

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

Pablo Gomes Goulart

**COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA TAPERÁ (Petrópolis, RJ):
Visões de passado em contexto de presente**

Juiz de Fora

2022

Pablo Gomes Goulart

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA TAPERA (Petrópolis, RJ):
Visões de passado em contexto de presente.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração:

Orientadora: Ana Paula Pereira Costa

Juiz de Fora

2022

Pablo Gomes Goulart

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DA TAPERÁ (Petrópolis, RJ):
Visões de passado em contexto de presente.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em História.

Aprovada em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Dra. Ana Paula Pereira Costa - Orientador Universidade Federal de Juiz de Fora

Dra. Janáina Christina Perrayon - Universidade Católica de Petrópolis

Dra. Hevelly Ferreira Acruche - Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a Deus por me capacitar em chegar até aqui, logo em seguida gostaria de agradecer imensamente a minha família, que sempre me apoiou durante esta jornada, não poderia deixar de citar todos os meus amigos e amigas que sempre me apoiaram e incentivaram durante o processo, aos professores da UFJF pelo qual tive o prazer de ser aluno, em especial a minha orientadora Ana Paula Pereira Costa, e, sem sombra de dúvidas, agradecer enormemente aos moradores da comunidade da Tapera, principalmente a Adão Casciano, que sempre se mostrou muito solícito e disponível para conversarmos sobre a sua comunidade e todo conhecimento que ela e seus moradores possuem.

RESUMO

Este presente trabalho consiste na apresentação de uma comunidade remanescente de quilombo localizada na cidade de Petrópolis, denominada de Tapera. Esta pesquisa, tem como um de seus objetivos centrais evidenciar toda a trajetória histórica, cultural e social do quilombo em questão, além de analisar o contexto de luta territorial muito presente durante a construção identitária da comunidade da Tapera, analisando como que esses acontecimentos em específico tiveram influência ou não no desenvolvimento do quilombo.

Palavras-chave: Quilombo. Comunidade da Tapera. Ressemantização.

ABSTRACT

This present work consists of the presentation of a remaining quilombo community located in the city of Petrópolis, called Tapera. This research has as one of its main objectives to highlight the entire historical, cultural and social trajectory of the quilombo in question, in addition to analyzing the context of territorial struggle very present during the identity construction of the Tapera community, analyzing how these specific events had an influence or not on the development of the quilombo.

Keywords: Quilombo. Tapera Community. Ressemantization.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. “VAMOS FALAR SOBRE QUILOMBO?”: UMA BREVE ANÁLISE TEÓRICA E CONCEITUAL SOBRE A TEMÁTICA QUILOMBOLA NO BRASIL	14
2.1 “QUILOMBO ANTES”	20
2.2 “QUILOMBO HOJE”: RESSIGNIFICAR E RESSEMANTIZAR	28
2.3 “TERRAS DE USO COMUM”	37
2.4 QUILOMBO, ETNICIDADE E GRUPOS ÉTNICOS	40
3. CONTANDO HISTÓRIAS: UMA BREVE ANÁLISE DO PAPEL DO HISTORIADOR NA REPRODUÇÃO DE NARRATIVAS ORAIS	47
3.1 MEMÓRIA, HISTÓRIA E NARRATIVA	53
3.2 ENTREVISTA E ORALIDADE.....	61
3.2.1 A seleção da testemunha	61
3.2.2 O lugar da entrevista.....	63
3.2.3 O roteiro das entrevistas	64
3.2.4 Publicação	68
4. QUILOMBA DA TAPERA: VISÕES DE PASSADO NUM CONTEXTO DE PRESENTE	72
4.1 PREPARAÇÃO PARA A ENTREVISTA	72
4.2 ENTREVISTA COM ADÃO CASCIANO	75
4.2.1 Prazer, comunidade remanescente de quilombo da Tapera	75
4.2.2 Quilombo da Tapera e sua luta territorial.....	80
4.2.3 Heranças culturais, práticas e identidade	84
5. CONCLUSÃO	93
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

1. INTRODUÇÃO

A construção desta pesquisa tem por objetivo geral analisar de forma mais específica uma comunidade remanescente de quilombo localizada na cidade de Petrópolis no Rio de Janeiro denominada Tapera e o cenário de luta, mais especificamente a luta territorial, que os moradores desta comunidade sofreram ao longo de sua formação contemporânea.

