAKHTIN, 2009, p. 36).

Para Larrosa, “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” (p. 21), assumindo aqui, mais uma vez, seu caráter ideológico, subjetivo, uma vez que a experiência só se torna experiência e passa a fazer sentido para um determinado grupo e seus sujeitos se ela é sentida, vivida por eles mediante interação social, ao contrário daqueles que se constituem sob os signos da opinião e da informação. Para o autor, somada à pobreza ideológica que a opinião (sem criticidade) impõe ao sujeito que nela se inspira, a falta de tempo, a não valorização da memória e o excesso de trabalho tornam a experiência uma prática cada vez menos recorrente.

Se escutarmos em espanhol, nessa língua em que a experiência é “o que nos passa”, o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos [...] o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde têm lugar os acontecimentos (p. 24).

Nesse sentido, diante das experiências vivenciadas pelos remanescentes de quilombos, perpassando por sua trajetória de exclusão, de estigmatização e, em contrapartida, de resistência e de luta através do movimento instituído, podemos afirmar que essa experiência traz aspectos importantes para a reflexão acerca de seus processos educativos. O reconhecimento da experiência na formação desses sujeitos e sua importância para a educação tornam-se de extrema relevância para compreendermos a formação desses sujeitos que se reconhecem como quilombolas. Para tanto, a compreensão de aspectos como tradição, identidade, memória e oralidade torna-se imprescindível para que haja uma compreensão ampla acerca do processo educativo

dessas comunidades, que têm na transmissão intergeracional o ponto chave para o problema que aqui se coloca.

Sendo assim, “a educação pode sintetizar ideias, valores, crenças e condutas que interligam determinadas comunidades (grupos sociais), podendo ser uma fração do modo de vida dos grupos que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura” (BRANDÃO, 2007, p. 10). Aqui, o autor traz algumas reflexões sobre o processo de se educar em aldeias, tendo por referência os espaços de educação cotidianos, relacionados à vivência em comunidade e à transmissão de valores étnicos entre as populações tradicionais. Contrapõe-se a um modelo educacional orientado pela divisão social do trabalho e pelo poder, que rompe com as formas interacionistas de transmissão do saber. Neste sentido, a educação passaria a assumir uma característica muito mais preocupada com a formação social desses sujeitos (tendo em vista sua formação enquanto profissional) do que com as formas “tradicionais” de se transmitir conhecimentos. A ruptura com as culturas primitivas, frente às concepções modernas de relação impostas pela sociedade em transição, desvaloriza as práticas ancestrais de construção do saber, sendo estas minimizadas diante da constituição de um conhecimento empírico. Tomando as populações indígenas como exemplo de processos educativos norteados pela transmissão dos saberes, Brandão (2007) aponta que:

[...] não existe ainda nenhuma situação propriamente escolar de transferência do saber tribal que vai do fabrico do arco e flecha à recitação das rezas sagradas aos deuses da tribo. Ali, a sabedoria acumulada do grupo social não “dá aulas” e os alunos, que são todos os que aprendem ‘não aprendem na escola [...] As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não sabe-e-aprende” (p.18).

Os aspectos e valores mantidos pelos grupos remanescentes de quilombos - que constituem e sintetizam parte do universo e da forma de compreenderem e de se relacionarem com o mundo - são imprescindíveis para nos apropriarmos daquilo que seriam os processos educativos, indo do micro para o macro. Um processo dinâmico que se relaciona ao sagrado, à cosmovisão de matriz africana enquanto herança, à organização comunitária, à solidariedade, às tradições culturais, à memória e identidade coletiva, à oralidade e demais elementos extremamente relevantes neste processo, ao qual discorreremos ao longo do texto.

2.3 A construção política de uma Educação Escolar Quilombola

A proposta de uma Educação Escolar Quilombola emerge num contexto político de intensas mobilizações e de efetivação de políticas voltadas à promoção da igualdade racial no Brasil, sendo um desdobramento das propostas que a antecederam. Entre elas, faz-se necessário destacar as discussões em torno da Educação do Campo e da Lei 10.639/2003, que abriram precedentes para outras propostas político-pedagógicas. As mobilizações de movimentos do campo, tais como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), foram responsáveis pelo início de Fóruns, Encontros e Discussões junto à comunidade acadêmica em prol de uma educação diferenciada, que respeitasse e contemplasse as especificidades dos sujeitos do campo, que não se viam representados num modelo universal de Educação escolar, até então proposta.

Em Minas Gerais, este movimento tomou corpo com o *1º Encontro Estadual por uma Educação Básica no Campo*, que aconteceu entre 5 e 7 de junho de 1998, promovido pelo MST, Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais (FETAEMG), Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Associação Mineira das Escolas-Famílias-Agrícolas (AMEFA), além de representantes da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professores das redes municipal e estadual de ensino. O principal objetivo desse evento foi “*discutir a problemática atual a escolarização rural e debater propostas visando construir as bases de um projeto educacional e político, a partir do campo, da realidade daqueles que moram e trabalham no meio rural, de sua cultura e experiências.*”

Deste primeiro encontro, diversas propostas e comissões regionais foram instituídas, o que resultou em outros encontros e numa futura construção de uma política educacional nacional voltada para o meio rural. Dentre os desafios e propostas de ação que resultaram deste encontro estão os seguintes tópicos:

- Vincular as práticas de Educação Básica do Campo com o processo de construção de um Projeto Popular de Desenvolvimento Nacional;
- Propor e viver novos valores culturais;
- Fazer mobilizações em vista da conquista de políticas públicas pelo direito à Educação Básica do Campo;
- Lutar para que todo o povo tenha acesso à alfabetização;
- Formar Educadores e Educadoras do campo;

- Produzir uma proposta de Educação Básica do Campo;
- Envolver as comunidades neste processo;
- Implementar as propostas de ação desta Conferência;

Dentre as propostas, a única menção feita às comunidades quilombolas no documento é: *Realizar eventos que expressem e promovam as culturas camponesas, indígenas, quilombolas, transformando as escolas em centros de cultura*. Apesar de não ter enfoque nos grupos tradicionais do campo, as discussões em torno da Educação Básica do Campo foram imprescindíveis para a formulação das propostas educacionais voltadas aos grupos étnico-raciais, uma vez que a grande maioria das comunidades remanescentes de quilombos está localizada em área rural. Vale ressaltar que os integrantes do movimento quilombola, ainda não organizado, também participaram ativamente dessas interlocuções, o que contribuiria na emergência de se pensar e propor um projeto educacional escolar para o público em específico.

Nesse contexto, o que nos interessa é identificar as contribuições que o processo de construção e implementação da Educação do Campo aportou para a formulação de uma proposta de Educação Escolar Quilombola, ainda recente no âmbito das políticas educacionais do país.

Partindo do pressuposto de que o meio rural apresenta condições socioeconômicas e modos de saber-fazer que perpassam pela tradicionalidade/ancestralidade, muitas delas impostas pelo meio, chega-se à conclusão de que o homem do campo apresenta significativas diferenças do homem urbano. Inseridos em sistemas produtivos, históricos e culturais distintos, seus modos de ver e interagir com o meio também refletem uma profunda distinção. Em outras palavras, o acesso aos meios de informação, a qualidade de vida, a inserção no mundo do trabalho e escolar, as relações familiares, as redes comunitárias, dentre outros aspectos, resultam numa formação identitária específica, diretamente interligada à produção agrícola e aos modos culturais que dela resultam. No campo educacional, os sujeitos do campo trazem consigo seus valores e concepções de mundo, o que exige uma pedagogia diferenciada em seu processo e aprendizado que só se torna viável mediante utilização de instrumentos e linguagens condizentes com seu mundo.

Seguindo uma linha Freiriana, o processo educativo deve considerar as vivências e experiências dos educandos em sua esfera social, uma vez que trazem consigo – e para a sala de aula – suas formas de interagir e interpretar o mundo, cabendo ao docente

estabelecer trocas e formas de interação condizentes com a realidade de seus discentes. Nesse sentido, a Educação do Campo contribuiu na desconstrução de um paradigma de que o homem do campo, por ser, em sua maioria, analfabetos, eram ignorantes. Ora, talvez uma das maiores contribuições deste movimento foi o de considerar os diversos saberes tradicionais que estes indivíduos possuíam e que, portanto, deveriam ser mobilizados pedagogicamente. Por outro lado, a inserção desses indivíduos no mundo escolar, não poderia resultar numa ruptura com os seus valores e modos de vida, reforçando a luta por reconhecimento do homem do campo, que não queria ser mais visto como “inferior” e “ignorante”, mas que almejava ter suas particularidades respeitadas e reconhecidas.

Diante de uma desigualdade social histórica entre campo e cidade, os movimentos sociais do campo passaram a reivindicar o acesso a direitos básicos, muitas vezes inviabilizados e/ou precarizados, o que ainda é uma realidade em nossa conjuntura atual. Nesse contexto, a educação passa a ser compreendida por estes coletivos como meio indispensável à promoção social e à diminuição das desigualdades sociais existentes, sendo o acesso à educação, *uma perspectiva de luta global pelo direito ao trabalho*, uma vez que conhecimentos técnicos básicos são de extrema relevância neste processo frente ao mercado capitalista. O papel desempenhado pelos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais reflete as necessidades do homem do campo e sua demanda no âmbito educacional:

Nestes termos, a educação escolar é vista como um direito dos cidadãos ao mundo do trabalho, da cultura, da ciência, da arte, do lazer. Esta educação não pode ser dirigida para a reprodução do capital, mas deve ser uma educação sobre a qual os trabalhadores e seus filhos possam construir novas relações sociais, um novo projeto de sociedade, calcado no trabalho, na justiça social, a distribuição de renda, na reforma agrária (NETO, 2003, p. 25).

O que nos importa identificar neste processo é o papel dos movimentos sociais organizados que, ao tomarem consciência de seus direitos e de sua condição enquanto sujeitos de direito que, até então, se viam destituídos de direitos básicos, constroem uma proposta, uma pauta que norteará toda a trajetória de luta. Nesse sentido, as contribuições trazidas pela construção de uma Educação Básica do Campo servirão de base para outros grupos que, apesar de estarem inseridos em contextos comuns inerentes ao homem do campo, indicarão suas necessidades específicas, como é o caso dos indígenas e quilombolas. Considerando sua tradicionalidade, estes grupos diferenciam-se por sua história e cultura, que têm suas bases nos modos de saber-fazer herdados de seus

antepassados, sob uma ótica étnico-cultural distintas.

No caso do movimento quilombola, que ganha maior amplitude com a promulgação do Decreto 4887/2003, a “separação” da pauta quilombola dos demais grupos rurais apresenta-se como um reforço aos direitos específicos reivindicados, sendo a educação uma proposta mais recente. Vale ressaltar o importante papel que os movimentos do campo e o Movimento Negro tiveram neste processo, mas a criação de um movimento quilombola instituído foi de suma importância na discussão e elaboração de propostas a eles voltadas.

Juntamente com as mobilizações da Educação do Campo, o Movimento Negro e suas diversas vertentes também teve importante papel na implementação da pauta de uma educação de cunho étnico-racial, que intensificaram no início do século XX, utilizando-se de instrumentos midiáticos, de companhias de teatro, dos clubes negros e até do espaço acadêmico para discutirem pautas de inclusão do negro. Amilcar Araújo Pereira () traz alguns exemplos de mobilização de movimentos negros, como o do jornal O Clarim D’Alvorada (1929), reforçando que:

A importância dada à educação e a valorização de estratégias como a organização de encontros, conferências, centros de estudos etc., também podem ser observadas como elementos característicos do movimento negro brasileiro ao longo de todo o período republicano (p. 29).

As desigualdades de caráter étnico-racial marcaram profundamente a Educação Escolar brasileira, sendo os negros representados somente relacionados ao período escravista e fragmentos de sua cultura, mais popularizada, não havendo nos livros didáticos uma discussão acerca da história desses grupos antes da diáspora, suas contribuições na formação sociocultural brasileira e nem das referências negras que marcaram nossa história. Nesse sentido, a inclusão do tema das africanidades e dos afro-brasileiros nos livros didáticos e no currículo escolar tornaram-se indispensáveis neste processo de desconstrução de desigualdades e na promoção de uma equidade racial. Tal processo engloba uma mudança de perspectiva do negro em relação a si mesmo e do branco em relação ao negro, uma vez que a herança colonial escravista ainda reproduzia consequências em diversas esferas da sociedade, culminando em práticas desiguais mantidas com certa normalidade pelo senso comum de forma geral. A ideia de “lugar do negro” e “lugar do branco” encontrava suas justificativas na crença de uma suposta democracia racial no país, o que resultava num aprofundamento dessas desigualdades,

sendo a compreensão e o enfrentamento da questão imprescindível na promoção de igualdade racial.

Nesse sentido, o papel desempenhado pelos movimentos sociais negros teve fundamental importância ao reconhecerem que tal mudança somente seria possível mediante efetivação de políticas públicas reparatórias, tendo a educação um papel norteador de tais políticas, a fim de formar sujeitos destituídos de preconceito e conscientes do papel do negro em nossa história. A pesquisadora do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, Regina Pahim Pinto (1993) reforça a relevância que a educação ganhou nos debates e nas mobilizações dos movimentos negros:

[...]De fato, se considerarmos o movimento negro como um indicador da atitude do negro, percebemos que a educação sempre esteve no centro das suas preocupações. Nas primeiras décadas do século, surgiram na cidade de São Paulo inúmeras associações negras que desenvolveram as mais diversas atividades educacionais. [...]Se antes o negro almejava simplesmente se educar, paulatinamente ele passa também a reivindicar do sistema educacional formal e da sociedade brasileira o reconhecimento de sua cultura, do seu modo de ser e de sua história (p. 28).

Uma das mais significativas resultantes deste processo de mobilização no campo educacional foi a promulgação da Lei 10.639/2003, ao qual resultou na construção das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana* em 2004 e do *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Tais dispositivos, trouxeram para a discussão curricular a representação do negro – e de sua herança enquanto importante matriz histórico-cultural constituinte do Brasil - tendo em sua identidade etnicamente diferenciada um aspecto de extrema relevância no contexto educacional. Aspectos como identidade cultural, diversidade, matriz histórico-cultural e identidade ganharam importante conotação no âmbito da lei, sendo os remanescentes de quilombos importantes atores e contribuintes de nossa formação sociocultural. Para além do reconhecimento, a implementação da lei também propiciou a inclusão e acesso da população negra ao espaço escolar, uma vez que os índices de evasão, reprovação e dificuldades de acesso eram identificados, em sua maioria, entre os afro-brasileiros.

Apesar de o *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares*

Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana não abordar de forma enfática a questão quilombola no âmbito educacional, ele traz alguns apontamentos de suma importância e que vão, de certa forma, conduzir o diálogo em prol de uma proposta de Educação Escolar Quilombola. No item “Ações educativas de combate ao racismo e discriminações”, o texto aborda a questão quilombola em específico, propondo:

O ensino de História Afro-brasileira abrangerá, entre outros conteúdos, iniciativas e organizações negras, incluindo a história dos quilombos, a começar pelo de Palmares, e de remanescentes de quilombos, que têm contribuído para o desenvolvimento de comunidades, bairros, localidades, municípios, regiões (exemplos: associações negras recreativas, culturais, educativas, artísticas, de assistência, de pesquisa, irmandades religiosas, grupos do Movimento Negro). Será dado destaque a acontecimentos e realizações próprios de cada região e localidade (BRASIL, 2004, p. 21).

Vale ressaltar que, apesar de não especificar o tema dos remanescentes de quilombos na educação, a promulgação da Lei 10.639/2003 foi um importante instrumento de desinvisibilização, permitindo um amplo debate entre movimento quilombola e teóricos em torno da emergência de se discutir e propor ações e diretrizes para o público em específico. Resultantes deste processo, as discussões em torno de uma proposta de Educação Escolar Quilombola tiveram seu fortalecimento junto ao *Conselho Nacional de Educação / Câmara de Educação Básica* (CNE/CEB), vinculado ao Ministério da Educação e Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI). Nesse contexto, foi formada uma Comissão responsável pela elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, orientada sob as seguintes deliberações feitas pela Conferência Nacional de Educação (CONAE), de 2010, ao qual instituiu aos estados e municípios:

- a) Garantir a elaboração de uma legislação específica para a educação quilombola, com a participação do movimento negro quilombola, assegurando o direito à preservação de suas manifestações culturais e à sustentabilidade de seu território tradicional;
- b) Assegurar que a alimentação e a infraestrutura escolar quilombola respeitem a cultura alimentar do grupo, observando o cuidado com o meio ambiente e a geografia local,
- c) Promover a formação específica e diferenciada (inicial e continuada) aos/as profissionais das escolas quilombolas, propiciando a elaboração de materiais didático-pedagógicos contextualizados com a identidade étnico-racial do grupo;

- d) Garantir a participação de representantes quilombolas na composição dos conselhos referentes à educação, nos três entes federados;
- e) Instituir um programa específico de licenciatura para quilombolas, para garantir a valorização e a preservação cultural dessas comunidades étnicas;
- f) Garantir aos professores/as quilombolas a sua formação em serviço e, quando for o caso, concomitantemente com a sua própria escolarização;
- g) Instituir o Plano Nacional de Educação Quilombola, visando à valorização plena das culturas das comunidades quilombolas, à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica;
- h) Assegurar que a atividade docente nas escolas quilombolas seja exercida preferencialmente por professores/as oriundos/as das comunidades quilombolas (CONAE, 2012, p. 131-132).

Amparados na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e no Decreto 4887/2003, ao qual reconhecem os valores culturais das comunidades quilombolas e de seus saberes, a Comissão construiu as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica*, promulgada no dia 20 de novembro de 2012. Cada Estado fica responsável pela implementação da lei, considerando a realidade e demandas de suas comunidades, em consonância com os movimentos quilombolas e lideranças, a fim de estabelecer instrumentos que devem orientar as práticas educativas e o currículo escolar, fundamentadas sob as perspectivas:

- a) da memória coletiva;
- b) das línguas reminiscentes;
- c) dos marcos civilizatórios;
- d) das práticas culturais;
- e) das tecnologias e formas de produção do trabalho;
- f) dos acervos e repertórios orais;
- g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país;
- h) da territorialidade (BRASIL, 2012).

Em Minas Gerais foi criado um Grupo de Trabalho junto à Secretaria de Estado de Educação, em 2015, para discutir a implementação da lei nas escolas quilombolas do estado, dando ênfase àquelas localizadas nas áreas rurais, que ainda enfrentam dificuldades que garantam seu funcionamento. Com a participação do movimento social quilombola estadual e lideranças de diversas regiões do estado, o grupo discute questões que vão desde a formação docente até o respeito e valorização dos saberes quilombolas no espaço escolar.

Em todo este processo, os saberes, os modos de fazer, a tradição, a identidade, aspectos resultantes daquilo que se pode designar como parte de uma identidade quilombola, tornam-se de extrema relevância ao se propor uma educação escolar

diferenciada, voltada ao público quilombola em específico. Contudo, para se pensar numa proposta educativa que perpassasse pelo âmbito escolar, faz-se necessário observarmos o processo educativo que tem sido reproduzido no interior dos quilombos, uma vez que tais interações resguardam os aspectos culturais que foram considerados na constituição da própria diretriz educacional. O que queremos enfatizar é que todo o processo de efetivação de uma lei no âmbito educacional é resultante de uma intensa mobilização social dos movimentos quilombolas, que trouxeram suas demandas e propostas para o espaço de construção das políticas públicas.

Mais do que isso, o reconhecimento de uma demanda educacional específica é resultante do reconhecimento dos valores que estas comunidades resguardam, atualizando maneiras ancestrais de se educar, de transmitir seus saberes, tão eficazes que ainda se perpetuam na atualidade. E são justamente essas formas de se educar que a presente pesquisa visa compreender, uma vez que estão diluídas nas diversas manifestações cotidianas dessas comunidades, além de algo de extrema complexidade, inerente aos sujeitos quilombolas, sendo muitas vezes difícil de captar.

Vale ressaltar que, todo este processo somente se tornou possível graças à emancipação do conceito de *identidades étnicas* ou *identidade diferenciada*, o que colocou os remanescentes de quilombos e tantos outros grupos num novo patamar político, ao qual suas culturas passaram a ser reconhecidas como diferenciadas, parte significativa de uma salvaguarda de determinado período e/ou grupo histórico-étnico-racial.

CAPÍTULO 3 – A EMERGÊNCIA DAS NOVAS CULTURAS: NOVOS CONCEITOS E SEUS DESDOBRAMENTOS

3.1 Os estudos culturais e a emergência de “novas identidades”

A transição para a modernidade e as novas relações estabelecidas pelo capitalismo, no contexto de conformação de uma sociedade de consumo, podem ser consideradas uma das principais responsáveis pelo movimento de transição das formas de reprodução e representação cultural, criando distinções entre as diferentes esferas sociais. A valorização de uma cultura erudita produzida nas universidades frente a uma cultura popular, produzida, reproduzida e transmitida de geração em geração pelos grupos subalternizados pelo poder hegemônico, configura uma relação dialética entre “Cultura” e “outras culturas”. Tal distinção baseia-se na concepção de que a educação – em consonância com a supervalorização das sociedades que utilizam a escrita - teria papel de prestígio ao produzir uma cultura “legítima” se comparada àquela produzida no cotidiano dos trabalhadores e demais grupos periféricos que tiveram sua produção cultural reduzida a folclore.

Tendo por ponto de partida o caso britânico que, com o fim do Império viveu um intenso movimento migratório em que diversos grupos adentraram suas fronteiras, colocando em pauta a questão étnica-identitária-cultural, Stuart Hall (2009) descreve e analisa as novas relações estabelecidas na Grã-Bretanha mediante a concepção de *transnacionalidade*, sendo este um fenômeno resultante da globalização e do estabelecimento de novas relações de riqueza-poder mantidas pelos Estados-Nação. Essas fronteiras foram mantidas por muitos séculos sob uma justificativa cultural, sendo as diferenças/critérios culturais elementos de distinção/semelhança entre os diversos grupos, oferecendo aportes que legitimariam a ideia de Nação.

Nesse contexto, os Estudos Culturais, que emergem na década de 1950, podem ser entendidos como um movimento que visa a se contrapor a um projeto político-ideológico pré-estabelecido pela cultura erudita, promovendo uma maior problematização e reflexão acerca de estruturas já cristalizadas pelos meios de poder-saber, tendo em Raymond Williams e E. P. Thompson alguns de seus precursores.

No contexto dessa pesquisa, importa salientar que os Estudos Culturais promovem uma discussão em torno das relações de poder estabelecidas pelo sistema capitalista e as novas conjunturas político-sociais definidas por este modelo, tendo na tensão entre

diferentes grupos sociais antagonismos que vão gerar reflexos no campo político, econômico e educacional, tendo na distinção cultural seus aportes teóricos de legitimidade e manutenção das diferenças sociais. Para Hall, a emancipação dos Estudos Culturais (EC) impõe novas formas de se conceber a relação entre pesquisador-sujeitos de pesquisa, demandando a necessidade de maior interação com o objeto a ser pesquisado com o intuito de superar um objetivo puramente intelectual para adentrar nos diversos campos da vivência e problematizações relacionadas ao cotidiano. Para ele, um dos pontos positivos promovidos pelos EC é a formação de um intelectual orgânico que saiba alinhar seu conhecimento teórico ao campo político e suas implicações, cumprindo assim uma “função social do saber”:

Volto à dificuldade de instituir uma prática cultural e crítica genuína, que tenha como objetivo a produção de um tipo de trabalho político-intelectual orgânico, que não tente inscrever-se numa metanarrativa englobante de conhecimentos acabados, dentro de instituições. Volto à teoria e à política, à política da teoria. Não a teoria como vontade de verdade, mas a teoria como um conjunto de conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico (HALL, 2009, p. 203).

Nos países de herança colonial, essa vertente de pensamento parece ganhar maior fôlego, uma vez que suas matrizes multiculturais parecem entrar em divergência com os valores, teorias e modelos sócio-políticos de origem europeia, havendo um certo desconforto e até mesmo um atraso no seu reconhecimento e concepção de nação. No Brasil não seria diferente, uma vez que a preocupação de nos concebermos enquanto nação somente teve início no campo teórico a partir do início do século XX, o que acabou por revelar tensões até no campo teórico em torno do debate da “identidade nacional”. Motivados pela onda cientificista que o país vivia, paradigmas como o Naturalismo, Positivismo e o Evolucionismo foram de extrema importância para as discussões que culminariam no reconhecimento da diversidade étnico-cultural existente no país, estando diversos grupos, até então, colocados num lugar periférico, sendo sua cultura pouco valorizada. O fomento à produção historiográfica do país contribuiu para a valorização de uma cultura nacional, que passou a considerar os elementos indígena e africano como contribuintes de nossa formação sociocultural, reconhecidos mais tarde na Constituição de 1988.

Vale ressaltar que, ao longo de nosso processo histórico, a supremacia de determinadas culturas (no caso a europeia) em detrimento de outras (culturas

subalternizadas) foi uma importante estratégia de dominação e de manutenção das fronteiras socioculturais impostas pelo colonialismo. Tal fator deixou suas marcas ainda nos dias atuais, sendo o racismo uma das resultantes de tal processo que colocou a cultura afro-brasileira em condição periférica, quando não amaldiçoada, imbuída de muitos estereótipos quase sempre depreciativos. A exclusão e o acesso tardio de determinados grupos sociais à educação formal alimenta uma concepção parcial de que o não letramento desses indivíduos resultaria num empobrecimento cultural e vice-versa, sendo sua cultura, em suma, reduzida a folclore, ao popular, quando não à esfera do místico. Essa concepção reforça a supremacia de determinados grupos, trazendo à tona tensões no campo social que, atualmente, são motivados, em parte, pelas diferenças culturais, foco de análise dos EC.

A relação de forças entre brancos/negros e a consequente reprodução de desigualdades entre esses grupos assume um reflexo social que tem como um de seus fundamentos a esfera da cultura, sendo, muitas vezes, a cultura afro-brasileira reduzida a manifestações como o samba, capoeira e feijoada, quando não demonizada pela elite branca e judaico-cristã. O que enfatizamos aqui é a relação de desigualdade construída ao longo deste processo e que reflete seus impactos na exclusão desses grupos na atualidade, sendo a questão quilombola uma luta que somente ganhou o cenário político a partir de 1988. Ao reduzir seus valores e contribuições culturais, acabamos por reduzir seu papel histórico e social, além de manter sua cultura silenciada, desvalorizada. Se considerarmos o contingente populacional negro e afro-brasileiro e contrapormos com índices de vulnerabilidade e promoção social, veremos que essa população ainda permanece num lugar de marginalidade e de exclusão.

Retomando a questão cultural, Hall (2009) aponta que a cultura deixou de representar formas de vida para representar formas de luta, estando as diferenças culturais no cerne das reivindicações dos movimentos sociais que buscam reconhecimento, como é o caso dos remanescentes de quilombos. A partir de uma crítica às relações impostas pela modernidade ocidental capitalista, Boaventura de Sousa Santos (2010) entende que esse movimento das relações de dominação e de exploração, profundo e de longa duração, foi estabelecido nos países de origem colonial, sendo a luta contra a opressão um fenômeno da atualidade que emerge desse processo histórico. As dicotomias construídas em relação ao saber científico e os saberes populares ou tradicionais resultam de uma concepção mais ampla imposta pela economia capitalista global, conceituadas pelo autor como hierarquia epistemológica. Aí encontram-se fundadas as desigualdades sociais

orientadas pelas diferenças culturais, uma vez que a exclusão de determinados grupos mantém um sistema pautado por desigualdades. Em contrapartida a este sistema excludente, o autor aponta para a necessidade de se propor uma “ecologia dos saberes”, devendo o conhecimento ser pautado nas experiências e no impacto que tais conhecimentos geram nas diversas práticas sociais. Nesse sentido, a educação assume um papel de reprodução de desigualdades sociais, uma vez que reflete interesses interligados à conjuntura política na qual está inserida, sendo o currículo escolar constantemente remodelado de acordo com a época e local na qual se insere. Por isso, a educação se transforma num território de luta em prol da descolonização dos saberes.

A proposta de uma educação escolar quilombola situa-se num quadro político mais amplo, tendo seus aportes nas emergências de novos saberes e na ruptura com um pensamento científico tido como única fonte do saber. Boaventura de Sousa Santos (2006) propõe a superação de uma visão unilateral que tem na ciência sua fonte de legitimidade incontestável, sendo fruto de uma herança eurocêntrica de construção do conhecimento, influenciada pelo sistema capitalista que tem seus aportes na legitimação de uma produção contínua de uma diferença epistemológica (SANTOS, 2006). Para o autor, tal relação foi responsável pelo silenciamento de inúmeras práticas e formas de saber existentes em todo o mundo, resultando numa lacuna entre o Norte e o Sul, sendo um mais prestigiado que o outro. Nesse sentido, ao invisibilizar as práticas que emergem dos grupos subalternizados, o sistema impõe formas de regulação social responsáveis pela manutenção das exclusões e desigualdades diversas:

A atual reorganização global da economia capitalista assenta, entre outras coisas, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de fato, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos (SANTOS, 2010, p. 153).

As tensões de caráter teórico-político que as problematizações dos Estudos Culturais nos fornecem podem ser entendidas como um de seus principais legados para discutirmos as relações e tensões que a cultura estabelece na conjuntura atual, principalmente se considerarmos as mobilizações políticas em prol de direitos diferenciados e no campo educacional que, historicamente tem sido campo de tensões entre diferentes sujeitos sociais. Essa tensão também vem à tona ao tratarmos da temática

dos remanescentes de quilombos, que trazem para o âmbito das políticas públicas um discurso de reconhecimento de seus direitos tendo por justificativa seus traços culturais, refletindo também numa concepção diferenciada de Educação Quilombola.

Nesse novo contexto social (pós-colonial, globalizado) o uso da cultura será elemento inesgotável nas discussões que visam a legitimar uma cultura (dominante) em detrimento de outras (periféricas), rompendo com uma visão de uma sociedade supostamente “homogênea” até então. Stuart Hall (2009) aponta que a cultura passará a exercer grande influência, uma vez que os estudos culturais se instituíram enquanto “projeto político de oposição” (2009). Sendo assim, a cultura adentra o cenário político, sendo utilizada como instrumento de luta no acesso a direitos.

Já no âmbito educacional, as contribuições dos Estudos Culturais são orientadas pela multidisciplinaridade, o que resultou numa gradativa desconstrução acadêmica dos saberes, que passaram a considerar aspectos relacionados à tradicionalidade e aos modos próprios de cada grupo de se fazer cultura e de se educarem. Rompendo com uma matriz hegemônica de saber, os povos até então marginalizados passam a ser coautores, sujeitos do olhar da pesquisa empírica e agentes de transformação e construção sociocultural, o que discutiremos adiante.

3.2 As contribuições do *Grupo de Estudos Subalternos*

O conceito de *hibridização cultural*, resultante de um intenso processo de miscigenação e das trocas interculturais resultantes do processo colonial, que emergem os estudos Pós-Coloniais, tendo por referências importantes intelectuais, que passam a analisar o papel e os usos das diversas culturas na Pós-Modernidade, adquire ênfase nas décadas de 1980-90. Parte desses estudos são resultantes de produções reflexivas acerca do caso indiano, designados como *Estudos Subalternos*, influenciados pelos Estudos Culturais, tendo por protagonistas intelectuais como Homi K. Bhabha, Frantz Fanon e Edward Said. Provenientes do que era designado por Terceiro Mundo, estes autores trouxeram ao debate um discurso a partir do olhar do colonizado, rompendo com uma construção, em parte, hegemônica, do mundo ocidental. Partindo da literatura produzida durante e após as intervenções do Colonialismo e seus desdobramentos sobre a população local, essa tendência passa a problematizar a visão produzida acerca dos colonizados, trazendo para o debate suas intencionalidades e reflexos. No caso da América Latina essa

linha ganha força ao discutir as relações de desigualdade e de supressão cultural dos povos tradicionais, como os indígenas e dos afrodescendentes, colocados aquém da história oficial, *subalternos*, invisibilizados.

O discurso Pós-Colonial é problematizado por Bhabha (1998), partindo de uma premissa de desconstrução e enfraquecimento da identidade do *outro colonizado*, estando estes grupos num lugar de inferioridade diante do olhar e do discurso construído pelo europeu, colonizador, colocando os demais grupos num lugar de inferioridade e de marginalidade. Tal perspectiva teria como resultantes o enfraquecimento – e até mesmo negação – dos aspectos histórico-culturais dos diversos grupos étnicos, o que, consequentemente, reproduziu uma concepção negativada entre o senso comum, o que pode ser percebido nas diversas formas de preconceito e intolerância identificadas em nossa sociedade. No caso brasileiro, a ideia de uma suposta inferioridade entre as diferentes raças ganhou força com os *Estudos Cientificistas*, que emergiram o cenário brasileiro ainda no século XIX, tendo o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro uma das principais referências. Nesse contexto, inúmeras teorias que visavam basicamente comprovar as diferenças - do ponto de vista biológico - e características de cada grupo racial e seu lugar de uma suposta inferioridade diante do grupo que, em tese, estaria no topo do desenvolvimento humano, emergiram no contexto brasileiro. Dentre essas teorias, podemos citar o *Darwinismo Social*, *Poligenismo* e *Determinismo Climático*, que endossaram não somente o debate científico, mas nutriram algumas concepções acerca de grupos étnico-raciais, o que refletiu no imaginário brasileiro, na literatura, na publicidade e até mesmo nas instituições de ensino de todo o país. Talvez um dos principais reflexos deste período se encontra firmado no mito da democracia racial no Brasil, sendo ainda uma das principais responsáveis pela manutenção de diferenças de ordem racial e de uma concepção de uma suposta igualdade racial e de uma suposta inexistência do racismo em nosso país.

Consequentemente, concepções em torno de uma diferenciação social, histórica e cultural ganharão os discursos identificados nas mais diversas instâncias, colocando num lugar de desigualdade inúmeros grupos etnicamente diferenciados, por meio do silenciamento de sua trajetória histórica e de suas contribuições socioculturais em nosso processo de formação, tendo por referência os padrões e concepções ocidentais, estando o homem branco europeu em lugar de destaque diante das demais “raças”. O que o *Grupo de Estudos Subalternos* traz para o debate acadêmico encontra seus aportes nesses discursos, uma vez que, por consequência, o que identificamos, no caso brasileiro, foi um

processo de invisibilidade e esvaziamento teórico em torno de determinadas matrizes histórico-culturais.

Sob o pano de fundo cultural, Bhabha problematiza as consequências que o binarismo passado/presente traz para o campo da representatividade dos grupos historicamente marginalizados, sobretudo no campo histórico-cultural, designado por ele como *alienação cultural colonial*. Nesse processo, uma relação desigual historicamente estabelecida pressupõe uma alteridade entre brancos e negros (o que nos importa, particularmente), tendo reflexos nas mais diversas esferas sociais. O que nos importa compreender é que a tomada de consciência dos grupos colocados à margem deste processo será o responsável pelo movimento de reconhecimento e pela busca de uma legitimidade, sobretudo do ponto de vista cultural, de suas contribuições na formação da sociedade brasileira. A tomada de consciência do outro colonizado diante de seu colonizador tem um importante papel na promoção de direitos e de sua afirmação identitária enquanto grupo étnico-racial diferenciado, apontado por Bhabha, à luz de Fanon, da seguinte forma:

Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda de identificação – isto é, ser para o Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade (BHABHA, 1998, p.77).

Já para Frantz Fanon em sua obra *Pele negra Máscaras Brancas* (2008) um dos aspectos mais marcantes da herança colonial relaciona-se àquilo que ele descreve como a existência de duas dimensões que o negro tem de si mesmo: *uma com seu semelhante e uma com o outro*. Para o teórico, as diferenças orientadas pelo quesito cor, fruto das relações inter-raciais estabelecidas pelo Colonialismo, foram responsáveis por produzir marcas profundas nas relações sociais e na percepção dos negros acerca de si em detrimento do outro. Não obstante, a dificuldade dos negros de se auto atribuírem e de se afirmarem como tal – do ponto de vista da identidade – é uma das questões que o autor vai discutir em sua obra, uma vez que todo este processo de negação resulta de uma série de processos, orientados pelas desigualdades, que foram endossados pelo período Colonial, sobretudo se considerarmos a escravização de negros. Mais uma vez, a concepção do “outro” é um dos eixos centrais de sua discussão, havendo um conflito do

negro diante das representações que o “Outro” faz de si, carregada de estereótipos, pré-conceitos e invisibilizado. Ao problematizar tais questões, o negro se permite fazer questionamentos que se tornam indispensáveis para sua emancipação e afirmação identitária, sendo este reconhecimento imprescindível no processo de “libertação” e de emancipação destes grupos. Através de relatos, Fanon descreve muito bem tal perspectiva:

[...]No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente. [...] Mas rejeitava qualquer infecção afetiva. Queria ser homem, nada mais do que um homem. Alguns me associavam aos meus ancestrais escravizados, linchados: decidi assumir. Foi através do plano universal do intelecto que compreendi este parentesco interno – eu era neto de escravos do mesmo modo que o Presidente Lebrun o era de camponeses explorados e oprimidos pelos seus senhores (FANON, 2008, p. 106).

A concepção estigmatizante e inferiorizada do “Outro” também é problematizada por Spivak em sua obra *Pode o subalterno falar?* (2010), que aponta a influência dos teóricos na construção do que ela designa por *violência epistêmica*, afirmando que a construção colonial do “Outro” seria orquestrada pelos interesses político-ideológicos, aos quais os próprios intelectuais contribuíram de forma significativa. Para a autora, o “Outro” seria subproduto desta produção intelectual, colocando-os num lugar de profunda estigmatização e invisibilidade, além de desconsiderar suas contribuições histórico-culturais no processo Colonial e Pós-Colonial. De nacionalidade indiana, Spivak descreve o distanciamento de caráter étnico sentido por ela em sua trajetória enquanto pesquisadora, havendo uma nítida separação no sistema educacional, de uma forma geral, entre a *formação disciplinar e a tradição nativa*.

É interessante perceber que, ambos os teóricos que impulsionaram os estudos Pós-Coloniais possuem uma trajetória comum, uma vez que problematizam suas identidades de um lugar comum: do “Outro”, da exclusão e de um lugar de pertencimento a um determinado grupo étnico-racial ao qual pertencem. Em suma, os estereótipos criados e alimentados pelo discurso colonial contribuíram de forma significativa na afirmação de diferenças sociais, resultantes das relações de poder constituídas ainda no período Colonial, ao qual os grupos nativos etnicamente diferenciados se viram subjugados. A construção de uma história “oficial” que privilegia determinados grupos em detrimento

de outros, serve uma demanda política, ao qual Bhabha descreve a partir da seguinte perspectiva:

Reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento e poder exige uma reação teórica e política que desafia os modos deterministas ou funcionalistas de conceber a relação entre o discurso e a política. A analítica da ambivalência questiona as posições dogmáticas e moralistas diante do significado da opressão e da discriminação. Minha leitura do discurso colonial sugere que o ponto de intervenção deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua eficácia, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (BHABHA, 1998, p. 106).

Nesse contexto, a cultura assume um lugar de suma importância na disputa político-ideológica, tendo nas diferenças culturais a base de um discurso de reconhecimento e de afirmação identitária, sobretudo dos grupos historicamente marginalizados, que tiveram sua “cultura” suprimida por uma cultura dominante. Para tanto, faz-se necessário discutir seus conceitos e sua apropriação para melhor compreender as tensões sociais que têm por finalidade o reconhecimento, no campo do direito, das populações que foram suprimidas ao longo de nosso processo histórico-social. Nesse contexto, as comunidades remanescentes de quilombos emergem no campo político mediante um discurso em torno da afirmação identitária enquanto detentoras de uma tradicionalidade, sendo guardiãs de uma cultura de matriz africana que remete à uma tradição africana/afro-brasileira de importante para a história do Brasil, aos quais problematizaremos adiante.

