

Oralidade, escrita e servidão afrodiáspórica: uma leitura midiática de Torto Arado¹

José Cardoso FERRÃO NETO²
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ

RESUMO

O artigo propõe uma leitura midiática do romance Torto Arado, de Itamar Vieira Júnior (2018). Tenta desvendar o ecossistema comunicacional de uma comunidade quilombola ficcionalizada na obra, urdido no encontro e na dialética entre oralidades e letramentos, e aponta para as mídias que se produzem em meio à vida e à experiência da servidão de herança afrodiáspórica, representada na narrativa. Utiliza do referencial teórico da antropologia cultural e da Escola de Toronto, da metodologia da História Cultural e do pensamento histórico-sociológico brasileiro, para o entendimento acerca da herança escravista e sua inegável relação com os regimes de processamento da informação, no país.

PALAVRAS-CHAVE: comunicação quilombola; oralidade; letramento; literatura.

Considerações iniciais

A literatura é carregada do real, dizia Antonio Candido. “É um tipo de comunicação inter-humana (...), por meio do qual as veleidades mais profundas do indivíduo se transformam em elementos de contato entre os homens, e de interpretação das diferentes esferas da realidade” (2006, p.25). Há quem diga ainda que, em determinados momentos, mais se aprende com os textos ficcionais do que com a História ou até mesmo o Jornalismo, estas narrativas que tradicionalmente reivindicam uma “pretensão à verdade”, segundo Paul Ricoeur (1983). O historiador Roger Chartier, ao localizar a função histórica da ficção nas peças de Shakespeare, conclui que “sem dúvida elaboraram uma história da Inglaterra mais forte e mais ‘verdadeira’ do que aquela contada pelos cronistas, em que se inspirou o dramaturgo” (2008, p. 26-27). Assim, é possível fazer perguntas aos textos, nos ensinam Peter Burke (2005) e Robert Darnton

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiáspórico, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 47º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Professor do Curso de Jornalismo da UFRRJ, e-mail: ferrao@ufrj.br.

(1986), a fim de desvendar, dentre tantas outras coisas, uma mentalidade, um padrão de pensamento e organização do saber, um modo de comunicar e processar a informação.

O romance *Torto Arado*, de Itamar Vieira Jr., é uma dessas obras que dão a ler de que maneira os sujeitos históricos representados na ficção constroem seus sistemas informacionais, suas mídias e suas mediações, para narrar o agir e o padecer no mundo e dar sentido à experiência. Ambientada em várias décadas do século XX e localizada geográfica, ficcional e culturalmente na fazenda Água Negra, na região da Chapada Diamantina, na Bahia, a obra tem referentes históricos importantes: a situação dos descendentes de escravos libertos e que continuam a viver em regime de servidão; a constituição de comunidades quilombolas em terras dominadas pelo patrimonialismo e o mandonismo (SCHWARCZ, 2019) e a gestão de um rico sistema de crenças, em cuja composição se encontram elementos das religiões afrodescendentes, indígenas e de colonização europeia, que também constituem o povo brasileiro. Este artigo busca elucidar as contribuições de *Torto Arado* à compreensão dos meios e modos de comunicação representados nessa comunidade reconstruída ficcionalmente, porém ancorada no real, como tecnologias e mediações presentes no cotidiano de um grupo social afrodiáspórico e sua luta por autoafirmação e libertação dos regimes opressores construídos histórica e culturalmente.

O livro conta a história de Bibiana e Belonísia, duas irmãs que se acidentam com uma faca, escondida numa mala entre os pertences da avó. Uma delas fica sem a língua e passa a depender da outra para se comunicar e se expressar. Na comunidade quilombola em que nasceram, dentro da fazenda, Zeca Chapéu Grande, pai das meninas, exerce a função de curador de corpos e de almas sofridas com a exploração do trabalho e as vicissitudes decorrentes das mudanças climáticas que afligem os que vivem da terra. O romance trata do problema fundiário no Brasil, da continuidade da escravidão, da luta por condições de vida mais dignas, do sincretismo religioso entre catolicismo popular e espiritualidade de matriz africana. Divide-se em 3 partes: a primeira, “Fio de Corte”, é narrada por Bibiana, e vai desde a história do acidente com a faca até a saída dela com o marido Severo da fazenda, a procura de novas oportunidades de vida para além da exploração; a segunda parte, “*Torto Arado*” é contada na perspectiva de Belonísia, que fica órfã da irmã e do sistema de comunicação que as duas inventaram como remediação à ausência do órgão amputado; na terceira e última parte, uma entidade espiritual assume

a narrativa e se encarrega de guiar os quilombolas à resolução do conflito, que culmina com a tão sonhada posse da terra.