Para auxiliar na construção desta proposta torna-se necessário realizar um estudo sobre quilombo de uma forma mais ampla, ou seja, analisar de forma breve a trajetória conceitual que permeia esta temática desde o período colonial até os dias atuais. Com isso o primeiro capítulo desta dissertação tem o objetivo de apresentar esta trajetória conceitual, tendo como característica organizacional a apresentação de dois subcapítulos, enfatizando para os “Quilombos ontem” datados até o fim do período escravista e os “Quilombos Hoje” comunidades que sobreviveram ao tempo e que sofreram mudanças estruturais e analíticas com o fim da escravatura. Deste modo, procuraremos observar o que modificou o significado e o sentido de existência destes novos quilombos.

Em suma, a parte que trata dos quilombos escravistas fica responsável em mostrar como elas se formam e como tais grupos se dividiam. A existência destes grupos de resistência tem como origem a insatisfação dos próprios escravos que muitas vezes optavam pela fuga como meio de reivindicar contra o regime escravista. Dessas fugas surgiram os primeiros quilombos.

Após esta explicação, será abordado o cenário conceitual atual que aborda a temática aqui analisada, isto é, “Quilombo hoje”. Nesta parte do capítulo, pretende-se apresentar uma breve análise sobre o processo de mudança conceitual inerente a passagem da ideia de quilombo para a nomenclatura comunidade remanescentes de quilombos. Com isso na primeira parte dessa pesquisa foi realizado uma análise que teve como objetivo investigar o conceito de quilombo no período pós-abolição com ênfase para o processo histórico que este conceito apresenta desde o período citado.

Para realizar tal tarefa focaremos no período após 1988, momento a partir do qual surgiram diversos estudos com o intuito de analisar a temática aqui apresentada, reflexo da comemoração do centenário da abolição da escravatura. Além disso, neste contexto tem-se a promulgação da constituição de 1988, popularmente conhecida como “constituição cidadã”, “a qual possui um artigo constitucional que legitima as comunidades remanescentes de quilombos e afirma o direito legal as suas terras geradas a partir da vivência escravista de seus antepassados”.

Portanto, as mudanças historiográficas que o conceito de quilombo incorpora durante toda a sua trajetória analítica nos proporcionará compreender como essas transformações foram de suma importância para as alterações conceituais sobre as comunidades quilombolas e seu atual papel nos estudos que envolvem os estudos sobre o pós-abolição.

Ainda no primeiro capítulo, cria-se uma discussão conceitual acerca da palavra “terras de uso comum” muito difundido pelo antropólogo José Mauricio Arruti. A utilização deste conceito nesta pesquisa tem por objetivo servir como alicerce teórico para explicar o cenário de luta territorial que acompanha a história das comunidades remanescentes de quilombos, sendo o foco principal da pesquisa aqui proposta.

Desse modo o entendimento do termo “terras de uso comum” ganha importância no cenário dos estudos que se debruçam sobre a temática quilombola devido não somente a problemática da luta territorial citada no parágrafo acima, mas também nos auxilia a compreender como determinadas comunidades, que possuem o histórico de luta na sua gene, se articularam enquanto grupo para sua formação identitária, política e social diante dos diferentes contextos históricos-sociais que foram se formando.

Depois de demonstrar a importância do conceito de terras de uso comum no trabalho aqui desenvolvido, apresenta-se a análise de outro conceito muito difundido e estudado pela antropologia (assim como o conceito de “terras de uso comum”) que são: Etnicidade e Grupos étnicos. A utilização do conceito de etnicidade nos estudos voltados para as comunidades remanescentes de quilombos se deu muito pelo avanço do movimento negro rural e à sua forma de se reapropriar da categoria quilombola. De acordo com José Maurício Arruti, o GT sobre comunidades negras rurais da associação brasileira de antropologia “enunciaria uma interpretação científica, que se tornaria dominante para essa ampliação da noção de remanescentes de quilombos”.