3.3 O papel desempenhado pela cultura

O conceito de cultura ocupa um lugar de extrema relevância nas Ciências Humanas, uma vez que permeia a vida cotidiana e a história dos diversos grupos humanos, configurando formas diversificadas de compreender e estar no mundo. Entretanto, definir tal conceito ainda é uma tarefa complexa, uma vez que as discussões em torno do conceito de cultura não só apontam várias possibilidades, havendo variações quanto à sua função

entre os diversos campos do saber. Dessa forma, Clifford Geertz (1989) compreende que cultura passa a fazer sentido quando condicionada a uma ciência interpretativa que busca dar significado às manifestações identificadas junto aos diversos grupos culturais.

Nessa perspectiva, a antropologia assume um papel relevante na compreensão dos “movimentos culturais” – conforme discutido pelos Estudos Culturais anteriormente – mediante emancipação de políticas da identidade, deslocando o conceito universal de identidade para questões específicas, de acordo com cada grupo. O papel que o pesquisador/antropólogo assume é de extrema relevância nesse processo de interpretação, uma vez que captar as interações mediadas pela cultura acaba sendo, em sua maioria, expressão da subjetividade, tornando o trabalho de “interpretar” ainda mais minucioso e relevante para se compreender o cotidiano desses grupos e as relações sociais resultantes desse processo. Mais do que isso, a tarefa de “traduzir” o mundo de seus interlocutores imputa uma relação direta entre observador-observado, uma vez que a mesma é mediada por uma interação, por trocas mútuas entre esses sujeitos, visto que o pesquisador interage com seus sujeitos de pesquisa, fazendo com que o ato de interpretar seja uma descrição densa de algo pouco permeável, palpável. A cultura encontra-se diluída em diversos momentos e espaços de vivência do grupo e nas relações estabelecidas por seus sujeitos, o que torna essa tarefa ainda mais relevante.

No que diz respeito às comunidades remanescentes de quilombos, essa interação entre pesquisador-pesquisado assume papel indispensável no processo de interpretação e na identificação de aspectos relacionados a uma identidade étnica, além dos aspectos culturais que são considerados como reminiscências do período escravista, sendo estes elementos constituintes do processo de reconhecimento político dessas comunidades e seu consequente acesso aos direitos específicos. Tornar esses elementos inteligíveis perpassa por alguns aspectos que devem ser considerados no trabalho de interpretar: a) superar a ligação desses grupos sob o estigma da escravidão; b) compreender esses grupos enquanto sujeitos politicamente engajados e atuantes no cenário político atual; c) analisar esses grupos a partir de uma concepção de cultura diferenciada.

Partindo da premissa de que a cultura está diretamente ligada a uma dimensão coletiva, adquirida nas interações sociais e assimiladas inconscientemente por seus sujeitos, a etnologia assume papel fundamental para se compreender tal processo, uma vez que a cultura deixa de ser associada a características e distinções puramente biológicas para ser associada às relações sociais, cabendo todo um trabalho de descrição da mesma. Nesse sentido, o trabalho de interpretar torna-se um desafio, uma vez que não

seria possível descrever a totalidade do que se observa dada a subjetividade existente nas relações orientadas pela cultura e ao caráter psicológico que a cultura desempenha entre os sujeitos e em seu comportamento diante do grupo e da sociedade.

Para Geertz:

[...] a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta [...] é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (p. 7).

Vale ressaltar as definições e os modelos teóricos defendidos pelas escolas americana e francesa, tendo por interlocutores grandes referências como Durkheim, Mauss e Lévy-Bruhl. Entretanto, não nos deteremos nessas especificidades ao longo de nosso trabalho, uma vez que a etnografia, apesar de contribuir em nosso referencial teórico, não será adotada enquanto método de pesquisa.

As desigualdades sociais historicamente definidas também são fatores que determinaram as delimitações culturais - sendo as fronteiras étnicas uma de suas resultantes. Manuela Carneiro Cunha (2009) descreveu em seu ensaio a separação entre uma cultura até então tida como universal (a cultura brasileira no caso dos brasileiros, por exemplo) para suas especificações (a definição de diversas culturas populares que compõem a cultura brasileira), sendo traduzidas por ela como “Cultura” e “cultura com aspas”. A emancipação de direitos pode ser considerada como uma das principais responsáveis pela distinção cultural – tendo por principal referência as mobilizações pelo direito à diferença – colocando as culturas populares e/ou tradicionais num lugar de destaque, de singularidade. Nessas relações de disputa político-ideológica, a cultura se torna instrumento de reivindicação e contestação diante de um processo histórico de exclusão e de uma relação de dominação, o que justificaria sua definição enquanto cultura diferenciada.

As novas relações estabelecidas pela globalização podem ser entendidas como um dos elementos motivadores da emancipação das “novas culturas”, uma vez que contribuíram na emancipação de grupos que passaram a ser tidos como sujeitos de direitos e diante dos antagonismos impostos pelas fronteiras nacionais, como é o caso das nações que receberam um grande fluxo migratório, devendo, portanto, “proteger” suas fronteiras. Muitas delas encontraram no nacionalismo uma forma eficaz de delimitar os indivíduos que passariam a fazer parte do “povo”, delimitando características, em sua maioria de

cunho cultural, como forma de distinção e afirmação. Consequentemente, as delimitações dos diferentes grupos étnicos passaram a nortear as concepções e relações em torno da questão cultural, deixando a mesma de ser “universal” para distinguir as peculiaridades de cada grupo social. Stuart Hall (2006) aponta as proximidades entre a exclusão e as afirmações identitárias que emergem com a globalização, incluindo os grupos oriundos de um processo de diáspora/migração, em que atravessaram suas fronteiras naturais e se estabeleceram num espaço de distinção cultural, aos quais os remanescentes de quilombos se assemelham. O autor aponta o aspecto de resistência desses grupos que, diante das novas culturas em que se veem inseridos, são obrigados a negociar com elas, sem, contudo, serem parte dessa cultura, sendo que

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (p. 88).

Já Bauman (2012), ao problematizar as diversas conotações que o termo cultura foi ganhando ao longo da história, aponta dois elementos que contribuíram para a ressignificação do termo e de seu consequente uso enquanto elemento diferenciador de determinados grupos: o “multiculturalismo” e o “multicomunitarismo”. Para o autor, as distinções baseadas em comunidades teriam por finalidade alimentar a concepção de pertencimento, orientado por uma suposta cultura comum a determinados grupos, o que seria uma perda, uma vez que o pluralismo só pode ser alcançado dismantelando-se as comunidades definidas pela relação com a sociedade. Nesse sentido, o *multiculturalismo* só poderia ser possível quando o *multicomunitarismo* for superado, sendo concepções distintas e opostas, uma vez que o segundo representaria uma concepção de estado de sistematização da concepção de cultura:

Se o multiculturalismo, ao mesmo tempo que eleva a diversificação cultural ao status de valor supremo, atribui à variação cultural uma validade potencialmente universal, o multicomunitarismo viceja na peculiaridade e no caráter intraduzível das formas culturais. Para o primeiro, a diversidade cultural é universalmente enriquecedora; para o segundo, os valores universais empobrecem a identidade. Os dois programas não se comunicam – travam um diálogo de surdos (BAUMAN, 2012, p. 65).

A questão apontada por Bauman é o do reconhecimento de uma *diversidade cultural* existente na sociedade e não de uma *diversidade de culturas*, sendo a construção das identidades ressignificadas, não podendo ser compreendidas enquanto algo imutável, inerente a um determinado grupo. Ao contrário, as identidades culturais são construídas a partir de práticas e discursos ideologicamente concebidos, ao qual deve ser entendido como algo negociável e orientados pelas tensões históricas de cada grupo, em contextos diversos. Nesse sentido, torna-se indissociável discutir cultura sem passar pelo conceito de identidade, uma vez que as identidades são *formas distintas de selecionar/reciclar/rearranjar o material cultural comum a todos*, sendo um processo dinâmico, não estático como foi considerado por muito tempo.

Nessa perspectiva, duas questões se tornam fundamentais para compreendermos os novos significados que a cultura assume em relação aos grupos periféricos e sua relação com o direito a direitos, sendo: a) o reconhecimento das manifestações culturais tidas como populares, superando a concepção por muito tempo vigente de que somente se fazia cultura em determinados espaços (cultura erudita) e; b) o reconhecimento das culturas populares como parte integrante de uma cultura nacional, passando a se relacionarem a valores como tradição, patrimônio e parte de uma memória nacional.

A ressignificação do próprio uso do conceito de cultura pelas comunidades remanescentes de quilombos também aponta para todo um processo de ressignificação do auto reconhecimento enquanto grupo específico. Esse processo de negociação torna-se de extrema relevância na constituição desses grupos enquanto categoria social distinta, detentora de especificidades que vão refletir e, mais do que isso, ser usadas no jogo político no campo dos direitos. Nesse contexto, alguns aspectos são indispensáveis para compreendermos o processo de formação/construção identitária desses sujeitos que passam a se reconhecer como quilombolas, como categoria específica, aos quais discutiremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 4 – ASPECTOS FORMATIVO DE UMA “TRADICIONALIDADE” QUILOMBOLA

4.1 Identidade

Ao discutirmos a cultura e seu papel no processo de reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais, deparamo-nos com o conceito de identidade, uma vez que um depende do outro na constituição político-ideológica dos sujeitos e dos grupos sociais específicos. Aqui, a concepção da *diferença* assume importante papel em torno da afirmação de determinadas culturas, sobretudo no âmbito do jogo político, ao qual o reconhecimento é um aspecto imprescindível. Nesse sentido, podemos afirmar que as identidades são concebidas a partir da concepção da diferença, o que, para Tomaz Tadeu da Silva (2014) emerge através dos *sistemas simbólicos* e pelas formas de *exclusão social*, afirmando que *a identidade depende da diferença*. Emergindo das relações híbridas, orientadas pelas disputas entre “nós” versus os “outros”, a questão da identidade emerge enquanto questão ideológica, de disputa sócio-política, sendo orientada por questões históricas.

Essa tensão é de extrema relevância na construção identitária, uma vez que a concepção da existência de uma *comunidade imaginada* é um dos pilares das representações culturais de cada grupo em específico. Para Hall (2009), *toda identidade é fundada sobre uma exclusão* (p. 81), o que nos aponta os conflitos em torno das relações sociais, ao qual as relações de poder são constituídas. Para ele, a heterogeneidade trazida pelo multiculturalismo configurou a tensão social (representatividade) em torno dos diferentes grupos culturais, propiciando um espaço democrático, inclusivo, tendo na diferença seu elemento norteador. Para Silva (2014) este processo se dá através do fenômeno político da formação das identidades, tendo no conflito entre as *identidades hegemônicas* e a resistência dos *movimentos sociais* seu aspecto fundante. Nesse aspecto, a diferença seria a responsável por separar uma identidade de outra, ou seja, de oposições, o que se torna bastante perceptível nos discursos identificados junto ao movimento quilombola de uma forma geral.

Retomando as contribuições de Silva (2014), julgamos ser pertinente aprofundarmos a problematização em torno dos *sistemas simbólicos* e da *exclusão social*, tomando de exemplo a questão quilombola. Partindo da afirmação de que “*sem signos não existe ideologia*” (BAKHTIN, 2009), é possível compreendermos que a concepção

dos indivíduos em torno de uma identidade específica é resultante de um discurso coletivo, ao qual a noção de pertencimento está diretamente ligada à uma identidade étnica (no caso dos remanescentes de quilombos). A constituição de *sistemas simbólicos* passa pela escolha de um *símbolo* que represente, ideologicamente, determinado grupo cultural, o que só é possível mediante a *palavra*, sendo este instrumento de uma consciência individual que, no coletivo, dará sustento a um discurso coletivo. As narrativas construídas por lideranças quilombolas demonstram bem a função que determinado símbolo representa no âmbito da identidade do grupo, sendo a *resistência* um dos principais símbolos articulados ao movimento. A ideia em torno de um passado comum de resistência à escravidão talvez seja o principal elemento norteador dos grupos remanescentes de quilombos que, independentemente de sua localização geográfica e de sua constituição histórico-cultural, retomam o símbolo da resistência para dar legitimidade à sua luta enquanto grupo específico.

Já no que diz respeito ao aspecto da exclusão social, Boaventura de Sousa Santos (2007) sintetiza de forma bastante objetiva as resultantes desta exclusão, ao discutir a *monocultura da naturalização das diferenças*, ao qual as hierarquias são consequências das diferenças. Ao criticar as formas de saber produzidas pelo ocidente, o teórico afirma que:

Esta é outra característica da racionalidade preguiçosa ocidental: não sabe pensar diferenças com igualdade; as diferenças são sempre desiguais. Por conseguinte, o terceiro modo de produzir ausência é “inferiorizar, que é uma maneira desqualificada de alternativa ao hegemônico, precisamente por ser inferior (p.30).

Em outras palavras, a exclusão acaba por produzir as diferenças culturais mediante retomada dos aspectos relacionados ao processo histórico, adequando-os ao jogo político atual, tendo na diferença identitária os aportes que embasam todo um discurso de grupo. Tal concepção ideológica apropriada por indivíduos no âmbito individual são reproduzidas pelo grupo, sendo os signos pré-concebidos no interior para depois serem externalizados, caracterizados enquanto ideologia de todo o grupo. Na presente pesquisa, buscamos compreender como se dá a formação/constituição de uma concepção de “ser quilombola”, partindo do pressuposto que este é uma identificação apreendida/reproduzida entre os membros da comunidade quilombola em questão. Partindo deste princípio, a questão da identidade torna-se central, uma vez que:

Esse processo se dá no nível do inconsciente e é uma forma de descrever como os indivíduos acabam por adotar posições-de-sujeito particulares. É uma forma de incorporar a dimensão psicanalítica, a qual não se limita a descrever sistemas de significado, mas tenta explicar por que posições particulares são assumidas (SILVA, 2014, p. 60).

Entretanto, do ponto de vista antropológico, a questão da identidade torna-se bastante sensível, uma vez que se localiza num espaço de transição, não sendo esta estática, imobilizada pela história. Pelo contrário, a identidade somente pode ser concebida enquanto aspecto de análise mediante a observância de que a mesma é simbólica, tomando conotação política pelos sujeitos de determinados grupos que recorrem a ela enquanto instrumento de reconhecimento e legitimidade cultural. A identidade pode representar tanto a mudança quanto permanência de determinados aspectos, o que torna o trabalho etnográfico de suma importância no que diz respeito aos povos e comunidades tradicionais. Nesse sentido, podemos afirmar que a identidade é socialmente forjada mediante os símbolos elencados pelos respectivos grupos, perpassando antes pela subjetividade de seus sujeitos, individualmente, para se constituírem enquanto signo ideológico na coletividade.

Os valores e crenças que passam a constituir a identidade de determinado grupo são negociadas socialmente, sendo este um processo dinâmico, que pode variar segundo o período histórico e as tensões que dele advém. Partindo da ideia de remanescentes de quilombos, este fator se torna ainda mais perceptível, uma vez que não é incomum identificar processos de “resgate” de práticas há muito fragmentadas nas comunidades que, mediante emergência de políticas específicas, passaram a ressignificar inúmeras práticas do cotidiano das comunidades. Não seria exagero dizer que o reconhecimento legal das populações quilombolas enquanto sujeitos de direito, influenciou significativamente o processo de (des)invisibilização de inúmeras comunidades, sendo este número constantemente alterado (e crescente) no cenário nacional. Práticas culturais que atualmente são tidas como tradicionais estavam praticamente extintas em muitos quilombos. Sob uma perspectiva antropológica, tal fenômeno pode ser entendido da seguinte maneira: Tal qual a identidade, a memória é organizada, “trabalhada” em termos dos fatos, ações e elementos simbólicos disponíveis aos grupos sociais e seus membros, que os reorientam ou ressignificam de acordo com as novas situações em que estão inseridos como agentes (LIMA, 2012, p. 91).

Vale ressaltar que este movimento de “retomada ao passado” contribuiu para

movimentos significativos nas comunidades quilombolas, principalmente no que diz respeito às manifestações coletivas e à apropriação de um sentimento de pertencimento. No caso da comunidade pesquisada este aspecto torna-se bastante perceptível, uma vez que o grupo conseguiu se estabelecer – socialmente e politicamente - e afirmar uma identidade frente a uma cultura local de maioria branca e racista, além de estar localizada em área rural. Ou seja, a apropriação de uma ideia de identidade comum, coletiva, é um importante passo na constituição política desses sujeitos, o que resulta na superação de relações historicamente orientadas e até mesmo justificadas pela ideia de inferioridade, de diferenças baseadas no quesito cor/raça.

Os desdobramentos que a aceitação de uma determinada identidade por indivíduos de determinado grupo, sobretudo aqueles baseados em tensões e oposições históricas encontram-se fundados em relações de conflito, tal como negro *versus* branco, colono *versus* colonizado e senhor *versus* escravo. No caso dos países colonizados, a tensão em torno da questão identitária ainda reflete nas condições socioeconômicas, desigualdades definidas ao longo do processo histórico e que são imprescindíveis nas discussões desses grupos na atualidade, sobretudo os remanescentes de quilombos.

Frantz Fanon descreve de forma bastante objetiva as resultantes da relação colonial partindo de uma auto-análise enquanto sujeito marcado pelas tensões raciais e seus reflexos em sua formação acadêmica e enquanto sujeito. Partindo do lugar do “Outro”, estigmatizado pela cor de sua pele, Fanon descreve a herança pós-colonial sob dois aspectos de suma relevância: a do olhar de quem está fora e o olhar acerca de si mesmo. Para o autor, as resultantes do período colonial se manifestam numa concepção de inferioridade de determinados indivíduos, orientados, sobretudo, pelo quesito raça/etnia, criando estigmas acerca de determinados grupos étnico-raciais e de suas matrizes culturais e identitárias. Tal estigma encontra-se materializado em práticas e concepções racistas, estando presentes no olhar do não negro em relação ao homem negro e até entre os próprios negros, manifestos, sobretudo, na baixa autoestima e na não aceitação de signos, valores e diversos outros aspectos de matriz africana.

Apesar de fazer uma descrição acerca do contexto francês, muitos dos aspectos problematizados por Fanon também são identificados no contexto brasileiro. Colocados num lugar depreciativo, os negros no Brasil tiveram parte significativa de sua história e práticas culturais desconsideradas pela historiografia, sendo o movimento de desconstrução do racismo recente no âmbito das políticas públicas, sobretudo na educação. Apesar das inúmeras ações de promoção da igualdade racial e de combate ao

racismo, que passa a ser considerado crime, muitos dos aspectos imprescindíveis à identidade dos afro-brasileiros são rejeitados por parcela e espaços significativos da sociedade brasileira. Muitas delas são demonizadas por uma ideologia cristã conservadora, que tem nas manifestações culturais de matriz africana um alvo de preconceitos diversos. Outro fator relevante é o racismo velado que se encontra enraizado no senso comum, sendo manifesto em diversas formas subjetivas de preconceito, sendo herança das relações estabelecidas num contexto colonial marcadas pela escravização, ao qual seus reflexos se fazem presentes na desigualdade socioeconômica dessa população diante da população branca.

O estigma em relação ao negro torna-se aspecto relevante na compreensão do papel da identidade e de suas reivindicações sociais numa conjuntura de desigualdade marcada pelo quesito étnico-racial. À luz de Goffman (2013) a compreensão acerca do conceito de *estigma* e suas resultantes na identidade e nas relações sociais entre diferentes grupos, perpassa sobre dois aspectos: atributo e estereótipo. Para o autor, o estigma pode ser compreendido sob dois aspectos: a de que o indivíduo estigmatizado possui características que o torna diferenciado e a de que o estigmatizado está num lugar tão indiferente, de exclusão, que suas características que o tornam diferenciados são desconhecidas pelo senso comum. É interessante fazer um contraponto destes aspectos com as comunidades quilombolas na contemporaneidade, uma vez que, quando alcançam um certo reconhecimento social, são diretamente ligadas ao passado escravista, quase que de uma forma folclórica, totalmente estereotipada. Já na situação oposta, existe um desconhecimento bastante expressivo acerca da existência das comunidades quilombolas, sobretudo em Minas Gerais, que é o terceiro estado em número de comunidades já identificadas do Brasil.

Para além do senso comum, o estigma existente em relação às comunidades quilombolas também aponta uma ampla exclusão, que vai além do conhecimento acerca de suas contribuições histórico-culturais, tendo reflexos em áreas relacionadas à qualidade de vida, acesso à educação, acesso ao trabalho e a tantos outros direitos básicos. Diante desse contexto, a identidade assume um importante papel no processo de reconhecimento e de superação de estigmas socialmente solidificados, sendo o caráter coletivo imprescindível neste processo. Os signos e discursos que se interligam à identidade cumprem uma função de afirmação e resistência, ao qual Bhabha descreve da seguinte forma:

Cada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem, ele escapa à vista, esvazia o eu como o lugar da identidade e da autonomia e - o que é mais importante - deixa um rastro resistente, uma mancha do sujeito, um signo de resistência. Já não estamos diante de um problema ontológico do ser, mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação torna-se, primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política (BHABHA, 1998, p.84).

Associados à identidade, outros conceitos também devem ser considerados, uma vez que permeiam os discursos da reprodução sociocultural nas comunidades quilombolas, tais como a etnicidade, a memória e oralidade, os quais discutiremos ao longo deste capítulo.

4.2 Diferença e etnicidade

O conceito de diferença ganha relevância no contexto da pesquisa a partir das discussões acerca da afirmação identitária, enquanto importante instrumento de afirmação social e de reconhecimento frente a um histórico processo de invisibilidade, ao qual os diversos *povos e comunidades tradicionais* encontraram subsídios conceituais para que sejam reconhecidos enquanto grupos diferenciados. A diferença enquanto elemento de distinção sociocultural foi de suma relevância na construção e na formulação de dispositivos legais, que passaram a reconhecer esses grupos enquanto categoria específica, apesar de sua ampla diversidade no território brasileiro. Dentre eles estão as comunidades remanescentes de quilombos que, seguidas dos povos indígenas, são o segundo grupo etnicamente diferenciado de maior destaque e conhecimento no Brasil, uma vez que influenciaram de forma direta nossa formação sociocultural.

Partindo do pressuposto de que a identidade é marcada pela diferença, seu papel no processo de reconhecimento - tanto dos sujeitos quilombolas, quanto na efetivação de dispositivos legais destinados ao público em específico - torna-se relevante na demarcação da diferença de determinados grupos étnico-raciais, sobretudo do ponto de vista cultural. Segundo a Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS), vinculada ao Ministério Público de Minas Gerais, a diferenciação dos povos e comunidades tradicionais é marcada por três aspectos básicos:

- a) A relação e o uso dos territórios tradicionais;

- b) A produção baseada nas *relações de troca e solidariedade*;
- c) Organização familiar baseada nas relações de parentesco (núcleos familiares comuns).

Segundo o Decreto 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que estabelece a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*, estes grupos podem ser definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Decreto 6.040, art. 3º, §1º).

A partir deste Decreto, é possível perceber que a diferença se encontra amparada e marcada pela concepção de *tradição*, estando diretamente interligada à identidade étnico-cultural desses povos. Sob um recorte étnico, a diferença é o ponto que norteia e impulsiona os discursos em torno de uma diferenciação cultural, passando a ser instrumento de disputa no cenário político entre os diversos atores sociais. O movimento social quilombola a utiliza de forma eficaz em seus discursos em torno do reconhecimento de uma pretensa diferenciação étnico-cultural, pautada na ideia de uma identidade coletiva e de natureza comum de matriz africana. No âmbito das tensões sociais em busca da afirmação das identidades e da legitimidade de diversos grupos que se viram – ou que ainda se encontram – em situação de desigualdade econômica e política, que o conceito da diferença encontrará seu principal aporte.

O *direito à diferença*, no âmbito étnico-racial, passa a ser pauta de reivindicações dos movimentos sociais no Brasil a partir da década de 70, tendo no Movimento Negro o principal interlocutor em prol de uma igualdade racial, visto que as desigualdades entre as diferentes raças, sobretudo entre os negros, se faziam latentes, o que denunciava uma profunda lacuna socioeconômica entre brancos e negros. Vale salientar que as discussões em torno do reconhecimento dos quilombos contemporâneos tiveram início neste período, tendo na militante e teórica Beatriz Nascimento, umas das primeiras a relacionar as favelas à conceituação de *quilombos urbanos*, o que subsidiou importantes diálogos que culminariam posteriormente na concepção dos remanescentes de quilombos.

Vale ressaltar que reconhecer as diferenças implica uma tensão social que, amparada na heterogeneidade cultural acaba por distinguir diferentes matrizes culturais,

o que resulta numa tensão social a qual cada grupo traz para o cenário político suas pretensas diferenças, o que implica em distintas reivindicações sociais. Por outro lado, a diferença resulta de um histórico processo de exclusão, ao qual determinados grupos se viram implicados e, conseqüentemente, estigmatizados. A partir do despertar de uma consciência crítica (auto percepção) enquanto sujeitos de direito, esses grupos adentram o cenário político sob o discurso do *direito à diferença*. Nesse sentido, a diferença extrapola as questões culturais e avança nas demandas sociais, uma vez que o processo de exclusão resulta numa profunda diferenciação socioeconômica entre os diferentes grupos étnico-raciais, sobretudo entre os afro-brasileiros. Em outras palavras, o *direito à diferença* traz à luz manifestações diversas de discriminação, de desigualdade e de intolerância das mais diversas origens e motivações, definidos de forma objetiva por Lima:

Demandas de reconhecimento social se inscrevem em cruzamentos complexos, que supõem não só o acesso a experiências, condições sociais ou legados culturais protegidos de atos discriminatórios intolerantes, como observado em atos racistas, xenófobos, sexistas ou homofóbicos, mas também a legitimação de tais condições, a despeito de elas serem claramente distintas daquelas dominantes (LIMA, 2012, p. 207).

Já Avtar Brah (1996), discute os conceitos de *diferença*, *diversidade* e *diferenciação* à luz dos debates e da efervescência dos movimentos sociais em prol da igualdade na conjuntura britânica. Trazendo discussões acerca da questão de gênero e raça, a autora analisa a *diferença* sob alguns aspectos que permitem diferentes compreensões acerca de sua emergência e implicações na sociedade, sendo elas:

- a) Diferença como experiência;
- b) Diferença como relação social;
- c) Diferença como subjetividade e;
- d) Diferença como identidade.

A fim de identificar os diferentes discursos, percursos e relações sociais estabelecidas pela *diferença*, a autora se propõe a analisar o conceito sob diferentes perspectivas, tendo nos diferentes sujeitos e movimentos sociais suas mais diversas implicações e reproduções discursivas. Aqui, nos atentaremos à *diferença como identidade*, visando à interlocução com as questões que temos apontado até aqui em

relação à construção e concepção identitária entre os remanescentes de quilombos. Avatar Brah aponta a identidade enquanto construção cultural que tem nas relações e nas experiências intragrupais seu principal fundamento.

Partindo da concepção de que o reconhecimento de uma identidade coletiva se dá mediante processo político de apropriação e reconhecimento de determinados signos e aspectos tidos como comuns, a autora aponta que:

Identidade coletiva é um processo de significação pela qual experiências comuns em torno de eixos específicos de diferenciação – classe, casta ou religião – são investidas de significados particulares [...] Isso quer dizer que uma consciência expandida de uma construção de identidade num dado momento sempre requer uma supressão parcial da memória ou senso subjetivo da heterogeneidade interna de um grupo (BRAH, 2006, p. 372).

Partindo da observação das lideranças quilombolas e de seus discursos junto ao movimento social, é possível perceber dois aspectos no âmbito da diferença que são distintos e que se manifestam em diversas comunidades as quais tivemos a oportunidade de observar ao longo de nossa trajetória profissional:

- a) A diferença como elemento comum: a concepção da existência de um fator comum (passado de resistência e desigualdades definidas pela escravização de seus antepassados) entre as diversas comunidades, o que se torna um elemento aglutinador de um discurso comum, que reconhece os remanescentes de quilombos como uma categoria social;
- b) A diferença como um aspecto de cada comunidade, em específico: é possível identificar aspectos socioculturais distintos entre as comunidades, sobretudo se considerarmos as diferentes regiões e se as mesmas estão localizadas em área urbana ou rural.

Em suma, as discussões apresentadas aqui em torno do conceito da diferença, tiveram por objetivo nos dar subsídios para melhor compreendermos as concepções de *tradição* e *etnicidade* que, de certa forma, estão diretamente interligadas à *diferença*. Dentre as comunidades quilombolas, o apelo à tradição e aos aspectos étnicos são bastante perceptíveis em diversos momentos, quer seja no cotidiano comunitário ou nos discursos junto ao movimento social, nas manifestações culturais, religiosas, na transmissão de saberes e nos diversos fazeres e trocas interfamiliares. Para melhor compreendermos de que forma tais aspectos se manifestam na comunidade de Carrapatos da Tabatinga, torna-

se necessário um maior aprofundamento acerca destes dois conceitos.

Partindo do pressuposto de que a identidade de determinado grupo se estabelece mediante a relação dialética “nós” e “outros”, a etnicidade se apresenta enquanto um dos principais aspectos que define tal identidade, sobretudo entre os remanescentes de quilombos. Considerando a ligação direta que estes grupos estabelecem em suas narrativas com um passado marcado pelo recorte de matriz africano (antepassados escravizados), o apelo e o reforço à uma característica que os diferenciam dos demais grupos, é de suma relevância em nossa análise. Ao discutir a etnicidade sob o recorte racial, Avtar Brah (1996) critica o seu uso pelos movimentos sociais, uma vez que a definição de grupos etnicamente diferenciados, sob o aspecto cultural, cria uma ideia errônea de que existe uma homogeneidade e uma unidade irrevogável entre eles. Para ela: *os discursos etnicistas procuram impor noções estereotipadas de “necessidade cultural comum” sobre grupos heterogêneos com aspirações e interesses sociais diversos* (p. 337).

Tal perspectiva é relevante para pensarmos a diferenciação étnica como uma das características mais utilizadas e apontadas enquanto fator determinante de distinção de povos e comunidades tradicionais e os demais grupos, uma vez que é o elemento mais presente desde as pesquisas acadêmicas até os dispositivos legais instituídos. No caso das comunidades remanescentes de quilombos, a identidade sob o recorte étnico é um dos principais fatores considerados comuns entre as mais diversas comunidades de todo o território nacional, o que analisaremos de forma mais detalhada na abordagem metodológica.

A fim de melhor compreendermos a apropriação da etnicidade enquanto fator de distinção entre as comunidades quilombolas, faz-se necessário nos aprofundarmos no conceito em si, sobretudo sob a análise antropológica, uma vez que este é um dos fatores essenciais no processo de regularização fundiária de territórios quilombolas, por meio do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)⁷. No Artigo 10 da Instrução Normativa nº 57 do INCRA, a etnicidade aparece enquanto um fator a ser identificado no processo de observação *in loco* mediante a seguinte instrução: *identificação e*

⁷ O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação é uma das principais etapas do processo de regularização fundiária dos territórios quilombolas, seguindo a metodologia e as etapas técnicas definidas pela Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009, do Instituto de Colonização e Reforma Agrária. Vale ressaltar que este procedimento era adotado até o período do processo de *Impeachment* da presidente eleita Dilma Rousseff, estando em processo de modificações propostas pelo atual Governo de Michel Temer. Ainda não existe nenhuma sinalização quanto às competências que definirão o processo de titulação de territórios quilombolas daqui em diante.

caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo. A fim de melhor compreender tal característica, tomaremos uma definição de identidade descrita no documento do Programa Brasil Quilombola, produzido pela Secretaria de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (SEPPIR), ao qual define identidade: *pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da comunidade enquanto grupo. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores compartilhados* (BRASIL, 2013, p. 11).

Considerando que este documento é válido para as comunidades quilombolas de todo o país, podemos afirmar que o mesmo sugere a existência de um fator comum entre elas, independente do estado onde estão localizadas. Essa suposta ideia de heterogeneidade apontada por Brah é de suma importância na análise das narrativas presentes entre lideranças e referências de todo o país, uma vez que a *origem comum* é apropriada por seus sujeitos, o que os tornam “irmãos”, “companheiros”, o que denota uma nítida solidariedade. A distinção entre “nós” e os “outros” é o que define a identidade étnica enquanto expressão ideológica, segundo Renato Athias (2007), *uma vez que é concebida como um caso particular de identidade social e como uma forma ideológica das representações coletivas de um grupo étnico determinado* (p. 119). Mas, afinal, o que delimitaria e possibilitaria identificar as fronteiras étnicas que fazem das comunidades remanescentes de quilombos na atual conjuntura? E quais seriam tais características que fariam esses grupos *eticamente diferenciados*? Além disso, como os sujeitos quilombolas se auto identificam com essa identidade coletiva, de cunho étnico?

Para tentar compreender tais questões, recorreremos a uma das principais referências no que tange à etnicidade, Fredrik Barth. À luz de sua teoria em torno do conceito, o antropólogo aponta que o termo passou a ser cunhado pelas Ciências Sociais a partir de 1960, tendo seu advento na emancipação dos grupos que passaram a reivindicar um reconhecimento político-cultural. A emergência de um pertencimento étnico passou a endossar os movimentos sociais em torno dos direitos coletivos. O antropólogo aponta algumas ingenuidades do etnólogo, o que nos indica o rigor e o cuidado necessários ao observarmos determinados grupos culturais:

- a) Seria impossível definir uma unidade étnica por determinados traços, inerentes a determinados grupos. Se partirmos do princípio de que a etnicidade é socialmente constituída, sendo articulada entre os sujeitos de determinado grupo, teremos mais condições de relativizar/identificar as características étnicas do mesmo;
- b) A crença de que o *isolamento geográfico e social esteja na base da diversidade*

étnica, uma vez que as fronteiras étnicas não se modificariam com a inserção de novos sujeitos que a adentram. Além disso, as trocas e as relações com demais grupos não seriam fator de desestabilidade, uma vez que a proteção cultural (fechamento) não seria viável na atual conjuntura;

- c) Acreditar naquilo que ele designa como *rótulo étnico*, ao qual concebe um modo de vida imutável e homogêneo dos grupos observados.

Diante disso, chegamos à conclusão de que a etnicidade pode ser entendida como uma *categoria descritiva* e não um conceito sociológico que nos permite definir determinados grupos e categorias sociais. Nesse sentido, Barth descreveria os grupos étnicos não enquanto uma categoria definida, uma vez que:

Estes não são considerados como grupos concretos, mas como tipos de organização baseados na consignação e na auto atribuição dos indivíduos e categorias étnicas. Tomando o contrapé das abordagens etnológicas clássicas que pressupõem a estabilidade das entidades socioculturais identificadas como “grupo étnicos” e problematizam a mudança sob a forma de empréstimo ou da aculturação, a abordagem de Barth pressupõe o contato cultural e a mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras (POUTIGNAT;STREIFF-FENART, 2011, p.112).

A consciência política acerca de uma identidade específica (auto atribuição) e a declaração de seus sujeitos como tal seriam os fatores de delimitação das fronteiras étnicas, partindo da consciência enquanto sujeitos sociais. Tal direito se configura – no caso brasileiro – mediante adesão à Convenção 169 da OIT, sendo um dos dispositivos de maior relevância no âmbito do reconhecimento étnico das comunidades remanescentes de quilombos, configurando um novo sentido político ao termo *quilombo*. Nesse sentido, o sentimento de pertencimento torna-se ponto central no processo de afirmação identitária, sobretudo a uma identidade etnicamente diferenciada, sendo este um processo político, articulado entre seus sujeitos de forma consciente, o que denota um empoderamento acerca de sua condição enquanto sujeitos de direito. Tal aspecto é descrito por O’Dwyer (2002) sob a perspectiva de que “o princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações em face de outros grupos” (p. 74).

Faz-se necessário demarcar a transição de uma conceituação biologizante acerca dos grupos que possuíam traços diferenciados quanto à sua cultura, formas de viver e que

possuíam características biológicas distintas que as diferenciavam de outros grupos. Contudo, a utilização do termo *raça* não seria suficiente para abarcar seu real significado, além de reproduzir discriminações das mais variadas formas, graças aos aspectos físicos que marcavam sujeitos como sendo “diferentes”. Em contrapartida, o termo étnico-racial marca um processo de reivindicação política dos grupos marginalizados por suas características raciais distintas, passando a abranger uma variedade de significados e atribuições que condizem com suas relações e reproduções socioculturais.

Entretanto, para que seja possível compreendermos os usos e os desdobramentos que o reconhecimento de uma etnicidade diferenciada junto ao movimento quilombola, torna-se indispensável identificarmos de quais formas ela se manifesta no cotidiano desses grupos. Aqui, uma perspectiva antropológica se faz necessária – e sua metodologia de observação etnográfica – uma vez que muitos destes aspectos encontram-se diluídos nas mais diversas manifestações de troca e de interação familiar/comunitária. Aqui, a questão que nos é colocada pode ser expressa a partir dos seguintes questionamentos: em quais aspectos a etnicidade se manifesta nos fazeres e saberes de uma comunidade quilombola? De quais formas ela se faz presente em suas relações cotidianas? A seguir, apresentaremos alguns aspectos que podem ser considerados pilares daquilo que estamos designando como componentes da etnicidade quilombola.

4.3 O apelo à tradição e o uso das narrativas

Conforme descrito anteriormente, a tradicionalidade é um dos aspectos que embasaram a constituição de dispositivos legais que passaram a reconhecer os remanescentes de quilombos enquanto uma categoria social marcada por processos histórico-culturais diferenciados. Apesar de compor o grupo dos povos e comunidades tradicionais, cada grupo é detentor de características próprias e distintas entre elas, estando relacionadas ao modo de vida, às relações socioculturais e aos saberes oriundos de sua ancestralidade. Diante desse conjunto de aspectos, a tradição se apresenta enquanto um dos elementos de maior relevância, uma vez que remete na atualidade a aspectos que se constituíram no passado, oriundos da experiência de determinado grupo.

A transmissão dos saberes e práticas relacionadas à cultura de cada grupo social é uma forma de perpetuá-lo no futuro, através de sua experiência acumulada numa memória que se mantenha organizada no tempo histórico. Para Raul Iturra (1994), o processo

educativo é, em síntese, a transmissão de saberes e fazeres de determinados grupos, adquiridos em sua experiência histórica, às gerações mais jovens, tendo a transmissão oral um importante papel neste processo, a fim de inserir os mais novos nas taxonomias culturais (p. 2). Tal característica é bastante perceptível entre as populações tradicionais, que, além de reelaborarem os saberes de forma oral, os reproduzem mediante saberes provenientes das práticas, das condições de vida e reprodução sociocultural ao qual foram inseridos.

Tais saberes encontram-se inseridos numa perspectiva de manutenção de determinada cultura, sendo apropriada pelos descendentes de determinado grupo cultural e (re)significado no presente, o que é bastante perceptível na comunidade pesquisada. A referência no passado se faz presente nas inúmeras narrativas que pudemos observar em campo, entre jovens e lideranças mais velhas, estando toda uma legitimidade enquanto grupo étnico numa herança cultural, o que pode ser sintetizado no conceito de tradição. A ideia de serem guardiões de uma tradição que se associa à uma história de resistência e de luta pela sobrevivência, reforça a necessidade de reproduzir tais aspectos e de transmiti-los às novas gerações, a fim de resguardar tais saberes.