Servidão afrodiaspórica e oralidade insistente: a paisagem comunicacional de Água Negra

A região da Chapada Diamantina é habitada por diferentes povoados, em que se estabeleceram as gerações dos escravos, depois da “abolição”. O termo entre aspas revela a falsidade retórica que mascara a condição de servidão a que foi submetido o povo preto e sua progenitura, com o fim do trabalho compulsório. Na Fazenda Água Negra, este regime se caracteriza *grosso modo* pela exploração do trabalho pelos “dominadores (...), descendentes longínquos dos colonizadores”, em troca de casa e permissão para o cultivo de subsistência. Se, por um lado, a família Peixoto, dona da propriedade, não possuía casa na fazenda, porque não lhe dava importância, aos trabalhadores era negado o direito de construir morada de alvenaria, o que remete tanto à proibição da posse da terra quanto ao seminomadismo dos que viviam de povoado em povoado à procura de trabalho. A condição oralizada da experiência humana no espaço, ao contrário da maior fixidez e controle promovidos pela mentalidade escrita (ONG, 1998), se traduz, aqui, no caráter provisório da existência do povo quilombola, que habitava uma casa também impermanente, erguida “do barro das várzeas, das forquilhas forjadas da mata e coberta de junco”, que podia ser destruída a qualquer momento. “Quantas vezes havia visto aquele ritual de construir e desmanchar casas”, conta Belonísia, que resolve erguer outra habitação ao lado da antiga morada, em que vivera miseravelmente com o marido recém falecido. “Enquanto fazíamos a [casa] nova, deixávamos a antiga tombar ali mesmo”. (VIEIRA JR., 2019, p. 54; 82; 142-143).

A circularidade do tempo oral era sentida pelos moradores do quilombo, para quem “a vida se repetia como uma história antiga”, a que a escravidão sempre retorna, encarnada na servidão do trabalho, nas construções provisórias, nos rituais apreendidos dos antepassados, nas histórias contadas por mãe e pai a filho e filha, no aprendizado imitativo do trato com a terra. Em Água Negra, se a temporalidade vivida era a do eterno retorno, o devir também se torna a marca indubitável de uma oralidade estrutural, ligada às condições materiais de existência: a seca determina a posição da lavoura, a organização

do trabalho e até os ânimos e humores da comunidade³. Quando a personagem Maria Cabocla, duplamente oprimida pela servidão à fazenda e ao marido, resolve narrar sua saga, o que vem à tona é, mais uma vez, a impermanência da vida para além do próprio corpo. “Meu pai andava como cigano, andava de um lado para outro em busca de trabalho e condição melhor para criar os filhos”, conta a quilombola. “Antes daqui vivi em seis fazendas diferentes, por isso também não sei ler e escrever” (VIEIRA JR., 2019, p. 74; 94; 105; 146; 156). A fala da personagem é exemplar para se entender um pouco da dialética do oral e do escrito: a vida nômade se assemelha às palavras proferidas, que são eventos sonoros perecíveis e evanescentes, sem presença ou fixação visuais (ONG, 1998, p.42).

Há uma relação ambígua entre o quilombola e o espaço-tempo, em *Água Negra*, resultante do colonialismo histórico que gerou tanto o patriarcalismo quanto o mandonismo, a que tiveram que se sujeitar os trabalhadores da fazenda (SCHWARCZ, 2019)⁴. A impossibilidade de pertencer ao território pela posse definitiva da terra não impede, entretanto, uma forte ligação com a natureza e os referenciais simbólicos que ali habitam. Apesar do nomadismo forçado e da condição flutuante de quem ara a terra mas não a possui, a territorialidade ainda é potente na determinação da identidade quilombola. O teólogo Ronilso Pachecho explica a importância desta relação:

O povo negro reivindica do território não apenas a sua paisagem e natureza, mas a força, a energia, o axé vital, ou, em palavras mais evidentes, reivindica sua dimensão religiosa e espiritual, que move e inspira a vida. O território é solo indissociável da manifestação do povo negro. No território se dá a experiência do povo negro, e experiência e território nunca são separados (2024, p. 56-57).