De acordo com Arruti, as comunidades remanescentes de quilombos podem ser entendidas como grupos étnicos devido a necessidade de ressemantização (mudança conceitual da palavra) que os quilombos sofreram, já que pode ser entendido como grupo étnico um tipo de grupo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão, segundo o antropólogo Frederick Barth. Com isso Barth nos apresenta que a apropriação do conceito de etnicidade estaria ligada a organização de tais grupos étnicos, relacionada pelos seus próprios autores. Sendo assim suas fronteiras seriam mantidas; embora ocorra uma movimentação e deslocamentos entre eles.

De tal modo, como é dito em um dos parágrafos que trata deste assunto nesta pesquisa, a escolha deste pesquisador e sua ideia de etnicidade nos auxiliam a construir uma análise que

nos permite compreender as complexas relações sociais e antropológicas existentes nas comunidades remanescentes de quilombos, colocando o foco nos objetos e nas diversas complexidades existentes em cada uma. Posto isso, a pesquisa se direciona ao seu segundo capítulo, que tem como objetivo apresentar uma narrativa que pode servir como ponte entre o teórico e o prático.

Neste sentido, buscaremos demonstrar através de estudos de outros autores como Alessandro Portelli, como a história, mais precisamente a história oral, pode ser um grande instrumento para recuperar, compartilhar ou até mesmo recriar memórias e narrativas (no caso específico desta pesquisa uma narrativa voltada para a marca histórica da escravidão) antes esquecidas ou silenciadas; e também auxiliar o pesquisador que se dispõe a se aprofundar nessa metodologia de análise, apresentando caminhos e possibilidades que irão ser descortinados ao longo da pesquisa. Tudo isso, é claro, sob a experiência de estudos que trabalham com história oral como o do já citado autor Alessandro Portelli, ou trabalhos voltados para temática escravista como o das autoras Hebe Mattos e Ana Lugão Rios.

Além dos objetivos apontados acima, a segunda parte desta pesquisa servirá também para auxiliar numa melhor compreensão da parte seguinte deste estudo, que trata especificamente do quilombo da Tapera. O terceiro e último capítulo se atenta a apresentar a história e trajetória da comunidade remanescente de quilombo da Tapera e de seus moradores, tendo como foco principal a análise da luta territorial devido a especulação imobiliária crescente na região serrana do estado do Rio de Janeiro, localidade onde a comunidade se localiza.

A origem das terras da comunidade da Tapera remonta a primeira metade do século XIX, quando a escrava de nome Isabel recebeu como doação uma terra denominada Tapera, o que possibilitou a fixação de ex-escravos da região no local. De acordo com NETTO (2010), o terreno foi doado para Isabel pelo Sr. Agostinho Goulão, então dono das escravarias que, em seu testamento, além de afixar a doação do território, libertou todos os seus escravos.

Tal comunidade, desconhecida por muitos moradores e até mesmo por estudiosos da cidade, é composta por treze famílias divididas em grupos familiares mais amplos, a chamada família extensa. Destarte, há a área dos Bello, a dos Fiel e a dos André – que compreende também os Casciano que foram incorporados aos André por relações de afinidade, decorrentes de união matrimonial. Portanto, as relações de parentesco são estreitas e as famílias distribuídas em um único núcleo territorial, o que revela o reconhecimento de uma subdivisão interna das áreas ocupadas.

Atualmente, muitas pessoas das famílias “herdeiras” venderam ou saíram da comunidade, mas isso não implica numa total desestabilização do quilombo, mas sim como

uma ampliação das redes da comunidade. As relações de parentesco servem como medidas estratégicas de manutenção territorial de menor extensão para um núcleo maior, por exemplo as famílias André e Casciano, seja pela alta taxa de casamentos endogâmicos ou pelo deslocamento do cônjuge que reside num núcleo territorial de menor extensão para um maior.

A comunidade da Tapera se localiza, mais precisamente, no bairro Vale do Cuiabá, uma localidade na qual há diversos condomínios de luxo e casas de veraneio, onde trabalham, direta ou indiretamente, a maioria dos moradores do bairro e da comunidade. Com isso, a população quilombola tem que lidar diariamente com um fator que interfere diretamente em seus ideais de preservação do território, de sua memória e de sua tradição, que é a iminente valorização territorial que a área sofreu nos últimos anos.