Manuela Carneiro da Cunha (2012) reflete sobre o embate das populações indígenas da região amazônica frente à indústria farmacêutica, que tem se apropriado de parte dos saberes dos indígenas que, mediante inúmeras trocas interétnicas constituíram uma diversidade de saberes sobre o uso medicinal das plantas do bioma local e de produção agrícola. Fazendo apontamentos sobre os conhecimentos tradicionais e sobre a concepção que tem se criado entre os indígenas em relação ao conceito de conhecimento – tendo em vista os embates entre conhecimento x saberes populares que se estendem a instância jurídica –, a pesquisadora nos traz um bom exemplo sobre a ideia de conhecimento entre os índios Tukano:

São conhecimentos transparentes aos seus usuários, o modo natural de se fazer as coisas e, quando alguém de fora usa o termo “conhecimento”, são eles que vêm à mente [...] Para os grupos de língua Tukano, por exemplo, “conhecimento” diz respeito, acima de tudo, às histórias que os ancestrais transmitiram a cada clã e que cada homem ensina a seus filhos e netos homens (p 454).

A tradição ocupa uma função que devemos compreender minimamente, uma vez que embasa a afirmação de uma identidade e cultura próprias que passam a ser

assimiladas nos processos educativos produzidos por estes grupos, além de serem fatores de legitimação daquilo que seria uma cultura quilombola – considerando sua função política. Cumprindo uma função essencialmente política, a tradição passa a ser assimilada pelos grupos etnicamente diferenciados como um instrumento de valorização e legitimidade, tendo na manutenção/transmissão de uma cultura específica, os aportes que os legitimariam enquanto sujeitos de direito. Nesse sentido, a tradição é uma atividade do presente que encontra sua sustentação no passado, sendo reatualizada sob motivações diversas.

Utilizando uma conceituação antropológica daquilo que poderia ser entendido por tradição, Antônio Carlos de Sousa Lima (2012) entende que as tradições seriam resultantes da ação coletiva dos grupos sociais, tendo autenticidade pela assimilação dos seus sujeitos, não devendo ser, portanto, tida como autêntica mediante sua perpetuação no tempo, mas sim por sua vitalidade social (LIMA, 2012).

Em relação aos remanescentes de quilombos, o apelo a uma tradição comum extrapola as especificidades de cada comunidade, havendo uma concepção entre elas de uma trajetória comum e coletiva, que tem sua legitimidade na resistência à escravização e no processo de aquilombamento, sendo atualizadas no presente através da crença de uma tradição supostamente comum. Para além de uma concepção de origem comum entre esses grupos, o uso da cultura – representada principalmente em suas manifestações culturais, religiosidade, danças e fabricação de objetos – torna-se uma estratégia, considerando que:

Muitas tradições aparecem como sinais diacríticos nas etnicidades e são construções culturais que funcionam significando e delimitando, no discurso nativo, uma cultura própria. Em tais processos, a referência ao passado é importante para tornar legítimo o caráter tradicional, pois este, apoiado numa retórica de transcendência temporal, acaba por afirmar a historicidade da cultura. São pessoas reconhecidas como porta-vozes que devem deter a legitimidade para estabelecer as bases tradicionais sobre as quais a existência dos próprios grupos se funda (LIMA, 2012, p. 194).

Mais do que um instrumento de manutenção cultural e de legitimidade política, a tradição está presente nas formas de se educar nessas comunidades, estando diretamente ligada à formação ampla do sujeito quilombola, sendo um dos elementos que contribuem em sua assimilação ao grupo e a um sentimento de pertencimento ao mesmo, tendo nela o ponto ao qual cada sujeito se interliga à sua memória e identidade.

Ao analisar a participação de uma família junto ao congado da festa de Nossa Senhora do Rosário do bairro São José, em Belo Horizonte, a educadora Rosa Margarida de Carvalho Rocha (2011) aponta os elementos oriundos da cosmovisão africana presentes no processo de transmissão/apropriação dos saberes relacionados à festa entre as diferentes gerações. Para ela, aspectos como integração, circularidade, ancestralidade, oralidade, força vital de matriz africana, acabam por reforçar as identidades individuais e coletivas da comunidade tradicional analisada, sendo elementos integrantes identificados no processo de aprendizagem do congado. Este processo de ensinar-aprender a tradição de determinada manifestação cultural intrínseca ao grupo é conceituado por ela como “Pedagogia da Tradição”, sendo a mesma:

[...] entendida como aquela pela qual se transmite, de geração em geração, pela oralidade, um conjunto de valores, fatos, lendas, ritos, usos, costumes e técnicas fundados na tradição, que são transformados e reatualizados num processo dinâmico de interação e fortalecidos como herança cultural (p. 36).

No caso das comunidades remanescentes de quilombos, parte significativa da tradição é transmitida de forma oral, tendo as narrativas um papel fundamental neste processo, uma vez que os relatos acerca da memória do cativo, da resistência de seus antepassados frente à escravização e suas referências culturais de matriz africana são transmitidos mediante narrativas orais. O papel do narrador – geralmente uma pessoa de referência, quer seja um dos mais velhos, um mestre ou uma liderança (religiosa e/ou política) pode ser entendido como um dos pilares de sustentação das tradições de origem africana e afro-brasileira entre as comunidades remanescentes de quilombos que mantêm viva parte desses aspectos. Na comunidade de Carrapatos da Tabatinga percebe-se o papel importante desempenhando pela memória do cativo, a religiosidade – no caso a umbanda – e as manifestações culturais como principais dimensões a afirmar sua afro descendência.

Ao investigar a tradição oral entre as civilizações orais africanas, Jan Vansina (1990) analisa a função que a oralidade possui na manutenção de algumas tradições entre esses grupos, sendo um importante vestígio e fonte para a construção da história escrita desses povos. Privilegiam-se aspectos relacionados à genealogia, à cosmovisão africana e às suas organizações sociais, dando enfoque aos núcleos familiares, além de analisar as tradições como fontes literárias, cabendo ao historiador analisar a tradição oral e seus relatos para melhor compreender as estruturas sociais dessas populações. Para ela, numa

sociedade orientada pela oralidade, tudo o que é considerado importante para a manutenção, divisão das tarefas e para os papéis dos indivíduos que a compõem, é cuidadosamente transmitido às gerações vindouras. Em contrapartida, nas sociedades que utilizam a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição (p. 163), sendo a narrativa uma forma de interpretação. Aqui, há de se ter o cuidado no uso da narrativa enquanto método, uma vez que apresenta uma certa idealização, criando estereótipos populares.

A narrativa seria viva, segundo Walter Benjamin (2011), sendo constantemente recriada pelo narrador, uma vez que aquilo que é narrado possui relação direta com a experiência do narrador e com a de seus ouvintes. Por isso, caracteriza a narrativa como sendo artesanal, uma vez que a mesma é construída junto com o povo, ou à comunidade ao qual e a quem se narra. Para Vansina (1990), essa característica é designada por superfície social, uma vez que “sem superfície social, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta” (p. 163).

Nesse contexto, as narrativas tornam-se elemento relevante para melhor compreendermos o processo de formação política e educativa existente no interior da comunidade quilombola pesquisada, interligando diretamente as dimensões ideológica e educativa desses grupos. Para tanto, buscaremos identificar esses processos educativos que, mediante oralidade, contribuem para a formação identitária dos indivíduos que a compõe, relacionados a uma identidade própria e, ao mesmo tempo, coletiva.

Paul Ricoeur, em sua obra *Tempo e narrativa* (1983), retoma uma reflexão acerca dos elementos *experiência* e *consciência*, tendo na narrativa os aportes que legitimariam o tempo vivido de determinado grupo. Ao demonstrar a relação entre o narrador e seu ouvinte, em que há um processo de troca e assimilação entre aquele que transmite e aquele que capta, a experiência compartilhada se dá mediante trocas intersubjetivas, articuladas por uma memória afetiva comum a ambos. Em sua tese de doutorado. Dutra, citando Ricoeur, sustenta que:

A narrativa é preciosa, pois conecta cada um à sua experiência, à do outro e à do antepassado, amalgamando o pessoal e o coletivo. E o faz de uma maneira democrática ou, mais precisamente, da única maneira possível para que uma prática social seja democrática - fazendo circular a palavra, concedendo a cada um e a todos o direito de ouvir, de falar e de protagonizar o vivido e sua reflexão sobre ele (RICOEUR, apud DUTRA, 2002, p. 374).

Nesse sentido, a narrativa reatualiza toda uma trajetória dos sujeitos enquanto pertencentes a determinado grupo, à sua identidade étnica e à sua vinculação a um passado que precisa ser rememorado, o que se perpetua por ligação à uma memória coletiva, o que discutiremos adiante. Aqui, a figura de uma referência é de suma relevância na transmissão dessa memória (tradição), uma vez que a oralidade é uma das principais características das comunidades remanescentes de quilombos. No caso da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, a matriarca, Dona Sebastiana, é a principal referência e o elo de interligação entre passado-presente, uma vez que resguarda e reproduz a história de formação, de resistência e de valorização aos aspectos de matriz africana. É graças a essa figura que parte significativa das manifestações se fazem vivas, respeitadas e (re)significadas pelos demais membros. Mais do que uma identificação dos quilombolas à sua trajetória, Dona Sebastiana congrega um reconhecimento e o respeito da população local à comunidade, sendo este resultado de anos de lutas junto ao movimento social. Tais aspectos ficarão mais perceptíveis quando analisarmos aspectos narrativos observados ao longo da pesquisa de campo.

4.4 memória como interligação entre passado e presente

A memória pode ser considerada um dos pilares que sustentam aquilo que estamos definindo como uma tradicionalidade no tempo presente entre os remanescentes de quilombos, uma vez que resguarda aspectos diretamente ligados à herança ancestral destes grupos. É graças à memória que muitas manifestações culturais ainda podem ser reproduzidas na atualidade, além de proporcionar um maior conhecimento e interação das novas gerações à história da comunidade e de seus marcos.

Partindo do pressuposto de que a memória resulta das vivências e trajetórias que marcaram a história de determinado grupo, a mesma só cumpre um significado na atualidade mediante a *experiência*. Jorge Larrosa (2011) descreve a influência da *experiência* no processo educativo dos sujeitos, uma vez que se relaciona a algo externo ao sujeito, tendo na subjetividade seu princípio básico, uma vez que se relaciona ao impacto de determinado acontecimento sobre o indivíduo. Para o autor, a experiência pode ser entendida como “aquilo que me passa”, ou seja, que impacto, que modifica o sujeito, tendo na subjetividade uma característica fundamental, sendo que:

Se lhe chamo de “princípio de subjetividade” é porque o lugar da experiência é o sujeito ou, dito de outro modo, que a experiência é sempre subjetiva. Contudo, se trata de um sujeito que é capaz de deixar que algo lhe passe, quer dizer, que algo passe as suas palavras, as suas ideias, a seus sentimentos, a suas representações (LARROSA, 2011, p. 4).

Nesse sentido, a *experiência* pode se dar mediante interação/vivência direta dos sujeitos a determinado acontecimento ou mediante narrativas e manifestações que interligam os sujeitos ao fato em si. Aqui, o que torna a experiência válida é a forma como ela *passa* pelo sujeito, sendo a memória um importante recurso de (re) memoração de algo passado, diluído em outros tempos, mas que possui relevância simbólica entre o grupo em questão. No caso das comunidades remanescentes de quilombos, a memória se faz presente por meio da oralidade, dos modos de fazer, dos saberes tidos como tradicionais, das manifestações culturais e tantos outros ritos cotidianos que possuem referência em outro tempo (passado). No caso dos nossos sujeitos de pesquisa, a manutenção de determinadas manifestações culturais possui relação direta com a auto identificação desses sujeitos como uma identidade quilombola, estando as mesmas presentes nos diversos espaços políticos, incluindo o do movimento social quilombola.

Obviamente, nenhuma memória seria tão sólida ao ponto de ser “fiel” ao fato em si, havendo uma tradução, uma ressignificação e até mesmo uma adaptação de determinado fato à sua interpretação no presente. Vale ressaltar que a memória é uma construção baseada num fato real ou numa ficção sendo uma projeção que pode ter inúmeras interpretações, variando de sujeito para sujeito e do individual para o coletivo. Além disso, a memória pode ser reelaborada a cada período, podendo ser compreendida de formas distintas, de acordo com o tempo e os interesses de determinado indivíduo/grupo em trazê-la para o presente. Ou seja, uma mesma pessoa pode relatar o mesmo fato (memória) de formas variadas e até mesmo distintas, de acordo com o tempo em que narra; vários sentimentos e detalhes podem ser suscitados e até mesmo silenciados, por motivações diversas.

Vale ressaltar que, por seu caráter subjetivo, diretamente condicionada à *experiência* em relação a determinado fato, a memória pode revelar diferentes perspectivas entre sujeitos que a testemunharam, ainda que de forma simultânea. Em outras palavras, cada pessoa elege fatos importantes para si que ficarão resguardados em sua memória, havendo aqui algo que podemos compreender como uma “seleção”, de

acordo com os sentimentos e significados suscitados por determinado fato. Nesse sentido há de se considerar a função política da memória que, juntamente com a identidade, sendo valores disputados e usados para dar legitimidade a uma determinada reivindicação política, tendo no reconhecimento enquanto indivíduo/grupo social o elemento norteador.

Michael Pollack (1992) aponta algumas características que devem ser consideradas ao tratarmos da memória, sobretudo enquanto fator/método de pesquisa qualitativa, sendo eles:

- a) A memória é seletiva;
- b) A memória é um fenômeno construído;
- c) A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade;
- d) Há de se considerar que existe um trabalho de enquadramento da memória;
- e) O trabalho da própria memória em si.

Diante de tantas questões que devem ser consideradas, o critério ao trabalharmos com a memória de determinado grupo para se traduzir determinado fato é de suma relevância, uma vez que a memória pode oferecer algumas “armadilhas” ao relatar determinados fatos. No caso das comunidades remanescentes de quilombos, que têm sua memória mantida por meio da oralidade, os cuidados e as formas de qualificar a leitura acerca dessas narrativas é imprescindível para selecionar o que será utilizado. O processo de narrar determinado fato/lembrança é um ato subjetivo e fragmentado, podendo apresentar diversas nuances por aquele que narra.

Para Joel Candau (2014), vários aspectos devem ser considerados ao analisarmos narrativas, tais como: *ajustes, invenções, modificações, simplificações, esquecimentos, censuras, resistências, interpretações*, dentre outros (p. 71). Tais variações, são descritas pelo autor como um ato de *domesticação do passado*, uma vez que a memória atua enquanto *significante da identidade*, o que pode ser constantemente reconfigurado, não sendo, como vimos anteriormente, imutável.

Analisar o uso da memória entre grupos, sobretudo no caso quilombola, faz-se imprescindível compreendermos que a mesma não é apropriada de forma natural, inconsciente e destituída de qualquer intencionalidade. Ao contrário, o recurso a uma memória, sobretudo de uma memória coletiva por um determinado grupo acaba por cumprir uma função social da memória e a identidade, mediante a relação transmitir – receber. Tal relação é relevante em nossa pesquisa, uma vez que sintetiza parte significativa das formas de se educar os sujeitos quilombolas no interior da comunidade.

Retomando a Candau, a transmissão das memórias é parte integrante dos processos de socialização e de educação de determinado grupo, o que pode nos auxiliar na identificação deste processo na comunidade de Carrapatos da Tabatinga. Apesar de parte significativa dos membros da comunidade não terem vivido e nem mesmo conhecido seu território originário, a lembrança acerca de seu processo migratório é bastante viva nas narrativas. Tal aspecto, pode ser entendido sob a perspectiva de que:

Em um mesmo grupo, essa transmissão repetida várias vezes em direção a um grande número de indivíduos estará no princípio da reprodução de uma dada sociedade. No entanto, essa transmissão jamais será pura ou uma “autêntica” transfusão memorial, ela “não é assimilada como um legado de significados nem como a conservação de uma herança”, pois, para ser útil às estratégias identitárias, ela deve atuar no complexo jogo da reprodução e da invenção, da restituição e da reconstrução, da fidelidade e da traição, da lembrança e do esquecimento (CANDAU, 2014, p.106).

Além de nos orientar em relação à comunidade pesquisada, a mobilização da memória também é importante para melhor compreendermos seus usos, por meio das narrativas, nos espaços de mobilização social onde a retomada ao passado é constantemente acionada, ao ponto de configurar uma “postura comum” entre seus membros. Esse processo de identificação com sua matriz, com seu grupo de referência, é importante para compreendermos a categorização dos grupos quilombolas e para entendermos como se dá a formação dos sujeitos que se auto declaram remanescentes de quilombos.

A memória coletiva teria sentido mediante consciências individuais dos membros de determinado grupo, estando a sobrevivência de determinada história/fato interligada à manutenção e sua memória, podendo a mesma ser alterada de geração para geração. As relações de tempo podem ser entendidas como sendo subjetivas, uma vez que a cronologia histórica nem sempre é “fiel” à realidade do fato em si. O que nos auxilia neste processo é a identificação dos marcos relativamente imutáveis, que estão presentes na narrativa de sujeitos distintos acerca de um determinado fato.

Maurice Halbwachs (1968) traz contribuições de grande valor para os estudos em torno da memória, sobretudo da memória coletiva, uma vez que compreendia a memória enquanto um fenômeno social, construído de forma coletiva, flutuante e mutável, mas que merece total atenção, uma vez que resguarda partes significativas que não foram descritas pela história oficial. A subjetividade que a História Oral tem o poder de absorver, acaba

por revelar aspectos relacionados às vidas cotidianas que, no caso das comunidades tradicionais - que tiveram parte significativa de sua história fragmentada pela escassez de registros – ainda são pouco conhecidas, de uma forma geral. Para Halbwachs, a memória coletiva está diretamente relacionada àquilo que ele designa como *comunidade afetiva*, uma vez que há uma interação entre indivíduos do mesmo grupo, que acabam por “negociar” os acontecimentos que serão enfatizados. Nesse sentido, a eleição de determinado marco ou referência é consensual entre o grupo, tal como a figura construída em torno de Zumbi dos Palmares, que é referenciado por quilombolas de todo o país enquanto uma importante liderança/herói quilombola. À luz de Halbwachs, a memória coletiva:

[...] tira sua força e sua e sua duração do fato e ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apoiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios (p. 51).

Nesse sentido, o desafio ao se considerar a memória enquanto elemento que possibilita uma leitura mais ampla dos antepassados quilombolas e de suas relações socioculturais, é o de identificar os fatores comuns, o ponto de convergência entre as inúmeras narrativas em torno do passado e que atualizam no presente. Apesar de não terem vínculo direto com a escravidão, esses sujeitos apresentam uma narrativa de conotação viva acerca do passado, havendo praticamente uma apropriação desse passado, como se fossem testemunhas oculares do passado de resistência. A solidariedade àqueles que lutaram pela sobrevivência se torna presente nos discursos proferidos por praticamente todas as lideranças quilombolas, o que nos aponta uma função comum da memória entre eles, processo este que reatualiza a luta vivenciada no passado no presente.

4.5 A relação com o território

Tomando por referência o Decreto 4887/2003, ao definir os critérios de identificação e legitimação das terras quilombolas e seu consequente processo de

regularização fundiária, até então sob a jurisdição do INCRA, obtemos elementos que norteiam a relação terra-quilombo. Para tanto, partimos do pressuposto de que, para que haja o reconhecimento de determinada comunidade enquanto remanescente de quilombo, atribui-lhe-se um vínculo direto com o território em que ocupa. Tal vinculação tem seus precedentes históricos, ao qual presume-se vínculo direto com a resistência ao período escravista, sendo terras ocupadas há gerações e que resguardam formas similares de organização social e de seu uso cultural e produtivo. As terras quilombolas resguardam aspectos e construções que denotam uma significativa herança do período escravista que revelam os modos de viver de seus ancestrais, podendo ser consideradas patrimônio histórico-cultural.

Segundo o Artigo 2º do Decreto 4887/2003, obtemos alguns indicativos acerca da concepção legal daquilo que descrevemos enquanto território quilombola, ao qual:

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (BRASIL, 2003).

Vale observar que a implementação da Lei de Terras de 1850, foi uma das principais responsáveis pela exclusão dos grupos quilombolas às terras tradicionalmente ocupadas, uma vez que imputa a regulação e o reconhecimento das mesmas pelos registros cartoriais que pudessem comprovar sua propriedade. Dadas as condições de impossibilidade de registrar suas terras – por fatores diversos, dentre eles a condição de clandestinidade na qual viviam alguns quilombos – o registro não podia ser efetuado. Consequentemente, muitas comunidades remanescentes de quilombos possuem o direito à terra que ocupam devido ao histórico de ocupação que remete há séculos de ocupação e utilização de seus territórios. Contudo, a não regularização instiga inúmeros conflitos territoriais na atualidade, o que justifica a luta pela regularização fundiária de terras quilombolas enquanto uma das principais reivindicações do movimento quilombola instituído.

Aqui, faz-se necessário demarcarmos a utilização do conceito da *territorialidade* enquanto critério de demarcação das terras quilombolas, uma vez que seu uso e ocupação pressupõem uma vinculação direta à reprodução sociocultural dessas comunidades, uma

vez que seus valores e/ou subsistência são indissociáveis do território ocupado. Tal definição encontra seus aportes conceituais na Antropologia, passando o conceito de *território* a ser adotado pelos dispositivos legais para abranger os povos e comunidades tradicionais, não estando restrito ao termo terra, conforme adotado pelo próprio INCRA no processo de regularização fundiária de outros grupos rurais. Nesse aspecto, os signos *terra* e *território* assumem conotações distintas, uma vez que o sentido a eles atribuídos perpassam por modificações diversas. O conceito *terra* acaba ficando restrito à uma concepção mercantil, estando seu valor atribuído ao valor de mercado, podendo ser comercializada, substituída sem ameaçar a reprodução social dos grupos que dela dependem. Já o *território* relaciona-se a um aspecto simbólico, representando um vínculo que vai além do material, mas que condiz com uma relação sociocultural da vida em comunidade, além de estar diretamente relacionada à sobrevivência da comunidade, uma vez que estas dependem diretamente dos meios naturais do território aos quais estão inseridas para a subsistência.

Tal vinculação com uma concepção de *território*, torna-se relevante para compreendermos os limites simbólicos e suas reproduções entre os sujeitos quilombolas, uma vez que as relações socioeducativas reproduzidas no interior do quilombo, encontram-se diretamente interligadas à vinculação com o território. Em relação à comunidade pesquisada, é interessante perceber como aspectos inerentes à identidade do grupo foram reinventadas e preservadas mesmo com a migração territorial sofrida, ao qual discutiremos em tópico específico. Vale demarcar aqui que os valores e significados relacionados ao território – sua representatividade – são construídos nas relações cotidianas preservadas pelo grupo, o que, apesar de ter relação direta com o território que habitam, este não é fator determinante para a reprodução cultural. Isto pode ser confirmado pela experiência e trajetória da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, que se adaptou às mudanças territoriais e à inserção numa área urbana, o que enfatiza sua resistência, o que nos faz refletir acerca de seu processo educativo.

É importante salientar que a escolha por determinados territórios, ainda durante o período escravista, condiz com estratégias de sobrevivência que não podem ser desconsideradas, uma vez que revelam parte dos instrumentos e saberes que estes grupos detinham e que foram essenciais para sua reprodução social até os dias de hoje. Tais aspectos vão variar de acordo com a região em que cada quilombo se localiza, o que tornam ainda mais instigantes os estudos acerca da interação dos negros fugidos com demais povos da região (trocas de experiências) e de suas próprias criações e instrumentos

que garantiram um modo próprio de fazeres e saberes. Essa especificidade é importante para o processo de reconhecimento destes grupos enquanto categorias sociais distintas. Tomando por referência a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ao descrever as atribuições aceitas pela mesma, em relação aos povos e comunidades tradicionais, no eixo “Terras”, encontramos aspetos relevantes para nossa discussão, dentre elas:

Artigo 14

1 - Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência [...].

2 - Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

As terras tradicionalmente ocupadas podem ser classificadas como áreas comuns voltadas às práticas socioeconômicas e produtivas de comunidades, tais como a pesca, atividade extrativista, áreas de produção agrícola e de criação animal, voltadas, sobretudo, para a sobrevivência dos que nela residem. O território quilombola tem por característica seu caráter de uso coletivo, sendo o espaço ocupado de predominância familiar (herança) e de áreas comuns, ao qual alguns espaços são utilizados por todos os membros da comunidade, principalmente aqueles que resguardam valor patrimonial. As características territoriais delimitam as diferenças entre as populações tradicionais de demais grupos, uma vez que: *esses territórios estão referidos a grupos portadores de identidade e cultura específicas, sua definição deve considerar os modos de “fazer, criar e viver” que se revelam no presente* (LIMA, 2012, p.393). Já João Pacheco de Oliveira (1998) considera algumas características para compreender tal fenômeno, sendo elas: *a) o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; b) os mecanismos políticos especializados manipulados nos processos ocorridos; c) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e d) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.*

Partindo de tais características, podemos dizer que a identidade de uma comunidade quilombola encontra-se diretamente ligada ao território que ocupa, uma vez que este é o espaço que torna possível suas interações interfamiliares, suas manifestações

culturais, seus vínculos históricos e os processos de transmissão de saberes e fazeres próprios de sua reminiscência. Sem o reconhecimento à uma ancestralidade, o território perde seu valor simbólico, sendo que seus significados somente se fazem presentes na atualidade mediante a preservação dos vínculos com o território habitado, o que dá sentido à ideia de *comunidade*. Nesse sentido, o território acaba por definir as fronteiras que delimitam, simbolicamente, os aspectos de uma cultura diferenciada destes grupos, que encontram na relação com o espaço que ocupam os elementos necessários que os diferenciam dos demais grupos. Mais do que isso, a manutenção do território demarca a história de resistência e luta pela terra destes povos, uma vez que, em sua maioria, se veem destituídos do *Direito à Terra*, enquanto fator indispensável à própria reprodução, sobrevivência e desenvolvimento socioeconômico das populações quilombolas.

Para além de um conceito geográfico de território, que parte de uma concepção político-administrativa - ao qual pode ser medido a partir da atuação (trabalho) humano e estabelecido por fronteiras - nos interessa discutir este conceito sob uma ótica antropológica. Estando diretamente interligado à trajetória desses grupos - tendo sua referência no passado - e nas práticas sociais que dela se constituem, podemos entender o território partindo da noção de que:

[...] o espaço se transforma em um território, por ter sido construído coletivamente desde tempos pretéritos nos moldes de uma dada tradição e em relação com um ecossistema específico, que definem as formas de apropriação do espaço e a construção do território. Essa forma de apropriação e de construção deve alicerçar e garantir a reprodução material, social e simbólica do grupo ou comunidade, propiciando ao indivíduo se compreender como pertencente a este território (TERRA AMBIENTAL, 2013, p. 16).

A dimensão simbólica identificada nos territórios quilombolas sintetiza parte significativa dos elementos oriundos de uma tradição africana, aos quais se fazem presentes na atualidade mediante sua (re) significação, por meio da transmissão oral dos saberes herdados. Este processo interliga-se a um reforço de concepção de uma identidade diferenciada, o que acaba por demarcar suas fronteiras étnicas, reconhecendo os remanescentes de quilombos enquanto sujeitos sociais detentores de direitos específicos.

A desvinculação desses grupos de um determinado território acaba enfraquecendo alguns vínculos e até comprometendo suas referências às tradições, o que se torna um desafio para as comunidades quilombolas localizadas em áreas urbanas. A relação direta com a cidade e com seus valores tende a distanciar os sujeitos quilombolas de uma

tradição, uma vez que as relações e disposições da comunidade dentro do território habitado se modificam e acabam por reproduzir novas formas de se relacionar com o mesmo.

Para além de uma concepção do acesso ao direito, em seu aspecto fundiário, a garantia do acesso ao território tradicional também perpassa pela compreensão dos territórios quilombolas enquanto patrimônio histórico-cultural do país. A fim de resguardar a memória e os modos de vida do período escravista, a preservação e a manutenção desses territórios torna-se indispensável neste processo, o que coloca a emergência da titulação dos territórios quilombolas de todo o país. Sob uma perspectiva antropológica, a ligação entre território e patrimônio cultural pode ser entendida enquanto instrumento na luta por reconhecimento, uma vez que agrega aspectos indissociáveis da prática e manutenção de uma tradição quilombola:

Assim, quando mencionamos que o direito quilombola mobiliza a redistribuição material e simbólica, estamos concebendo que o direito ao território quilombola mobiliza também a ideia de “patrimônio cultural” que está relacionada com elementos da cultura material e imaterial, não sendo possível, portanto, reduzir a ideia de reconhecimento dessa identidade e desses direitos a apenas uma dessas dimensões (MARQUES; GOMES, 2013, p. 140).

Nesse sentido, podemos concluir que o território é o espaço de reprodução simbólica das práticas e saberes que definem os quilombolas enquanto categoria social específica, detentora de uma identidade diferenciada que é reconstituída de geração em geração via transmissão oral. O teor simbólico identificado nos territórios quilombolas relacionam-se aos aspectos de uma cosmovisão africana, ao qual toda uma filosofia e concepção de vida de seus antepassados encontram-se articulados. Alguns destes aspectos são indispensáveis na preservação e transmissão dos saberes, mantidos na atualidade mediante formas de se educar no quilombo, o que buscaremos descrever e analisar adiante, sobretudo entre a comunidade pesquisada.

CAPÍTULO 5 – O PROCESSO EDUCATIVO NA FORMAÇÃO DE SUJEITOS QUILOMBOLAS NA COMUNIDADE DE CARRAPATOS DA TABATINGA

5.1. Os aspectos de uma cosmovisão africana presente nas formas de educar

As propostas em torno de uma Educação Escolar Quilombola emergem enquanto proposta de educação específica para os remanescentes de quilombos a partir do reconhecimento dos modos diferenciados de vida desses grupos, o que, conseqüentemente, exigiria uma proposta educativa que contemplasse seus valores e relações socioculturais. Nesse aspecto, a formalização de uma Diretriz Curricular Quilombola encontra sua inspiração metodológica nas formas de se educar no interior dos quilombos, sendo este um reflexo dos modos de saber e fazer reproduzidos há gerações, baseadas na tradicionalidade dessas comunidades. As formas próprias de se educar no interior dos quilombos encontram suas referências na tradicionalidade africana, sintetizadas naquilo que designaremos enquanto *cosmovisão africana*.

Manifestas de diversas formas, a *cosmovisão africana* encontra-se presente em diversos aspectos da vivência comunitária, agregando uma série de elementos que são, geralmente, transmitidos de forma oral. Segundo o filósofo Eduardo David de Oliveira (2003), que vem discutido a *cosmovisão africana* em diversos trabalhos acadêmicos, a mesma se manifesta por meio dos seguintes elementos: a) *Universo*; b) *Pessoa*; c) *Tempo*, d) *Palavra*; e) *Força Vital*; f) *Ancestralidade*; g) *Poder*; h) *Família*; i) *Morte* e; j) *Socialização*. Sendo assim, poderíamos definir a cosmovisão africana como sendo:

A ótica africana sobre o mundo e suas relações; representa princípios que orientam o viver africano, seu modo de organização social, seus valores e formas de ver e entender o mundo. Ela não surge fora do espaço e do tempo; é dinâmica uma vez que é construída com sabedoria e arte pela tradição e atualizada com sagacidade e coragem por seus herdeiros (ROCHA, 2011, p. 33).

Muitos dos elementos presentes na cosmovisão africana se fazem presentes no cotidiano dessas comunidades, representando importantes pilares de uma base daquilo que compreendemos enquanto aspectos tradicionais e que, conseqüentemente, nortearão as formas de se educar no interior dos quilombos. Apesar de serem ressignificadas e adaptadas de acordo com a realidade de cada comunidade, a referência no passado se faz presente e manifesta-se na atualidade, representando os modos de vida tradicionais que fazem dessas comunidades importantes matrizes culturais afro-brasileiras.

A fim de compreendermos melhor tal filosofia de vida e suas influências nos processos educativos e na formação dos sujeitos quilombolas, tomaremos por referência o texto *A tradição viva* (1980), do escritor malinês Hamadou Hampatê Bâ. Descrevendo de forma minuciosa e viva as formas de transmissão dos saberes - pautados na lógica da cosmovisão africana – entre as comunidades tradicionalistas do Mali, sobretudo na tradição *bambara*, o autor nos fornece importantes direcionamentos em torno do processo educativo. Partindo de uma concepção de que a fala é um dom concebido por Deus aos humanos, a *Palavra* torna-se elemento central da transmissão dos saberes tradicionais pelos africanos, sendo articulada e expressa quase que de forma sagrada, uma vez que possui uma relação íntima com a *Força Vital*.

Inseridos numa ampla concepção filosófica de origem africana, o mundo espiritual se faz presente no mundo material, sendo um importante elemento que tem no respeito às tradições, uma das formas mais antigas e eficazes de se preservar os saberes ancestrais vivos e reatualizados pelos sujeitos no presente. Pensando numa circularidade da vivência humana – superando aqui a ideia de tempo linear – as estruturas do pensamento de origem africana se divergem de forma significativa das matrizes eurocêntricas, ao qual orienta o pensamento do homem ocidental, o que marca a diferença entre os povos de origem africana dos demais. Ao destrinchar os aspectos da cosmovisão africana nos modos de vida desses povos, o filósofo Eduardo David de Oliveira (2003) descreve ponto a ponto os elementos norteadores do Universo africano, o que nos importa para pensarmos em suas permanências junto aos grupos quilombolas.

Nesse contexto, a *Força Vital* é compreendida enquanto junção do mundo espiritual e material, o que orienta as relações entre Homem – Natureza e as formas do Homem de lidar com o Sobrenatural, com o sagrado. A relação dos povos de matriz africana com o mundo espiritual é uma característica muito presente, ao qual muitas festividades e fazeres cotidianos perpassam pela fé e pela interação com as divindades. No caso das comunidades quilombolas, as relações com o sagrado apresentam duas matrizes distintas: a Católica e as de Matriz Africana, tendo no sincretismo uma característica quase que predominante. Em relação à comunidade pesquisada, ambas influências se fazem presentes na comunidade, cabendo registrarmos algumas manifestações católicas – como a Festa de São Sebastião, principal manifestação cultural da comunidade – e a existência de um centro espírita, localizado na casa da matriarca da comunidade.

Sendo assim, a relação com a divindade encontra-se interligada a uma ideia de

origem, aos antepassados, estando muitos deles, presentes no imaginário nas narrativas e na ligação, ainda que simbólica, dos sujeitos quilombolas à sua origem, representada pelos guias e divindades. Em Carrapatos da Tabatinga tal referência se faz bastante presente, uma vez que a ligação com o mundo espiritual orienta os passos e a luta da comunidade, sendo um reduto de forças para que seus sujeitos se mantenham revigorados no enfrentamento aos desafios, sobretudo nas relações de força e no embate político junto ao movimento quilombola. Nesse sentido, podemos afirmar que:

A Força Vital, como se viu, é a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre os homens e entre eles e a natureza. Presente na esfera da produção, da socialização e da família, é na Palavra que a Força Vital se manifesta com toda sua vitalidade (OLIVEIRA, 2003, p. 20).

Ainda que de forma subjetiva e diluída nos aspectos mais simples da vida em comunidade, a Força Vital se faz presente na consagração de seus sujeitos e na reprodução social de suas práticas culturais e religiosas, ainda que de forma indireta e pouco percebida por seus próprios sujeitos. A ligação à ancestralidade acaba sendo um dos elementos norteadores que legitimam a manutenção de práticas socioculturais entre os grupos quilombolas, uma vez que toda a referência de resistência e de luta encontram-se no passado, na trajetória ancestral.

Presente de forma mais significativa nas religiões de matriz africana, a ancestralidade agrega princípios e valores na religiosidade, condizentes às linhagens ao qual estes grupos pertencem, além de apresentar elementos que norteiam toda a vivência e a própria “filosofia de terreiro”. Tal aspecto é perceptível em inúmeras falas de Dona Sebastiana, matriarca da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, partindo da origem de seu próprio nome, sendo uma referência direta à São Sebastião e à sua missão que lhe foi atribuída já no nascimento. Toda essa simbologia busca seus aportes no passado numa origem da própria comunidade, que tem na matriarca seu elemento aglutinador, ao qual bebe na fonte da história de formação familiar e comunitária para se legitimar e se consolidar enquanto liderança.

Entendida como categoria analítica por Eduardo Oliveira (2009), a *ancestralidade* é designada por ele como *signo da resistência afrodescendente*, ao qual se faz presente e organiza a história dos afro-brasileiros, resultando num projeto sócio-político que orienta inúmeros aspectos da vida e da luta por reconhecimento. Consequentemente, o

sentimento de pertencimento e a própria vivência em comunidade são manifestações da ancestralidade entre os sujeitos quilombolas, uma vez que há uma apropriação de sua história e de uma relação direta ao passado vivenciado por seus antepassados. Tal fenômeno é entendido por Hampatê Bâ como uma característica inerente aos sujeitos africanos, uma vez que cada indivíduo se torna corresponsável por manter viva sua genealogia e a história de sua comunidade, o que não seria diferente entre os quilombolas. Presentes nas narrativas, dos mais jovens aos mais velhos, o elo com o passado se faz presente no cotidiano da comunidade, sendo parte de suma relevância no processo educativo.

A referência e até mesmo o culto aos antepassados é um dos aspectos mais presentes na tradicionalidade africana e parte importante do processo educativo, tendo na transmissão oral, a aprendizagem de valores e aspectos indispensáveis à cultura de determinado grupo, ao qual o passado possui extrema relevância. A figura dos *griots*, tidos como mestres responsáveis pela manutenção da história e da cultura africana é descrita por Hampatê Bâ como uma importante referência na manutenção dos saberes ancestrais. Toda a referência manifesta pelos *griots* na atualidade encontra-se no passado, na ancestralidade de determinado grupo, o que buscamos identificar nas narrativas da matriarca de Carrapatos da Tabatinga, que é a pessoa que cumpre este papel dentre os demais do grupo.

A transmissão oral dos saberes é uma das principais características que fazem das comunidades remanescentes de quilombos tradicionais, uma vez que preservam um aspecto de matriz africana de maior relevância no processo de aprendizado e da consequente formação identitária. Tal processo é descrito por Hampatê Bâ de forma objetiva à luz dos tradicionalistas africanos:

Por outro lado, o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstâncias da vida [...] A lição dada na ocasião de certo acontecimento ou experiência fica profundamente gravada na memória da criança [...] Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um mito, de uma história ou de uma lenda (p. 194).

Partindo do pressuposto de que a transmissão dos saberes tradicionais se dá nos diversos momentos de trocas cotidianas, tendo na oralidade sua base, podemos afirmar que a construção social dos indivíduos quilombolas resulta de uma prática diária, do

aprender fazendo. Nesse processo, os momentos de troca são mais significativos na interlocução entre seus sujeitos, tendo na transmissão oral e no uso das narrativas as formas de se preservar vivas a memória e a história ancestral dos grupos quilombolas.

A *oralidade* torna-se um dos aspectos fundantes de matriz africana e que se preserva entre os quilombolas, uma vez que a cultura escrita não era um aspecto predominante entre os negros escravizados, além de ser condizente a um aspecto tradicional da cultura africana. Na cosmovisão africana, a *Palavra* assume um importante papel, estando diretamente interligada à Força Vital e à concepção de universo. Presente nos mitos de origem africana, a *Palavra* possui uma origem divina, sendo um dom de Deus concedido aos homens, o que lhes imputaria um grande respeito e responsabilidade ao proferi-la. Para Hampatê Bâ, o ato da fala é uma forma de se materializar a Força Vital, uma vez que a própria criação humana seria uma resultante da fala divina, segundo a visão mitológica da origem humana. Para os grupos de tradição oral, a *Palavra* tem uma função primordial: a de transmitir os saberes herdados dos ancestrais e das gerações que precederam as atuais, operando na vida da comunidade de diversas formas, ao qual:

A Palavra atua como criadora do universo, expressão da Força Vital, organizadora da esfera política, tanto em relação à esfera política, tanto em relação à comunidade quanto em relação às famílias. Ela gera e movimenta a energia, o que demonstra seu poder de transformação. É constituinte de quaisquer atividades no tempo, seja ele sagrado ou profano. É a energia primordial para o transcorrer da vida (OLIVEIRA, 2003, p. 21).