A personagem Belonísia é inspiradora para se entender a ligação orgânica e oralizada do quilombola com o território e a natureza. Recebera do pai a habilidade oral de se comunicar com os seres que habitavam a fazenda, imanentes ou transcendentais, ao trabalhar na roça e se embrenhar no mato em busca do alimento para sobreviver. “Logo meus pés conhecerão este pedaço de terra, sem que meus olhos precisem ver o chão”, afirmou por ocasião da mudança da casa dos pais para a casa do marido. Desenvolvera uma capacidade extraordinária de interpretar gestos e movimentos alheios, tanto dos

³ É Pierre Lévy quem define o *circulo* e o *devir* como marcas do tempo oral. Enquanto o “caráter cíclico do tempo” se caracteriza pelo eterno recomeço, pela retomada e repetição de proposições, o devir diz respeito ao circunstancial, ao contingente, àquilo que depende do momento, da situação única, do vir a ser, do transformar-se continuamente. (v. LÉVY, 1998, p. 83-84).

⁴ Sobre a gênese e os desdobramentos do patriarcalismo e do mandonismo no Brasil, v. SCHWARCZ, 2019, p. 40-66.

humanos quanto dos bichos, principalmente depois de perder a língua e ter a comunicação verbal atrofiada. (VIEIRA JR., 2019, p. 112; 131). Em Belonísia, a *tactilidade*⁵ é a marca mais evidente de uma comunicação que poderíamos definir como corpóreo-hipersensorial, inteiramente conectada com o território e as formas de vida que ali habitam. Assim ela descreve a herança que lhe chegou pela tradição e transmissão orais:

Atento ao movimento dos animais, dos insetos, das plantas, [Zeca Chapéu Grande] alumbrava meu horizonte quando me fazia sentir no corpo as lições que a natureza lhe havia dado. Meu pai não tinha letra, nem matemática, mas conhecia as fases da lua (...). Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado ao seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. (VIEIRA JR., 2019, p. 99-100).

No romance *Torto Arado*, o corpo aparece como uma espécie de território movido por forças de toda sorte: a ancestralidade do povo preto e seu rico repertório simbólico; a escravidão transmutada em servidão, que marca a diáspora na *terra brasilis* e conduz à ânsia por libertação; o poder da cura de males terrenos e metafísicos e, ainda, a comunicação com o mundo transcendente, com o qual opera em simbiose. O corpo viandante da fala, dos sons e dos gestos e, portanto, oral, é também um corpo escrito (FARGE, 2003)⁶: carrega a inscrição pesada do cativo de um lugar para o outro, incorpora entidades que vêm de um passado distante e vão em direção a um futuro incerto; tem as rugas da estiagem e a umidade das enchentes. É uma espécie de entroncamento midiático que dá sentido à existência, conduz as formas de organização do tempo e do espaço, distribui e coordena as funções sensoriais e gerencia a memória individual e coletiva.

Depois do acidente que deixou a mais jovem das duas irmãs impossibilitada de se expressar com clareza pela voz, Bibiana e Belonísia criam um sistema de comunicação que se dá no corpo e pelo corpo. Comunicar, para elas, passa a ser “apreender o corpo da outra”. Ao descrever esse sistema desenvolvido pelas meninas, o autor utiliza, inclusive, o termo mcluhaniano “extensão” (VIEIRA JR., 2019, p. 24), para significar de que maneira os gestos traduzem as expressões e uma irmã se torna metáfora da outra, numa relação simbiótica de substituição, que é ao mesmo tempo remediação, aparelhamento, emenda, ampliação. Aqui, é o próprio entendimento sobre os *media* que está em jogo:

⁵ “Utilizada não apenas em referência ao sentido do tato, mas para descrever a qualidade de um meio de comunicação de requerer um alto grau de envolvimento de um ou mais dos sentidos”. V. GLOSSARY OF McLUHAN TERMS AND CONCEPTS, 2009.

⁶ A ideia do “corpo escrito” quilombola, aqui, é inspirada em Arlette Farge, que pesquisou e interpretou os escritos encontrados nos corpos de pessoas que viviam às margens da sociedade parisiense do século XVIII. V. FARGE, 2003.

meio de comunicação é aquilo que traduz uma experiência, que reestrutura a ligação entre os sentidos humanos e interfere nos padrões de organização da experiência (McLUHAN, 1964). A lógica *cross* e *transmedia* do sistema que as irmãs inventaram é assim descrita pelo autor:

Ter a capacidade de ler com mais atenção os olhos e os gestos da irmã. Seríamos as iguais. A que emprestaria a voz teria que percorrer com a visão os sinais do corpo da que emudeceu. A que emudeceu teria que ter a capacidade de transmitir com gestos largos e também vibrações mínimas as expressões que gostaria de comunicar (VIEIRA JR., 2019, p. 23-24).