Posto isso, é inevitável o surgimento de questionamentos que indagam a relevância desta temática no âmbito acadêmico e como tal será desenvolvida e construída ao longo de sua escrita; pois bem, as análises teóricas sobre os “novos quilombos” são marcadas pela multidisciplinaridade que evidencia o caráter cada vez mais social que essas comunidades possuem.

De acordo com DIAS (2016), cada vez mais autores de linhas teóricas distintas das áreas de humanas começam a comentar questões de caráter antropológico e jurídico, como elaboração e aplicação nas sociedades contemporâneas. No âmbito antropológico são elucidadas temáticas como a emergência de grupos minoritários, o debate sobre as diferenças, desigualdades e distinções entre grupos e agentes sociais.

Já no âmbito Jurídico, José Mauricio Arruti aponta que a formulação da temática jurídica nas comunidades remanescentes de quilombos se deve à elaboração do Art 68 da constituição federal de 1988, que coincide com o centenário da lei Áurea e do tricentenário da morte de Zumbi dos palmares. Com isso, Arruti afirma que a implementação do artigo legal tem seu significado pautado na relação de luta pela liberdade, rebeldia e resistência destas comunidades e principalmente de seus ancestrais. De acordo com o relatório antropológico realizado pela fundação cultural Palmares na comunidade da Tapera para legitimá-la como um quilombo, o processo de desterritorialização é o principal fator para compreender a mobilização dos moradores da comunidade em busca da titulação.

O condomínio Vale da Boa Esperança – local onde está inserida a comunidade da Tapera e pelo qual é necessário passar para chegar até o quilombo – apesar de integrar a área rural do município e de estar incrustado em meio a uma Área de Proteção Ambiental (APA) é um condomínio fechado de casas de luxo (protegido por segurança privada). O condomínio apresenta todos os equipamentos urbanos de um bairro de classe alta: arruamento planejado,

pavimentação, iluminação pública, acesso à rede de comunicação, equipamentos de esporte e lazer individualizados (cada casa tem suas próprias quadras esportivas, campos de futebol, piscina, etc). Em meio a este espaço quase intocado que ocorre o processo de desterritorialização da comunidade da Tapera (DIAS 2016).

A criação deste condomínio, decorrente do crescimento imobiliário na região, para alguns moradores como Adão Casciano, dificultou, mesmo que seja de forma indireta, ao acesso as informações atribuídas as comunidades remanescentes e a permanência de tradições e costumes de origem escravista e africana na Tapera (quais seriam? Explica e articula-los com a questão da memória e identidade). Porém, por mais que o condomínio se apropriou de territórios que eram da comunidade, promovendo assim o processo de desterritorialização da Tapera; A mesma foi responsável em dar empregos a maioria dos membros do quilombo, até mesmo os mais velhos, prestam serviços domésticos a comunidade, sendo a principal renda familiar dos moradores e isso se tornou algo que passa de pai para filho desde os últimos 50 anos.

ADÃO CASCIANO: - Eu trabalho de jardineiro. Na casa de veraneio da patroa. [...] eu já trabalhava pra ela há uns 3 ou 4 anos. Só que eu já conheço ela há um tempão, porque o meu pai já trabalhava na casa do pai dela. Hoje faz 48 anos que meu pai trabalha na casa do pai dela (Entrevista de Adão Casciano a DIAS em novembro de 2014).

No entanto, por mais que a solidificação do crescimento imobiliário do condomínio vale da Boa Esperança se dá no início da década de 90, somente no ano de 2006 culminou uma contestação judicial do direito às terras do quilombo, por parte do atual proprietário da Antiga Fazenda Santo Antônio, a companhia PADOMAR Agrícola, com base no documento datado de 1935.

De acordo com (DIAS, 2016) a respeito dessa contestação é esclarecedor dizer a sentença de 2007 dada pelo Juiz Ronald Pietre onde o mesmo inicia sua apreciação do caso afirmando se tratar de mais um entre muitos casos relacionados à expansão e valorização do mercado imobiliário do distrito de Itaipava, que se transformava em questão judicial. Em seguida, o juiz busca compreender a história particular da comunidade da Tapera e, pela primeira vez, aborda a questão como estando relacionada aos direitos de uma população negra tradicional.