Partindo da concepção de que a oralidade é uma prática social, compreendermos seus usos no espaço cotidiano das comunidades e nos espaços de mobilização política, torna-se indispensável para analisarmos o processo educativo da comunidade pesquisada. Aqui, a oralidade encontra-se diretamente ligada à tradição desses grupos, uma vez que se apresenta enquanto prática remota, reproduzida de geração em geração, sendo o elemento que torna possível a manutenção e a reprodução dos modos de viver inerentes à determinada cultura. Para Jan Vansina (1990) oralidade e tradição andam juntas, são complementares e cumprem uma função ao qual cada grupo social atribui-lhe aspectos de sua identidade, tendo no passado, as representações sociais que os legitimam no presente. Nesse sentido:

Tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos

vários status sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido. Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição (p. 163).

O ato de compartilhar as memórias entre indivíduos do mesmo grupo e de grupos correlacionados, cumpre uma função importante uma vez que as narrativas acerca de dada memória são reconstruídas em busca de um fundamento comum, o que se torna efetiva por meio da oralidade. A rememoração do passado no presente cumpre uma função essencialmente educativa, ao qual a transmissão faz dos mestres e referências da comunidade detentores dos saberes tradicionais da mesma.

As genealogias e sua delimitação no tempo são indispensáveis na organização e legitimidade da história/memória de dado grupo, cabendo, portanto, à oralidade, tal função. Vale ressaltar que a fala apresenta uma estrutura distinta da escrita, uma vez que ao narrar, aquele que relata tal fato apresenta variações, conotações distintas, subjetividades, dentre tantas outras, o que resulta em diversas narrativas acerca do mesmo fato. Contudo, diferentemente da escrita (e do processo de letramento), a oralidade é um fenômeno presente em qualquer grupo podendo ser considerada um fator de identidade social dos diferentes grupos e matrizes. Graças à oralidade que inúmeros costumes, memórias, histórias, dentre outros aspectos, se mantiveram através dos milênios e séculos, o que imputa uma relevância à transmissão oral, sendo parte integrante da formação dos sujeitos e de seu pertencimento à determinado grupo.

Tal aspecto se faz ainda mais presente entre os povos e comunidades tradicionais, uma vez que a transmissão oral orientou todo o processo formativo desses grupos, sendo o principal, senão o único, instrumento de transmissão dos saberes. Vale ressaltar que em muitos quilombos de Minas Gerais, a escrita ainda é restrita aos mais jovens, uma vez que grande parte dos adultos e idosos não foram alfabetizados dada às dificuldades de acesso ao ensino escolar formal.

Nesse sentido, vale enfatizar a relevância e a força da oralidade entre os grupos quilombolas, uma vez que conseguem preservar aspectos culturais diretamente ligadas à tradição de forma bastante fidedigna às práticas oriundas de seus antepassados. Ressaltamos o papel relevante das narrativas na transmissão da tradição quilombola na atualidade, tendo este processo relação direta com o processo educativo, ao qual discorrermos adiante, ao analisarmos as formas de se educar no quilombo de Carrapatos da Tabatinga.

Todos os aspectos relacionados à cosmovisão africana apontados até aqui, somente adquirem uma efetividade graças à organização social das comunidades quilombolas, tendo na vida em *Comunidade*, um fator determinante para a manifestações de tais fenômenos. A vida em comunidade é uma das principais características das comunidades remanescentes de quilombos, que tiveram sua origem e toda sua organização sociocultural em torno das relações interfamiliares. As relações de parentesco, determinante nessas comunidades, refletem uma estratégia de sobrevivência adotada por estes grupos que evitaram contatos com o meio externo para não serem “descobertos”, o que acabou estimulando o casamento e as relações interfamiliares. Ainda hoje, grande parte dos quilombos mineiros são formados por poucos núcleos familiares sendo, em sua maioria, parentes.

A noção de *Família* também se faz presente entre os aspectos identificados como componentes da cosmovisão africana, descrito por OLIVEIRA (2003) como principal elemento daquilo que ele descreve dentre as comunidades africanas como *família-aldeia*, compondo uma *unidade produtiva que se ocupa da sobrevivência da comunidade* (p. 29). Tendo por referência a cartilha *Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais*, obtemos uma importante definição antropológica da organização familiar entre os grupos tradicionais e sua relevância para o reconhecimento legal, já que:

Cabe salientar que a conformação da família nesses contextos atende a necessidades morais, sociais, culturais e econômicas próprias, sobretudo porque **a família é central na organização de toda a vida em comunidade** (grifo meu). Não devemos separar família de território, pois em grande medida um território se constrói a partir da aglutinação de vários sítios familiares e de uma ancestralidade em comum (CIMOS, 2012, p.12).

A noção de *comunidade* é de suma relevância no que tange às comunidades remanescentes de quilombos, uma vez que condiz a um aspecto simbólico – quer seja em sua dimensão político-cultural – ou das relações sociais construídas ao longo dos séculos por seus sujeitos, o que resulta em suas características próprias. Ao discutir a ideia de pertença étnica entre os grupos que se baseiam na etnicidade como fator de diferença, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) afirmam que a noção de comunidade possui um caráter puramente subjetivo, estimulado por um *sentimento de honra social*. À luz das análises de Weber, os autores trazem uma importante contribuição sob a perspectiva de uma *comunidade política* enquanto fator decisivo, uma vez que:

Assim como não pressupõem uma real comunidade de origem, os grupos étnicos também não pressupõem uma real atividade comunitária. Eles existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença. A pertença étnica determina, assim, um tipo particular de grau social que se alimenta de características distintivas e de oposições de estilos de vida, utilizadas para avaliar a honra e o prestígio segundo um sistema de divisões sociais verticais (p. 38).

Essa crença enquanto unidade étnica, de uma comunidade imaginada, encontra suas bases na concepção de um passado comum, ao qual a ancestralidade exerce influência direta. A existência de um sentimento de honra social entre os sujeitos quilombolas é bastante perceptível, sobretudo ao trazerem em suas narrativas a resistência e ao sofrimento vivenciado por seus antepassados escravizados, sobretudo nos espaços de mobilização. No caso da comunidade pesquisada, tal sentimento integra-se à história de perda territorial ao qual foram submetidos, marcada pela violência, pela violação de direitos

A organização em comunidade também foi responsável por determinar outros aspectos da vida cotidiana dessas comunidades, como suas práticas culturais, religiosas e seus modos de produção, sendo possível a identificação de áreas de plantio comum. Tal característica é tão marcante entre os quilombolas, que a própria emissão dos títulos territoriais é de caráter coletivo, sendo o mesmo registrado em nome da associação comunitária do quilombo que receber o título emitido pelo INCRA. Tal aspecto é fator de identificação, uma vez que pressupõe laços de uma matriz e de um histórico comum, de solidariedade, de trocas e de todo um conjunto de expressões relacionadas à cultura local, todas reproduzidas em comunidade, mediante trocas entre seus sujeitos.

Tendo por pontos centrais a *trajetória histórica sofrida* e a *presunção de ancestralidade negra*, no que tange aos dispositivos legais existentes, compreendemos que outro aspecto da cosmovisão africana se faz presente nos quilombos contemporâneos e que possui relação direta com a ideia de comunidade: a *Socialização*. A socialização pode ser concebida como uma das práticas de maior relevância no que diz respeito à construção identitária e às formas de se educar entre os quilombolas, uma vez que propicia a troca cultural entre seus sujeitos de forma abrangente, totalizante e eficiente no que diz respeito à manutenção sociocultural das comunidades quilombolas. Definida por Eduardo David Oliveira como um dos elementos que integram as formas de conceber o universo

na perspectiva de uma filosofia africana, ao qual ele descreve enquanto: *processo de formação dos indivíduos e suas personalidades de acordo com as normas tradicionalmente estabelecidas em suas sociedades* (p. 27).

Ao descrever o conceito de socialização, partindo de um olhar da Psicologia, Vera Lúcia do Amaral (2007) o aponta como um processo interativo, sendo o espaço de assimilação identitária dos indivíduos ao grupo ao qual encontra-se inserido e de reprodução cultural do mesmo. À luz de Colls (2004), a autora aponta três formas distintas de socialização, sobretudo no espaço escolar: a) *processos mentais de socialização*; b) *processos afetivos de socialização* e; c) *processos condutuais de socialização*. Ambos, encontram-se presentes na formação dos sujeitos, tendo ainda na infância a manifestação das primeiras formas de socialização, o que torna os processos educativos de suma importância, uma vez que o ato de transmitir saberes acaba por consolidar as características inerentes à cultura e identidade dos grupos. É portanto, na experiência vivida, que os elementos da tradicionalidade africana se fazem presentes, o que descreveremos de forma detalhada ao analisarmos o processo educativo em Carrapatos da Tabatinga.

Nesse sentido, podemos concluir que os valores, crenças e signos de uma unidade coletiva encontram-se diretamente interligados ao território tradicional, sendo este, espaço de socialização, de trocas e de reprodução de uma memória pautada pela ideia de uma tradição em comum, ancorada na ancestralidade comum destes grupos. A noção de comunidade extrapola as fronteiras territoriais e assume um aspecto subjetivo que tem nas relações sociais seu fator determinante na constituição daquilo que compreendemos enquanto remanescentes de quilombos, além de orientar toda uma diversidade de signos e símbolos que determinam sua identidade coletiva.

Tomando por exemplo a Instrução Normativa do INCRA nº 57, é possível compreendermos a ampla dimensão que as práticas sociais praticadas no âmbito dos territórios quilombolas assumem, sendo este o espaço de manifestação da *Força Vital*, de rememoração à *Ancestralidade*, de *Socialização* entre seus sujeitos. Tais elementos acabam sendo indissociáveis, ao mesmo tempo que constituem os aspectos de uma tradicionalidade quilombola que devem ser preservadas, o que aponta a emergência da titulação territorial, a fim de garantir sua reprodução. Nos *Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação* (RTID), aspectos relacionados à trajetória, à formação comunitária, à socialização, à organização produtiva e às relações de parentesco são elementos considerados sob uma perspectiva antropológica, o que, em suma, daria

legitimidade enquanto grupo tradicional. No item que descreve os procedimentos de *Identificação e Delimitação* dos territórios quilombolas pela respectiva Instrução, é possível identificar quais aspectos são considerados como “essenciais” no reconhecimento das reminiscências de matriz africana em dado território. Para tanto, destacamos alguns pontos importantes que condizem à reprodução dos aspectos que vimos descrevendo ao longo deste item, sobretudo àqueles relacionados à *Socialização e Comunidade*, ao qual encontram-se no Artigo 10 da Instrução Normativa, sendo eles:

d) Organização social, contendo:

Identificação e caracterização dos sinais diacríticos da identidade étnica do grupo;

1-Identificação e análise das formas de construção e critérios do pertencimento e fronteiras sociais do grupo;

4-Descrição da representação genealógica do grupo;

7-Levantamento das **práticas tradicionais** de caráter coletivo e sua relação com a ocupação atual da área identificando terras destinadas à moradia, **espaços de sociabilidade** destinados às manifestações culturais, atividades de caráter social, político e econômico, demonstrando as razões pelas quais são importantes para a **manutenção da memória e identidade do grupo (grifo meu)** e de outros aspectos coletivos próprios da comunidade (BRASIL, 2009).

Apesar de não utilizarmos todos os pontos descritos na Instrução Normativa, em seu Artigo 10, os pontos citados acima nos apontam questões de suma relevância ao pensarmos nas formas de se educar no quilombo, ponto que discutiremos adiante. Nesse sentido, ao discutirmos e analisarmos os processos educativos de dada comunidade remanescente de quilombo, podemos definir dois pontos indispensáveis: a) a função política de uma educação voltada à identidade e b) a função de manutenção de uma tradição ancestral. Ambas são se fazem presentes no processo educativo de Carrapatos da Tabatinga e cumprem funções que, ao mesmo tempo que se diferem, são complementares e de suma relevância no processo de auto reconhecimento dos sujeitos quilombolas.

Diluídas em inúmeros aspectos fundantes e mantenedores de uma tradição ancestral, os valores comuns às comunidades quilombolas, de uma forma geral, são transmitidos pela experiência cotidiana, estando fragmentadas nas diversas formas de saber e fazer reproduzidos cotidianamente por seus sujeitos. Para além de seus aspectos ancestrais, a auto compreensão destes grupos enquanto detentores de direitos também se fazem presentes na constituição desses sujeitos, uma vez que a experiência junto ao movimento quilombola instituído se faz marcadamente presente. Após verificarmos um

dos aspectos mais importantes nas formas de se educar no quilombo – o da cosmovisão africana – nos atentaremos aos aspectos relacionados à experiência entre e intergrupais junto à comunidade pesquisada.

5.2. A experiência como parte do processo educativo

Como já vimos sinalizando ao longo deste trabalho, buscamos identificar as formas de se educar no interior da comunidade remanescente de quilombo de Carrapatos da Tabatinga, através da observação de suas práticas cotidianas e da participação/inserção de seus membros junto ao movimento quilombola. Partindo do pressuposto de que o processo de formação dos sujeitos quilombolas emerge da própria interação junto à comunidade, mediante trocas político-culturais, a experiência se apresenta enquanto aspecto indispensável no processo educativo. Vale ressaltar que neste trabalho não nos determos ao processo educativo no âmbito escolar, contudo, faz-se necessário marcar que as implementações das *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Quilombola* encontram seus aportes nos processos educativos das próprias comunidades. Nesse sentido, podemos concluir que esta resulta do reconhecimento dos valores e saberes que emergem das comunidades, colocando a necessidade de se propor uma educação diferenciada que contemple a realidade e as demandas dos seus sujeitos.

Contudo, antes de adentrarmos na análise acerca do papel da experiência no processo educativo, faz-se necessário uma breve descrição acerca dos espaços que a comunidade pesquisada ocupa junto ao movimento quilombola, o que a torna diferenciada. Localizada na área urbana do município de Bom Despacho/MG, a trajetória da comunidade é marcada pela resistência, uma vez que está localizada numa região marcada por um histórico de escravidão negro, tendo seus reflexos nas desigualdades de cunho racial, o que resulta numa exclusão social local. Tais aspectos foram de suma relevância na escolha desta comunidade enquanto sujeitos de nossa pesquisa, uma vez que se distinguia, nitidamente, de outras comunidades quilombolas localizadas em perímetro urbano, já que resguarda de forma consistente aspectos tradicionais que se encontram cada vez mais fragmentados entre outras comunidades que pudemos visitar. Diante desta especificidade, nos indagamos quanto às formas e aos instrumentos adotados por suas lideranças e referências que conseguiam congregar seus diversos sujeitos, sobretudo pelo recorte geracional, nas atividades e manifestações da comunidade, ainda que sob forte influência urbana.

Outro aspecto que nos despertou atenção foi a figura de Dona Sebastiana, matriarca da comunidade, liderança religiosa e comunitária, que detinha respeito notório junto aos moradores e políticos do município, além de ser uma figura conhecida e respeitada pelo movimento quilombola regional e nacional. Partindo de uma observação rasa, já era possível notar que sua figura resguardava aspectos que mereciam maior proximidade e análise.

Já a participação política da comunidade junto ao movimento quilombola instituído também se apresenta enquanto um diferencial que devemos observar, uma vez que suas lideranças ocupam espaços políticos estratégicos nas esferas mais amplas, em âmbito local, regional e até mesmo nacional. É interessante a atuação e participação de todos os integrantes da família, ainda que de forma pontual, nos espaços de discussões, nas manifestações culturais e nos eventos/mobilizações promovidos pelo movimento quilombola. De certo, tal processo reflete algo aprendido, transmitido e assimilado de forma eficiente, uma vez que a auto declaração enquanto quilombola, a defesa dos direitos e a apropriação da história da comunidade é presente nas narrativas de seus membros, o que apresentaremos em detalhes no desenvolvimento metodológico.

Diante do exposto, pudemos observar em nossa imersão em campo que a experiência e as trocas são um dos pontos cruciais no processo educativo e formativo da comunidade, o que explica o engajamento e a assimilação de seus membros como sendo quilombolas. Contudo, antes de apresentarmos as funções que a *experiência* exerce no espaço da comunidade, faz-se necessário descrevermos um pouco do nosso referencial acerca dos processos educativos.

A fim de demarcar as diferenças entre a educação formal (escola) e as formas tradicionais de se educar nos quilombos, compreendendo a segunda como um processo que acompanha o indivíduo em toda a sua trajetória de vida junto à comunidade ao qual se vincula, que optamos por observar o processo educativo, em suas formas mais subjetivas. Dada as especificidades observadas - ao qual descrevemos logo acima - em comparação com as demais comunidades quilombolas, que concluímos que tal processo só poderia ser compreendido em seus detalhes mais cotidianos.

Partimos, portanto, de uma concepção de que os indivíduos que se declaram quilombolas, não se formam no espaço escolar, sendo as contribuições que o currículo escolar proporciona apenas um complemento a uma formação concebida antes de sua inserção escolar, sendo esta complexa, pautada na experiência. Os valores e saberes aprendidos na vivência em comunidade condizem a um modo de vida próprio, tradicional,

que em muito se distingue de uma educação formal. Vale ressaltar que compreendemos que os processos educativos somente são possíveis por meio da experiência de seus sujeitos, o que justifica nossa opção por desenvolvermos ambos os conceitos no mesmo tópico. Nesse sentido, partimos do pressuposto de que todo grupo humano tem a necessidade de transmitir sua experiência acumulada às novas gerações, a fim de que sejam perpetuadas no presente, o que explicaria a relação tênue entre processos educativos e experiências.

Para Raul Iturra (1994), os processos educativos se desenvolvem entre as sociedades organizadas pela cultura oral de forma a garantir a permanência da memória do grupo, a fim de que toda a sua trajetória permaneça viva no tempo histórico. Um aspecto interessante apontado pelo autor é de que tal processo é marcado pelo estabelecimento de genealogias e hierarquias, o que é bastante perceptível na comunidade quilombola pesquisada, ao qual possui toda uma estrutura estabelecida e respeitada por todo o grupo.

No topo, temos a figura da matriarca que dita as regras e organiza os diversos aspectos da vivência da comunidade, sobretudo no que diz respeito aos movimentos políticos e culturais na qual estão envolvidos. Vale ressaltar que seus direcionamentos são respeitados por todos, sendo muitas decisões seguidas sem nenhuma contestação. Abaixo de Dona Sebastiana temos suas filhas, que conduzem toda a dinâmica de seus filhos e netos, sempre seguindo os direcionamentos de sua mãe. Um fato interessante é o de todas contribuírem e intervirem na criação dos mais jovens, sobretudo na ausência de suas mães, o que é respeitado pelos jovens, sem nenhuma contestação. Tal aspecto é de suma relevância para compreendermos a hierarquização dentro do grupo e seu papel na formação de seus sujeitos, uma vez que a criação passa a ser papel de todos, torna-se coletiva.

A transmissão dos saberes herdados de outras gerações e acumulados pela própria experiência é uma das características mais presentes no processo educativo em Carrapatos da Tabatinga, ao qual todos os membros da comunidade têm na figura da matriarca a referência e a motivação de luta e das permanências culturais. Tal característica se faz bastante presente nas narrativas de seus membros, o que imputa uma significância à trajetória e história da própria comunidade. A função sociocultural da aprendizagem-transmissão é descrita por Iturra sob a perspectiva de que:

O processo educativo é, em consequência, o meio pelo qual os que já

tem explicitado na sua memória pessoal o como e o porquê da sua experiência histórica tentam retirar os mais novos da inconsciência do seu saber daquilo que é percebido sem que seja explícito; e procurar inserir os mais novos nas taxonomias culturais (p. 2).

A reprodução das experiências pode ser considerada o ponto central do processo educativo entre os remanescentes de quilombolas, tendo em vista que toda a legitimidade que se busca afirmar no presente, encontra suas bases no passado, o que aponta para a trajetória histórica sofrida, marcada pelo escravismo. Tal característica imputa uma marca de ligação direta à trajetória histórica vivenciada por esses grupos, uma vez que a dor, a luta e a gana pela igualdade e promoção de direitos se refazem de forma tão viva no presente, que se torna praticamente uma causa do presente. O autor Carlos Rodrigues Brandão (2007) aponta que a educação pode ser compreendida enquanto estratégia utilizada por grupos para perpetuarem aquilo que seria comunitário, a fim de tornar comum e inerente a todos os indivíduos que os compõe. Nesse sentido, o autor define a educação como:

[...] Uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação que produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam-e-aprendem, o saber que atravessam as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e a de cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre os homens, trocas que existem dentro do mundo social onde a própria educação habita, e desde onde ajuda a explicar – às vezes à ocultar, às vezes a inculcar – de geração em geração, a necessidade da existência de sua ordem (p. 11).

Este trecho nos remete a uma função social da própria educação, em suas formas mais rudimentares, baseada e propagada nas trocas, uma vez que não se relaciona, unicamente, à inserção dos sujeitos no espaço escolar, como tem sido propagado pelo senso comum. As formas de se educar no quilombo garantem a transmissão do que é subjetivo, do que é relevante para a identidade e auto atribuição de seus sujeitos enquanto grupo sociocultural específico. Uma educação voltada para dentro, a fim de garantir as permanências das características que fazem deles um grupo único, singular e detentores de uma especificidade étnica legitimada pela tradição.

Por consequência, o processo educativo passa a exercer sua finalidade política,

uma vez que se torna indispensável ao engajamento e à formação político-identitária dos sujeitos quilombolas, sendo este, resultante de uma apropriação dos saberes-fazer um de seus principais instrumentos de luta. Sendo assim, podemos afirmar que estes sujeitos não nascem quilombolas, se constituem mediante apropriação de uma causa do grupo, impulsionados pela busca pelo reconhecimento e acesso a direitos. Nesse sentido, a formação política tem sua gênese dentro do próprio quilombo, para depois, expandir-se para uma consciência enquanto movimento social. No caso da comunidade pesquisada, todo o processo de luta política teve início com a matriarca que, sempre que possível, traz em suas narrativas aspectos de sua experiência, ao qual é facilmente assimilada por seus familiares. É comum ouvirmos a expressão: “Mexeu com um, mexeu com todos”, entre os membros da comunidade, o que aponta um aspecto de unidade, de solidariedade e de assimilação de uma causa coletiva, ao qual cada um tem papel fundamental, quer seja na atuação política direta ou na participação local.

O mais interessante de observamos é como e de quais instrumentos estes grupos utilizam para desenvolverem uma forma própria de transmissão e aprendizagem, uma vez que, muitos deles, são analfabetos, o que nos aponta a existência de uma pedagogia própria. Aqui, a participação junto ao movimento social e as contribuições que dele advém são de suma relevância para compreendermos tais estratégias, o que discutiremos em tópico posterior. O que vale demarcar neste momento é o papel que a experiência possui em tal processo, sendo no fazer, no ensinar-fazendo que os saberes são absorvidos e de uma forma efetiva, culminando na constituição de sujeitos politicamente engajados.

A experiência quilombola diz também de todo um histórico de ausências de políticas e investimentos em infraestrutura, sobretudo na área educacional, o que pode ter sido um estímulo para se criar alternativas e as formas próprias de se educar. Para além do acesso à educação formal, as comunidades quilombolas do estado ainda enfrentam o silenciamento de suas especificidades e de serem representados pelo currículo escolar vigente, sendo o tem pouco – quando nunca – discutido no espaço escolar. Tal situação se torna ainda mais agravante se considerarmos os municípios que possuem comunidades quilombolas, mas que são praticamente desconhecidas, enquanto tal, pela gestão municipal e pela população local.

No caso de Carrapatos da Tabatinga não seria diferente, fato que se torna agravado por sua localização em área urbana, sendo a comunidade uma extensão de uma comunidade periférica já existente, não sendo reconhecida seus valores étnicos-histórico-culturais. Os jovens e crianças da comunidade não se veem representados no espaço

escolar, sendo a comunidade lembrada somente em datas comemorativas específicas, como o Dia da Consciência Negra. A professora Shirley Aparecida de Miranda (2012) traz essas discussões mediante apresentação da situação de vulnerabilidades e exclusões relacionadas à educação escolar quilombola em Minas Gerais, sob a perspectiva de uma *Sociologia das ausências*. Ela aponta algumas considerações que deveriam ser contempladas para a formulação e efetivação de uma educação escolar quilombola e sinaliza a participação/contribuição das experiências e práticas dos movimentos quilombolas e das associações quilombolas, uma vez que *conceberiam um ato educativo*.

Diante de uma trajetória de exclusões, propor novas formas de se educar torna-se uma forma de valorizar os grupos que até então se viram estigmatizados, invisibilizados e vistos de uma forma exótica, folclórica. Ao contrário dessa percepção alienante, os grupos sociais quilombolas nos remetem à novas formas de se pensar a educação e de considera-la enquanto uma prática pedagógica dotada de especificidades, de um modelo singular e condizente com os percursos desses sujeitos.

Aqui, as experiências que emergem das mobilizações e organizações quilombolas são novamente consideradas como essenciais à construção de um modelo educativo voltado para o público em questão. Experiência que advém de uma vivência, de uma construção de sentido na prática, descrita por Jorge Larrosa (2002) *como o eu nos passa, o que nos acontece, o que nos toca* (p. 2). Sendo assim, o processo de conscientização destes sujeitos enquanto quilombolas, diz de um processo reflexivo, crítico e político, ao qual revela as dimensões de uma série de elementos e signos que contemplem as perspectivas de *ser quilombola*.

O processo de tornar-se visível pode ser considerado um elemento que resulta da própria experiência. Para Larrosa (1994) haveria um paralelo entre o “fazer visível” e o “fazer dizível”, sendo ambos, necessários e complementares no processo de auto reconhecimento dos sujeitos, ao qual os discursos ganham notória relevância. Contudo, a análise do discurso nos colocaria a necessidade de fazermos uma ampla análise, uma vez que ele não é uma prática neutra, mas dotada de intencionalidades, sobretudo política. Considerando nossos objetivos e percepções metodológicas, não adentraremos nesta questão, apesar de reconhecermos sua relevância, principalmente para o movimento quilombola em si.

Tendo por ponto de partida o processo histórico das comunidades remanescentes de quilombos, é possível compreendermos sua relação e contribuição na constituição dos processos educativos estabelecidos por estes grupos. Jorge Larrosa (1994) aponta que este

fenômeno emerge a partir de uma *arqueologia das problematizações e de uma pedagogia das práticas de si*, uma vez que:

[...] a própria experiência de si não é senão um resultado de complexo processo histórico de fabricação na qual se entrecruzam os discursos que definem a verdade do sujeito, as práticas que regulam seu comportamento e as formas de subjetividade na qual se constitui sua própria interioridade. É a própria experiência de si que se constitui historicamente como aquilo que pode e deve ser pensado. A experiência de si, historicamente constituída, é aquilo a respeito do qual o sujeito se oferece seu próprio ser quando se observa, se decifra, se interpreta, se descreve, se julga, se narra, se domina, quando faz determinadas coisas consigo mesmo, etc (p. 40).

A partir deste trecho percebemos que a assimilação dos sujeitos à trajetória e identidades coletivas somente é possível a partir de uma consciência individual, de uma *experiência de si*. É possível denotarmos a relevância da experiência e da relação do sujeito com sua história no processo educativo e na construção de uma consciência de si enquanto sujeito social, em nosso caso, quilombola. As trocas culturais e a transmissão dos saberes e fazeres é de suma relevância neste processo, uma vez que a experiência, o “passar por” representa uma pedagogia que não pode ser aprendida no espaço da escola, por exemplo. Essa formação totalizante do sujeito somente é possível na vivência em comunidade, uma vez que condiz às subjetividades, àquilo que se relaciona aos sentimentos, à identidade, aos valores morais e à etnicidade do grupo.

Partindo das experiências relatadas pelos quilombolas de Carrapatos da Tabatinga acerca de sua própria experiência, sobretudo junto ao movimento quilombola, é possível afirmar que estes sujeitos se tornam quilombolas a partir do momento em que se apropriam politicamente do significado de “ser quilombola”. Em diversos momentos, a liderança mais atuante da comunidade, Sandra Maria, relata que ao se aproximar das primeiras mobilizações do movimento quilombola estadual:

“Não sabia nem como me comportar, eu tinha vergonha e medo de tudo. Eu ficava que nem bicho do mato, quietinha num canto, só escutando o que os outros quilombolas que estavam há mais tempo falavam. Eu agarrava no braço do Jesus (companheiro de movimento) e ficava prestando atenção no que aquele povo tava dizendo. Eu não sabia de nada, nem sabia que a gente tinha direito. Aos poucos fui aprendendo e me soltando mais” (Sandra, 54 anos).

Ao tomarmos o breve relato de Sandra, é possível notarmos o antes e o depois de sua experiência, sendo sua trajetória junto ao movimento quilombola um processo formativo, que perpassou pela sua *experiência de si* enquanto quilombola, sendo este um processo de transição marcado por sua inserção junto ao movimento. Apesar de já atuarem no movimento local em prol da igualdade racial, a conscientização e o auto reconhecimento enquanto remanescentes de quilombos somente se deu mediante conhecimento e inserção de seus membros junto ao movimento quilombola. Em alguns momentos de nossa imersão junto à comunidade, Sandra sempre trazia falas de que parte do grupo era “movimento negro” e outra era “movimento quilombola”, o que diz respeito a alguns posicionamentos e formas de intervenção/reivindicações. Nesse sentido, buscamos enfatizar que estes sujeitos, mediante inserção junto ao movimento quilombola, passaram a defender direitos específicos, estando toda a sua luta, até então, voltada para uma questão étnico-racial, sem distinções, nem especificidades. Tendo como referencial o ano de 2003 - ano em que projetos e mobilizações tiveram início em Minas Gerais⁸ – podemos concluir que as primeiras lideranças quilombolas passaram por essa experiência já na fase adulta. Ao contrário dessas primeiras lideranças, as novas gerações acabaram por se inserir junto à temática e ao movimento quilombola ainda mais cedo, o que denota o papel educativo eficaz do movimento e de suas lideranças.

A geração que deu início a uma articulação voltada à temática quilombola na comunidade, teve seu processo de consciência de si a partir do conhecimento e da experiência junto ao movimento, sendo perceptível falas e comportamentos bastante marcados, reflexo de suas experiências. Este fenômeno é descrito por Brandão e Assumpção (2009) como uma educação popular diretamente vinculada a uma tradição quilombola, uma *pedagogia dialógica*, uma vez que se baseia nas trocas (experiência) entre sujeitos e por se basear numa transmissão oral. Para o autor, a educação popular pode ser entendida como um trabalho coletivo, ou seja, é o momento em que *a vivência do saber compartilhado cria a experiência do poder compartilhado* (p. 35). Numa perspectiva de promoção da igualdade mediante criação de espaços em que os sujeitos

⁸ Cabe ressaltar que no ano de 2003, a ONG Centro de Documentação Ely Ferreira da Silva (CEDEFES), com apoio da entidade alemã MISEREOR, desenvolveu um projeto de mapeamento e identificação das comunidades remanescentes de quilombos no estado, o que resultou no primeiro levantamento de dados acerca desta população. Dentre as atividades do projeto “Quilombos Gerais” a mobilização de lideranças também foi uma das atividades, sendo a criação da N’GOLO uma de suas resultantes, juntamente com o apoio de outras entidades parceiras.

possam ser autônomos, onde as diferenças podem ser expressadas, superando uma ideia de educação homogênea, universal baseada na segregação.

Nessa perspectiva, a cultura emerge enquanto meio de transmissão e valorização de identidades específicas, frente a uma cultura “hegemônica”, baseada em valores eurocêntricos, ao qual os grupos quilombolas não se veem representados. A perspectiva de uma educação popular, baseada numa ação conscientizada e organizada, perpassa pela afirmação cultural do grupo e pela consciência política de si, sendo que:

Em projetos concretos, que enfrentavam uma enorme dificuldade em passar de suas teorias e práticas de ação cultural para uma experiência duradoura e consciente, os objetivos gerais eram a crítica “com o povo” dos seus valores culturais, ao lado da experiência de recriação de culturas que pouco a pouco passassem de uma espécie de tradição residual para uma tradição inovadora. Tradições que, sem perderem até mesmo suas características “folclóricas” servissem a traduzir para pessoas, grupos, comunidades e movimentos populares a sua própria tomada de consciência como sujeitos da história em luta pelos seus direitos humanos (BRANDÃO; ASSUMPÇÃO, 2009, p. 53).

Para além de sua função educativa, a experiência cumpre o papel de romper com conceitos e organizações rígidas, baseadas numa dicotomia social ancorada numa tradição conservadora, ao qual os remanescentes de quilombos se veem excluídos. A elaboração de formas próprias de se educar nada mais são do que estratégias de inclusão e participação política e popular de grupos historicamente destituídos dos espaços de poder, o que colocou a necessidade de criarem mecanismos de contraversão e de afirmação.

Em síntese, a própria experiência dos sujeitos quilombolas estimulou o conhecimento, a consciência política de si, resultando em ações que tornaram o grupo visível, detentores de direitos por meio de seu reconhecimento enquanto classe social. A inserção dos membros de Carrapatos da Tabatinga junto ao movimento quilombola instituído foi um dos fatores que demarcou a transição de uma consciência política do grupo como sendo quilombola. Nesse sentido, mediante uma nova experiência, o grupo passou a endossar aspectos diretamente relacionados à resistência, à luta e do acesso aos direitos em seus discursos e em sua luta enquanto grupo quilombola, uma vez que transitaram de um ideal de luta em prol da igualdade étnico-racial para uma pauta quilombola, em específico.

A apropriação de uma consciência política dos sujeitos quilombolas em torno de sua identidade coletiva, nos aponta a necessidade de nos questionarmos acerca do papel formativo que o movimento quilombola – assim como demais – desempenha. A

apropriação dos discursos em torno de uma causa comum e a aproximação dos indivíduos em torno de uma identidade quilombola são pontos indissociáveis ao processo educativo que nos interessa compreender. No caso de Carrapatos da Tabatinga, em específico, a contribuição do movimento torna-se perceptível, havendo um *antes* e um *depois* da participação e atuação de suas lideranças junto ao movimento em si. Uma característica importante que demarca tal inserção, é o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, sendo sua certificação pela Fundação Cultural Palmares emitida em 31 de julho de 2008, resultado de sua inserção junto ao movimento. Nesse sentido, nos atentaremos a análise das contribuições do movimento na formação político e identitária dos sujeitos quilombolas.

5.3. A influência do movimento social quilombola

Experiência é o processo pelo qual a subjetividade é construída para todos os seres sociais. Através desse processo uma pessoa se coloca ou é colocada na realidade social e, assim, percebe e compreende como subjetivas (referindo-se e originando-se em si mesma) essas relações – materiais, econômicas e interpessoais – que são de fato sociais e, numa perspectiva mais ampla, históricas (LAURETIS apud SCOTT, 1998, p. 307).

Partindo do trecho acima é possível identificarmos alguns aspectos que fazem da experiência o momento de transição de um estado “neutro” ou até mesmo de “passividade” para a conscientização política de determinado indivíduo ou grupo. Como já vimos discutindo ao longo dos referenciais teóricos, não é o fato do sujeito ter nascido ou estar inserido num determinado grupo que o despertar de uma consciência crítica acerca de sua identidade e de seu papel político se manifesta. Nesse sentido, é importante salientar que, a promoção de direitos e o consequente reconhecimento destes grupos enquanto sujeitos sociais, foi um passo decisivo para a organização e mobilização dos coletivos quilombolas.

Faz-se necessário demarcarmos a influência que o Movimento Negro tem neste processo, enquanto precursor do movimento quilombola instituído, trazendo para o cenário político o conceito de *quilombo* contemporâneo e a necessidade de reconhecimento destes grupos que, até então, se viam na invisibilidade. Muitos teóricos e militantes do Movimento Negro contribuíram de forma significativa tanto na construção

de uma pauta acadêmica, tanto no despertar de uma consciência política entre os próprios quilombolas. Tal movimento ganhou força ainda na década de 70, momento em que o movimento reivindicava o reconhecimento dos afro-brasileiros enquanto importante matriz histórico cultural brasileira, maior participação negra nos diversos segmentos sociais e a superação do racismo no país.

A mobilização dos diversos coletivos negros e o “resgate” de importantes matrizes culturais de influência africana foi uma importante estratégia na problematização e nos debates em torno da negritude e do papel dos negros no Brasil, uma vez que ainda se viam destituídos de direitos e de acesso efetivo. A evocação de importantes matrizes e manifestações como a capoeira, o candomblé, o samba e os quilombos, contribuíram divulgar a diversidade brasileira de influência africana nos diversos espaços do saber. A resistência negra entrava em pauta diante de um quadro sócio-político que contemplava uma elite branca, apontando para a necessidade de se discutir as desigualdades orientadas pelo quesito étnico-racial no Brasil. Nesse contexto, a figura de Zumbi de Palmares tornou-se símbolo da luta e da resistência negra, trazendo para o debate político as trajetórias negras silenciadas em todo o país.

Vale registrar a mobilização política de algumas comunidades quilombolas neste período – finais da década de 1970 e início de 1980 - sendo pioneiras e referências que influenciaram as demais comunidades em todo o país. Dentre elas, podemos destacar as comunidades de Brejo dos Crioulos (Minas Gerais), Pedra do Sal (Rio de Janeiro) e Conceição das Crioulas (Pernambuco), as quais ainda são reconhecidas pelo pioneirismo e até mesmo nas conquistas políticas e sociais, principalmente no que tange ao acesso a direitos.

É importante salientar que o movimento em torno da legitimidade dos remanescentes de quilombos antecedeu – e até mesmo contribuiu – na promulgação de dispositivos legais que passaram a reconhecer tais grupos no âmbito dos direitos, tendo no Artigo 68 da Constituinte de 1988 a principal referência. Tais discussões também foram relevantes para dar voz à outras demandas sociais, tal como a formação das favelas, sendo um retrato social do descaso em relação à população negra, sendo esta, um produto direto da Abolição. Destituídos de qualquer direito - sobretudo do reconhecimento enquanto cidadãos - os negros libertos encontraram na adesão aos quilombos já existentes e na formação das favelas uma estratégia de sobrevivência do grupo. Nessa linha, alguns teóricos negros apontaram para uma relação direta entre as favelas e os quilombos, ao qual utilizaremos as contribuições de Beatriz Nascimento como referência. Para a

pesquisadora negra, o uso do termo quilombo é utilizado sob uma função unicamente político-ideológico, que traz para o debate a luta dos negros e as desigualdades marcadas pela ausência do poder público, sobretudo no que diz respeito à regularização fundiária. O pioneirismo e as contribuições de Beatriz Nascimento ganham destaque ao trazer para a discussão questões em torno dos conceitos de *terra*, *território* e *territorialidade* e sua relação com os quilombos.

Para além da necessidade do reconhecimento legal e da cultura quilombola enquanto importante matriz afro-brasileira, a pesquisadora traz importantes reflexões acerca dos grupos aquilombados com os movimentos sociais de resistência e de ruptura com o domínio português, sendo esta, uma característica já presente nos quilombos históricos. Para a autora, Palmares poderia ser considerado enquanto uma proposta de nação, o que nos remete a uma profunda reflexão acerca do protagonismo quilombola e de suas contribuições para os movimentos sociais vindouros, superando os estigmas em torno de uma “inferioridade negra”, uma vez que:

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direito ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que o movimento vem revelando nesse momento. Eu tenho direito ao espaço que ocupo na nação. É isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (NASCIMENTO *apud* RATTS, 2006, p. 59).