Há uma ordem, uma organização interna no sistema de mídia de Bibiana e Belonísia: é preciso que uma toque a outra, para sentir a vibração da respiração e a velocidade do sangue que corre pelas veias e poder interpretar estes sinais, “sua agitação interior, seus humores, se bravos ou mansos”. Além disso, na sociabilidade de compadrio do quilombo, marcada duplamente pelo compartilhamento e o pertencimento (BISPO DOS SANTOS, 2023)⁷, as duas meninas foram formadas em ouvir conversas e desenvolveram, com isso, um aprendizado de escuta refinada que sabe onde e quando posicionar o ouvido para conseguir captar as mensagens que circulam na paisagem comunicacional da fazenda. O ouvido midiaticizado das filhas de Zeca e Salustiana sabe gerir o tempo, o espaço, o corpo e a memória para processar as informações que lhe chegam de toda parte. Cada uma sabe a hora de falar e a hora de calar-se, quando intervir e quando se esquivar (VIEIRA JR., 2019, p. 36; 45; 52; 54; 55; 82). O sistema funciona em equilíbrio homeostático, extremamente adaptável às circunstâncias do presente em que se dá a comunicação, marcada por “gestos, inflexões vocais, expressão facial e todo o cenário humano e existencial, em que a palavra real, falada, sempre ocorre” (ONG, 1998, p. 58).

Tal compreensão da lógica dos meios e de seu caráter oralizado, que perpassa e talvez defina a comunicação quilombola em Água Negra, pode ser encontrada ainda na gramática do jarê, a religião do povo preto do lugar. O jarê da região da Chapada Diamantina, onde se localiza o romance, é uma mistura de culto africano, com práticas do catolicismo rural, da umbanda, do kardecismo e da espiritualidade indígena. Pela própria definição, já se percebe o hibridismo em que diferentes matrizes religiosas se

⁷ “No quilombo, somos compartilhantes, desde que tenhamos nascido aqui ou que tenhamos uma relação de pertencimento. E quando digo da relação de pertencimento com o quilombo, falo de uma relação com o ambiente como um todo, com os animais e as plantas” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 38).

fundem, se traduzem e se metaforizam, ressignificando-se mutuamente em práticas lúdicas e de teor narrativo. Zeca Chapéu Grande, pai das meninas protagonistas, é um dos curadores e chefes espirituais da região. As “brincadeiras de jarê” que ele comanda têm função midiática na comunidade: as festas dos santos e encantados marcam a periodicidade do tempo, separam o momento do trabalho do momento do lazer, promovem encontros em que se firmam parcerias de vida, e se constituem no eixo cultural da comunidade, em torno do qual se dão as descobertas, os ensinamentos, as mudanças e se estabelecem os sentidos da experiência (VIEIRA JR., 2019, p. 53; 75; 92; 101; 107; 135).

O jarê, religião afrodiaspórica por excelência, se realiza no corpo. É no corpo que os encantados se manifestam, dão instrução, vaticinam, profetizam, comunicam e se expressam. No corpo móvel e dançante, os espíritos invisíveis tornam-se contundentemente presentes. Sua presença é sentida e atestada nas festas e no cotidiano da existência: conversa-se com eles e deles se recebem os direcionamentos para a vida de sofrimento e opressão. Donana, a matriarca da família do curandeiro de Água Negra, anda pela roça acompanhada dos seus encantados, presença constante e quase material. O trabalho de parteiro de Zeca Chapéu Grande era executado em parceria com a entidade do Velho Nagô, “senhor do corpo e do espírito” do curador, através de quem o chefe do jarê “tocava [as mulheres] com o pé direito na barriga, para capturar mensagens dos movimentos da criança, se havia ou não chegado a hora do parto”. Assim, os comportamentos dos quilombolas são explicados pela frequência dos espíritos, que “domam os corpos” daqueles que os incorporam (VIEIRA JR., 2019, p. 14; 28; 57; 59; 83; 138).