Portanto, partindo de uma visão mais geral, este projeto tem como justificativa apresentar a necessidade de “ressemantizar” o conceito de quilombo para incorporar essas

novas comunidades quilombolas (neste caso o da tapera) em um novo contexto socioeconômico sem perder suas raízes e tradições negras, escravocratas e africanas.

Arruti nos evidencia que ressemantizar uma comunidade quilombola não perpassa somente em dar um novo significado conceitual ao quilombo, mas transformá-lo e adaptá-lo a um novo cenário social do qual a comunidade está inserida. Quando tratamos deste aspecto apresentamos três paradigmas que torna os quilombos contemporâneos bem distintos das suas primeiras formações ainda no Brasil colonial, que são: “remanescentes”, “terras de uso comum” ou terras coletivas (para este caso especificamente as duas palavras podem ter o mesmo significado) e “etnicidade”.

Começando pelo primeiro ponto, a noção de “remanescentes” foi incorporada nessa discussão pelo Art. 68, que têm como principal função, “resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente... Com isso, o emprego do termo implica a expectativa de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos...” (ARRUTI, p. 81). Além disso, o uso desta terminologia sofre modificações estruturais desde a constituição, pois o que antes era pautado apenas nas “reminiscências” de antigos quilombos (documentos, restos de senzala, etc) agora está centralizado nas “comunidades”, ou seja, organizações sociais, um determinado número de pessoas que “estejam ocupando suas terras” como nos diz o próprio “artigo 68”; o que nos leva ao segundo paradigma, “terras de uso comum”.

De acordo com Alfredo Wagner Berno de Almeida sobre as “terras de uso comum”, fruto do seu trabalho de assessoria ao movimento camponês, terras de uso comum são caracterizadas como: “situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros.

Tal controle se dá por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, (pelos) vários grupos familiares, que compõem uma unidade social”. Sendo assim, existe uma atualidade dos quilombos diferente daquela produzida em seu início, matriz colonial. Na contemporaneidade, “Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade” (ALMEIDA, 1996). O quilombo, em sua essência, apresenta uma característica que vai muito além de simbólica de negar o sistema escravocrata, constitui uma reivindicação pública de identidade (somos quilombolas), que existe como um norte para institucionalizar um grupo produzido sob uma legislação colonialista e escravocrata.

Segundo BARTH, o uso da etnicidade em questões sociológicas perpassa pela sua remissão ao movimento de um agregado no sentido da criação de uma unidade política. “As fronteiras e os mecanismos de criá-las e mantê-las, isto é, os limites que emergem da diferenciação estrutural de grupos em interação, do seu modo de construir oposições e classificar pessoas é o que passa a ser social, simbólica e analiticamente relevante” (BARTH, 1969).

Portanto, calcada nos paradigmas já apresentados acima, o conceito de grupo étnico impõe uma definição de remanescentes de quilombos pautada em critérios subjetivos e contextuais... Tal conceito surge associado à ideia de uma afirmação de identidade (quilombola) que rapidamente desliza, semanticamente, para a adoção da atribuição “auto-atribuição”.

Para alcançar todos os objetivos desta pesquisa, serão utilizadas estratégias metodológicas como a etnografia e a história oral, mas não somente; a pesquisa aqui proposta ainda utilizar-se-á da observação participante para entender as relações entre diferentes aspectos da vida social em que a experiência empírica de cada indivíduo assume um sentido.

Ao cruzar dados, comparar diferentes discursos e confrontar falas, constrói-se a tessitura da vida social inscrita nos valores, emoções e atitudes. São construídas diferentes hipóteses, alternativas e inúmeras variações de interpretações possíveis. A utilização dos elementos do método fornece o entendimento dos sujeitos pesquisados e a interação criativa com ele (CHATAWAY, 2001).

Posto isso, a amostra desta pesquisa consiste em apresentar a fala dos moradores da Tapera, 13 famílias sobre as constantes investidas de compra de seu território nos últimos anos e como eles se posicionam diante deste cenário tendo um passado escravista. Amostra esta que, segundo Soares, é um tipo de sinédoque que representa parte de uma população inserida no todo do qual foi extraída.