À luz de Beatriz Nascimento, é possível afirmar que tanto as insurreições quilombolas influenciaram as mobilizações em torno da igualdade racial defendida pelo Movimento Negro, quanto o Movimento Negro foi de suma relevância para trazer as discussões em torno da temática quilombola na contemporaneidade. Pouco a pouco, o movimento quilombola instituído ganhou força e expressividade no cenário político nacional, sendo indispensável na construção de uma pauta quilombola específica, sobretudo no que diz respeito à promoção de direitos e ao reconhecimento enquanto grupo étnico-racial.

Em âmbito nacional, o movimento quilombola tem por referência a Coordenação

Nacional de Quilombos (CONAQ)⁹, entidade composta unicamente por quilombolas, tendo representantes de 22 estados brasileiros, sendo o estado de Minas Gerais representado por Sandra Maria da Silva, da comunidade de Carrapatos da Tabatinga. Vale ressaltar que parte significativa das mobilizações e dos avanços, em termos de políticas públicas relacionadas às comunidades quilombolas, são fruto das mobilizações da CONAQ, que ocupa cadeiras e espaços de extrema importância no cenário político brasileiro. Em Minas Gerais, em específico, o Movimento Negro foi de suma relevância no processo de reconhecimento dos quilombolas, sendo os primeiros mapeamentos e formações políticas desenvolvidas por intermédio de militantes do movimento. Consequentemente, a Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais foi criada em 2005, embasada nos movimentos que já suscitavam por todo o país em torno de uma agenda quilombola, contando com o apoio de diversas instituições, universidades, pesquisadores e militantes.

A instituição de um movimento quilombola específico, composto e liderado por quilombolas, trouxe uma nova perspectiva sócio-política para o movimento, trazendo para o debate político as reivindicações e a criação de espaços de construção política dos sujeitos quilombolas propriamente dito. Para além das inúmeras contribuições do movimento quilombola, nos interessa identificar seus reflexos no processo educativo e na constituição dos sujeitos politicamente engajados, sendo este, talvez, sua maior contribuição. Em capítulo anterior, descrevemos a relevância dos movimentos sociais na criação de políticas públicas educacionais específicas para cada grupo em questão, possibilitando formas distintas de se educar, tendo por base a trajetória, a vivência e a identidade desses grupos, sobretudo dos povos e comunidades tradicionais, que possuem um modo próprio de relação sociocultural. Para além de suas contribuições na construção de diretrizes e didáticas educacionais específicas, a experiência junto ao movimento supera o aprendizado escolar, uma vez que forma indivíduos para a vida, para a luta e para a compreensão acerca das diferenças nas quais estão inseridos.

Longe de desvalorizar o papel da escola, a educação que emerge dos movimentos sociais possibilita aos sujeitos uma visão acerca de sua própria realidade, tendo nas

⁹ A CONAQ é hoje a principal entidade representativa das comunidades remanescentes de quilombos no território nacional, ocupando importantes cadeiras junto a Comissões, Conselhos, Câmaras técnicas, dentre outros espaços, tendo um importante papel no processo de construção e implementação de políticas públicas voltadas para o público em questão. A Coordenação é criada em maio de 1996, como resultado do I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, somadas as forças de comunidades e lideranças quilombolas de destaque em Âmbito estadual.

tenções sociais, sobretudo aqueles relacionados ao meio rural, o ponto de partida para as problematizações do grupo no qual estão inseridos. A luta pelo acesso à terra, pela sustentabilidade e pelo acesso ao mundo do trabalho são questões que perpassam por esses sujeitos ainda na infância, o que aponta a necessidade de se discutir tais questões e de que forma a educação pode contribuir para solucioná-los. Tal processo é descrito por Miguel Arroyo (2003) como *aprendizado dos direitos*, ao qual a conscientização acerca dos direitos – em muito negados – é entendido pelo autor enquanto uma *dimensão educativa* (p. 30).

Por outro lado, os educandos inseridos numa trajetória junto ao movimento, levam para o espaço escolar outras referências e saberes oriundos de suas vivências, o que nem sempre é valorizado e apropriado pelas escolas. Outra questão que deve ser considerada se dá ao fato de que o acesso à escola ainda é pauta de reivindicação de inúmeros movimentos, incluindo os quilombolas, que ainda enfrentam problemas de acesso (transporte) e de infraestrutura que violam os direitos educacionais básicos.

À luz do Movimento Sem Terra, pioneiro nos movimentos por uma Educação do Campo e na construção de uma escola diretamente vinculada às demandas do movimento, tem-se o exemplo acerca da pauta que o movimento leva para a educação, aspectos que, em sua maioria, já se fazem presentes no cotidiano do grupo. O processo de despertar de uma consciência torna-se um processo pedagógico, ao qual os movimentos cumprem um papel fundamental. A necessidade de se formular *Outras Pedagogias*, para os *Outros Sujeitos* – tendo por referência as discussões do Grupo de Estudos Subalternos – é reforçado por Miguel Arroyo (2012) como fator indispensável no processo de construção de uma Educação População. Com vistas a preencher uma lacuna histórica – baseada nas desigualdades sociais – ao qual destituiu determinados grupos a uma educação de qualidade, que as contribuições pedagógicas do movimento se tornaram pauta de pesquisa acadêmica.

A exclusão pode ser considerada fator determinante na formulação de pedagogias próprias e da proposição de pautas relacionadas às demandas sociais vivenciadas pelos grupos historicamente invisibilizados ao longo de nossa história. Na contramão de uma proposta educacional hegemônica, esses grupos, organizados, propõem uma forma de se educar baseada em suas referências históricas, culturais, nas especificidades étnicas e nas práticas cotidianas, tendo por referência as desigualdades ao qual se veem imersos. Todo esse repertório, baseado numa experiência de grupo/classe, endossa os discursos proferidos nas mobilizações, o que, conseqüentemente, reflete na pauta do movimento

por educação. Arroyo (2012) aponta que os padrões de poder/saber se constituíram com o intuito de inferiorizar os coletivos sociais, o que estimulou a elaboração de formas próprias de se constituir o *pensamento sociopedagógico*.

Vale ressaltar que os movimentos sociais apontam para novas propostas educativas que vão contra matrizes hegemônicas e excludentes, as quais desconsideram e desvalorizam os saberes resultantes da própria trajetória desses grupos. Putadas na tradição, na memória coletiva e nas experiências de luta os coletivos sociais propõem um projeto educativo amplo, que dê enfoque a esses sujeitos que, historicamente, estiveram as margens da educação formal, valorizando a perspectiva de uma educação associada as reivindicações materiais e de condições básicas de vida. Nesse sentido, Miguel Arroyo (2012) descreve que:

O objeto das mobilizações são necessidades localizadas no seu universo mais próximo, na reprodução mais imediata da existência, porém as reivindicações são dirigidas para fora, para os governos, para as políticas públicas, para a reforma agrária, para o modelo econômico, para a igualdade, para a escola e as universidades. Para outro projeto de sociedade. Os movimentos sociais e juvenis geram um saber de si e um saber-se para fora. Um saber político que alarga seu saber local e se amplia. Os sujeitos que participam nesses movimentos vão sendo munidos de interpretações e de referenciais para entender o mundo fora, para se entender como coletivo nessa “globalidade”. São munidos de saberes, valores, estratégias de como enfrenta-lo. Conscientes dos limites para superá-los (p. 79).

Nesse sentido, podemos afirmar que os processos educativos que emergem dos espaços das mobilizações sociais e dos coletivos sociais organizados, são orientados, no sentido de que todas as discussões e práticas que deles advém se dão de forma consciente, estruturada enquanto projeto sociopolítico, com vistas a garantir o acesso a direitos e a superação das invisibilidades sociais. Dentre os quilombolas tal característica se faz presente nas narrativas dos sujeitos, que têm por marco suas posturas antes e após sua inserção no movimento, o que ilustraremos na abordagem metodológica. Ao longo de nossa inserção profissional, ao qual pudemos acompanhar lideranças quilombolas que compunham a N’Golo de perto, ao qual nos forneceu diversos elementos que demarcaram a trajetória desses indivíduos junto aos movimentos. Parte desses relatos encontram-se numa cartilha produzida pela ONG CEDEFES, ao qual a presente pesquisadora pôde

organizar¹⁰, ao qual utilizaremos dois fragmentos que descrevem parte dessa experiência:

“Nasci na comunidade de Mumbuca. Eu pai era carreteiro de bois, também fazia caixão para enterrar morto. É bom trabalhar em comunidade, as é difícil! Eu queixo porque não estudei mais. Queria estudar mais, mas meu pai não deixou. Depois que comecei a participar da N’Golo aprendi muito. Hoje tenho mais informações sobre a questão quilombola em Minas e no Brasil, tenho mais conhecimento e as coisas começaram a acontecer na minha vida” (João da Cruz Bispo)

“Assim, o que aprendi na minha comunidade me preparou para participar da N’Golo. Quero sempre fazer parte dessa história de luta pelos direitos quilombolas em Minas Gerais. Juntos construímos uma história, juntos podemos mudar nosso futuro. Podemos participar da escrita de uma nova história em Minas Gerais” (Jesus Rosário Araújo)

Ao utilizarmos parte das narrativas de duas lideranças quilombolas – que atuaram ativamente no processo de formação da N’Golo – é possível identificarmos dois aspectos importantes: a relação direta com movimento e a percepção de luta e sua conscientização/percepção de uma identidade pós movimento. O movimento que percebemos é o da experiência desses sujeitos, o de apropriação de um conhecimento acerca de si, de suas identidades e de seus direitos, individuais e coletivos. Aqui, temos dois agricultores rurais que relatam seu processo de “estar no mundo”, de valorização, da construção de uma auto estima que emerge das interações junto ao movimento quilombola. O aprendizado adquirido junto ao movimento contempla e valoriza as diversas subjetividades e questões materiais indispensáveis à vivência e manutenção comunitária, ao qual as formas de saberes e fazeres quilombolas encontram-se ancoradas.

Partindo do pressuposto de que as comunidades quilombolas possuem formas diferenciadas de reprodução sociocultural, podemos concluir que suas formas de educar também devem contemplar tais diferenciações, o que tornam legítimos os demais espaços de formação e de propostas pedagógicas voltadas aos seus sujeitos. Nesse sentido, os movimentos sociais representam um espaço de valorização de sua cultura diferenciada e de conscientização dos sujeitos quilombolas, sendo o rompimento com as estruturas homogeneizantes e excludentes aos quais esses grupos estiveram submetidos ao longo do processo histórico. O que os movimentos sociais propõem são experiências que visam a superação de exclusões aos grupos representados pelos coletivos sociais, havendo aqui

¹⁰ Cartilha intitulada “Comunidades Quilombolas de Minas Gerais: entre direitos e conflitos”, ao qual apresenta resultados do projeto trienal “Quilombos Gerais”, lançada em 2013 pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva.

um importante processo de transformação social, uma vez que: *A visibilidade da experiência se torna então evidência para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como e de que maneira constitui sujeitos que vêem e atuam no mundo* (SCOTT, 1998, p.302).

A tomada de consciência acerca de si, de seu lugar enquanto sujeito social e de ocupar um lugar de desigualdade numa conjuntura ampla emerge de uma relação *oprimido/opressor*, ao qual Paulo Freire traz contribuições de suma importância para o âmbito educacional. A inserção junto aos movimentos pode ser considerada o momento de transição do quilombola para o sujeito político, detentor de direitos, consciente de sua trajetória de exclusão e da necessidade da luta. Aqui, a educação pode ser entendida como uma forma de expressão da liberdade, de ruptura com uma hegemonia que aliena os grupos sociais invisibilizados.

A domesticação dos sujeitos apontada por Paulo Freire (1987) tem em sua essência a intencionalidade política de manter estruturas desiguais a determinados grupos e sujeitos sociais, sendo o pilar de toda uma estrutura social organizada para ser desigual. Em contraposição a este histórico, os movimentos sociais adentram o cenário educativo ao propor uma *pedagogia libertadora*, que tem por cerne a humanidade e a vivência de seus sujeitos numa construção pedagógica a partir de sua significância no mundo. Para Freire, tal pedagogia somente é possível se estiver diretamente interligada aos oprimidos, sendo estes, sujeitos ativos e construtores de uma pedagogia que contemple suas humanidades e realidades, superando as diferenças em prol de sua libertação. Nesse sentido:

A pedagogia do oprimido como uma pedagogia humanista e libertadora, terá, dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação (FREIRE, 1987, p. 23).

Partindo das contribuições de Paulo Freire podemos elencar dois aspectos importantes dos movimentos para os processos educativos, ao qual as pedagogias construídas no âmbito dos movimentos sociais contribuem em dois aspectos de suma relevância: a) na constituição de sujeitos politicamente engajados e conscientes e; b) na proposição de novas formas de se educar que refletem na constituição de novas

pedagogias e diretrizes educacionais para o público em específico. Ambas as características se fazem presentes na trajetória dos sujeitos aqui pesquisados, uma vez que suas trajetórias se encontram praticamente diluídas à construção do movimento social quilombola em Minas Gerais. A experiência junto ao movimento pode ser considerada com fator que distingue a comunidade de Carrapato da Tabatinga de outras, sendo uma importante referência para lideranças, comunidades e movimentos não só do estado, mas de todo o Brasil.

Para além das contribuições do movimento nos processos educativos, os sujeitos de Carrapatos de Tabatinga se apropriaram de forma bastante efetiva daquilo que apreenderam junto aos movimentos sociais, havendo uma significativa participação de toda a comunidade – ainda que em espaços e de formas diferentes – no cenário político. Mas o que mais nos chama atenção é a ampla participação de adolescentes e jovens nestes espaços, o que os diferencia de todas as comunidades com as quais tivemos contato ao longo de nossa trajetória profissional junto as comunidades do estado.

Aqui, o mais significativo relaciona-se à constituição dos sujeitos quilombolas que, mediante inserção junto aos movimentos sociais, se constroem, se conhecem, se despertam enquanto detentores de direitos. E é mediante transmissão de suas lutas e filosofias de vida que a educação proposta pelos movimentos ganha forma, se concretiza enquanto proposta educativa efetiva, indispensável à manutenção de suas formas próprias de viver. Mais do que uma influência, os movimentos sociais são os principais responsáveis pela conquista de propostas educativas específicas, sendo graças às intensas reivindicações que esta pauta passou a ser reconhecida pelas políticas educacionais. Todo este processo deve ser considerado e valorizado enquanto um importante mérito dos movimentos, a fim de desconstruir estereótipos negativados acerca dos mesmos, tidos como desorganizados e “marginalizados” pelo senso comum.

As conquistas do movimento quilombola no que tange à Educação Escolar Quilombola ainda são pouco mensuráveis, uma vez que as diretrizes específicas são recentes, além da pouca efetividade ao implementar tal política buscando a abrangência em todos os territórios quilombolas. À luz do MST, obtemos uma compreensão mais ampla acerca do acesso à Educação como uma estratégia de luta do movimento, uma vez que o mesmo congrega inúmeras experiências bem-sucedidas de uma educação diferenciada, sendo que:

A escola é vista como um espaço onde crianças e adolescentes estão se

formando como seres humanos integralmente. Assim, ela não é lugar de “aprendizagem apenas teórica”, mas lugar de ‘estudo e trabalho’. A escola deve se somar no objetivo de construir sujeitos da história, portanto deve formar a “consciência e a capacidade de ação”, a partir dos interesses da classe trabalhadora. A organização coletiva também possui na proposta analisada um valor educativo fundamental, pois é ela que permite superar a atual forma de sociedade e é capaz de gerar a consciência de classe (MACHADO; VENDRAMINI, 2011, p. 46).

Nessa perspectiva, podemos afirmar que os sujeitos quilombolas possuem uma nítida compreensão de que, diante de uma histórica exclusão, o acesso a direitos, incluindo a Educação, somente serão concretizados por meio de lutas e reivindicações bem alinhadas entre si. Que, apesar de a Educação Escolar ser uma importante demanda que emerge do próprio movimento quilombola, a reprodução de formas próprias de se educar no interior dos quilombos torna-se imprescindível, uma vez que é uma forma de manutenção dos seus modos de vida e da formação identitária de seus sujeitos. Refletindo parte da ideologia de seus sujeitos, os movimentos cumprem um importante papel na formulação de signos que representem o universo dos grupos quilombolas, sintetizando partes de diversas subjetividades numa ideologia de grupo. Parte desse processo se dá na apropriação das narrativas acerca de um passado comum, convertendo-o num discurso político, ao qual cumpre o importante papel de formular uma ideologia coletiva. Tal processo pode ser entendido como uma estratégia de mobilização política, ao qual os processos educativos cumprem importante para os grupos quilombolas, o que discutiremos adiante.

5.4. Das narrativas ao discurso

Ao analisarmos as discussões que vimos fazendo até aqui acerca dos processos educativos reproduzidos entre os remanescentes de quilombos, que seja no interior das comunidades ou no seio dos movimentos sociais, é possível afirmar que tais processos são orientados e construídos como estratégias e sobrevivência e de reivindicações políticas. No caso da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, em específico, o processo formativo encontra-se diretamente ligado à inserção e trajetória de seus sujeitos junto aos movimentos sociais quilombolas, sendo estes, importantes espaços de formação daquilo que vimos designando enquanto “ser quilombola”. Neste processo de constituição e de afirmação de uma identidade propriamente quilombola, encontramos um aspecto de suma

relevância e que tem por função orientar todo este processo de transmissão dos saberes e ideologias: a palavra.

Manifesta de formas diferentes, do âmbito cotidiano da vida em comunidade aos momentos de mobilização, a Palavra é o principal instrumento e meio pelo qual todo o conjunto de crenças, concepções, reivindicações, saberes e valores são transmitidos de geração em geração. Nesse sentido, faz-se necessário analisarmos as formas diferentes que a Palavra assume nos diferentes espaços, sendo possível demarcarmos dois aspectos principais em que a mesma se manifesta: nas narrativas e no discurso. Ainda que de formas diferentes, tanto a narrativa quanto o discurso cumprem funções complementares, sendo o principal veículo de construção social e de formação de dos sujeitos quilombolas, perpassando pelas relações familiares até as mais distintas formas de mobilização social.

Para as populações de tradição oral, as narrativas são importantes instrumentos de trazer o passado para o presente, tendo a indispensável função de manter viva a história de determinado grupo, seus feitos, saberes, heróis, marcos, trações culturais, dentre tantos outros aspectos. No caso dos remanescentes de quilombos, parte significativa dos elementos socioculturais de matriz africana preservados na contemporaneidade, tiverem na oralidade o principal elemento de manutenção, ao qual, graças aos seus *griots* e mestres, se mantem vivas em muitas comunidades. Hampatê Bâ descreve de que forma tal aspecto se manifesta em diversas comunidades tradicionalistas, tendo na figura dos *griots* o principal meio de reprodução e manutenção de saberes, o que também é facilmente observado entre os remanescentes de quilombos.

Geralmente, o ato de narrar é uma atribuição dada a alguns sujeitos da comunidade, sendo os mais velhos e as lideranças as principais referências do saber e da história da comunidade, o que possui extrema relevância para os povos e comunidades tradicionais. Tendo por referência nossa trajetória junto às comunidades quilombolas de Minas Gerais, é possível afirmar que as comunidades que perderam sua referência de passado e que não reproduzem sua história por meio das narrativas, apresentam aspectos de uma cultura de matriz africana bastante fragmentados, quando não inexistentes. Aqui, é possível afirmar que a identidade desses grupos se encontra diretamente associada à sua memória, à história de resistência e aos seus marcos culturais, sendo a função da narrativa imprescindível para a afirmação e reconhecimento desses grupos enquanto remanescentes de quilombos. A narrativa se encontra diretamente associada às experiências e vivências de seus sujeitos e de seus antecessores, manifesta mediante ligação direta com a tradição de determinado grupo, o que explica o destaque aos mais velhos em exercer tal função.

Segundo Walter Benjamin (1994), a figura do narrador encontra-se cada vez mais escassa na contemporaneidade, tendo na extinção da experiência o principal fator, descrito pelo autor como uma resultante do ideal cientificista que acaba por racionalizar a experiência. Benjamin aponta que com o surgimento do romance, há um nítido empobrecimento da narrativa, uma vez que esta era uma atribuição exclusiva do ato de narrar, ligada aos conceitos morais e à sabedoria daqueles que detinham tal arte. Os saberes tradicionais são a base estruturante das comunidades remanescentes de quilombos, tendo na reminiscência uma lógica organizacional desses grupos, de sua história e memória, transmitidos de geração em geração. Um aspecto importante neste processo – e que talvez explique a diferenciação das populações tradicionais de tradição oral das demais – é que a narrativa tem a capacidade de possibilitar que a experiência daquele que narra, na experiência daquele que ouve, sendo: *O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes* (BENJAMIN, 1994, p. 201).

Para além da nítida manifestação da experiência neste processo, as trocas estabelecidas entre o narrador e seus ouvintes pressupõe um processo educativo manifesto na fala e na escuta entre os sujeitos, o que representa uma estratégia pedagógica de grande valia. Para Rosário (1989), toda narrativa incorpora quatro elementos básicos que se relacionam à vida em comunidade: a) aspectos geográficos; b) aspectos econômicos; c) aspectos sociológicos, culturais e etnográficos e; d) aspectos mágico-religiosos. Partindo do pressuposto de que as narrativas são produzidas à luz das comunidades que as produzem, há de se considerar que este processo constitui um fenômeno organizado, articulado entre seus sujeitos, a fim de garantir a manutenção das memórias e histórias relevantes para sua manutenção. Nesse sentido, as narrativas cumprem uma importante função, já que:

Além disso, sabemos que a narrativa funciona como registo que documenta a sobrevivência de usos, costumes, fórmulas jurídicas, valores morais e sociais vigentes ou esquecidos pelo tempo. Aliás a ilogicidade que muitas vezes é patenteada por algumas sequências narrativas não passa de uma reminiscência de valores a nível do universo narrativo que há muito desapareceram da história. A narrativa oral é um tecido complexo que busca a sua formação através da fusão de elementos regionais, representados pelo narrador, da história e geografia locais bem como da linguagem actual e com elementos universais representados pelos temas, pelos valores colectivos quer morais quer culturais e pela obediência a uma estrutura esquemática herdada (ROSÁRIO, 1989, p. 95).

Mais do que uma prática comum entre as comunidades tradicionais, o uso das narrativas ganha novas conotações numa inserção política de seus sujeitos, ao qual agrega à sua função de manter viva uma memória coletiva, uma função ideológica, política, de organização grupal. A reconfiguração das funções das narrativas são importantes estratégias adotadas pelos remanescentes de quilombos para obterem legitimidade, sobretudo no âmbito das forças sociais e políticas, o que pode ser compreendido enquanto parte de seu processo educativo.

No caso da comunidade pesquisada, é possível afirmar que as narrativas são indissociáveis das práticas educativas e da formação política dos sujeitos quilombolas, tendo como figura central a matriarca da comunidade, Dona Sebastiana. Considerando o processo migratório ao qual a comunidade foi submetida na década de 70, os registros acerca de sua origem, da luta e dos costumes de seus ancestrais se faz presente na memória coletiva do grupo mediante a entoação das narrativas. Fortemente presentes nos encontros em família dos sujeitos que se identificam como quilombolas, as narrativas trazidas por Dona Sebastiana são reconhecidas pelos entrevistados como parte significativa de sua constituição identitária e de sua conscientização acerca de “ser quilombola”. Ressaltamos que no presente trabalho utilizaremos as narrativas em dois momentos distintos: a) em sua relação e usos nos processos formativos dos sujeitos quilombolas; b) como método de pesquisa mediante análise das narrativas entre lideranças quilombolas, sobretudo em sua ênfase política.

Faz-se necessário destacarmos o caráter mítico que o próprio ato de narrar imputa, não podendo ser considerado como objetivo e fiel à realidade/passado narrado, uma vez que as narrativas encontram-se carregadas de valores pessoais, de lacunas, de lembranças que podem oscilar e de tantos outros fatores que podem alterar o fato contado. Benjamin aponta essa “inconstância” identificada – e até mesmo inerente – ao narrador, sendo uma mesma história contada de formas diferentes, com ênfases a fatos e detalhes distintos, o que é normal neste processo. À luz de Olgaria Matos (2001), as percepções do narrador podem ser de teor *teatral* ou *político*, uma vez que *nele se mesclam os modos discursivos do mito, da tragédia e da história*, (p. 4). Ainda segundo a autora:

[...] a narrativa apresenta-se como memória; o pensamento narracional não reduz situações complexas e conceitos, sacrificando suas vozes, mas reconstitui, pela imaginação, seus significados. À fria luz do “raciocínio lógico” corresponde o devir vazio da História, na qual

confundem-se tradição e passado – o que é “invenção permanente” (tradição) e o que é repetição sem memória (o apego ao passado só por ser passado) de modo a rejeitá-los do presente, desqualificando-se a recordação como fonte de conhecimento e experiência (p. 5).

Apesar de conter um teor que em muito se aproxima do imaginário e até mesmo de um misticismo, as narrativas trazem consigo um teor próprio ao olhar e aos modos de conceber o mundo do homem africano, o que se torna bastante rico quando observamos os remanescentes de quilombos. A cosmovisão africana, como visto anteriormente, se faz presente na experiência e, consequentemente, nas narrativas dos sujeitos quilombolas, compondo suas formas de transmissão dos saberes. A narrativa é uma característica tão presente entre os quilombolas, que perpassa os limites de cada comunidade em específico, transcendendo ao coletivo, chegando até mesmo aos movimentos sociais quilombolas enquanto característica comum.

Não obstante, é possível identificar a influência das narrativas e seus usos junto ao movimento social quilombola, principalmente na retomada ao passado, lugar onde suas raízes encontram-se ancoradas. Um exemplo prático que possui significativa relevância para o movimento é a construção em torno do mito de Zumbi de Palmares, traduzido em ícone da luta e resistência quilombola na história brasileira por meio das narrativas. A figura de Zumbi se faz conhecida e presente na memória coletiva de inúmeras comunidades quilombolas, sendo evocado para ilustrar parte da história de coragem dos negros escravizados que resistiram ao escravismo, além de adentrar os espaços de mobilização enquanto “pai” do movimento quilombola.

Das narrativas que perpassam as relações cotidianas das comunidades aos espaços de mobilização social, há uma nítida transição de uma transmissão individual (comunidade) para o coletivo (movimento), o que transforma as narrativas em *discurso* político. Compreender a influência – e até mesmo a evolução - das narrativas na constituição de um discurso coletivo é de suma relevância na análise da formação identitária dos sujeitos quilombolas, sendo parte constituinte de seus processos educativos. Contudo, faz-se necessária partirmos do pressuposto de que todo discurso encontra-se ancorado numa perspectiva/fundamento ideológico, o que não seria diferente ao lidarmos com o grupo remanescentes de quilombos. À luz de Orlandi (2009), o sujeito *se constitui por uma interpelação – que se dá ideologicamente pela sua inscrição em uma formação discursiva* (p.45), o que nos permite afirmar que os discursos apreendidos e entoados pelo movimento quilombola cumpre uma função, sobretudo, formativo-

educativa.

No conjunto dos discursos entoados pelos movimentos sociais, o estabelecimento de signos que os identifique enquanto categoria específica, somente é concretizado à luz de uma função ideológica. O filósofo russo Mikhail Bakhtin (2009) analisa de forma descritiva e em detalhes os processos de construção dos signos e de sua assimilação entre sujeitos e grupos sociais, afirmando existir uma interação dialética entre psiquismo e ideologia. Para o autor, o signo ideológico percorre ambos os campos, fenômeno social que perpassa a constituição sociológica dos sujeitos, quer seja no âmbito individual para então, adentrar em sua formulação coletiva. Nessa perspectiva, o autor compreende que:

O indivíduo enquanto detentor dos conteúdos de sua consciência, enquanto autor de seus pensamentos, enquanto personalidade responsável por seus pensamentos e por seus desejos, apresenta-se como fenômeno puramente socioideológico. Esta é a razão por que o conteúdo do “psiquismo” individual é, por natureza, tão social quanto a ideologia e, por sua vez, a própria etapa em que o indivíduo se conscientiza de sua individualidade e dos direitos que pertencem é ideológica, histórica, e internamente condicionada por fatores sociológicos. Todo signo é social por natureza, tanto o exterior quando o interior BAKHTIN, 2009, p.59).

Resultantes de um processo de conscientização dos sujeitos, os discursos dos grupos quilombolas tornam-se parte do processo formativo de seus sujeitos, tendo nas narrativas sua base de sustentação. No caso quilombola, parte das narrativas que remetem ao período escravista são legitimados nos discursos que têm por finalidades o reconhecimento e a valorização desses grupos no âmbito das políticas públicas. É bastante comum o uso de fragmentos de suas histórias e a contextualização acerca das desigualdades produzidas pela colonização nos espaços de mobilização política, ao qual lideranças quilombolas fazem uso das narrativas como parte de um discurso coletivo, que os legitima enquanto tal. Numa relação que perpassa pela subjetividade dos sujeitos e colocada de forma implícita, a conversão das narrativas históricas em discursos políticos é uma estratégia que não pode ser desprezada, uma vez que nos revela parte do processo educativo do grupo em questão.

Sendo assim, concluímos que a ideologia forma o sujeito político e imbuído de uma consciência identitária, sendo parte indispensável à formação do “ser quilombola”, condição esta que não é orgânica, mas é construída ao longo de suas vivências e interações comunitárias e intergrupais. Apesar da dificuldade em determinar um marco temporal

neste processo de conscientização e construção ideológica, considerando as diversas trajetórias vivenciadas pelas comunidades quilombolas de todo o país, no caso mineiro é possível demarcar a formação da N'Golo (2005) como um importante marco. Anterior à uma organização política enquanto movimento instituído, os remanescentes de quilombolas perpassavam por movimentos distintos, não sendo possível identificar um discurso unificado e que representasse a categoria quilombola. Vale ressaltar que o movimento mineiro reflete parte de uma ideologia nacional, uma vez que muitas lideranças de outros estados brasileiros foram – e são – importantes referências para as mobilizações em Minas. Outro aspecto importante que devemos considerar neste processo é a promulgação de marcos legais que passaram a reconhecê-los juridicamente, o que forneceu aos quilombolas elementos, conceitos e procedimentos que foram imprescindíveis na constituição dos signos quilombolas. O processo auto declaratório pode ser um exemplo eficaz, uma vez que as lideranças passaram a reivindicar e a endossar o reconhecimento em seus discursos após a adesão do Brasil à Convenção 169 da OIT. Ou seja, passa-se a reivindicar determinados direitos – e até mesmo a apropriá-los nos discursos políticos – após a garantia, em lei, desse direito.

Tal aspecto é designado por Orlandi (2009) como *regionalizações do interdiscurso*, uma vez que: *disponibiliza dizeres, determinando, pelo já-dito, aquilo que constitui uma formação discursiva em relação a outra* (p. 44). Nesse sentido, a relação ideologia-discurso-sujeito pode ser entendida por:

A evidência do sentido, que, na verdade é um efeito ideológico, não nos deixa perceber seu caráter material, a historicidade de sua construção [...] o sujeito se constitui por uma interpelação – que se dá ideologicamente pela sua inscrição em uma formação discursiva – que, em uma sociedade como a nossa, o produz sob a forma de sujeito de direito (jurídico). Esta forma-sujeito corresponde, historicamente, ao sujeito do capitalismo, ao mesmo tempo determinado por condições externas e autônomo (responsável pelo que diz), um sujeito com seus direitos e deveres (p.45).

Devemos partir do pressuposto de que nenhum discurso é neutro, ao contrário, traz em seu bojo uma intencionalidade política, apontada por Michel Foucault em sua obra *A ordem do discurso* (1996) como um fenômeno *controlado, selecionado e organizado* para determinado fim, cabendo suas variações. Nessa perspectiva, a obra de Foucault é de suma importância na problematização do discurso enquanto conceito que,

num quadro de tensões e disputas sociais, tornam-se resultantes de uma sociedade baseada na correlação de forças entre o “Nós” e o “Eles”. Tendo por objeto de análise dos discursos entoados nos espaços de mobilização do movimento quilombola mineiro e seu papel nos processos educativos e na formação identitária, nos propomos a fazer algumas reflexões a partir da análise de Foucault.

O primeiro princípio presente na obra de Foucault que utilizaremos é o de que: *o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo o que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar* (p. 10). Nesse sentido, os discursos traduzem aquilo pelo o qual se luta, havendo nas ausências – sobretudo materiais – o princípio básico da luta que, no caso quilombola, se assemelha à outras realidades do homem do campo. Dentre suas pautas principais encontramos o acesso ao território como demanda universal, uma vez que a não regularização das terras quilombolas negam a autonomia e a manutenção das reproduções básicas das comunidades quilombolas. Sem o acesso à terra, outros direitos básicos acabam sendo negados à essas comunidades que tem na relação com o território sua principal fonte de reprodução sociocultural. Mais do que uma relação direta à sua sobrevivência, o acesso à terra diz de um processo histórico marcado pela violência, pela violação de direitos e pela marginalização desses povos, o que nos aponta a relevância do tema para o grupo e sua presença enfática em seus discursos, quer seja no cotidiano ou nos movimentos.

O segundo aspecto que utilizaremos aqui é o da relação entre discurso e poder, historicamente demarcado e colocado por Foucault como um *sistema de exclusão*, ao qual: *o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido* (p. 15). Ainda que fazendo referência à História Clássica, o fragmento nos fornece elementos que possibilitam problematizar a relação discurso-poder na contemporaneidade, sob a ótica do movimento quilombola. Este trecho nos remete a um aspecto que, sem dúvidas, é a principal característica e o princípio da busca pelo reconhecimento dos quilombolas: a relação direta com o período escravista. Presente, de forma integral, em todos os discursos quilombolas, sem distinção geográfica, o estigma da escravidão é tratado pelo movimento quilombola pelo aspecto da luta, da resistência, a fim de superar uma concepção errônea de que o negro foi submisso, dócil e complacente em sua condição de escravizado. Ainda que silenciada por séculos, inclusive nos currículos escolares, a resistência frente à escravidão vigente sempre existiu em todo o processo histórico brasileiro, sendo os remanescentes de quilombos uma prova viva.

Aqui, o que nos interessa é ressaltar que o discurso da existência de uma “escravização consentida”, que por muito tempo vigorou nos diversos espaços do saber, só foi propagada por sua relação direta com aqueles que detinham o poder, sendo sua desconstrução presente nos discursos de lideranças quilombolas.

O terceiro ponto que julgamos ser pertinente no contexto quilombola se dá ao fato do discurso se apresentar enquanto uma projeção de um posicionamento interno do sujeito, ao qual: *quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si* (p. 49). Em outras palavras, a adoção e a reprodução de um discurso em torno de uma identidade quilombola só é possível graças à uma consciência enquanto parte de um grupo e aos seus códigos culturais. Dessa forma, antes de endossar um discurso coletivo, reproduzido pelos movimentos sociais, os sujeitos assimilam parte destes signos ainda em sua vivência na comunidade, sendo este, um importante aspecto dos processos educativos. Portanto, é possível associar (afirmar) a relação entre os processos educativos apreendidos no interior das comunidades e seus reflexos nos discursos junto ao movimento quilombola, sendo um resultante do outro. No caso dos quilombolas de Carrapatos da Tabatinga – mediante narrativas coletadas durante a pesquisa de campo – os sujeitos já detinham uma consciência acerca de suas “diferenças” antes mesmo de terem contato com o termo remanescentes de quilombos. Segundo as narrativas da liderança Sandra Maria, “quando conheci o que era quilombola, tudo fez sentido, reconheci minha comunidade”.

Já o aspecto de maior relevância para a pesquisa em questão se dá pela *apropriação social dos discursos* através da Educação, sendo que: *todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e poderes que eles trazem consigo* (p. 44). Aqui, dois aspectos importantes devem ser demarcados, uma vez que retratam questões que perpassam o contexto educacional das comunidades quilombolas:

- a) A não representatividade dos quilombos nos currículos escolares e a dificuldade desses sujeitos em acessar uma educação de qualidade – haja visto as inúmeras precariedades identificadas nas escolas em áreas rurais e em territórios quilombolas – reforçam a existências das desigualdades sociais vivenciadas por estes grupos;
- b) Diante das exclusões – quer seja no acesso à educação ou na valorização/reconhecimento da cultura quilombola no currículo escolar –

enfrentadas pelos quilombolas, a formulação de um modo próprio de se educar foi indispensável. Tal estratégia além de garantir a manutenção e a reprodução dos saberes e fazeres tradicionais das comunidades, acabaram por endossar parte dos discursos produzidos nas trocas e experiências promovidas pelos movimentos sociais.

As relações existentes entre as narrativas e os discursos que permeiam as experiências e os modos de vida tradicionais quilombolas não podem ser desprezados nas pesquisas e análises que têm por objeto suas formas de educar. Ao contrário, são importantes indicadores dos usos e estratégias utilizadas por estes grupos e que são parte indispensável na constituição de seus sujeitos. Os usos e reflexos das narrativas e discursos que permeiam o mundo quilombola serão desenvolvidos em nossa análise metodológica, utilizando das narrativas e de fragmentos de discursos de lideranças quilombolas. Para finalizar, faz-se necessário demarcar que a adoção de determinados discursos emerge de polarizações, historicamente demarcadas e que ainda geram reflexos de desigualdades entre determinados grupos sociais. A “sacada” dos grupos quilombolas na formulação de seus discursos, frente a uma trajetória de invisibilidades, pode ser compreendida à luz de Foucault como uma produção pautada nas experiências e em práticas diversas. Descrita como uma *Arqueologia das ideias*, o filósofo sintetiza o que buscamos identificar ao longo do texto acerca dos usos dos discursos e sua relação com os processos educativos:

A esse conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis a constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar saber [...] Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma (FOUCAULT, 2013, p. 220).

CAPÍTULO 6 – ABORDAGEM METODOLÓGICA

6.1. Percorso da pesquisa: definindo o objeto e o campo de pesquisa

A definição pelo tema da presente pesquisa, encontra-se ancorada numa trajetória

profissional junto às lideranças quilombolas participantes da Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais enquanto parte da equipe de trabalho junto à ONG CEDEFES. Ao longo de cinco anos, pudemos observar inúmeros aspectos relacionados saberes e fazeres do cotidiano das comunidades quilombolas do estado de Minas Gerais, ao qual nos revelam aspectos bastante semelhantes entre eles, sobretudo suas condições socioeconômicas, tais como a infraestrutura da comunidade, o isolamento, o não acesso aos direitos, dentre tantos outros aspectos. Em contrapartida, as comunidades também são detentoras de uma cultura e de modos de reprodução social peculiares que, se contrapostas à realidade em que vivem, despertam atenção e interesse em aprofundar a compreensão acerca de seus fenômenos socioculturais. Neste processo de constantes trocas e de observação *in loco*, pudemos observar aspectos que se tornaram questionamentos que permearam o processo que viriam a estimular a presente pesquisa, sendo alguns deles:

- a) Quanto maiores eram as dificuldades das comunidades quilombolas (sobretudo em infraestrutura), maior era sua interação comunitária e a preservação de manifestações e traços culturais diretamente vinculados à sua ancestralidade;
- b) As comunidades quilombolas localizadas em área rural detêm um conjunto de elementos tradicionais em maior quantidade e preservação frente aos quilombos urbanos, que encontram-se num processo de intensa fragmentação dos elementos culturais de matriz africana;
- c) A auto declaração e sua relação com uma identidade quilombola não é tão perceptível entre seus pares, sendo tal característica preponderante entre as lideranças e indivíduos que participam dos espaços de construção política;
- d) A identificação com uma identidade quilombola passa por um processo de instabilidade no período da juventude, onde os referenciais desses sujeitos se afastam de sua tradicionalidade, se aproximando de um referencial urbano, das grandes capitais;
- e) A assimilação à trajetória e identidade quilombola se manifesta de forma mais sólida entre os sujeitos que participam de espaços de representação política e/ou de movimentos sociais diversos, ainda que não diretamente vinculados à temática quilombola.