A corporeidade é um elemento central para se entender a experiência do quilombola na paisagem comunicacional de Água Negra. Ao contrário do conhecimento letrado, que separa a função visual do restante do sensorio humano e define padrões de comportamento mais dicotômicos e individualizantes (McLUHAN, 1964, p. 82-84), o corpo oralizado faz operar em conjunto os sons, imagens, sensações e emoções intercambiáveis na percepção, descoberta e exploração dos mundos. O sincretismo do jarê se traduz na sinestesia da ação humana no tempo, no espaço e na memória. A descrição que a narradora Bibiana faz das festividades numa noite de Santa Bárbara é exemplar no mapeamento dos elementos sensoriais que compõem a paisagem:

Os tocadores aqueceram seus tambores na fogueira acesa no terreiro (...). O quarto dos santos, onde rezavam a ladainha, tinha velas acesas e uma profusão de cores das imagens e bonecas. Havia imagens de gesso e madeira de diferentes tamanhos e estados de conservação (...). Havia pequenos quadros, uns de cores vivas, outros desbotados (...). Havia fotografias de meus pais, da velha Donana, outras tantas, pequenas, de devotos (...). Havia beleza nos cantos que antecediam a aparição da encantada (...). A audiência batia palmas e cantava em coro, seguindo o tocador de atabaque (...). Tio Servó também assumia, por um breve tempo, um dos atabaques, sempre no começo da festa, ou quando um encantado de sua estima, como Tupinambá, vinha girar na sala entre os presentes (VIEIRA JR., 2019, p. 62-65).

A liturgia do jarê é uma composição de impressões visuais, acústicas e táteis, que chama à participação e ao que McLuhan (1964) denominou de “envolvimento em profundidade” das mídias oralizadas. A citação mais imediatamente acima dá a ler um ritual imersivo em que os corpos humanos e metafísicos são presenças concretas e interagentes. Não há separação entre corpo e espírito, humano e encantado, imagem e realidade, passado e presente, música e dança, gesto e movimento. Tudo opera em conjunto a favor de uma comunicação hipersensorial, inclusiva e harmônica. Sem dúvida, as classes populares no Brasil têm desenvolvido, desde os tempos da Colônia, uma religiosidade em que o corpo é o principal vetor de ligação com a transcendência, seja no catolicismo, nas religiões de matriz africana ou no protestantismo de vertentes pentecostais. A abstração típica das religiões do livro – judaísmo, islamismo e cristianismo –, por exemplo, aqui é ressignificada na concretude tátil da corporeidade, marca indelével de um país oralizado por excelência. Daí ser possível concluir que talvez possa haver uma oralidade intrínseca à relação do corpo negro com a espiritualidade. “A teologia negra não lida com as Escrituras como abstrações espirituais que não necessitam de encarnação”, afirma Ronilso Pacheco (2019, p. 69), numa referência clara à necessidade de oralizar a escrita, no cristianismo vivido pelo povo preto. O jarê como mídia e religião híbrida de cunho popular, tal qual é representada na narrativa de Itamar Vieira Jr., consegue fazer a síntese das oralidades de seus componentes fundantes e encontra ressonância na vida de um povo extremamente ligado à terra, seus elementos e sua magia.

Como ingrediente substancial da prática religiosa de Água Negra, o catolicismo popular possui índices de oralidade extremamente importantes para a tipologia comunicacional do lugar. A memória oral da velha matriarca é ativada com as infinitas repetições de rezas e encantos, carregadas pelo tempo e dispersas no espaço. “Nos

habitamos a ouvir Donana falar pela casa, falar na porta da rua, no caminho para a roça, falar no quintal, como se conversasse com as galinhas ou com as árvores secas”, conta a neta Bibiana. Nos velórios, reza-se o rosário para encomendar as almas. Nos batismos, obedece-se aos ritos e sacramentos da Igreja, toda vez que uma criança vem ao mundo. O mesmo retorno do tempo cíclico oral se observa nas festas de santo: o líder do jarê, Zeca Chapéu Grande, é devoto de São Sebastião, em cujo dia se agradece pelas dádivas recebidas dos encantados. A tão sonhada escola da comunidade é inaugurada no dia de São José. Misturadas aos encantos, as rezas fazem parte das romarias e são transmitidas às gerações vindouras, que as memorizam e igualmente lhes conferem o poder de restaurar a vida e intervir a favor dos devotos (VIEIRA JR., 2019, p. 14; 45; 95; 139.).