As referências utilizadas para a construção deste projeto são, em sua maioria, formadas por fontes primárias obtidas através de contatos com os próprios moradores da comunidade, mais precisamente Adão Casciano e sua esposa Denise que disponibilizaram todo o seu acervo documental referente a luta da comunidade para se estabelecerem como uma comunidade quilombola com todos os seus direitos garantidos por lei.

Ouvir as histórias, analisar as narrativas, compreender o processo de desterritorialização da comunidade da Tapera são objetivos claros desta pesquisa, que serve não apenas como uma pesquisa acadêmica do autor que as escreve, mas como um trabalho coletivo que divulga vozes antes silenciadas e negligenciadas, que buscam, mesmo que de forma

inconsciente, um lugar de fala para que possam compreender a importância de sua história e legado.

2. “VAMOS FALAR SOBRE QUILOMBO?”: UMA BREVE ANÁLISE TEÓRICA E CONCEITUAL SOBRE A TEMÁTICA QUILOMBOLA NO BRASIL.

Busca-se apresentar neste capítulo uma análise conceitual que permeia os estudos sobre quilombo no Brasil. Por mais que o objetivo desta primeira parte do trabalho tende a ser ousado devido à complexidade da temática apresentada, torna-se necessário compreender as variações conceituais existentes em torno das análises sobre os quilombos, principalmente em território brasileiro. O primeiro ponto a ser esclarecido e discutido é que há uma mudança conceitual clara do período escravista para o período pós-abolição.

O que antes era apenas um espaço de fuga e resistência do regime escravocrata transformou-se num espaço de resistência cultural mantendo tradições, saberes e fazeres repassados de geração em geração contribuindo para a construção/reconstrução de uma identidade. Após esta elucidação, o capítulo nos apresentará uma análise sobre a aplicação do conceito de terras de uso comum nos estudos contemporâneos sobre as comunidades remanescentes de quilombos. Pretende-se demonstrar como tal questão é crucial para compreender o processo territorial que se tornou uma das principais ferramentas de análise para entender as lutas atuais dessas comunidades e como tal processo influenciou e ainda influencia na formação da identidade coletiva.

Oriundo disto, outro ponto destacado são os estudos que tem como tema central a etnicidade e os grupos étnicos. Esses dois conceitos, muito difundidos por Fredrik Barth em sua obra *Grupos étnicos e suas fronteiras* e, no Brasil, sendo ainda mais disseminado pelo autor José Maurício Arruti, especificamente em seu livro *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*, (ambos antropólogos) são utilizados nos estudos sobre as comunidades remanescentes de quilombos com o intuito de tentar explicar o processo de reapropriação conceitual que esses grupos passaram, e como isso, de acordo com os autores acima citados, propiciou uma ampliação da noção de remanescentes de quilombos.

Posto isso, durante a construção deste capítulo, notou-se a necessidade de apresentar de forma mais detalhada as formas organizacionais tanto internas quanto externas da comunidade quilombola aqui apresentada; deste modo apresentar-se-á a comunidade da Tapera. Tal localidade, como já foi enunciada em parágrafos acima, fica situada no Vale do Cuiabá na cidade de Petrópolis, região serrana do estado do Rio de Janeiro; este bairro é conhecido no município em que pertence como uma localidade rural com grande quantidade de casas de veraneio, pousadas e condomínios de alto padrão social e econômico.

Foto 1: Pousada Tankamana no Vale do Cuiabá



Fonte: Acervo Pessoal (2022).

Foto 2: Pousada “Tucano de Itaipava” no Vale do Cuiabá



Fonte: Acervo pessoal (2022).

As duas imagens apresentadas acima são de duas pousadas localizadas no bairro Vale do Cuiabá, Pousada “Tankamana” e Pousada “Tucano de Itaipava”, respectivamente; que demonstram uma das principais características da localidade em que a comunidade remanescente de quilombo aqui estudada está inserida.

Como já enunciado na introdução deste estudo, a comunidade da tapera fica localizada dentro de um condomínio residencial de alto padrão monetário denominado “Vale da Boa Esperança”; ou melhor, o condomínio fica inserido nas redondezas da comunidade.

Foto 3: Entra da do Condomínio Vale da Boa Esperança



Fonte: Acervo Pessoal (2022).