Diante destas observações coletadas de forma informal ao longo de cinco anos de trabalho com grupos quilombolas, o paradoxo que se apresentava era o das profundas

diferenças entre quilombos urbanos e quilombos rurais, ainda que amparados sob uma mesma perspectiva histórico-cultural. Não havia dúvidas de que as comunidades observadas, sobretudo aquelas localizadas na capital Belo Horizonte, em quase nada se aproximavam dos referenciais observados nas comunidades do interior, sobretudo das regiões Norte, Médio Jequitinhonha e Rio Doce, regiões que acompanhamos de forma sistemática. A reprodução de uma cultura, observada no cotidiano dessas comunidades, ancorada numa perspectiva afro-brasileira, se fazia mais viva e latente entre os quilombos do campo e que viviam ainda de forma “isolada”, sendo suas interações sociais mantidas entre as famílias pertencentes ao quilombo. Tal aspecto pode ser compreendido enquanto uma resultante dos processos e estratégias de sobrevivência adotados pelos remanescentes de quilombos, baseados numa solidariedade e nas relações familiares ao qual suas características encontram-se ancoradas.

Outro aspecto de suma relevância em nossas observações é o distanciamento de jovens quilombolas junto às manifestações culturais de suas comunidades e de uma significativa ausência deste grupo nos espaços de formação e mobilização política. Ao longo de nossas pesquisas de campo, observamos que os jovens quilombolas apresentavam uma resistência (vergonha) em participar das festividades e fazeres cotidianos que remetiam ao passado de suas comunidades, estando, em sua maioria, sob a responsabilidade dos mais velhos da comunidade. O distanciamento – quando não uma negação – dos jovens das práticas tradicionais de suas comunidades, nos apontava um problema que merecia maior relevância, uma vez que este grupo representava, ainda que de forma indireta, a manutenção destes saberes Inter geracionais. A introdução e adoção de padrões culturais, sobretudo estéticos, do meio urbano, foi identificado como um dos principais motivos deste distanciamento, uma vez que estes jovens não se viam representados no espaço escolar, na televisão e nas mídias diversas, sendo a cidade o padrão valorizado nas mais diversas representações.

Diante deste quadro – visando a superação de uma ideia essencialista da cultura quilombola contemporânea – os aspectos descritos acima, passou a despertar alguns questionamentos acerca dos aspectos tradicionais que se viam cada vez mais enfraquecido entre as comunidades. Vale ressaltar que as mudanças são processos naturais, uma vez que a própria cultura encontra-se em processo de constante transformação, o que não seria diferente entre os quilombolas, uma vez que as próprias mudanças podem ser consideradas enquanto estratégia de sobrevivência frente aos inúmeros conflitos. Por outro lado, os aspectos relacionados a uma cultura tradicional quilombola são de suma

relevância para a manutenção dos saberes e fazeres dos grupos quilombolas, sendo uma das condicionantes para o acesso aos direitos específicos previstos para os povos e comunidades tradicionais.

Nesse contexto, a comunidade de Carrapatos da Tabatinga, localizada numa área estritamente urbana, ganhava lugar de destaque junto às mobilizações políticas as quais pudemos acompanhar ao longo de nossa trajetória, sobretudo à frente da Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais (N’Golo). A presença de um discurso e de manifestações culturais que remetem à história da própria comunidade eram constantes e até mesmo solicitadas os espaços de movimento, tendo nas figuras da matriarca Dona Sebastiana e de sua filha Sandra Maria, importantes referências para outras comunidades. Nesse sentido, pudemos observar uma legitimidade por parte das demais comunidades e lideranças quilombolas e um nítido reconhecimento do papel de Carrapatos da Tabatinga junto ao movimento quilombola instituído. Não obstante, a liderança Sandra Maria foi presidente da N’Golo por dois mandatos, tornando-se uma importante figura política junto ao movimento quilombola estadual e nacional. Além disso, nos espaços políticos, tanto crianças quanto jovens se faziam presentes, o que nos instigou a compreender o que tornava esta comunidade diferente das demais neste aspecto.

Ao longo das trocas e interações vivenciadas junto ao movimento quilombola, percebemos que a inserção desses sujeitos e sua efetiva participação nestes espaços denotavam aspectos que os distinguiam dos sujeitos que não possuíam trajetória semelhante. Compreender de que forma se davam os processos de formação dessas lideranças – e de seus discursos – passou a nos instigar ainda no âmbito profissional, o que, posteriormente, resultou num interesse de pesquisa acadêmica. Nessa perspectiva, identificar as formas de se educar no interior do quilombo, a fim de identificar suas contribuições na constituição de seus sujeitos seria ponto de extrema relevância tanto para o movimento quanto para as contribuições teórico-metodológicas no campo da Educação Escolar Quilombola. O tema se tornou ainda mais relevante ao verificarmos que haviam poucas pesquisas relacionadas aos processos educativos quilombolas que não perpassavam o espaço escolar, podendo o tema contribuir no amplo processo de valorização dos saberes quilombolas, sobretudo na efetivação de políticas públicas.

A fim de orientar a pesquisa de campo, as metodologias adotadas, juntamente com a delimitação do referencial teórico, tornam-se importantes instrumentos que irão nortear todo esse processo, que estabelece uma relação de intersubjetividade entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa, principalmente pelo fato de já existir uma imersão prévia junto ao

campo em questão, mediante atuação profissional. Por demandar uma abordagem que se encontra nas entrelinhas de uma subjetividade manifesta no cotidiano da comunidade, a compreensão dos processos educativos existentes na referida comunidade exige um trabalho de campo específico. Para tanto, a presente pesquisa irá se desenvolver no âmbito da abordagem qualitativa, uma vez que propõe uma relação participativa entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa, buscando responder os problemas formulados mediante a aplicação de diferentes métodos e procedimentos de pesquisa, visando à promoção de um diálogo e uma complementariedade entre eles:

Os aspectos essenciais da pesquisa qualitativa consistem na escolha adequada de métodos e teorias convenientes; no reconhecimento e na análise de diferentes perspectivas; nas reflexões dos pesquisadores a respeito de suas pesquisas como parte do processo de produção do conhecimento; e na variedade de abordagens e métodos (FLICK, 2009, p. 23).

O que buscamos é ter embasamentos suficientes que possam propiciar uma pesquisa que tenha seus aportes na ética, na criticidade, e que possa proporcionar novas reflexões acerca das comunidades quilombolas, principalmente no que diz respeito ao seu processo educativo e na efetivação de uma Educação Quilombola de qualidade e comprometida com esses grupos. Tal temática se insere numa perspectiva recente que tem discutido a Educação Escolar Quilombola enquanto modalidade específica, o que reafirma a relevância que as características próprias desses grupos – saberes-fazer – tem para a construção de uma proposta educativa.

Tal perspectiva nos imputa uma maior responsabilidade em relação à pesquisa e seus resultados, uma vez que existe um compromisso nosso enquanto pesquisadores com o público pesquisado, além da funcionalidade e finalidade da pesquisa, que tem a pretensão de somar ao campo teórico já existente e de contribuir com novas perspectivas no campo da Educação Quilombola.

No processo de delimitação da metodologia e dos respectivos métodos que seriam aplicados ao longo da pesquisa de campo – tendo em vista as subjetividades que os espaços e sujeitos pesquisados nos colocam – a busca por referenciais teóricos que dessem sustentação e embasamento à pesquisa qualitativa foi um dos pontos de extrema relevância na construção e orientação desse processo. Nesse sentido, duas perspectivas foram norteadoras nesse processo: os Estudos Culturais e o Interacionismo Simbólico.

Tendo por marco temporal as novas relações sociais organizadas coletivos sociais,

ao qual descrevemos em tópico anterior, endossados por discursos em torno do direito à diferença, o movimento negro emerge no cenário político como uma dessas frentes sociais, com vistas ao reconhecimento legal e à legitimidade dos grupos étnico-raciais.

Em nossa pesquisa, os Estudos Culturais nos orientaram nossa delimitação metodológica no sentido de dar maior ênfase a conceitos como cultura, tradição e identidade, observando como tais elementos são representados e percebidos no cotidiano da comunidade e na participação de seus sujeitos nos diversos espaços de articulação política, onde tais aspectos, compreendidos por eles como diferenciados, são constantemente evocados pelas lideranças para dar legitimidade à sua causa. Stuart Hall nos ajuda a melhor descrever tal intenção, ao apontar que:

A cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas – “dentro de identidades e correspondências inesperadas”, assim como em “descontinuidades de tipos inesperados” – dentro ou subjacente a todas as demais práticas sociais. A análise da cultura é, portanto, “a tentativa de descobrir a natureza da organização que forma o complexo desses relacionamentos” [...] O propósito da análise é entender como as inter-relações de todas as práticas e padrões são vividas e experimentadas como um todo, em um dado período: essa é sua “estrutura de experiência” (HALL, 2009, p. 128).

Nesse sentido, buscamos observar em nossa imersão ao campo de pesquisa são as experiências que cada sujeito quilombola traz e absorve do grupo no qual está diretamente inserido, somando-se às contribuições promovidas pela interação com outros grupos quilombolas, tendo no movimento os principais espaços de interação e de trocas. Para tanto, a observação participante foi adotada como um dos métodos utilizados em nossa pesquisa, a fim de identificar elementos relacionados à subjetividade do grupo em suas trocas cotidianas e à intersubjetividade entre observador-observado. Aqui, as práticas sociais são importantes instrumentos de observação e de construção epistemológica.

Outra perspectiva orientou nossa delimitação metodológica foi o Interacionismo Simbólico, uma vez que buscamos em nossa pesquisa identificar o significado subjetivo compartilhado pelos sujeitos quilombolas em suas relações cotidianas, tendo no meio no qual estes estão inseridos, o ponto de partida de nossas observações. À luz de Blumer (1980), os significados das ações são formulados mediante interação humana, traduzidos em produtos sociais que tem sua percepção (ideologia) compartilhada entre seus membros, uma vez que:

Os grupos humanos são constituídos por seres humanos em ação. O agir compreende a infinidade de atividades que os indivíduos desempenham no decurso de toda a sua existência ao entrarem em contato uns com os outros e ao lidarem com as sucessivas situações que enfrentam. Os indivíduos podem agir isolada ou coletivamente, além de poderem tomar atitudes em nome – ou como representantes – de alguma organização ou outras pessoas (p. 123).

Tal perspectiva, nos ajuda a compreender as percepções compartilhadas desses sujeitos acerca dos elementos que os determinam enquanto *sujeitos quilombolas*, que partilham uma memória coletiva e se mobilizam em prol de um “objetivo comum”, no que tange à efetivação dos direitos previstos. Para tanto, buscamos identificar em nossa pesquisa o papel que os movimentos sociais têm neste processo, uma vez que a promulgação de direitos seria o ponto de partida de toda uma mobilização e de uma solidariedade entre os indivíduos que passaram a se auto declarar remanescentes de quilombos. Unidos, ideologicamente, pela percepção de um “passado comum”, estes grupos compartilham uma memória de luta e resistência, sendo esta ressignificada no presente, adentrando a conjuntura política na busca por direitos coletivos. Apesar de haver uma organização social, a percepção desse sentimento intrínseco ao grupo (de pertencimento), é de caráter subjetivo, o que vai exigir um maior cuidado durante nossas observações em campo.

Howard Becker (2008) aponta alguns aspectos reproduzidos pelos pesquisadores das Ciências Sociais durante suas observações de campo, tendo por finalidade a compreensão dos sujeitos acerca de dado fenômeno social, sendo este, impregnado de impressões pessoais que antecedem sua inserção em campo, utilizando um *conjunto de imagens preestabelecidas* neste processo, característica que se relaciona diretamente com a presente pesquisa. Sob a perspectiva do Interacionismo Simbólico, buscamos identificar a percepção e o significado que os sujeitos quilombolas têm sobre o movimento quilombola instituído, o que vai incidir sobre os métodos adotados durante nossa inserção no campo, ao qual Becker nos fornece algumas pistas acerca dos procedimentos metodológicos:

Podemos, e muitos cientistas sociais o fazem, colher dados sobre os significados que as pessoas dão às coisas. Descobrimos – não com perfeita exatidão, mas melhor que zero – o que as pessoas pensam estar fazendo, como interpretam os objetos, eventos e pessoas em suas vidas e experiência. Fazemos isso conversando com elas, em entrevistas formais ou informais, em rápidos diálogos enquanto participamos de suas atividades comuns e as observamos [...] Quanto mais perto

chegamos de apreender as condições em que elas realmente atribuem significados aos objetos e eventos, mais precisa será nossa descrição desses significados (BECKER, 2008, p. 33).

Nessa perspectiva, buscamos a adoção de métodos que pudessem captar essas subjetividades entre os sujeitos pesquisados, individual e coletivamente. Sendo assim, para melhor compreender as questões de pesquisa e a escolha dos métodos utilizados, faz-se necessária uma breve contextualização acerca da comunidade a ser pesquisada e de seus sujeitos, no intuito de apresentar os elementos que nortearam a escolha por determinada opção em detrimento de outros, considerando o número significativo de comunidades remanescentes de quilombos em nosso estado.

6.2 Descrição do campo de pesquisa

A comunidade quilombola de Carrapatos da Tabatinga está localizada na região periférica do município de Bom Despacho, região centro-oeste mineira, sendo uma das principais referências de quilombos urbanos do estado. As famílias que se auto declaram como remanescentes de quilombos encontram-se dispersas pelo bairro Ana Rosa, resultado de um intenso processo de especulação imobiliária que se intensificou em meados da década de 80, totalizando nove núcleos familiares que participam de forma ativa das questões quilombolas. Apesar de poucas famílias se identificarem e participarem dos movimentos político-culturais quilombolas, o bairro também é composto por um grupo étnico-racial conhecido como descendentes dos Negros da Costa e que falam um dialeto banto. Segundo relatos, a fala deste dialeto foi muito reprimida, uma vez que era traduzida por pessoas de fora como “algo marginal”, como gíria. Segundo Sandra, os mais velhos conseguiam manter uma conversação no dialeto, mas o mesmo tem sido enfraquecido entre o grupo, uma vez que os mais velhos não gostam mais de falar e os jovens que o dominam trabalham em outras cidades/capitais. Oriundos do estado da Bahia, o grupo encontra-se diluído entre os quilombolas, mas, dada a uma série de promessas políticas frustradas, somadas ao assédio de pesquisadores em torno do dialeto – sem dar o devido retorno ao grupo – o grupo não participa dos movimentos, apesar de também serem considerados quilombolas pelos membros de Carrapatos.

Com uma infraestrutura precarizada, o bairro dispõe de posto de saúde, escola pública, uma quadra de esportes e uma linha de ônibus que atende a região. Nas narrativas

dos quilombolas é notória a insatisfação quanto aos serviços públicos e atendimento da Prefeitura, sempre apontando um descaso no que tange à aprovação de projetos e obras comunitárias para o local. O bairro possui um alto índice homicídios e criminalidade, sobretudo entre a juventude, dada à ligação com o tráfico de drogas.

O registro de um racismo vigente no município ainda repercute no acesso de negros e quilombolas à ocupação de espaços estratégicos como em cargos públicos, havendo reflexos até nos postos de trabalho, uma vez que os quilombolas relatam uma dificuldade em conseguir emprego no comércio local, ficando relegados à sub trabalhos. Com uma origem histórica, visto que o município é conhecido por ser um importante pólo leiteiro -ao qual ainda resguardam antigas fazendas que remetem há séculos passados, que tiveram por base a mão-de-obra escrava – o racismo ainda reflete as relações sociais historicamente delimitadas.

Originária do município vizinho de Bom Sucesso, a comunidade se estabeleceu em Bom Despacho ainda na década de 60, expulsos de seu território tradicional por fazendeiros que começaram a ocupar terras quilombolas. Apesar da resistência, parte da comunidade migrou para o município após alguns parentes terem sofrido ofensivas e violências das mais diversas, incluindo a expulsão de suas casas. Segundo relatos, eram oferecidas às famílias quilombolas uma pequena quantidade em dinheiro em troca de suas terras ou, do contrário, as famílias eram ameaçadas de morte passavam a serem perseguidas. Segundo Sandra uma de suas tias maternas foi a última a ceder às perseguições, motivada, sobretudo à grande evasão de familiares, o que pode ser entendido enquanto uma estratégia de enfraquecimento da comunidade. À luz de uma memória do período que se reconfigura no presente, utilizaremos parte das narrativas contidas no documentário *A filha de São Sebastião*¹¹, ao qual Dona Sebastiana traz importantes fragmentos deste passado de luta e resistência. Tal passagem se faz muito presente nas narrativas e na memória da comunidade, sobretudo entre Dona Sebastiana e suas filhas, que possuem lembranças do momento de transição e adaptação à nova vida:

“Isso aqui era mato, mas mato só e cobra! Quando eu fiz meu ranchinho ali pra entrar dentro dela, ai meu deus do céu! Quando eu chegava tinha cobra pra todo lado. Veio eu e o meu marido. Só nós dois. O resto *nois* deixou tudo pra trás, até se ajeitar ne. Chegava aqui tomava tiro.

¹¹ O documentário *A Filha de São Sebastião* é um documentário produzido pela produtora mineira Caturra Digital e conta a trajetória de vida de Dona Sebastiana, sobretudo da participação da guarda de Moçambique na Festa de São Benedito, em Bom Despacho. O documentário foi lançado em 2014 e encontra-se disponível no sítio: [http:// www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE](http://www.youtube.com/watch?v=6nHORCY-EEE).

Muita luta desses dois *nêgo* de fê, pra *nois* erguer isso aí. Primeiro foi o terreiro, foi. Porque eu precisava de agasalhar meu São Sebastião, meu São Sebastião *tava* na rua” (Dona Sebastiana, 84 anos).

Mesmo após a migração, a comunidade conseguiu manter vivas suas formas tradicionais cotidianas, tendo na agricultura de subsistência e a criação de animais por um tempo. Entretanto, com a intensa especulação imobiliária na região a partir da década de 1970, a comunidade teve de sair das terras que ocupavam, sobretudo aquelas voltadas à atividade de plantio. Vale ressaltar que, apesar de estar em processo de construção de seu laudo antropológico¹²

Com a perda territorial, a família de Dona Sebastiana passou a ter algumas dificuldades financeiras, uma vez que seu marido trabalhava viajando para a companhia ferroviária, enquanto ela trabalhava fora para sustentar os seis filhos pequenos. Os relatos coletados em campo, muitas vezes eles se lembram das dificuldades dos tempos passados, mas que foram de suma importância na constituição da comunidade e em seu engajamento político. Dona Sebastiana atuou profissionalmente em várias áreas, sendo esta trajetória de suma importância no que tange ao reconhecimento que a comunidade possui localmente, sendo ela, uma figura conhecida, respeitada e solicitada em diversos eventos da cidade. Parte deste reconhecimento se dá graças à sua atuação religiosa, principalmente enquanto benzedeira na região.

A prefeitura do município cedeu uma pequena área para a comunidade onde atualmente funciona a Associação do Quilombo da Tabatinga, sendo um importante espaço político e de desenvolvimento de atividades culturais e voltadas à geração de renda da comunidade. O local possui um telecentro completo doado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) em 2012, um salão de cabelo afro onde os jovens da comunidade trabalham a questão étnico-racial por meio do cabelo, um pequeno acervo bibliográfico e uma pequena fábrica de silk/costura, onde as mulheres da comunidade atuam para complementarem sua renda. O espaço é usado para diversos eventos, ao qual sediou o *I Encontro Quilombola da Região Centro-Oeste*, em 2012, além de ser espaço de confraternização e recepção de grupos de estudantes e pesquisadores que atuam junto à comunidade. No local também são desenvolvidos projetos com o apoio da Prefeitura Municipal, tendo enfoque nas atividades de mobilização social e da cultura quilombola (como de dança e capoeira), sendo ações propostas e captadas pela comunidade e que

¹² Coordenado pelo professor e antropólogo Ricardo Ribeiro, o trabalho é desenvolvido mediante parceria entre INCRA/MG e a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

foram indispensáveis na valorização de sua cultura.

Outro marco de suma importância para os membros da comunidade é o *Centro de Umbanda São Sebastião*, localizado no terreiro da residência da matriarca da comunidade e liderado por ela desde que chegaram em Bom Despacho. Segundo relatos coletados em campo, Dona Sebastiana sempre realizou trabalhos e atendimentos espirituais a pessoas por quem era solicitada, uma vez que possuía desde criança o dom da mediunidade. O terreiro não possui horários e dias definidos para realização das sessões de umbanda, considerando a idade da liderança religiosa (mãe-de-santo), Dona Sebastiana, que, por ser idosa, já apresenta dificuldades de manter uma rotina de atendimento.

Vale ressaltar que o sincretismo religioso é um aspecto muito presente na comunidade, sendo todos os sujeitos inseridos na religião católica e na umbanda, sendo o culto e a devoção à santos católicos e aos guias e caboclos bastante comum e de igual relevância. As sessões são abertas ao público para atendimentos espirituais, mas somente os membros da comunidade atuam como médiuns no centro, sendo praticamente uma tradição familiar. Na casa não são formados médiuns nem filhos-de-santo, uma vez que o grupo acredita que as pessoas são escolhidas pela entidade para receberem o dom, não havendo a possibilidade de iniciação e/ou introdução a terceiros. Na linha sucessória, Dona Sebastiana já está preparando uma de suas filhas para assumir a liderança no centro espírita, o que denota uma característica singular da comunidade no que tange à sua relação com a espiritualidade, o que pode ser entendida como uma importante etapa de seu processo educativo.

Apesar do atual reconhecimento local e a aceitação por parte da Igreja Católica do umbandismo, a comunidade já enfrentou muita resistência e preconceito em estabelecer suas práticas religiosas e culturais no município, principalmente frente ao racismo vigente e que ainda demonstra seus resquícios nas relações sociais. No que diz respeito à formação da Guarda de Moçambique, a matriarca relata que:

“Aí quando eu formei meu Moçambique, o padre não queria deixar eu dançar por causa de eu ser espírita. Aí eu (pensativa) fiz *as farda*, fiz as bandeiras, aí fui em Dom Serafim, em Belo Horizonte, falei com ele: “ó, tá acontecendo isso, isso e isso comigo”. Ele disse: “não, mas não pode. Não existe lei no mundo filha que proíbe a pessoa rezar. Você tem condição de dar comida seu povo na sua casa?”. Eu disse: “Tenho uai”. Ele disse: “Então, eu vou te dar esse documento aqui, você vai dançar pra Nossa Senhora do Rosário sim! Você não vai comer comida deles, você não vai dar despesa nenhuma a eles. ”. Foi assim que eu enfrentei Bom Despacho. Fui e falei: “Padre Cicero, eu tô descendo o meu moçambique viu. O *senhô* me para pro *senhô* vê”.

“Falei com Padre Cícero: “Padre Cícero, essa festa é minha. No dia que *senhô* faz a festa do seu santo branco aí eu não venho aqui não. Mas do Rosário? Ih, essa aí é dos *nego*. O nego que fugir dela é covarde! Eu não sou covarde não senhor. Eu vou descer com minhas bandeira, com meu povo, amanhã eu tô descendo!”. Aí mexeu comigo não. Na hora dele morrer, ele pediu pra me chamar pra me pedir perdão. Eu falei: “Ahn, ahn, pode ir pro inferno tranquilo que eu não sou ninguém pra perdoar. Eu não sou Deus ne!” (Dona Sebastiana, 84 anos).

A Guarda de Moçambique é um dos traços culturais mais marcante da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, liderado por Dona Sebastiana e que conta com uma participação quase unânime de seus familiares, desde os mais pequeninos até os mais velhos da comunidade. Ao longo de nossa pesquisa de campo pudemos acompanhar os preparativos do grupo para a participação da guarda na Festa de São Benedito, sendo uma das principais festas populares de Bom Despacho e que mobiliza diversas guardas de congado e de folias da região.

A participação dos quilombolas é tida quase que como uma exigência por parte da matriarca, que mobiliza e organiza todos os membros e preparativos com bastante antecedência. A manifestação é assimilada por seus sujeitos como algo “sagrado”, de suma relevância, sendo a adesão completa, contando até mesmo com a participação de lideranças que mobilizam suas agendas políticas para estarem presentes e “saírem” no Moçambique. Numa das ocasiões de intervenção de campo pudemos registrar a mobilização da liderança Sandra que chegou de uma agenda em Brasília pela madrugada e logo cedo á estava junto ao grupo para um dia inteiro de danças, rezas, batuques e cantorias.

Outro aspecto interessante é a participação de todas as gerações junto ao Moçambique, tendo cada um uma função que é definida segundo suas possibilidades e interesse, do mais velho ao mais jovem. Tal aspecto foi um dos pontos que mais nos instigaram a pesquisar esta comunidade, a fim de compreender de que forma esse processo de auto atribuição e de afirmação identitária s constitui mediante processo educativo de seus sujeitos.

Dona Sebastiana é a responsável por liderar o grupo, atuando quase que como um maestro, puxando os cantos, organizando as paradas, os toques dos instrumentos, as rezas e a participação de cada um sendo todos liderados por Dona Sebastiana, que segue o percurso de todo um dia descalça, sem parada para descanso. Mediante observação do

grupo, podemos dizer que este é quase que um momento de consagração para a matriarca, um misto de emoções que envolvem a fé, a ligação com uma identidade específica e um momento de troca entre os membros do grupo.

Já no aspecto político, a comunidade possui uma expressiva atuação junto ao movimento negro (local) e quilombola (estadual e nacional), tendo nas mulheres importantes referências para outras comunidades e para órgãos competentes. Em âmbito local, a comunidade possui uma boa interlocução com a Prefeitura, o que tem garantido apoio em eventos municipais, participação em espaços de proposição de políticas públicas voltadas à promoção da igualdade racial e na apresentação de propostas. Um exemplo de articulação que o grupo tem endossado é o da aprovação de cotas para afrodescendentes em concursos públicos pela Câmara Municipal de Vereadores de Bom Despacho. O grupo também ocupa cadeira em Conselhos Municipais e Estaduais, além de participarem em Encontros e Conferências Nacionais, sendo a participação dos jovens garantida e estimulada pelas lideranças mais velhas.

As filhas de Dona Sebastiana participam de forma efetiva do movimento quilombola desde a fundação da Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais (N’Golo), em 2005. Sandra Maria, a mais velha, foi instituída enquanto principal representante junto ao movimento, estimulada por sua mãe, ao qual abandonou seu emprego de cozinheira para participar das intensas mobilizações em prol dos remanescentes de quilombos pelo Brasil. Presidente da N’Golo por dois mandatos (2010 – 2016), ela também representa o estado de Minas Gerais junto à Coordenação Nacional Quilombola (CONAQ), principal entidade representativa de âmbito nacional. Tânia, a filha do meio, também faz parte do corpo diretor da N’Golo e representa a entidade em Conselhos Municipais, aos quais os quilombolas possuem representação. A outra liderança de destaque é Maria das Graças, que atua de forma incisiva no município de Bom Despacho, chegando a se candidatar a vereadora por duas vezes (2012 e 2016), mas não foi eleita. Na ausência dessas lideranças, os demais da comunidade se organizam para cuidar dos filhos e netos, sendo a solidariedade e a participação coletiva na criação de jovens e crianças, uma constante no grupo.

Diante das características apresentadas e dos questionamentos que emergiram da interação profissional junto a lideranças do quilombo em diversos momentos de reivindicação política, a compreensão do processo formativo da comunidade torna-se

indispensável na investigação de tal fenômeno. Vale ressaltar que consideramos o processo formativo e a consequente mobilização política dos quilombolas um fenômeno que emerge do reconhecimento do estado brasileiro desses grupos enquanto detentores de direitos específicos. Buscando legitimar tal direito, essas comunidades passam a endossar todo um discurso em torno de uma identidade própria do grupo, o que consideramos uma estratégia na busca por reconhecimento, sendo esta, conduzida mediante processo educativo. Miguel Arroyo (2012) nos orienta nesse aspecto, ao reconhecer o aprendizado que os coletivos sociais, mediante interação nos momentos de reivindicação política, sendo estes, espaços importantes na constituição do sujeito político e na compreensão de seu lugar de precariedade e exclusão social. Nesse sentido, “os movimentos sociais têm sido educativos não tanto por meio da propagação de discursos e lições conscientizantes, mas pelas formas como têm se agregado e mobilizado em torno das lutas pela sobrevivência, pela terra, pelo trabalho ou pela inserção na cidade” (ARROYO, 2012, p. 81).

6.3. Sujeitos da pesquisa

Partindo da delimitação do campo de pesquisa e dos questionamentos que a mesma visa responder, definimos por sujeitos da pesquisa, mediante intervenções e observações prévias, os membros da comunidade quilombola de Carrapatos da Tabatinga, sob o recorte no núcleo familiar da matriarca Dona Sebastiana Geralda Ribeiro Silva. Nessa perspectiva, a inserção junto ao campo de pesquisa sob a perspectiva etnográfica, acaba por exigir uma postura crítica e minuciosa, uma vez que nos impõe uma relação direta entre observador-observado. Diante desta delimitação, organizamos os sujeitos da pesquisa - sobretudo aqueles que vão participar das entrevistas centradas no problema – tendo por referências critérios de faixa etária, no intuito de perceber e de comparar as análises do material coletado. Aqui, nos interessa identificar as percepções de lideranças já reconhecidas em contraste aos de jovens em formação e que estão no processo de inserção junto ao movimento quilombola, além de observar seus papéis e atuações junto às manifestações culturais da comunidade. Para tanto, optamos pelos seguintes métodos aos respectivos sujeitos:

Sujeitos da pesquisa	Descrição	Objetivo
Adolescentes (12 a 14 anos)	Adolescentes membros da comunidade que possuem relação de parentesco com a família pesquisada e que participem do movimento cultural da comunidade (Reinado e Grupo de Dança Minguilim).	Identificar a percepção que estes sujeitos têm acerca da participação de seus pais e tios junto ao movimento quilombola, além de compreender aspectos relacionados aos processos educativos reproduzidos na relação interfamiliar da comunidade.
Jovens (15 a 29 anos)	Jovens que possuam atuação junto ao movimento quilombola (de âmbito local, estadual e nacional) e aqueles que participam ativamente das manifestações culturais da comunidade.	Identificar a compreensão que os jovens possuem da temática quilombola numa conjuntura política, a fim de identificar a influência do movimento na constituição e percepção desses sujeitos.
Lideranças (adultos)	Lideranças que possuem atuação direta junto à N'Golo e CONAQ, além daqueles que possuem representação em Conselhos Municipais e Estaduais.	Recuperar a memória acerca do movimento quilombola, a fim de identificar as contribuições que o mesmo teve na formação dessas lideranças, além de verificar a compreensão que os mesmos têm acerca da efetivação de direitos previstos.
Idosos	Mestres e pessoas de referência da comunidade	Observar o papel que as narrativas desempenham no compartilhamento de uma memória coletiva e na afirmação identitária do grupo como remanescentes de quilombos.

6.4 Métodos de pesquisa

Inserida no campo da pesquisa qualitativa e ancorada na perspectiva teórica do *Interacionismo Simbólico*, definimos os métodos de coleta de acordo com as questões que nos interessa analisar e compreender junto aos sujeitos pesquisados. A fim de garantir um maior rigor no tratamento dos dados optamos por desenvolver um método de

triangulação, mediante adoção de métodos distintos, porém complementares e que possibilitem uma qualidade na análise e resultados. Nesse sentido, os métodos de coleta de pesquisa encontram-se ancorados em importantes referências metodológicas, tendo na pesquisa etnográfica o elemento norteador das intervenções de campo, aos quais apresentamos no quadro abaixo:

Procedimento de coleta	Objetivo
Observação participante	Observar os sujeitos da pesquisa em sua vida cotidiana junto à comunidade; as lideranças quilombolas nos momentos de formação e articulação política e; as festividades de cunho religioso a fim de identificar as trocas Inter geracionais entre os sujeitos, a fim de identificar a contribuição dos mais velhos e do movimento quilombola na formação dos sujeitos quilombolas – formas de se educar no quilombo.
Entrevista centrada no problema	Entrevistar lideranças, jovens e adolescentes pertencentes à comunidade, a fim de identificar questões relacionadas à participação no movimento, identidade étnica, troca de saberes, sentimento de pertencimento, dentre outras, a fim de comparar a percepção entre as diferentes gerações acerca de sua compreensão/afirmação como “sendo quilombolas”.
Narrativas	Captar entre os mestres e referências da comunidade percepções acerca da memória coletiva, da oralidade e da identidade do grupo entoada em suas falas e discursos nos diversos momentos (processos) de aprendizagem.
Análise de dados audiovisuais e visuais	Analisar dados visuais disponibilizados por membros da comunidade através de arquivos pessoais e redes sociais (facebook) e do documentário “A Filha de São Sebastião”, a fim de
Triangulação de métodos	Comparar os dados levantados em campo mediante uso do método da triangulação, a fim de analisar e garantir a qualidade dos resultados da pesquisa de campo.

A seguir, descreveremos, de forma sucinta, os métodos de coleta de dados que adotamos para o desenvolvimento da pesquisa de campo para, em seguida, apresentarmos

os resultados e percepções resultantes de nossos questionamentos iniciais e que estimularam a realização desta pesquisa em específico.

6.4.1. Pesquisa etnográfica

O método etnográfico é composto de técnicas e de procedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo, a partir de uma convivência mais ou menos prolongada do pesquisador junto ao grupo social a ser estudado, possibilitando uma interação entre observador e observado. Tal interação torna-se ainda mais relevante se pensarmos no estabelecimento de trocas, considerando que o pesquisador também é produtor de conhecimento e sua própria experiência em campo pode suscitar questões e dados que complementarão a pesquisa. Pensar a relação pesquisador/pesquisado, do ponto de vista antropológico, pressupõe considerá-la como subjetiva, tendo na intersubjetividade – como angústias e questionamentos colocados pela própria interação entre os sujeitos - fatores que emergem do campo e que tornam as trocas de extrema relevância. Aqui, vale ressaltar que o método em questão é, na verdade, uma interpretação das observações feitas em campo, havendo um cuidado em não induzir nem definir o objeto, sendo a tradução do mesmo, algo “enigmático”.

Apesar da relevância do método etnográfico – considerando os sujeitos e problemas da pesquisa – optamos por não adotá-lo em nossa pesquisa, uma vez que esse tipo de intervenção demandaria um maior tempo de pesquisa de campo, o que não seria viável para uma pesquisa de Mestrado, considerando os aspectos subjetivos que nosso trabalho busca observar/identificar. À luz do método etnográfico, elencamos procedimentos de coleta de dados que pudessem assimilar os aspectos observados em campo, a fim de produzir dados empíricos.

A observação participante pressupõe uma imersão do pesquisador à vida cotidiana dos sujeitos de seu campo de pesquisa, o que irá propiciar uma descrição mais detalhada acerca do mesmo, tendo na subjetividade (o que se torna de suma importância para a pesquisa em questão) um elemento que pode ser captado mediante vivência junto à comunidade.

Em sua obra *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas* (1986), Ludke e André apontam o cuidado que o pesquisador deve ter ao se colocar no lugar daquele que observa, uma vez que sua interação jamais será neutra, devendo-se considerar aspectos

relativos à trajetória, história pessoal, grupo social no qual estão inseridos, opções teóricas, dentre outros.

O ato de observar assume papel essencial para a boa execução da pesquisa, cabendo um cuidado e um diálogo com as teorias previamente definidas. Por outro lado, devemos considerar que não existe uma observação completa, que demonstre todos os elementos que se busca identificar em seu objeto, sendo:[...] *a noção de observação completa evidentemente não tem sentido algum, uma vez que observar é sempre selecionar, estruturar e, portanto, abandonar o que não se utiliza* (FOUREZ, 1995, p. 45). A observação participante proporciona uma maior interação e proximidade do pesquisador com seu campo, o que possivelmente resulta numa troca de experiências e na desconstrução de estereótipos e concepções pré-estabelecidas, uma vez que: [...] *os membros da comunidade estudada concordam com a presença do pesquisador entre eles como um vizinho e um amigo que também é, casualmente, um pesquisador* (ANGROSINO, 2009, p. 33).

6.4.1. Entrevista centrada no problema

Por ter a finalidade de captar/compreender processos de socialização e aspectos objetivos relacionados a questões subjetivas, pretendemos utilizar este procedimento metodológico principalmente entre os jovens da comunidade, tendo enfoque na percepção deles como sendo quilombolas, buscando identificar os conceitos sobre o tema e sentimento de pertencimento em relação ao grupo.

A adoção de entrevistas como procedimentos metodológicos na presente pesquisa visa a coleta de informações que não são tão bem colocadas, claras no cotidiano de determinado grupo, possibilitando uma percepção individual de cada entrevistado no intuito de verificar sua projeção/percepção no coletivo. Para Ribeiro (2008) a adoção de entrevistas em pesquisas qualitativas pode ser entendida como:

A técnica mais pertinente quando o pesquisador quer obter informações a respeito do seu objeto, que permitam conhecer sobre atitudes, sentimentos e valores subjacentes ao comportamento, o que significa que se pode ir além das descrições das ações, incorporando novas fontes para a interpretação dos resultados pelos próprios entrevistadores (RIBEIRO, 2008, p. 141).

As entrevistas foram feitas mediante os roteiros de entrevista, gravador e de sua transcrição para serem posteriormente analisadas.

6.4.2. Narrativa

No intuito de recuperar aspectos relacionados à memória que os mais velhos possuem de seus antepassados – considerando o período escravista - juntamente com as lembranças que as lideranças quilombolas de Carrapatos da Tabatinga têm de sua migração forçada de Bom Sucesso para Bom Despacho, propomos a utilização de dois procedimentos metodológicos que serão complementares: a narrativa e as histórias de vida. Ambos terão por objetivo compreender a relação existente entre as memórias individuais, a memória compartilhada com o grupo em questão e sua relação com o sentimento de pertencimento, elementos que acreditamos compõem aquilo que designamos por “ser quilombola”.

A entrevista narrativa tem enfoque nos processos biográficos em contraste com o pano de fundo e no contexto das circunstâncias concretas e gerais (FLICK, 2009). O autor aponta o cuidado que se deve ter ao analisar os dados coletados mediante narrativas, indicando etapas que possibilitem a adequação do procedimento, ao qual nos atentaremos, possibilitando versões “detalhadas” de determinados eventos/fenômenos:

Analisar narrativas é descobrir que é na história vivida por mulheres e homens que as memórias narradas se apoiam. Desse modo, considerar as narrativas como objeto privilegiado de análise significa estar atento às sensibilidades, às percepções, às leituras de mundo, aos sentimentos daqueles/as que narram (CUSTÓDIO, 2012, p. 10).

6.4.3. História de vida

A fim de complementar os dados levantados mediante uso das narrativas, a história de vida enquanto procedimento metodológico visa propiciar ao relator uma reflexão acerca de sua própria trajetória, identificando os aspectos que ele julga ser mais relevantes de sua própria vida. Por se tratar de lideranças tidas como referências no âmbito político e cultural, o uso do procedimento em questão, possibilita um olhar sobre o indivíduo para além de suas características enquanto liderança/referência. Para tanto, faz-

se necessário buscarmos os aportes teóricos no campo da História Oral, no intuito de “resgatar” a história e o processo do movimento quilombola de Minas Gerais, processo ao qual a comunidade Carrapatos da Tabatinga foi protagonista. A história oral pode ser definida como:

Um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica,...) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (ALBERTI, 1989: 52).

Em síntese, pretendemos observar os valores e concepções que o entrevistado tem acerca do grupo no qual está inserido (remanescentes de quilombos), captando aspectos de sua vida cotidiana, identificando aspectos relacionados a uma “identidade quilombola”, tendo enfoque no processo educativo existente na comunidade, considerando que, segundo Denzin (1970): “histórias de vida, por mais particulares que sejam, são sempre relatos de práticas das formas com que o indivíduo se insere e atua no mundo e no grupo do qual ele faz parte” (apud, SPINDOLA; SANTOS, 2003, p. 121).