Assim como as orações, os ofícios são aprendidos pela imitação dos mais velhos. Zeca e a esposa Salustiana aprendem a fazer partos com Donana; Bibiana e Belonísia divertem-se em “arar as [suas] roças de brinquedo, para repetir os gestos que [seus] pais e [seus] ancestrais [lhes] haviam legado”. O aprendizado oral é instintivo, do tipo de comunicação que as duas meninas desenvolvem depois da mutilação de uma delas: observa-se os “movimentos do corpo, rezas e interditos”, para depois incorporá-los no fazer cotidiano. A memória oral é ligada aos sons, odores, formas e padrões sentidos e apreendidos com muita atenção. Belonísia observa a mãe fazendo parto e diz que “o som da colher quente queimando o umbigo do recém-nascido e o cheiro de banha derretida que enchia o ambiente ficaram gravados em [sua] memória”. A vizinha Maria Cabocla, ao narrar sua saga para a amiga, “desfia as lembranças como uma reza estranha e antiga”. São ritos de memória oral, aprendidos e repetidos, que garantem a sobrevivência, marcam a identidade e permitem a continuidade do trabalho dos indivíduos e do grupo (VIEIRA JR., 2019, p. 22; 23; 56; 105; 146).

Com quantas letras se faz a revolução: letramento e resistência na comunidade oralizada

Diferente de Belonísia, totalmente imersa nos modos orais de processar a informação, a irmã Bibiana e o marido são as duas personagens-símbolo da ingerência do letramento na comunidade quilombola. O casal cresce na fazenda, mas logo reconhece a falta do conhecimento letrado que, na opinião do trabalhador rural, era o que iria propiciar uma “mudança de vida” aos dois e, no desfecho do romance, a toda a comunidade. Mas antes mesmo de seguir a trajetória destas personagens nas letras, é interessante mapear a

presença da escrita em Água Negra e sua função na paisagem predominantemente oralizada da fazenda.

A primeira referência da tecnologia deve-se a Zeca Chapéu Grande, o líder quilombola analfabeto que anseia pela condição letrada dos habitantes do lugar e, em troca de favores de curador, pede ao prefeito que construa uma escola para as crianças da comunidade. A solicitação só é atendida cinco anos depois de feito o pedido, mediante uma situação no mínimo curiosa: numa festa de Santa Bárbara, Zeca incorpora a encantada que, no meio da gira, aponta com a espada para o prefeito e lhe cobra a promessa da escola para os filhos dos trabalhadores. A oralidade é que dá as cartas para a chegada do letramento. Bibiana, que narra o episódio, insiste em afirmar que nem mesmo o jarê, ao que o pai dedicava a maior parte da sua energia e tempo, conseguia tomar o lugar da escola nos anseios de Zeca. “De tudo que vi meu pai bem-querer na vida, talvez fosse a escrita e a leitura dos filhos o que perseguiu com mais afinco”, conta a filha mais velha (VIEIRA JR., 2019, p. 66).

Mas, antes mesmo que se construísse a escola no povoado, houve a tentativa de alfabetizar as crianças através da visita de uma professora, que vinha “no carro da prefeitura, três dias na semana, para dar três horas de aula na casa de dona Firmina”. A esposa de Zeca, Salustiana, reforçava o aprendizado, mas com a deficiência de quem “só tem a letra, mas não tem o número” (VIEIRA JR., 2019, p. 65-66). A situação é emblemática para que se entendam duas questões a respeito dos regimes de processamento da informação do povo brasileiro: em primeiro lugar, a posição do letramento como objeto de carência, desejo e possibilidade de aparelhamento com vistas à transformação das condições materiais e simbólicas da existência; em seguida, o contexto letrado da classe trabalhadora como inacabado, incompleto, deficitário e exógeno, com que mal dá para se virar na vida e, portanto, paliativo. Belonísia, menos afeita à escola do que a irmã que queria se tornar professora, fala de uma instituição obsoleta, onde se aprende que o Brasil é abençoado pela mistura de raças, canta-se o hino nacional sem saber para quê e ouvem-se “histórias fantasiosas e enfadonhas sobre os heróis bandeirantes, depois os militares, as heranças dos portugueses e outros assuntos que não nos dizem muita coisa” (VIEIRA JR., 2019, p. 97). São sinais longínquos, porém contundentes do que Luiz Costa Lima (1981) define como letramento auditivo, a marca do sistema intelectual brasileiro, segundo o autor: uma cultura escrita cosmética, de

aparência, utilizada para galgar andares na escada social e menos afeita à teorização e à reflexão.

É quando as personagens Bibiana e Severo percebem a precariedade do ensino na escola de Água Negra e deixam a comunidade em busca de um letramento capaz de transformar as condições de vida do casal e das quarenta famílias que habitam a fazenda. Severo tinha o “saber da terra”, mas reconhecia a necessidade de mais estudos. A personagem de Torto Arado é uma espécie de metonímia da circularidade da cultura, tão amplamente tratada por Mikhail Bakhtin (1999) e Carlo Ginsburg (1987), da complementariedade necessária entre o oral e o escrito e da percepção não dualista de mundo, em que os saberes se intercalam, a tradição se interpõe à renovação, a história pode ser refeita e a realidade transformada. O sentido que as personagens dão ao aparelhamento pela cultura escrita está na capacidade fornecida pela “tecnologização da palavra” (ONG, 1998) de ultrapassar fronteiras geográficas (sair da comunidade para ganhar a vida); históricas (desvendar a origem quilombola e, munido da compreensão identitária, lutar pelos objetivos comuns) e, por fim, ideológicas (distanciar-se do sistema de exploração para, então, reconhecer sua lógica e combatê-lo).

É significativo o esforço de Severo e Bibiana de expandir a cultura letrada, visando munir-se de conhecimento para, então, retornar à fazenda e ajudar na luta pela emancipação das famílias quilombolas. Para ela, o caminho das letras passa por um curso supletivo e uma escola pública de magistério, enquanto trabalha cuidando de crianças e do próprio filho. O aprendizado dele, por sua vez, se dá na convivência com os colegas do sindicato dos trabalhadores rurais (VIEIRA JR., 2019, p. 130). É um tipo de letramento utilitário, conseguido a duras penas, ora partindo da reflexão em direção à ação, ora perfazendo o sentido contrário. Em um país de escolarização precária, onde o mundo da escola não pode prescindir do mundo do trabalho por questão de sobrevivência, o acesso às letras depende de um esforço hercúleo, que não raro faz o cidadão desistir da carreira escolar e optar pelo ingresso definitivo - e o quanto antes - no mercado de trabalho.

Nos espaços em branco da textualidade, é possível detectar um tipo de mentalidade letrada que o romance dá a ler sobre uma de suas narradoras. Apesar de inserida na rotina da família e da comunidade, Bibiana toma distância para enxergar o mundo em volta. Sua saída da fazenda com o marido responde ao anseio de não querer ter a vida confundida com a dos pais. Existe, aí, uma consciência individualizada que se afasta do grupo para poder observá-lo em perspectiva. É o oposto da imersão oralizante

do “fazer com”, que se dilui no pertencimento de caráter tribal e integrador. Em relação à espiritualidade do jarê, por exemplo, Bibiana oscila entre a convicção e o ceticismo. Quando recebe uma mensagem de tom profético de uma entidade – a mesma que vai possuí-la para o desfecho da narrativa – fica clara sua posição fronteiriça entre um lado e outro da experiência, o que já revela a influência da escrita na percepção dos mundos.

Não me deixava impressionar pelos encantados, estava tão acostumada à sua presença que não me permitia envolver pelo mundo de obrigações e interditos da crença. A distância me protegia das bênçãos e infortúnios, era o que esperava (...). Permaneci no limite entre a crença e a descrença”. (VIEIRA JR., 2019, p. 83-84).

Bibiana é do tipo que “enumera as coisas”, que as põe na balança para pesar os prós e os contras. Ao contrário da irmã Belonísia, personagem de parco letramento que reage com desinteresse para com a escola e apreende apenas o necessário dos estudos, a mais velha das duas irmãs tem “a letra bem desenhada”, uma clara metáfora ao desejo de um certo refinamento quirográfico, que a acompanhou incessantemente, dentro e fora das fronteiras do quilombo. O efeito da escrita sobre o marido Severo é percebido pelos familiares, principalmente pela cunhada Belonísia, quando este retorna à fazenda. O novo líder dos trabalhadores rurais de Água Negra adquirira eloquência retórica no fazer sindical; contava histórias de seu “movimento pelo mundo” e seduzia a audiência; fazia discursos embasado em argumentos, com os quais tentava convencer os quilombolas da exploração que os oprimia; suas palavras se tornaram “enunciações sobre o trabalho, sobre a relação de servidão”. Belonísia, de mentalidade oralizada, confessa dificuldade em “decifrar as mensagens novas que [o cunhado] trazia (...), para que algo passasse a fazer sentido...”, mas também o desejo de querer “ouvir de Severo as explicações para o que [viviam] em Água Negra” (VIEIRA JR., 2019, p. 87; 103-104; 130-132). O aprendizado na atividade sindical se dá na tomada de consciência e na ação transformadora de quem, ao retornar à comunidade oralizada, inaugura ali uma nova produção de sentido da experiência. O letramento permite à personagem do líder dos trabalhadores um mergulho no tempo histórico, para nele desenvolver uma consciência argumentativa do sistema de exploração, que ele depois oraliza, ao transformá-la em histórias contadas a fim de convencer os trabalhadores da necessidade de lutar pela emancipação. A comunidade fica dividida, Severo é assassinado e a tão sonhada posse da terra só é conquistada mediante a intervenção da encantada, que toma os corpos de Bibiana e Belonísia para fazer justiça e promover a transformação da comunidade.