6.4.4. Análise de dados visuais

Por fim, utilizaremos dados visuais (fotografias e audiovisuais) a fim de verificar o posicionamento dessas lideranças diante do público e nos momentos de reivindicação. A proposta é de se “comprovar” mediante uso de dados visuais a atuação local no âmbito político-cultural da comunidade e de identificar artefatos/objetos que ainda são utilizados por eles, identificando sua simbologia e usos que a comunidade faz deles. Já o uso de audiovisuais – coletados de momentos de reivindicação, principalmente junto ao movimento quilombola (N’Golo) - pretende captar falas que apresentem aspectos que fazem referência à uma suposta identidade coletiva, à identidade étnica e a uma memória compartilhada.

6.4.5. Triangulação

Considerando a quantidade de dados, provenientes de procedimentos metodológicos diversos, a análise dos dados provenientes da pesquisa qualitativa é

condição fundamental para se garantir a qualidade da pesquisa, mediante comprovação dos dados coletados. Tal processo será definido ao longo da pesquisa, uma vez que:

À medida que os dados vão sendo coletados, o pesquisador vai procurando ativamente identificar temas e relações, construindo interpretações e gerando novas questões e/ou aperfeiçoando as anteriores, o que, por sua vez, o leva a buscar novos dados, complementares ou mais específicos, que testem suas interpretações, num processo de “sinfonia fina” que vai até a análise final (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER, 2000. P. 170).

Nessa perspectiva, a validade científica não está em cada dado isolado, mas na dinâmica que organiza a triangulação e os recortes necessários. A triangulação é o método que visa combinar diferentes fontes de coleta de dados ou diferentes métodos de análise de dados, tendo por “produto final” a qualidade da pesquisa. Em nossa pesquisa, pretendemos trabalhar com a triangulação de métodos,

[...] a triangulação metodológica envolve um processo complexo de comparar cada método com o outro de forma a maximizar a validade dos esforços de campo. A avaliação não pode ser derivada somente de princípios fornecidos em manuais de pesquisa; ela é um processo emergente, contingente em relação ao investigador, a seu contexto de pesquisa e a sua perspectiva teórica (FLICK, 2009, p. 66).

Ressaltamos que as opções metodológicas e os procedimentos de coleta de dados aqui descritos são apenas parte inicial de uma projeção que a presente mestranda aponta para direcionar o processo de pesquisa e construção final da mesma. Nesse sentido, enfatizamos que tais procedimentos podem ser alterados e/ou modificados, uma vez que o campo acaba suscitando questões novas que não possam ser previstas na fase inicial da pesquisa, sendo suas demandas, readequações e demais questionamentos suscitados tanto mediante interação quanto mediante análise dos dados coletados ao longo deste processo. Além disso, buscamos a qualidade da pesquisa e a busca por respostas aos problemas apontados pela mesma, nos dispendo a buscar novos referenciais teórico-metodológicos que possam enriquecer e esclarecer questões que poderão vir à tona. As readequações e a adoção de novos procedimentos serão realizadas mediante necessidade ao longo da execução do projeto.

CAPÍTULO 7 – O EDUCAR-SE E O FORMAR-SE QUILOMBOLA: O PROCESSO FORMATIVO NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

No presente capítulo, nos deteremos às análises do material coletado em campo mediante *observação participante* e *entrevistas centradas no problema*, a fim de identificar as percepções coletadas em campo das trocas e interações cotidianas em consonância com a percepção que os sujeitos tem de si neste processo. Em seguida, buscaremos um diálogo com as análises resultantes de outros métodos adotados mediante triangulação, no intuito de nos aproximarmos de uma análise “fiel” à realidade da comunidade observada. Num primeiro momento, apresentaremos os sujeitos que participaram da pesquisa, considerando suas semelhanças e diferenças, e contrastá-las com o cotidiano observado ao longo de nossas imersões e interações de campo.

Sendo assim, centraremos nossas análises em dois aspectos principais: a) as formas de se educar na comunidade de Carrapatos da Tabatinga mediante transmissão oral dos saberes e de uma memória compartilhada e, b) a formação dos sujeitos que se auto declaram quilombolas mediante contribuições do movimento quilombola instituído. Para tanto, nossas percepções enquanto observadores nas interações junto à comunidade são de suma importância para captar aspectos, narrativas e ações comuns do cotidiano da vida em comunidade, ao mesmo tempo em se torna um desafio. Isto, dado ao fato de que, em diversos momentos, nos deparamos com situações que não se limitaram à pesquisa em si, quer seja questões de âmbito profissional (auxílio à comunidade) ou de uma proximidade afetiva aos sujeitos observados (vínculo de amizade). Apesar de nossa postura crítica adotada ao longo de nossa intervenção de campo, a “neutralidade” não perpassou nenhum destes momentos, visto que a maior riqueza de uma pesquisa etnográfica, ao nosso ver, está nas trocas, na co-participação e nos vínculos construídos ao longo da pesquisa.

A proximidade vivenciada entre pesquisador e pesquisados foi um ponto bastante positivo de nosso trabalho de campo, o que, possivelmente, possibilitou uma maior interação e naturalidade ao longo deste processo. Neste processo, pudemos participar de diversos momentos da família pesquisada, sendo considerada – o que nos deixa muito satisfeitos e gratos – parte integrante do grupo. Tal proximidade, construída antes de nossa inserção no Mestrado, contribui significativamente para uma prática de observação mais

qualificada, uma vez que pudemos ficar hospedados na casa da principal liderança da comunidade, comer junto dela e os demais, além de participar de conversas e do lazer da família quilombola. Tal aspecto nos permitiu construir e perceber alguns contrapontos entre a vida cotidiana desses sujeitos com suas posturas nos momentos de interação/formação fora a comunidade, podendo ser analisados em sua simplicidade da vida cotidiana, com suas manias, defeitos, intrigas e qualidades diversas.

Outro aspecto que vale ser apontado é o de, dado ao fato de haver uma proximidade prévia junto às lideranças adultas da comunidade, nossa proximidade e diálogo com os jovens foi facilitado. Partindo do pressuposto de que eles percorrem espaços e narrativas próprias, nossa interação foi sendo construída ao longo do tempo, sendo a confiança sentida e consentida por eles mesmos, o que nos apontou para mudanças de estratégias. O estar em campo, nos possibilitou uma revisão e modificações necessárias para a execução da pesquisa, já que o grupo passou a demandar e a nos orientar para outros pontos e referências. O processo que descrevemos como de construção coletiva, perpassou por uma intensa troca, ao qual pudemos verificar os sonhos, as demandas e os planejamentos desses sujeitos que, apesar de possuir uma significativa legitimidade, ainda padece de direitos e acessos básicos. Nesse processo de trocas, pudemos auxiliá-los em questões práticas da vida em comunidade e até mesmo na “assessoria” em algumas questões relacionadas ao movimento quilombola.

Para tanto, apresentaremos as análises das entrevistas realizadas, no intuito de verificar de que forma elas contribuem na compreensão dos problemas suscitados pela pesquisa, agregando-a estes fragmentos, observações oriundas de nossas imersões e trocas no campo de pesquisa. Afim de dar voz a estes sujeitos – que foram historicamente silenciados – optamos pela manutenção de suas identidades e pela reprodução fidedigna do que foi observado ao longo de nossa pesquisa. Tal opção encontra-se ancorada no desejo da própria comunidade em ter sua história e cultura registradas e reconhecidas pela sociedade, além de ter sido deliberado conjuntamente com suas lideranças. Sendo assim, buscaremos apresentar não somente dados resultantes de uma pesquisa qualitativa – com todo o rigor necessário – mas uma leitura da subjetividade dos sujeitos pesquisados, a fim de propiciar um olhar diferenciado acerca do cotidiano quilombola.

7.1. Afinal, somos quilombolas: as distintas e semelhantes percepções acerca de si

Ao longo de cinco anos pudemos acompanhar parte do grupo quilombola pesquisado em suas interações e participações junto ao movimento quilombola instituído. Entretanto, é interessante observar como a mudança de referência – do âmbito profissional para o da pesquisa - nos aproximou dos sujeitos “reais”, de suas expectativas e de seus olhares acerca de si. Tal percepção torna-se indispensável na compreensão acerca do processo educativo e formativo dos sujeitos quilombolas, uma vez que o mesmo encontra-se diluído em seus saberes e fazeres cotidianos, sob uma perspectiva subjetiva. Nesse sentido, a adoção do método de *entrevista centrada no problema*, nos permitiu compreender o olhar que estes sujeitos têm de si mesmos e de identificar em quais referências tal percepções encontram-se ancoradas.

Para tanto, optamos por pesquisar poucos sujeitos, totalizando 5 (cinco) quilombolas, entre jovens e adultos, ao qual aplicamos roteiros distintos – considerando o público e as questões que buscávamos compreender para a pesquisa. As perguntas estavam ancoradas em questões basilares, as quais buscávamos analisar os seguintes eixos básicos da pesquisa:

- a) Qual a percepção que os sujeitos da pesquisa têm por quilombo;
- b) Se conhecem a história de formação e valores de sua comunidade;
- c) Em que amplitude atuam e de que forma compreendem o movimento quilombola;
- d) De que forma concebem seu lugar enquanto sujeito, o acesso a direitos e a cultura diferenciada enquanto remanescentes de quilombos.

No quadro a seguir, apresentaremos os sujeitos que participaram das entrevistas:

Nome	Idade	Sexo	Escolaridade	Atuação junto ao movimento quilombola
Cleverson Luiz Epifânio de Oliveira	23	M	Cursando Superior	Festividades da comunidade e eventos do movimento quilombola em âmbito local e estadual
Laura Gabriele Januária	12	F	Cursando Fundamental	Movimento de juventude quilombola, festividades da comunidade e reuniões do município
Maria das Graças Epifânio da Silva	43	F	Ensino Médio completo	Conselho Municipal da Criança e Adolescente, Conselho Municipal de Saúde, N’Golo, CONAQ, Associação Quilombola e festividades da comunidade

Silvio Gabriel Januário	15	M	Cursando Ensino Médio	Mobilizações de juventude local, Conferências e encontros quilombolas de âmbito estadual e nacional
Tânia Aparecida da Silva Oliveira	53	F	Ensino Médio incompleto	Conselho Municipal de Saúde, Conselho Municipal da Mulher, Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Estadual de Alimentação Escolar, Associação Quilombola, N'Golo e CONAQ.

Um dos primeiros questionamentos feitos aos sujeitos entrevistados, relaciona-se ao entendimento que eles têm acerca de si enquanto quilombolas e de quais características fazem deles parte deste grupo tradicional. Partindo do pressuposto de que a auto declaração é resultado de uma formação político-identitária dos sujeitos quilombolas, tendo o processo educativo destes grupos um aspecto indispensável neste processo. Ao serem questionados sobre: “O que vem espontaneamente a sua mente quando você ouve a palavra quilombo?” obtivemos as seguintes respostas:

“É... povo que sofreu muito no passado, tá lutando pelos seus direitos até hoje, também, então é muito sofrimento. Sofrimento eu falo assim, de luta, *pra* conseguir conquistar seus direitos que é direito de ter, entendeu? Me vem essa palavra” (Cleverson, 23 anos).

“Um território de negros” (Gabriel, 15 anos).

“Resistência. Luta” (Graça, 43 anos).

“Eu vejo raça, eu vejo ... determinação, tipo, *pra* enfrentar o racismo, né? Porque existe muito racismo e ... a comunidade aqui e é isso mesmo” (Laura, 12 anos).

“Raça, luta e fé” (Tânia, 53 anos).

É interessante observarmos o uso da palavra *luta* por ambas as lideranças que já possuem uma trajetória expressiva junto ao movimento quilombola, o que nos aponta para uma consciência enquanto grupo, como parte de um discurso do movimento. Ao serem questionados quanto à participação junto ao movimento quilombola e suas motivações, dois aspectos se mesclam como justificativas: a motivação baseada na história de luta da matriarca e a causa coletiva dos remanescentes de quilombos. Ao se referirem à luta quilombola, todos da comunidade dizem que “*fazemos para o nosso povo*”. O discurso em torno da solidariedade, da igualdade, de uma concepção de sofrimento compartilhado e de justiça se tornam bastante comuns quando discutimos o

acesso a direitos e a conjuntura política atual. Em diversas falas das lideranças, percebemos dois momentos distintos, havendo um cansaço em relação à militância, mas que logo é desconstruído por um discurso que endossa a necessidade de continuarem lutando para a efetivação de leis que beneficie as comunidades do estado.

Na percepção dos entrevistados, o aspecto da memória coletiva acerca da história da comunidade, se refaz na atualidade por meio da transmissão oral, uma vez que todos eles fizeram referência ao que aprenderam com a matriarca. Independente da faixa etária, todos eles apontam em seus relatos Dona Sebastiana como principal referência e transmissora da trajetória que os associam aos antepassados escravizados, o que nos dá uma importante pista acerca do processo formativo da comunidade. O papel de transmissora da matriarca é descrito sob os seguintes relatos:

“Nó, ela foi formada com muita luta, né? Da minha avó, porque, é, tem muitos anos atrás que minha avó corre atrás disso aqui, tem muito tempo. Porque, tipo assim, isso aqui era cheio de mato, né? E ninguém tava pra formar isso aqui um quilombo, um bairro, as pessoas já não interessavam mais aqui. Mas minha avó quis lutar, já levou muita trapaça dos outros já, mas ela conseguiu, graças a deus, né? ” (Laura, 12 anos).

“Ancestrais, né? Nos ensinou, foi através da minha mãe, da minha avó, minha bisavó que passou pra minha mãe e veio passando de geração e a gente quer dar continuidade com nossos filhos, nossos netos e as futuras gerações, né? Dentro dessa cultura, não se perder nossa cultura, tanto o reinado que é uma cultura de raiz, né? Do tempo do meu bisavó, foi através do meu bisavó que minha mãe, nós aprendemos a dançar o congado e aí depois ela foi ser capitã e ela foi passando isso pra gente, foi passando, passando e espero que os futuro siga, né? Essas tradições, porque é muito difícil manter os jovens nessa cultura, mas **o nosso lema aqui é permanecer nessa cultura**” (Tânia, 53 anos).

“Não, tudo através da minha mãe mesmo, né? Tudo através da luta dela, porque antes de ter um quilombo, da gente ter essa organização e conhecer, a minha mãe já era militante. Ela participava já, antes, ela tinha até um crachá que ela tinha maior orgulho de andar com ele pra todo lado, que era da é rei ...[silêncio de cinco segundos] não to conseguindo lembrar, antes de terminar a entrevista eu vou conseguir lembrar do crachá. Que ela tinha um crachá e ela tinha muito orgulho de andar com ele e era já de militância, eu acho que do movimento negro, que o movimento negro era bem forte na época” (Graça, 47 anos).

A relação de proximidade com um passado marcado pelo sofrimento, pelo racismo e pela desigualdade encontra-se presente na memória e nas narrativas dos entrevistados, o que se traduz nos discursos captados em suas mobilizações. Para além da história da própria comunidade, é bastante comum a referência aos ancestrais, ao “nosso povo”, ao “lutamos por todos os nossos irmãos”, sendo falas recorrentes que por diversas vezes ouvimos em campo. É interessante perceber como a memória acerca de um passado se reconfigura no presente da comunidade e a estimula a se mobilizar, a fazer valer a luta dos que já se foram, como se fosse uma causa atemporal. A maioria dos sujeitos nem sequer conheceram o território originário da comunidade e Bom Sucesso, mas refazem a trajetória de seus antepassados como se tivessem sido testemunhas oculares em suas narrativas. Tal característica pode ser traduzida pela fala do entrevistado:

“Então eu era muito pequeno, quando começou assim eu era muito pequeno, então não vou lembrar, assim, das histórias, da história de como é que foi cada passo não. Mas só sei que foi uma luta muito... foi complicado quando nós conquistou esse terreno aqui, entendeu? Muita discriminação, os poderosos lá não queria doar esse espaço aqui. Então foi muita reunião, foi complicado. Só que eu não vou saber contar a história toda não” (Cleverson, 23 anos).

O papel das narrativas denota uma essencialidade no processo educativo, ao qual a transmissão oral é fator indispensável na formação dos sujeitos e no processo de conscientização acerca do que é quilombo e de se sentir quilombola. Sem que haja uma assimilação à trajetória deste grupo em cada um, a identificação enquanto quilombola não é possível e não se torna legítima entre seus sujeitos. Na comunidade, em todo momento, os mais velhos reforçam este passado, suas dificuldades e a luta para chegarem onde chegaram, sendo quase que um processo constante de aprendizado. Sua assimilação e reprodução quase que idêntica resultam numa proximidade de suas filhas à história da comunidade, ao qual os mais jovens estão assimilando, quase que num processo cíclico. As narrativas carregadas de sentimento demonstram a efetividade do processo de transmissão às gerações vindouras, o que é possível observar no relato de uma das filhas e lideranças da comunidade:

“A história que eu, assim é minha mãe é que conta que quando surgiu o nosso quilombo, o território da minha avó, da minha bisavó, que ... como é que fala como é que eu vou contar, gente? Não vou dar conta (risos) vou contar assim, que tinha *os quilombo* e tinha os fazendeiros que eram os macacos, né? Os soldados, *os coronel*, lá, queria tomar o território, então ocorreram muita matança, muita gente morreu. E nessa época meus ancestrais furava *os buraco* pra esconder as crianças, as mulheres e os mais velhos e quando eles achava que tinha acabado com todos da família carrapato e ia embora, quando vê saía, né, o povo saía debaixo do chão e eles falava: ‘*gente, nós foi lá e não acabamos com tudo, esse povo tá igual carrapato*’. Foi que as mulher e os mais velhos surgia de novo e continuava ali, naquele lugar, então assim, eu lembro mais ou menos essa história que minha mãe conta (Tânia, 53 anos).

Dissolvida nas trocas mais simples, o processo formativo do “ser quilombola” é praticamente subjetivo, o que exige um constante exercício de olhar e olhar novamente seus sujeitos, para assim, identificar um destes momentos. Nesse sentido, o processo educativo quilombola acontece de forma natural, sem muitas regras, sem conteúdo específico, sem planejamento e sem indução e/ou intencionalidades, o que a aproxima de um sentimento de pertencimento grupal estimulado, neste caso, por uma trajetória comum e ao respeito aos ancestrais. Tais características diferem o processo formativo das comunidades do aprendizado escolar, uma vez que, caberá a cada comunidade instituir seu processo, seus valores, suas normas e, acima de tudo, elencar os fatos mais marcantes de sua memória coletiva. Mais do que ouvir histórias sobre o passado, o processo de formação desses sujeitos pressupõe uma experiência, ao qual se materializam em seus fazeres, em suas festividades, manifestações, rezas, crendices, e tantas outras.

Nesse processo, a experiência junto aos movimentos e o despertar de uma consciência enquanto sujeitos de direito, são processos que marcam a formação política desses sujeitos. Enquanto estas trocas permanecem apenas no âmbito da comunidade, o entendimento acerca de “ser quilombola” acaba ficando restrito à cultura, e às histórias de um passado sofrido, ao qual muitos buscam esquecer. Ao questionarmos os jovens com a pergunta “*Na sua opinião como se aprende a ser quilombola?* ”, obtivemos algumas pistas deste processo, ao qual eles apenas confirmam parte do que já vínhamos observando junto ao campo de pesquisa, tais como:

“A convivência, é o reinado, a gente vai olhando, né? Em reuniões também” (Laura, 12 anos).

“Como se aprende a ser quilombola ... eu ponho que se você procurar, tipo assim eu sou moreno, sou negro, procurar a sua história eu acho que você se põe logo quilombola. Por aí você vai aprendendo, não é assim, vou ser quilombola e começar a falar que é quilombola, não! Se você souber da história, procurar saber como é o quilombola, você vai saber direitinho” (Gabriel, 15 anos).

“Como se aprende ser? (voz ao fundo: não aprende não, já nasce) não aprende não, já nasce, praticamente. Não tem como a pessoa querer ser quilombola, ela pode até querer ser, mas se ela não tiver no registro da família, não tiver no sangue, não tem como ela ser quilombola não” (Cleverson, 23 anos).

Durante a entrevista com Cleverson, uma de suas tias estava por perto e intervém, de forma indireta, em sua resposta, dizendo que não se aprende a ser quilombola, que já se nasce um. Tal atitude demonstra como tal processo acontece de forma fluida, nos momentos mais simples da comunidade.

Em outra pergunta, questionamos os entrevistados se a percepção que eles tinham sobre ser quilombola mudou após conhecerem e participarem do movimento quilombola e as respostas confirmar a relevância do movimento social na formação identitária e política desses sujeitos:

“Ó, mudou muita coisa. Antigamente eu era *“ah, quilombo, o que que é quilombo?”* ” Aí eu não entendia não e não procurava entender porque era uma coisa que não me, não me [balbucio] que não ia mudar em nada na minha vida, mas realmente mudou muito a minha vida. Então, depois que eu passei a entender e tal o que que era quilombo, mudou totalmente. Então, por eu ser quilombola eu fui aprovado na federal, então isso pode mudar radical... [corta a palavra] totalmente a minha vida em termos profissionais. E como pessoa também! **Lutar pelos meus direitos, bater no peito e falar que é quilombola, que é negro mesmo. Muda muito (grifo meu)**” (Cleverson, 23 anos).

“Trouxe muito conhecimento pra cá, tipo assim, não muito conhecimento que eu falo assim não é igual minha tia Sandra que sai e traz pra gente, mas tipo assim, sabe quando você sai e vê uma coisa, fora das comunidades quilombolas, o sentimento das pessoas, vê a fala bonita das pessoas que tem uma pelas outras comunidades, aí você traz isso pra cá, aí as outras pessoas, tipo assim, igual eu, os menino, ah, eu quero ser igual a tia Sandra. As meninas eu não sei se elas têm esse

pensamento também, mas a gente tenta trazer pra eles também, entendeu? ” (Gabriel, 15 anos).

“Eu achei legal, né? Saber como que é, porque, tipo assim, eu achava que isso, tipo assim, lutar pela igualdade racial era só aqui dentro, aí eu fui descobrindo que existe outros quilombos, sabe? Outros luares que as pessoas lutam” (Laura, 12 anos).

A partir dos trechos relatados pelos jovens entrevistados, é possível identificar o papel formativo – e indispensável – que o movimento quilombola e a participação social têm na constituição política desses sujeitos, o que nos aponta a necessidade de mais estudos que relacione o movimento e educação quilombola. O reconhecimento que os mais jovens conseguem perceber entre o antes e pós inserção junto ao movimento, nos aponta para uma auto percepção que o grupo vem construindo acerca de si e de sua trajetória política. O reconhecimento de suas lideranças também se apresenta como um fator relevante para os jovens, uma vez que sinalizam os principais responsáveis pela construção da identidade do grupo enquanto quilombola e de suas relações para além do quilombo. A luta por reconhecimento é legitimada pelas novas gerações, o que, certamente, os servirá de estímulo para dar continuidade a uma luta iniciada por suas referências, o que fortalece o sentimento de pertencimento desses sujeitos a uma trajetória coletiva.

Nessa perspectiva, o papel de lideranças na formação dos sujeitos quilombolas é identificado de duas formas: a) mediante estímulo à interação e sociabilização junto ao movimento social e, b) através de seu desenvolvimento/crescimento pessoal. O que observamos junto às comunidades quilombolas é um movimento gradativo, ao qual uma das lideranças tem um contato inicial junto aos espaços de formação e, de pouco a pouco, integra outros sujeitos que exercem um papel multiplicador. É neste processo que a formação dos sujeitos políticos acontece, onde aquele que ouve, replica as discussões, aprendizados e informações para os demais da comunidade, resultando numa forma própria de se educar. Lideranças que, na maioria dos casos, são analfabetas e/ou com baixo grau de escolaridade, mas que veem despertar seu potencial e seu lugar enquanto mestre e liderança na troca de experiências e vivências com seus semelhantes, irmãos de luta.

Nessa perspectiva, nos debruçaremos em duas principais lideranças de Carrapatos da Tabatinga: Dona Sebastiana e Sandra Maria, mãe e filha. Ao longo de toda nossa interação junto ao campo de pesquisa e nos espaços de formação quilombola, a referência dos membros da comunidade a ambas se faz bastante recorrente, sendo elas inspiração e motivação de luta dos demais.

A matriarca inspirou todos os seus descendentes mediante sua luta contra o racismo e na luta por terra e reconhecimento. Perseguida inúmeras vezes por sua religiosidade e pela intolerância local aos negros, Dona Sebastiana reconstruiu sua vida, criou seus filhos e conseguiu manter viva toda uma tradição, tendo em suas narrativas, resquícios da trajetória de seus antepassados. Já Sandra, impulsionada por sua mãe, abandona o ofício de cozinheira local para se tornar uma das principais lideranças quilombolas do Brasil, sendo reconhecida internacionalmente. Sua figura e seu processo de crescimento e definição política foi testemunhado por todos do grupo, sendo ela uma inspiração e motivação para os demais. Pouco a pouco, toda a comunidade se viu envolvida nas mais diversas pautas de reivindicação, propiciando quase um efeito cascata, o que só foi possível graças à experiência junto ao movimento e a transmissão desta experiência aos demais. O reflexo que essas lideranças exercem sobre os demais é o ponto de partida para podermos afirmar que a inserção junto ao movimento, somada a um consequente processo de tomada de consciência acerca de seus direitos, é imprescindível na formação educativa de “futuros” quilombolas. O jovem Cleverson deixa tal aspecto bastante nítido em sua fala descrita acima, ao qual apresenta o orgulho em se reconhecer quilombola e de poder lutar por seus direitos.

Ao descrever seu processo de formação enquanto liderança, Sandra acaba por reforçar o crescimento que sua inserção e experiência junto ao movimento lhe proporcionou, sendo hoje, uma mulher que ela jamais pensou ser um dia. No documentário *Dandaras: a força da mulher quilombola* (2015), Sandra conta um pouco de sua trajetória, tendo em sua mãe o principal, chamando-a de “guerreira” e de uma referência para todos da comunidade. De origem simples e sem nenhuma formação específica, Sandra se reconheceu enquanto liderança nas primeiras mobilizações em torno da temática quilombola em Minas Gerais, em 2003, ao qual ela descreve:

Olha, o meu começo foi, fui. Aí eu falei, meu primeiro encontro, vi aquele tanto de gente igual nós. E aí *eles começou* a dançar, todo mundo dançar, fazer brincadeira e tudo. E eu ficava olhando. Parecia que a gente já conhecia, a gente conversava, ne. Falei “meu deus do céu”. Eu ia *nas reunião* e eu só prestava atenção (cruza os braços). Eu cruzava os braços, prestava atenção, o povo falava e eu ficava caladinha! Aí eles me *perguntava* uma coisa eu tinha vergonha de falar, tímida. Eles *falava*: “Sandra, pode falar o que você tá sentindo”. Uai, mas isso levou uns seis meses assim, sabe. Aí a gente começou, a timidez foi acabando porque o Joba falava: “gente vocês não tem que querer falar bonito, vocês não precisa querer falar igual a doutor, vocês tem que se expressar do jeito que vocês se expressam na comunidade”. Então eu tenho que acabar com essa timidez (apontado pra si mesma), eu preciso falar, que pra eles saber que a gente existia, tem que falar. E através disso, nós fomos acabando com a timidez, eu e o Jesus (outra liderança) juntos, “vamo nós dois, *vamo*, nós dois”. Ele: “*ocê fala*”, eu: “não, *ocê fala*”, ficava naquele negócio. Aí sim, deu *certim*, eu falei “quer saber, eu vou falar”. Aí que a gente soltou a voz e aí não, aí acabou (Sandra, 54 anos).

A experiência de Sandra se assemelha a de diversas outras lideranças quilombolas do estado, o que reforça o papel formativo e educativo que o movimento exerce, sendo processo indispensável no “ser quilombola”. A comunidade de Carrapatos captou este aspecto tão subjetivo e investiu nos demais, a fim de formar lideranças, sujeitos conscientes de si e de ocupar os diversos espaços aos quais os quilombolas não se viam representados. Tal aspecto encontra-se tão presente entre seus sujeitos que durante o campo, o apoio e o reconhecimento dos demais quilombolas em relação a luta de Sandra foi bastante perceptível, uma vez que todos se mobilizam, de formas distintas, para garantir que ela cumpra sua agenda política. Como exemplo, observamos que existe toda uma organização comunitária que vai desde quem cuidará de seus filhos durante sua ausência até toda uma organização logística de sua viagem. O que pudemos observar é que existe uma questão que advém dos laços familiares, mas que se mescla à causa coletiva, que perpassa a consanguinidade, uma vez que cada sujeito se vê representado nela. Em suma, é como se todos se sentissem contemplados por Sandra, dado que a relação identitária emerge de uma assimilação individual para resultar numa identidade coletiva, reforçada aqui pelo uso de “nós”, “nosso povo”, “nossos irmãos”.

Uma das lideranças da comunidade traz aspectos significativos acerca da inserção junto ao movimento quilombola em seu relato, ao qual descreve:

Mudou muito que através dessa militância eu vi o quanto que a gente pode mudar a consciência nossa mesmo e de quem tá ao redor da gente. Fácil não é não, mas que a gente pode mudar muita coisa, correr atrás de muita coisa, conseguir muita coisa, através da união. E ... como se diz o movimento [silêncio de dois segundos] muita gente pensa que quando a gente tá no movimento a gente quer buscar as coisas só pra gente e não é. A gente quer buscar pro bem comum. E se a gente der as mãos e lutar junto a gente consegue fazer pra gente e pra todos que tá ao nosso redor (Tânia, 53 anos)

Foto 1 – A liderança Sandra Maria sendo recebida pela presidenta Dilma Rousseff em evento em Brasília/DF



Fonte: Página da N’Golo no Facebook

A inserção desses sujeitos e o consequente reconhecimento enquanto importantes lideranças do movimento também é responsável pela valorização desses grupos, rompendo com o estigma do racismo mediante aumento da autoestima desses sujeitos que passam a se afirmar como afro descendentes. No caso da comunidade pesquisada, tal aspecto se manifesta num processo gradativo, ao qual cada sujeito, sobretudo os jovens, passaram a adotar uma estética afro, o que se reflete na mudança de seus cabelos. Num processo de construção dos valores e da afirmação de uma identidade quilombola e, em específico, e Carrapatos da Tabatinga, todas as mulheres abandonaram a química e adotaram tranças

afro. Tal característica ainda é incomum entre as mulheres do município, passando a ser uma característica própria da comunidade, sendo uma importante influência para as mulheres de outras comunidades quilombolas, que ainda estão no processo de auto afirmação da identidade negra e quilombola.

Foto 2 – Maria das Graças liderança quilombola da comunidade e filha caçula de Dona Sebastiana



Fonte: Página pessoal do Facebook

Foto 3 – Jovem quilombola recebendo prêmio da Prefeitura Municipal de Bom Despacho



Fonte: Página pessoal do Facebook

O processo surtiu tamanha proximidade entre os jovens de Carrapatos, que hoje a comunidade possui um salão afro no espaço da Associação Comunitária e tem por principal finalidade a manutenção e a disseminação da estética quilombolas através do cabelo.

Outro aspecto recente e que merece ser apontado em nosso trabalho se relaciona à inserção de dois jovens da comunidade enquanto cotistas quilombolas junto à Universidade Federal de Goiás, no primeiro semestre de 2016. Tal acesso se foi possível mediante estímulo e militância da tia dos dois jovens, Sandra, o que reflete um movimento de motivação da comunidade para que seus jovens rompam com o ciclo do não acesso ao Ensino Superior. Considerando que a geração anterior não teve oportunidade de aprofundar os estudos, as lideranças em vigência estimulam o rompimento deste histórico, compreendendo que, para além do reconhecimento étnico-cultural, se faz necessário ocupar outros espaços estratégicos, o que só é possível com qualificação específica. Acreditamos que a inserção destes jovens e a interação junto a demais grupos tradicionais no espaço da Universidade resultará numa importante troca de experiências, o que poderá contribuir com seus processos formativos enquanto sujeitos quilombolas e como profissionais.

Dentre os jovens o processo de identificação enquanto quilombola se encontra mais amadurecido, se compararmos com o período de quatro anos atrás – tendo por base de comparação nossa interação com o grupo ainda no âmbito profissional. Isto se reflete no seu envolvimento e maior atuação junto ao movimento quilombola e nas ações culturais da comunidade, ao qual se sentem parte indispensável do processo e se relacionam de forma direta com uma cultura própria. Dentre as principais iniciativas, podemos elencar a participação de jovens da comunidade junto ao Conselho Municipal da Criança e Juventude de Bom Despacho, enquanto delegados do estado na Conferência Nacional da Juventude e na Guarda de Moçambique da comunidade. Além disso, os jovens participam dos espaços de debates, dos encontros quilombolas, das manifestações culturais locais e auxiliam a Associação comunitária na manutenção de um boletim informativo produzido pela comunidade e na atualização da página da comunidade nas redes sociais, com destaque à foto da matriarca no perfil e de uma das lideranças na foto de capa durante a Marcha das Mulheres Negras de 2015, em Brasília/DF.

Foto 4 – Perfil da comunidade no Facebook



Fonte: Facebook

Um dos destaques da atuação dos jovens da comunidade é exemplificada na criação do *Grupo Mironê*, um grupo de dança afro que é coordenado por eles e que hoje, representa a comunidade de Carrapatos em diversos eventos enquanto atração cultural. É interessante observar a escolha das músicas, das coreografias e das temáticas problematizadas, tendo no tema *escavidão* o seu “carro-chefe”. Outra questão relevante é a inclusão das crianças no grupo, processo este que reflete a prática da transmissão dos

saberes entre os jovens, que já ensinam os mais novos, o que reforça o sentimento de pertencimento apropriado por eles.

Foto 5 – Apresentação do Grupo Mironê no Festival Canjerê em 2015



Fonte: Página da N'Golo no Facebook

Foto 6 – Participação de jovens no cortejo durante o Canjerê 2015



Fonte: Página da N'Golo no Facebook

Foto 7 – Participação de crianças na Guarda de Moçambique



Fonte: Acervo pessoal

O processo de construção dos sujeitos quilombolas encontra-se permeado por uma subjetividade resultante de suas relações, sendo impossível compreender tal processo sem a comparação das percepções acerca de si (indivíduo) e das percepções compartilhadas do grupo (coletividade), ao qual nos detemos ao longo deste tópico. A filha caçula de

Dona Sebastiana sintetiza o sentimento de pertencer à uma comunidade e a relevância da transmissão oral neste contexto, ao dizer que a comunidade representa:

Tudo. Representa tudo. Representa que eu me vou, mas minhas filhas vão estar aí, eu quero que elas sejam a mesma garra que minha mãe teve, que eu to tendo e quero que elas passem pros filhos delas porque aonde que a gente valoriza o nosso alicerce ninguém derruba (Graça, 47 anos).

7.2. O papel aglutinador de uma matriarca

O papel das mulheres nas comunidades remanescentes de quilombos se torna primordial para a manutenção de todo um modo de vida tradicional, herança de matriz africana ao qual o matriarcado é predominante. Associado ao papel que as mulheres exercem no âmbito familiar - sendo as principais responsáveis pela criação dos filhos e pela transmissão dos saberes-fazeres herdados das gerações anteriores – seu pioneirismo tem se revelado em outras instâncias da vida comunitária. Com a gradativa saída dos homens em busca de trabalho, as mulheres passam a ser as provedoras e as principais lideranças da comunidade, tendo que assumirem papéis antes desempenhado por seus filhos e companheiros. Tal reconfiguração social despertou as mulheres quilombolas para outras experiências e interesses, ao qual passaram a conquistar um espaço na comunidade e para além dela legitimado pelos homens, tendo na superação de uma ordem machista uma das principais conquistas. Consequentemente, as mulheres têm adentrado o cenário político e produtivo das comunidades, o que se reflete no aumento significativo de mulheres nas associações comunitárias, nos sindicatos dos trabalhadores rurais, nas cooperativas e, principalmente nas organizações quilombolas, como a N'Golo.

A forte presença de mulheres e sua reconhecida liderança é um aspecto interessante da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, tendo na figura da matriarca Sebastiana Geralda Ribeiro Silva, 82 anos, o ponto de partida de todo um processo de auto reconhecimento. Mãe de 6 (seis) filhos - sendo um homem e que não reside no quilombo – a principal liderança de Carrapatos possui uma trajetória peculiar, conhecida e respeitada por seus familiares e população local. Com falas impositivas, personalidade

forte e muita dedicação, as mulheres da comunidade dominam todos os espaços de formação e de decisões comunitárias, sendo as principais responsáveis pela geração de renda, pela manutenção da Associação Comunitária e pela atuação política junto ao movimento quilombola. Essa força se reflete na autoestima dessas mulheres que se auto declaram – em alto e bom som – negras e quilombolas e que refletem sua atitude na afirmação de suas identidades, refletidas nos cabelos afro e nas tranças, usadas da maior à menor da comunidade.

Ao longo de nosso processo de pesquisa de campo, a referência e o respeito que os membros da comunidade demonstram em relação à Dona Sebastiana se faz bastante nítida. Tal respeito também se faz presente nas relações cotidianas da comunidade, sendo a palavra e as diretrizes da matriarca seguidas por todos, mesmo quando não há consenso pelas outras partes. Tal aspecto se torna bastante perceptível quando acompanhamos os preparativos da Festa de São Benedito, sendo a festividade de maior expressão e devoção dos quilombolas, que saem em cortejo pelas ruas da cidade como Guarda de Moçambique. No período que antecede a festa até o dia em si, a matriarca se prepara no plano espiritual e físico para que tudo saia perfeito, cuidando tanto dos rituais religiosos do período, tanto da ornamentação do grupo. Simbolicamente, um fator nos chamou bastante atenção durante a festa, uma vez que Dona Sebastiana lava, passa e deixa “cuarando” as roupas de todos os membros da guarda, a fim de garantir que tudo esteja alinhado para o dia da festa. Na ocasião, ela havia encomendado sandálias padronizadas na cor branca para que todos estivessem padronizados, fator que foi questionado pelos jovens, mas que foi duramente rebatido por ela, que impôs quase que como uma exigência, sob a justificativa de que “*São Benedito merecia o melhor*”.

Para além de uma questão de fé - o que fica nítido ao observarmos Dona Sebastiana - a participação dos quilombolas nos cortejos é estimulada pela própria matriarca, sendo um dos exemplos de respeito citados acima. Numa das conversas de campo, uma de suas filhas aponta uma preocupação quanto à continuidade do Moçambique depois que sua mãe falecer, uma vez que acredita que os demais não terão o mesmo entusiasmo dela. Tal preocupação é reforçada pela própria matriarca, ao apontar em uma de nossas conversas que já está idosa para levar o cortejo por toda a cidade, que a atividade deveria ser conduzida pelos jovens, com a contribuição das crianças, ao qual ela reforça: “*A minha alegria é isso, minha vida. Sem o esteio o telhado não fica em pé. Se os véio não for, os mais jovens não vão*”.

Com a expulsão do território tradicional, e a consequente fragmentação de seus aspectos tradicionais, a Guarda de Moçambique se torna o principal resquício cultural da comunidade. Este aspecto se torna relevante se considerarmos que, com a perda territorial, diversas relações que se reproduziam em determinado contexto e espaço geográfico, tiveram que ser reconfiguradas para uma conjuntura urbana, em um território inicialmente desconhecido. A perda da área de plantio, dos espaços de culto, de reunião e, acima de tudo, a dispersão das famílias pelo território urbano são fatores que devem ser considerados ao compararmos as comunidades urbanas frente as localizadas em seus territórios tradicionais. Além disso, a comunidade passou por diversos processos e mudanças até conseguir se estabelecerem no atual bairro Ana Rosa, o que fragmentou os referenciais, as memórias e suas relações originárias.

Foto 8 – A matriarca se preparando para a saída da Guarda de Moçambique



Fonte: Acervo pessoal

Foto 9 – Momento de fé e oração da matriarca durante o cortejo



Fonte: Acervo pessoal

Ao acompanharmos a Festa de São Benedito de 2015, pudemos participar de todos as etapas e preparativos, que tem início ainda no período da quaresma, onde o terreiro deixa de realizar atendimentos e toda a comunidade prepara o espírito por meio de rezas e penitências que são levadas bastante a sério por todos. Neste processo, a tradição ancorada no catolicismo ganha lugar de destaque, ao qual todos os membros participam

das missas, de jejuns e de orações específicas que culminam no domingo de Páscoa em que é realizado um grande banquete na casa da matriarca. Responsável por toda organização da guarda, a matriarca cuida de todos os preparativos, desde a lavagem das roupas de cada integrante até a organização das cantorias e da saída em cortejo.

O orgulho da matriarca é tamanho que em suas falas a festa é sempre mencionada. Num domingo em família em sua casa, observamos que enquanto a família estava reunida, ela estava dentro de casa passando com bastante zelo sua camisa branca impecável de capitã da guarda. Ela nos conta que havia engomado a camisa e acrescenta com uma frase que reforça seu zelo: *“Eu sou muito enjoada, gosto das coisas bem feitinha”*. Ao perguntarmos sobre o que São Benedito representava para ela, retrucou como uma pergunta: *“Você não é religiosa?”*. Ao responder que não ela respondeu já guardando as roupas: *“Também não ou explicar mais nada”*.

No dia da festa todos se concentram na casa da matriarca, onde se ornamentam e pegam seus instrumentos que ficam guardados dentro do Centro de Umbanda, sendo “preparados” para a celebração religiosa, colocam suas guias e passam defumador em todos antes de sair sob a advertência: *“Reza viu!”*. Entoados por cantos e ao som dos instrumentos, o grupo sai em cortejo até a igreja católica, onde é celebrada uma missa, onde os fiéis e os reis da festa aguardam a chegada da Guarda para dar início. Um a um, os fiéis beijam a bandeira de São Benedito na entrada da igreja, enquanto Dona Sebastiana conduz a guarda com um apito com pausas para rezas e salves, à medida em que o grupo adentra a igreja ao som do batuque. É interessante observar que neste momento a matriarca deixa de ser uma mulher comum e assume uma nova postura com um semblante de liderança e de autoridade. No altar da igreja ela cumprimenta o rei e a rainha da festa, juntamente com os representantes de outras guardas (totalizando 21 cortes distintos) ao qual um a um, repete o mesmo ritual. As principais diferenças entre eles, diz respeito às vestimentas e instrumentos utilizados, sendo as características do Moçambique muito próprias.

Após a missa, todos os cortes saem da igreja em cantoria e batuques para, em seguida, se dirigirem às casas dos reis da festa, que recebem os grupos num sinal de devoção à São Benedito. Na ocasião, é oferecido um café da manhã reforçado para os integrantes das guardas, que adentram a casa do anfitrião com rezas, cantorias e muito batuque, sendo um momento marcado pela fé, ao qual cada anfitrião acredita que sua casa

será abençoada com a presença das guardas. Ao aguardarem o outro corte chegar para então adentrar a casa do rei, os jovens se reuniram num momento de descontração e começaram a tirar fotos, quando um dos netos mais velhos advertiu os demais: “*Tem sorte que a vó ainda não xingou por causa desses celulares*”. Esta passagem denota o respeito que os demais têm em relação a matriarca – somado a um pouco de medo por causa de sua personalidade forte – além de reforçar o apressado e o zelo que ela tem pela perfeição. Os jovens imputam suas características à guarda por meio de adaptações, como a criação de passinhos coordenados, de forma a destacar os chocalhos amarrados na canela.

Foto 10 – Detalhe dos ornamentos



Fonte: Acervo pessoal

Foto 11 – Detalhe do chocalho na canela



Fonte: Acervo pessoal

Em seguida, cada dupla ou trio de cortes saem em cortejo pelas ruas da cidade até à casa de fiéis/anfitriões que recebem os grupos para um almoço, ao qual todo o ritual de rezas e cantorias é repetido pelos grupos. O grupo reverencia São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (santos negros), no altar que é montado pelas famílias receptoras. A bandeira é entregue ao rei e uma cantoria de bênção aos donos da casa é iniciada, seguida por uma oração de *Pai Nosso*, *Ave Maria* e à *Nossa Senhora do Rosário*.

Um fator interessante é que toda vez que o grupo passa por uma esquina/encruzilhada, cada membro gira o corpo em 360°. Ao questionarmos Sandra acerca do porquê deste gesto, ela responde: *“É pras coisa ruim ficar pra trás. No dia de São Sebastião nunca se sabe o que pode acontecer”*.

Após o almoço, os grupos abençoam a casa com cantorias e saem em cortejo até a igreja, onde todos os grupos se encontram e saem juntos, em cortejo por toda a cidade. Este momento pode ser considerado o auge da festa, uma vez que uma multidão acompanha as guardas e cada família por onde o cortejo passa, ficam nas ruas com imagens de santos e garrafas de água para oferecer aos participantes. O cortejo só tem fim com o retorno à igreja, onde é celebrada uma missa e a bandeira de São Benedito é hasteada na parte externa da igreja, ao qual cada grupo festeja individualmente e fogos de artifício são lançados. Todo esse ritual vai das 08:00 às 22:00, sendo todo ele feito com muita dança, cantos e batuques, ao qual Dona Sebastiana faz questão de fazer descalça, em agradecimento à São Benedito. A Guarda de Moçambique é uma das principais da cidade, não por seu tamanho, mas por sua história de resistência, ficando incumbida de levar a imagem da santa de volta à igreja e pela descida do mastro. Após o momento na igreja, o grupo ainda leva a rainha até a sua casa, onde todo o ritual de bênçãos é repetido. E neste processo, as crianças aprendem observando os mais velhos, reproduzindo com destreza os cantos, os toques e os passos.

Faz-se necessário apontar o respeito e a devoção que muitos fieis tem em Dona Sebastiana, sendo o momento de rezas em que ela abençoa a casa, recebidos com uma gratidão bastante nítida, resultado de seu trabalho já reconhecido enquanto benzedeira e liderança espiritual umbandista.

Foto 12 – Crianças participando do cortejo



Fonte: Acervo pessoal

Foto 13 – Troca intergeracional no Reinado



Fonte: Acervo pessoal

Para Dona Sebastiana, que ainda resguarda um grande acervo da memória de seus antepassados, sobretudo das relações que se assemelhavam à escravidão, a intencionalidade ao manter vivos aspectos vinculados à tradicionalidade é uma forma de manter vivas sua origem e história familiar. Quase que como uma missão dada pelos seus guias espirituais, o esforço da matriarca em aglutinar tais aspectos e mostrá-los ao mundo, perpassa por uma relação de fé e quase de um misticismo, perceptível em suas narrativas acerca de si. Independentemente de suas motivações, Sebastiana pode ser considerada uma mulher vanguardista, uma vez que, com pouca instrução e condições socioeconômicas, conseguiu organizar sua família em torno de uma causa, sendo uma figura reconhecida por sua luta e história de vida.

Sua influência e participação pode ser sintetizada numa situação cotidiana que pudemos observar durante o campo, logo após a chegada de Sandra de uma de suas viagens de articulação política em Brasília. Na ocasião, Dona Sebastiana veio se informar acerca de uma reunião junto à prefeitura de Bom Despacho, ao qual questionou sua filha

Sandra sobre qual roupa usou para falar com o prefeito que, segundo ela: “*Aqui a gente tem que andar bem vestido pra ser respeitado*”. Ela “brigou” com a filha dizendo que ela não podia andar “que nem mendigo”, uma vez que ocupa um lugar de destaque. Sandra, que é muito desprendida em relação à estética e reforça com frequência sua opção pela simplicidade, ficou brava e retrucou a mãe: “*Mas é o mendigo que faz as coisas acontecer*”.

Indiscutivelmente, a presença e a transmissão de uma memória compartilhada por Dona Sebastiana às novas gerações é parte indispensável no processo formativo da comunidade, sendo constantemente referenciada por seus sujeitos. Em comparação com outras comunidades quilombolas com as quais pudemos trabalhar, Carrapatos da Tabatinga se destaca no aspecto formativo de seus sujeitos, tendo nas mulheres uma importante referência neste processo. Em destaque, a figura de um mestre, de um griô é o principal diferencial na transmissão dos saberes, ao qual Sandra descreve de forma simples, porém condizente à subjetividade, como tal processo se dá por meio de sua mãe:

A inspiração é minha mãe, sempre ela, tudo ela, tudo através dela. Que ela lutou a vida inteira e já tá com 82 anos. Ela não desiste e não deixa a gente desistir. Ela fala: “Eu *num guento* andar mais, mas enquanto eu viver e *ocês* tiver aqui, *oceis* vão caminha. Eu tenho medo de morrer e deixar *ocês* aqui sem nada”. Sem nada concreto, que é a terra titulada. Ela, a mãe, é um exemplo de mulher, um exemplo de ela é uma guerreira. A minha mãe tem uma força que eu acho que eu não tenho. É muito forte, a minha mãe é muito forte. Então ela é um exemplo *pra* nós, lá da nossa comunidade, da nossa casa, ela é um exemplo pro nosso município, é um exemplo pro nosso estado e pras comunidade quilombola. Todos a respeitam e veem a força que ela tem. Ela transmite *pras* pessoas. E isso faz a gente ne, nunca querer desistir. Porque ela é nossa vida, nossa inspiração e ela é nossa força. E eu tô aqui, mas tenho certeza que ela tá lá rezando por mim, que hora nenhuma ela esquece da gente que tá fora. Ela acende uma vela, ela reza, ela fala: “minha filha vai voltar, minha filha vai conseguir”. Então, essa é a minha verdadeira inspiração, verdadeira força que faz eu tá aqui hoje (Documentário Dandaras: a força da mulher quilombola).

Foto 14 – Concentração da Guarda de Moçambique no Centro Espírita da comunidade



Fonte: Leonardo Machado

Foto 15 – Chegada da Guarda de Moçambique na casa da rainha da Festa de São Benedito



Fonte: Acervo pessoal

7.3. História de vida: a memória compartilhada do antigo quilombo

Um verdadeiro teste para a hipótese psicossocial da memória encontra-se no estudo das lembranças das pessoas idosas. Nelas é possível verificar uma história social bem desenvolvida: elas atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade (BOSSI, 2012, p. 60).

É com a citação de Ecléa Bossi (2012) que iniciamos o presente tópico, no intuito de dar voz ao principal sujeito de nossa pesquisa, a matriarca da comunidade, dona de uma memória que traduz um passado de sofrimento, submissão, resistência e reconstrução de sua família após ser expulsa do território tradicional. Trazer as narrativas de Dona Sebastiana permite registrar a história de vida de um dos principais pilares da comunidade, sendo a riqueza de sua memória a tradução das especificidades e das riquezas de Carrapatos da Tabatinga. Marcada pelo período pós-abolicionista (nascida em 1935), sua infância foi marcada pelos resquícios da escravidão, ao qual a distinção entre brancos (senhores) e negros (serviçais) era uma realidade vigente ao longo de sua infância, ao qual ela traz detalhes em seu relato, registrado pelo documentário *Dandaras: a força da mulher quilombola* (2015):

Vi meu pai, meu avô, minha tia ser queimada, que a sinhá queimou a mão dela. Pôs melado quente na mão dela, queimou a mão dela toda. Falei a Fazenda do seu Arlindo Aguiar, capitão Henrique. Ali que a gente sofreu mesmo (pausa). Eu fui crescendo naquele ambiente. Eu já cresci com aquela revolta. A mãe tadinha, judiada. Tinha que varrer do terreiro do senhor, tinha que dar banho e secar sinhá. A mãe tadinha, chegava do café cansada: ‘Ô Bilinha, vem cá *procê* esfregar a mãe! ’. Eu largava tudo e ia esfregar ela, já pensou? Eu ficava olhando aquilo, mas gente, aquilo me dava uma revolta.

Eu vi meu pai chorando assim ó. Via ele falando assim: sai, sai, sai, sai. Eu via ele tocando meu pai igual cachorro. Então eu falei hã, hã (negação), não vou lavar pocilga *procês* não. Eu sou descendente de escravo, mas não sou escrava de ninguém não, vai pro meio dos inferno (risos). Ahn, não vem fazer gracinha que eu não deixo não (Sebastiana, 81 anos).

Ao acompanharmos os *Encontros Estaduais de Comunidades Quilombolas de Minas Gerais* dos anos de 2012 e 2016, pudemos observar o papel aglutinador que a matriarca desempenha dentre as demais comunidades, sendo a rememoração a um passado comum, relacionado à escravização, uma estratégia de mobilização adotada por ela. Com narrativas que remontam a uma memória compartilhada do sofrimento e da resistência dos antepassados quilombolas, todos os participantes se apropriam do sentimento de pertencimento estimulado por suas narrativas. É como se o passado se reconfigurasse no presente, propiciando aos participantes do movimento um sentimento de pertencimento, de ver no outro algo que lhe é comum, criando um ambiente de irmandade, de coletividade. E não é toa que a matriarca evoca em suas narrativas palavras que remetem à coletividade, à identidade coletiva, à uma origem comum.

Ainda que de forma inconsciente, a liderança foi responsável pela criação de uma organização quilombola invejável, detendo modos próprios – que ainda que desconhecidos por ela – de se educar e formar os seus. Apesar de não haver uma metodologia sintetizada em manuais, ela tem consciência de seu papel, o que talvez explica a urgência em formar suas sucessoras, a fim de que aquilo que construiu ao longo de sua vida não seja fragmentado pelas novas gerações. Nesse aspecto, o apelo à memória, à luta de um clã, ao sofrimento dos antepassados, à marca da escravização, dentre outros, são aspectos próprios de suas estratégias, ao qual ela bem descreve em diversos trechos do documentário *A filha de São Sebastião* (2014), sendo ela a protagonista. Em um dos trechos, ela nos aponta uma de suas motivações em gerar um movimento de continuidade, sendo: “*E os meus filhos, meus netos, meus bisnetos, eu tô arrastando eles todos, porque nós temos uma nação a zelar. Nós temos uma hierarquia, nós temos um ancorão que nós temos que respeitar ele*”.

A personalidade forte e a garra com a qual ela enfrentou o racismo, percebidos desde criança, podem ser entendidos enquanto um estímulo que fizeram de Sebastiana uma mulher à frente de seu tempo, aspecto ao qual ela mesma faz questão de enfatizar em seus relatos acerca de sua trajetória. Uma de suas lutas contra o preconceito está relacionado à religiosidade de matriz africana, sobretudo num contexto local de supremacia branca e católica que via com resistência a chegada de um grupo negro que se esforçava para mostrar e impor uma cultura “imprópria” ao contexto. Ao relatar como conseguiu implementar a Guarda de Moçambique em Bom Despacho, Dona Sebastiana

traz aspectos muito interessantes de sua trajetória, estratégias utilizadas e de uma fé imensurável. Segundo relatos, ela relata tal processo:

Aí quando eu formei meu Moçambique, o padre não queria deixar eu dançar por causa de eu ser espírita. Aí eu (pensativa) fiz *as farda*, fiz as bandeiras, aí fui em Dom Serafim, em Belo Horizonte, falei com ele: “ó, tá acontecendo isso, isso e isso comigo”. Ele disse: “não, mas não pode. Não existe lei no mundo filha que proíbe a pessoa rezar. Você tem condição de dar comida seu povo na sua casa? ”. Eu disse: “Tenho uai”. Ele disse: “Então, eu vou te dar esse documento aqui, você vai dançar *pra* Nossa Senhora do Rosário sim! Você não vai comer comida deles, você não vai dar despesa nenhuma a eles. ”. Foi assim que eu enfrentei Bom Despacho. Fui e falei: “Padre Cicero, eu tô descendo o meu moçambique viu. O *senhô* me para pro *senhô* vê”.

Falei com Padre Cícero: “Padre Cícero, essa festa é minha. No dia que *senhô* faz a festa do seu santo branco aí eu não venho aqui não. Mas do Rosário? Ih, essa aí é *dos nego*. O nego que fugir dela é covarde! Eu não sou covarde não senhor. Eu vou descer com *minhas bandeira*, com meu povo, amanhã eu tô descendo! ”. Aí mexeu comigo não. Na hora dele morrer, ele pediu pra me chamar pra me pedir perdão. Eu falei: **“Ahn, ahn, pode ir pro inferno tranquilo que eu não sou ninguém pra perdoar. Eu não sou Deus ne! (grifo meu)”** (A filha de São Sebastião).

Este trecho simboliza parte do sentimento que pudemos captar ao longo da pesquisa, sobretudo durante o registro do Reinado da comunidade, compartilhado por todos que se entregam integralmente ao “dia de glória” do povo quilombola em Bom Despacho. Momento em que a agricultora, cozinheira, confeitadeira, enfermeira, dentre tantas outras faces assumidas ao longo da vida, se torna o centro das atenções, a “estrela” da festa. Tal reconhecimento, em âmbito local, pode ser exemplificado na homenagem que a matriarca recebeu em 2015 pela Prefeitura Municipal de Bom Despacho, com direito a festa de gala, presença de autoridades locais e do lançamento do documentário protagonizado por ela, a *Filha de São Sebastião*. Neste mesmo ano, a liderança também ministrou um curso na Universidade Federal de Minas Gerais enquanto mestre detentora de saberes tradicionais quilombola.

Foto 16 – Dona Sebastiana no material de divulgação do Canjerê 2016



Fonte: Página da N'Golo no Facebook

Outro instrumento utilizado pela matriarca na formação na transmissão de uma memória compartilhada são os cantos entoados no Reinado e nos pontos de umbanda, sendo perceptível a relação com o período escravista e a luta do povo negro. Mais do que um aspecto cultural, esses cantos resguardam parte da história de seus antepassados, uma vez que é uma característica comum a descrição de aspectos cotidianos nos cantos de trabalho, nas cantigas de roda e das guardas de congado quilombolas. A utilização dos cantos é outro aspecto utilizado pela matriarca para a formação identitária dos sujeitos quilombolas, sendo uma forma lúdica de transmissão de saberes. Para tanto, registramos alguns cantos registrados em campo:

Canto 1

Navio negreiro no meio do mar (2x)

Correntes pesada na areia a arrastar

Os negro escravos se põe a cantar

Saravá, nossa mãe Iemanjá (2x)

A caçamba virou de fundo pro ar (2x)

A caçamba virou de fundo pro ar

O que nos salvou?

Foi a mãe Iemanjá

Saravá, nossa mãe Iemanjá

Canto 2

O nego não sabe ler, nego não sabe escrever

O nego não sabe ler, nego não sabe escrever

De joelho eu vos peço

Temo tu que agradecer

Canto 3

Tocava o tambor já chamando os povo das mata, os quilombola:

Tambor

Rodea os seus povo de amor (2x)

Filho de Zambi cantou (2x)

E os preto velho então chegô (2x)

Ainda não apareceu

O verdadeiro “perremá” (Trecho confuso)

Tem cangaia na kalunga e a jangaia tá no mar

Memória viva de uma história e cultura de suma relevância para a história de resistência negra no Brasil e, especificamente, em Minas Gerais, as narrativas de Dona Sebastiana, seus cantos e saberes que são transmitidos a cada geração podem são parte de um rico patrimônio imaterial dos remanescentes de quilombos. Consciente de todo o reportório que resguarda, a matriarca demonstra a todo momento uma preocupação e um anseio em transmitir tudo o que sabe, tendo na continuidade de uma cultura e de uma luta quilombola sua principal preocupação. Tal aspecto é reforçado por elas e suas filhas em diversos momentos ao longo de nossa intervenção de campo, advertindo aos demais quanto a importância da luta, da manutenção de suas atividades e na busca incansante pela conquista de direitos, sobretudo o acesso à terra. Num tom de missão, Dona Sebastiana enfatiza que enquanto for viva vai lutar para que os negros alcancem um lugar de igualdade e de superação do racismo e instiga os seus a se mobilizarem a darem o melhor de si. Ela sabe que após a sua passagem, seus filhos darão continuidade ao

percurso que ela iniciou com muitas dificuldades, o que nos remete, de forma direta, à concepção africana de movimento cíclico, manifesto na cosmovisão africana.

Em diversas falas junto ao movimento quilombola, Dona Sebastiana reforça que os negros vieram para o Brasil para trabalhar e construir o país com seu suor, sendo o *“único povo que não veio para roubar nada”*. Essa fala incisiva impõe um tom de valorização dos negros, ao mesmo tempo que conclama seus “irmãos” à luta, utilizando o próprio exemplo de luta como estímulo para as novas gerações que, segundo ela, já estão *“mais próximos de conquistar seus direitos do que os nossos antepassados que iniciaram a luta durante a escravidão”*. Para além de um sentimento de pertencimento a um grupo específico (quilombola), ela resguarda a história de sua família, principal motivação da Mãe Tiana, esteio de toda uma linhagem, ao qual ela estimula para alcançar vãos mais altos do que os já conquistado. Além de impulsionar a participação política, ela luta pela emancipação econômica, pelo acesso ao Ensino Superior e, principalmente, pela igualdade racial. Como exemplo, uma de suas filhas tem buscado se inserir na política local, sendo uma importante estratégia para romper com o racismo no município.

Foto 17 – Foto de divulgação da campanha para vereadora



Fonte: Facebook pessoal

O turbante que eu tenho é sinal de humildade porque, todo escravo que ia perto do senhor ele tinha que tá com a cabeça coberta, com humildade pra chegar perto do senhor. Então hoje, *nós usa* o turbante em louvor à Nossa Senhora do Rosário, pra abençoar as nossa cabeça. E *os rosário* hoje, tá no lugar da corrente ne. As corrente maldita que era no nosso corpo. Hoje nos usa os rosário em agradecimento à Nossa Senhora do Rosário também. E as *gunga* (chocalho colocado na canela), é agradecimento também porque isso aqui, era usado *nos nego* pra não fugir. Porque se o nego corresse, ia fazer barulho ne. Ai fazia barulho, o capataz sabia pra onde que eles *tava* indo, entendeu. Então tudo tem um significado de dor, sofrimento e perseguição (Sebastiana, 81 anos).

Foto 18 – Matriarca no Reinado



Fonte: Página da N'Golo no Facebook

7.4. Considerações finais

Diante de um silenciamento histórico acerca de suas trajetórias e histórias de resistência frente as desigualdades vigentes, impostas por um estado híbrido que por muito tempo buscou negar sua diversidade - e as cores que a compõem - que os remanescentes de quilombos emergem no cenário atual a fim de obter voz. Mais do que voz, estes grupos lutam por igualdade sociopolítica, buscando romper com estruturas quase intransponíveis, endossadas pelo mito de uma democracia racial brasileira, ao qual parte significativa da população brasileira se viu e ainda se vê destituída. Neste contexto, estamos localizados num estado que resguarda cerca de 600 comunidades remanescentes

de quilombos já identificadas, sendo que, dentre estas, apenas uma detêm o título de seu território, menos de 200 são certificadas pela Fundação Cultural Palmares e cerca de 30 possuem processo de regularização fundiária em aberto junto ao INCRA/MG. Entretanto, para além dos dados oficiais, pudemos acompanhar e observar de perto uma realidade que não encontramos nos dados quantitativos do estado brasileiro, uma vez que estas populações ainda são pouco reconhecidas e representadas nos diversos segmentos sociais.

Ao tomarmos parte da história da comunidade de Carrapatos da Tabatinga, mediante relatos oriundos de uma memória compartilhada, percebemos a exclusão e as desigualdades impostas a estes grupos, que ainda sentem na pele os resquícios da escravidão no Brasil. Apesar de uma lacuna evidente na história oficial brasileira acerca dos remanescentes de quilombos e da cultura quilombola de uma forma em geral, a comunidade foi capaz de construir e elaborar modos próprios de manter vivas suas estruturas culturais, sociais e econômicas, muitos deles sob a influência de seus ancestrais. Orientados por um modo próprio de saberes e fazeres, a comunidade construiu formas específicas de sociabilidade e de formação identitária de seus sujeitos, adentrando o cenário político por meio de articulações junto ao movimento quilombola instituído.

Este desenvolvimento só foi possível mediante um processo educativo próprio, reproduzido no interior da comunidade em suas relações cotidianas, ao qual a matriarca conseguiu transmitir aos seus sujeitos os valores e crenças que fizeram dela uma referência para todas as comunidades quilombolas do estado e do país. Mesmo sendo analfabeta e nunca ter tido acesso à escola, sua sabedoria faz referência a um outro modo de educar e transmitir saberes, tendo na oralidade o principal aspecto de uma herança africana. Esta importante estratégia foi uma das responsáveis pela sobrevivência de uma tradição quilombola na contemporaneidade e que passou a ser considerado como importante fonte histórica. O processo de dar voz aos sujeitos historicamente silenciados ganha força com a emancipação dos *Estudos Culturais* e com o *Grupo de Estudos Subalternos*, ao qual pudemos problematizar com o contexto da comunidade pesquisada na presente dissertação.

A representação dos sujeitos subalternizados através de falas alheias e externas à sua realidade foi, gradativamente, rompida por meio de uma atuação efetiva desses sujeitos que passaram a se articular politicamente e a construir seus próprios pontos de reivindicação política e identitária. Nessa perspectiva, Spivak (2010) aponta que:

Tal modelo de dissimulação social - isto é, as lacunas necessárias entre a fonte da “influência” [...], o “representante” [...] e o fenômeno histórico-político (o controle executivo) – implica não apenas uma crítica ao sujeito como um agente *individual*, mas também uma crítica à subjetividade de um agenciamento coletivo. A máquina da história necessariamente deslocada se movimenta porque a “identidade dos interesses” desses proprietários “não consegue produzir um sentimento de comunidade, de ligações nacionais ou de uma organização política” (p. 37).

Nesse processo de ruptura com uma ideologia vigente e de emancipação de uma auto percepção dos grupos quilombolas enquanto categoria social foram impulsionadas pela emancipação de direitos específicos e pelo consequente reconhecimento legal dos remanescentes de quilombos pela Constituição de 1988. Invisibilizados pela história oficial por séculos, esses sujeitos adentram o cenário político com propostas e pautas próprias, sobretudo no que tange ao reconhecimento de suas matrizes étnico-culturais. O papel desempenhado pelo movimento quilombola ganha expressividade e força política, passando a influenciar e a estimular a promoção de políticas públicas voltadas para estes grupos. Dentre elas, as políticas voltadas à uma proposta de Educação Quilombola ganha força em âmbito nacional – apesar de ainda estar em processo de implementação – o que denota a emergência de valorização e manutenção dos saberes tradicionais quilombolas, que se encontram em processo gradativo de fragmentação.

Tal proposta encontra-se ancorada nos saberes e nos processos educativos praticados no interior dos quilombos, ao qual seus sujeitos são constituídos enquanto quilombolas sem perpassar, necessariamente, por uma educação formal, o que denota a riqueza de saberes que estes grupos resguardam. Estimuladas pelos movimentos sociais, a emancipação do que podemos chamar de uma Pedagogia Quilombola tem por principal objetivo dar voz aos sujeitos excluídos da educação formal. Com vistas a propiciar uma ruptura entre as forças hegemônicas e de se fazerem visíveis no âmbito social, os sujeitos quilombolas trazem novas perspectivas para os discursos vigentes, ao qual:

Outro traço dessas ações coletivas ´que, ao se afirmar presentes de forma tão afirmativa, exigem políticas afirmativas na diversidade de campos da vida social, econômica, política, cultural, cognitiva.

Desestabilizam o campo do Estado, de suas políticas: agrária, urbana, educativa, de emprego, de saúde. Desestabilizam o pensamento moderno abissal, as formas de pensa-los e as políticas e pedagogias de aloca-los e “educa-los” (ARROYO, 2012, p. 54)

Mais uma vez, as comunidades remanescentes de quilombos se colocam no cenário político e social de forma a desestabilizar uma ordem vigente – e excludente – reproduzindo os princípios pelos quais os antigos quilombos foram formados: pela resistência. A concepção errônea de que o negro foi submisso e domesticável se enfraquece com desinvisibilização de diversas comunidades remanescentes de quilombos, que se revelam e endossam o crescimento dessa população a cada ano. O principal papel desempenhado por estes grupos é de criticar o sistema vigente, que visa atender os interesses de classes específicas, que orientam o acesso à terra a uma lógica mercadológica e de violência. Tal correlação de forças atenta o Estado e a sociedade civil para uma nova forma de se pensar e de relacionar com as populações do campo, uma vez que são guardiãs e principais responsáveis pela preservação ambiental.

Apesar de uma exclusão secular do âmbito educacional, os negros quilombados desenvolveram pedagogias próprias que ainda hoje orientam suas formas de reprodução sociocultural e sua atuação junto ao movimento instituído. Com isso, eles provam que o conhecimento formal não é pré-requisito para a constituição de sujeitos conscientes, engajados e politizados, rompendo com estruturas rígidas vinculadas ao *saber científico*. A comunidade ao qual buscamos dar voz por meio da presente pesquisa, já desenvolve formas próprias e significativas de formação de seus sujeitos, o que pode ser comprovada por sua influência e reconhecimento em todo o território nacional.

Neste processo, gostaríamos de destacar as subjetividades e histórias de vida de cada sujeito desta pesquisa, a fim de lhe imputar o valor e o reconhecimento mínimo do qual se fazem merecer todos os dias, uma vez que suas lutas são diárias contra o racismo e as desigualdades de cunho racial vigentes em nosso país. Na relação e interação entre pesquisador/pesquisados, podemos afirmar que fomos nós o agente transformado pela experiência e pela interação em campo proporcionada pela etnografia, sob a perspectiva de que:

A pesquisa de campo etnográfica, na tradição interacionista, busca desvelar os significados que os atores sociais atribuem às suas ações. A ênfase funcionalista no comportamento como um conjunto de fatos

objetivos é substituída por um delineamento mais subjetivo sobre como as pessoas entendem aquilo que fazem [...] A chave para a etnografia interacionista é descobrir o sistema de símbolos que dá significado ao que as pessoas pensam e fazem (ANGROSINO, 2009, p. 20-21).

Conscientes de si, do que reivindicam e da identidade que representam, interagir com essas comunidades nos aponta para novas perspectivas teóricas no campo da educação, sobretudo se considerarmos o recorte da Educação Quilombola. Portanto, faz-se necessário o reconhecimento e a valorização destes sujeitos, a fim de que, conjuntamente, a proposta educacional que os tenha por público alvo, deve interagir com eles de forma horizontal, dando voz a estes grupos. Ancorados numa organização simbólica de matriz africana, seus modos de educar devem contemplar tais valores, a fim de manter vivas suas tradições para a posteridade e garantir a perpetuação de sua memória coletiva, parte significativa de nossa história.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, V. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALMEIDA, Alfredo W. B. **Os quilombos e as Novas Etnias**. In: O'DWYER, Eliane C. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 43-81.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 2004.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**; tradução José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, Outras pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2012.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira**: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2007.

BAKHTIN, M. M. **Marxismo e Filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 13 edição. São Paulo: Hucitec, 2009.

BARROS, José D'Assunção. **A construção social da cor**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BECKER, Howard, S. **Segredos e truques da pesquisa**; tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BENJAMIM, Walter. **O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. 7ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLUMER, Herbert. **A natureza do interacionismo simbólico**. In: MORTENSEN, C.D. **Teoria da comunicação: textos básicos**. São Paulo: Mosaico, 1980. p. 119-138.

BOSSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. **Cultura Rebelde: escritos sobre a Educação Popular ontem e agora**. São Paulo: Editora Instituto Paulo Freire, 2009.

BRASIL – **Constituição da República Federativa do Brasil**. www.brasil.gov.br

BRASIL - Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: algumas informações**. Disponível em: <http://www.educacao.rs.gov.br/dados/dp_cga_diretrizes_quilombola.pdf> Acesso em: 15 set. 2015.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de nov. 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em: 15 set. 2015.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. MEC: Brasília, novembro, 2012.

BRASIL. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/292>> Acesso em: 15 set. 2015.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CHARLOT, Bernard. **A pesquisa educacional entre conhecimentos, políticas e práticas: especificidades e desafios de uma área do saber**. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 11, n. 31 jan/abr. 2006.

COSTA FILHO, Aderval. **Relatório técnico de reconhecimento e delimitação do Quilombo do Gurutuba**. Brasília: UCB, 2004.

COSTA, João Batista Almeida. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sócio cultural da Comunidade Remanescente de Quilombo Família Teodoro de Oliveira – Serra do Salitre (MG)**.

COSTA, João Batista de Almeida. **A (des) invisibilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais**: A produção da identidade, do pertencimento e do modo de vida como estratégia para efetivação de direito coletivo. In: Dieter Gawora; Maria Helena de Souza Ide; Rômulo Soares Barbosa. (Org.). *Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil*. 1 ed. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011, v. 1, p. 51-68.

COSTA, João Batista de Almeida. **Minas Gerais na contemporaneidade**: identidade fragmentada, a diversidade e as fronteiras regionais. *Cad. Esc. Legisl.*, Belo Horizonte, v. 11, n. 16, p. 117-137, jan./jun. 2009. Disponível em: <[Http://www.almg.gov.br/opencms/export/sites/default/consulte/publicacoes_assembleia/periodicas/cadernos/arquivos/pdfs/16/joao_batista.pdf](http://www.almg.gov.br/opencms/export/sites/default/consulte/publicacoes_assembleia/periodicas/cadernos/arquivos/pdfs/16/joao_batista.pdf)>. Disponível em: 15 set. 2015.

COSTA, João Batista de Almeida. **Processos de territorializações e o deslizamento de conteúdos na etnicidade quilombola em Agreste**. Revista Argumento nº 7 – 01, 2013.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional**. Revista de Antropologia, [S.l.], v. 55, n. 1, dez. 2012. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46971/51311>>. Acesso em: 15 Set. 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional**. Revista de Antropologia 55(1): 439–464.

CURY, Carlos R. J., HORTA, José S., FÁVERO, Osmar. A relação Educação-Sociedade-Estado pela mediação Jurídico-Constitucional. In. FAVERO, Osmar (Org.). **Educação nas Constituintes brasileiras, 1823-1988**. São Paulo: Autores Associados, 1996, p.5-30.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **A educação escolar, a exclusão e seus destinatários**. Educação em Revista, Belo Horizonte, nº 48, p. 205 – 222, dez. 2008.

DUTRA, Elza. **A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica**. In: Estudos de Psicologia, Julho/2012, v. 7, n. 2, p. 371 – 378.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 – 2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**; tradução Joice Elias Costa. 3 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FLICK, Uwe. **Qualidade na pesquisa qualitativa**; tradução Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do poder**; tradução Luiz Felipe Baeta Neves. – 8. Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências**. Introdução a à filosofia e à ética das ciências. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Da Universidade Estadual Paulista, 1995.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 15ª ed. Ver atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra. 1996 (Coleção Leitura).

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. 1ª ed. 13ª reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**; tradução Tomas Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou – A tradição viva, em História Geral da África I. **Metodologia e pré-história da África**. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980, pp.181-218.

ITURRA, Raúl. **O Processo Educativo**: ensino ou Aprendizagem? IN: STOER, Stephen. Revista Educação Sociedade & Culturas, Nº 1. CIE/Edições Afrontamento, 1994.

LARROSA, Jorge. **Experiência e alteridade em Educação**. Revista Reflexão e Ação, Santa Cruz do Sul, v. 19, n2, p. 04 – 27, jul. /dez.2011.

LARROSA, Jorge. **Tecnologias do eu e educação**. In: SILVA, Tomaz Tadeu. O sujeito da educação. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35 – 86.

LARROSA, Jorge. **Tecnologias do eu na educação**. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **O sujeito da educação**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35 – 86.

LEITE, Ilka Boaventura. (2003), “**Quilombos: questões conceituais e normativas**”. Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 1: 1-5.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília/ Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia, Nova Letra, 2012.

LUDKE, Menga & ANDRÉ, Marli E.D.A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária, 1986. 99p.

MARCUSHI, Luíz Antônio. **Oralidade e escrita**. In: Signótica, 9; 119-145, jan./dez. 1997.

MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato de (org.) **Análise do discurso em perspectivas**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2003.

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lilian. **A Constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos**: limites e potencialidades. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 28, n. 81, fev/2013.

MATOS, Olgaria. **A narrativa: metáfora e liberdade**. In: História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral, n. 4, Junho de 2001.

MIRANDA, Shirley Aparecida de. **Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências**, Revista Brasileira de Educação, vol. 17, núm. 50, maio-agosto, 2012, pp. 369-383. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação Rio de Janeiro.

NETO, Antônio Júlio de Menezes. **Além da terra**: cooperativismo e trabalho na educação do MST. Rio de Janeiro: Quartet, 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento**. In: TOMO, Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/Universidade Federal de Sergipe Nº 1 (1998). São Cristóvão-SE, NPPCS/UFS, n. 10 jan./jun., 2007.

OLIVEIRA, Eduardo D. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo D. **Epistemologia da ancestralidade**. Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins. Volume 1, nº 2; Março/Agosto 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxo culturais**. In: Revista MANA 4(1): 47-77, 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: princípios & procedimentos. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009. 100p.

POLLACK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200 – 212.

POLLACK, Michael. **Memória, esquecimento e silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3 – 15.

POUTIGNART, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth**; tradução Elcio Fernandes. 2 ed.. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. 250p.

RAGO Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. **Figuras de Foucault**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RIBEIRO, Elisa Antônia. **A perspectiva da entrevista na investigação qualitativa**. Evidência: olhares e pesquisa em saberes educacionais, Araxá/MG, n. 04, p.129-148, maio de 2008.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. São Paulo: Papirus, 1994.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **A pedagogia da tradição**: as dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras. Paidéia Revista do Curso de Pedagogia da Faculdade de Ciências Humanas, Sociais e da Saúde, Universidade FUMEC, Belo Horizonte, Ano 8 n.11 p. 31-52 jul./dez. 2011.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **A pedagogia da tradição**: as dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras. Revista Paidéia, Faculdade de Ciências Humanas, Sociologia e da Saúde, Universidade Fumec. Belo Horizonte, Ano 8, n.11, p. 31-52 jul./dez. 2011.

ROCKWELL, E. **Etnografia e teoria na pesquisa educacional**. In: Ezpeleta, J. & Rockwell, E. Pesquisa Participante. São Paulo: Cortez, 1986.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa. **A narrativa africana de expressão oral**. Luanda: Angolê, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**; tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica, CEDEFES, c2008. 391 p.

SCHMIDT, M. L. S. (1990). **A experiência de psicólogas na comunicação de massa**. Tese de doutorado não publicada, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

SILVA, Givânia Maria da. **Identidade, territorialidade e educação na comunidade quilombola de Conceição das Crioulas**. In: ANPED. Disponível em: <<http://34reuniao.anped.org.br/images/trabalhos/GT21/GT21-975%20int.pdf>> Acesso em 15 set. 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SPINDOLA, Thelma; SANTOS, Rosângela da Silva. **Trabalhando com a história de vida:** percalços de uma pesquisa (dora)? In: Revista Escola de Enfermagem USP, 2003; 37 (2): 119-26.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia.** In: UNESCO. História Geral da África - Vol. I. São Paulo: África/UNESCO, 1982. Disponível: <http://www.casadasafricas.org.br/> Vargas, 1990.

VENDRAMINI, Celia Regina; MACHADO, Ilma Ferreira (org.). **Escola e movimento social:** experiências em curso no campo brasileiro. São Paulo: Expressão Popular, 2011.