Considerações finais

Torto Arado é um celeiro de referências sobre a maneira como as culturas oral e escrita se intercalam no agenciamento da experiência e dos sentidos que os sujeitos históricos dão ao agir e ao padecer humanos, à relação com o território e aos vínculos com o transcendente. O romance é repleto de recortes possíveis sobre temas tão variados como: identidade e cultura quilombolas; escravidão, servidão e racismo; diáspora negra e questão fundiária; patriarcalismo, mandonismo e servidão; mulheres quilombolas entre opressão e misoginia; cultura do compartilhamento e resistência; catolicismo popular e herança afrodiaspórica na religiosidade do povo preto etc.

Este trabalho é resultado de uma pergunta que se fez ao texto de Itamar Vieira Jr.: Como se caracteriza a comunicação numa comunidade quilombola reconstruída na ficção, carregada de historicidade? A partir daí, foi-se embrenhando nas marcas, nos espaços em branco e nos não-ditos da narrativa, em busca de sinais de uma relação das personagens com o ecossistema midiático que compõe a paisagem comunicacional, recortada para análise. O método emprestado da História Cultural (BURKE, 2004; CHARTIER, 1990) direcionou a pesquisa, que partiu da apuração dos índices de oralidade e letramento presentes nas falas das personagens e nas narrações para um trabalho de agrupamento e classificação em categorias analíticas, que depois possibilitaram a construção reflexiva, amparada em referenciais teóricos provenientes de diferentes campos do conhecimento, afinados com o projeto.

Entende-se que as discussões sobre a herança do escravismo no Brasil também passam pela questão comunicacional, urdida na longa duração histórica, o que já se discutiu num outro trabalho de mais fôlego (FERRÃO NETO, 2010)⁸. A Fazenda Água Negra, uma construção ficcional da contemporaneidade, é menos um delírio autoral do que uma realidade que existe em condição de possibilidade. Sua força retórica está em demonstrar, mais uma vez, como a oralidade se firma como regime privilegiado de formação do ecossistema comunicacional brasileiro, ainda que em contínuo intercâmbio com práticas letradas de processamento da informação. Uma circularidade cultural que, em tempos de redes digitais, globalismos e localismos, ainda nos instiga e nos dá o que pensar.

⁸ Em nossa tese de doutorado, construímos uma história cultural dos meios e modos de comunicação no Brasil, através da literatura. V. FERRÃO NETO, 2010.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Brasília: UnB, 1999.
- BISPO DOS SANTOS, Antonio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Piseagrama, 2023.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos 1750-1880. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- DARNTON, Robert. **Os dentes falsos de George Washington**: um guia não convencional para o século XVIII. S. Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- FARGE, Arlette. **Le bracelet de parchemin**: l'écrit sur soi au XVIIIe siècle. Paris: Bayard, 2003.
- FERRÃO NETO, José. **Mídia, oralidade e letramento no Brasil**: vestígios de um mundo dado a ler. Tese (Doutorado em Comunicação). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- GINSBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. S. Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- GLOSSARY OF McLUHAN TERMS AND CONCEPTS. Toronto: The McLuhan Program in Culture and Technology. University of Toronto. Disponível em: <http://www.utoronto.ca/mcluhan/marshal.htm>. Acesso em 09 dezembro 2009.
- LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1998.
- LIMA, Luiz Costa. **Dispersa demanda**: ensaios sobre literatura e teoria. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- McLUHAN, Marshall. **Understanding media**: the extensions of man. London: Routledge, 1964.
- ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologia da palavra. Campinas: Papirus, 1998.
- PACHECO, Ronilso. **Teologia negra**: o sopro antirracista do espírito. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit**. Paris: Éditions du Seuil, 1983, v.1.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. S. Paulo: Cia. das Letras, 2019.
- VIEIRA JR., Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.