Essa imagem mostra a entrada do condomínio “Vale da Boa Esperança”, aonde os moradores da comunidade e visitantes que desejam conhecer o local tem por obrigatoriedade passar; Nessa imagem não dá para analisar, porém cerca de 50 metros antes da placa indicativa nesta foto, existe uma cabine com seguranças e uma cancela onde todas as pessoas que por ali passam precisam se identificar e dizer para onde irão.

Realizando o caminho a pé, o tempo estimado até chegar à comunidade é de aproximadamente 60 minutos, ou seja, uma hora de acordo com Adão Casciano e de carro de aproximadamente 15 a 20 minutos, contando a partir dessa entrada do condomínio mostrada na foto acima. Ao longo deste caminho podemos observar o grande número de residências de alto valor econômico que cerca o território da comunidade da tapera, casas essas pertencentes a uma grande parte da elite fluminense que sobe a serra em busca de uma tranquilidade muito característica nessa região de Petrópolis, como podemos observar nas imagens abaixo:

Foto 4 e 5: Residências no Condomínio Vale da Boa Esperança



Fonte: Acervo Pessoal (2022).

A “Tapera” como é conhecida pelos moradores do bairro, começou a criar raízes nesses territórios ainda na primeira metade do século XIX; deste então, variadas gerações se fixaram e criaram vínculos e laços com a região durante boa parte do século XX, até o final dos anos 80, período em que a especulação imobiliária cresceu na região.

Tais informações podem nos levar a raciocinar certos questionamentos referentes a relação entre moradores da comunidade e proprietários das residências inseridas no condomínio e ainda como se deu esta interação no início das construções das primeiras casas ao redor do quilombo. Além destes possíveis questionamentos que podem ser aflorados quando o leitor se depara com as informações descritas nos parágrafos acima, um outro pode surgir (ou outros) no meio desses escritos, que consiste em nos perguntarmos como que foi, ou ainda está sendo, o processo de construção do que é a comunidade remanescente de quilombo da tapera? Eles sempre se consideraram um quilombo? Sempre tiveram que lutar pelo seu território?

Tais dúvidas são consideradas extremamente pertinentes para a condução da pesquisa e serão revelados ao longo do estudo, mas se faz necessário apresenta-los desde já. Sendo assim para entendermos um pouco mais a fundo a trajetória do quilombo da Tapera devemos realizar uma contextualização geral para compreendermos melhor todo o cenário por trás da formação desta comunidade.

O Quilombo da Tapera foi titulado como “Comunidade Remanescente de Quilombo” no ano de 2011 pela Fundação Palmares, órgão responsável por averiguar se as características históricas e sociais de uma determinada localidade se enquadra como uma comunidade remanescente de quilombo, além é claro de uma averiguação muito importante no processo, que é o fato de os moradores se autodeterminarem como possuidores de uma herança escravista e querem mantê-la.

Apresentado o ano em que a comunidade da tapera recebeu sua certificação, podemos nos questionar o por que desta comunidade receber a titulação só em 2011?, Como que foi este processo?..., é válido lembrar que neste mesmo ano ocorreu na região serrana do estado do Rio de Janeiro a maior catástrofe climática da história do Brasil, e o bairro do vale do Cuiabá foi a localidade mais atingida na cidade de Petrópolis e por consequência disso a comunidade da tapera foi quase que completamente destruída, praticamente todas as casas da região foram afetadas e quase destruídas.

Em resultado deste desastre ambiental de proporções devastadoras vários órgãos municipais, estaduais e federais atuaram nessa localidade; ao longo das atividades realizadas em um dos locais atingidos, na região vizinha ao quilombo da tapera conhecida como Jacó, profissionais do MP (Ministério Público) do Rio de Janeiro foram alertados sobre uma possível comunidade quilombola que existia nas redondezas que também havia sofrido com enchentes e deslizamentos de terra.

Ao conhecer o local, o grande dano causado pelos fenômenos climáticos e conhecendo um pouco da história e tradições daqueles moradores, os profissionais do MP solicitaram a realização de um levantamento da fundação Cultural Palmares sobre a trajetória destes moradores e a construção de sua comunidade para que pudessem receber seus direitos garantidos por lei, inclusive reforma de suas moradias danificadas e destruídas. Realizado todo o processo identitário e social, ainda neste mesmo ano, a comunidade foi reconhecida oficialmente como “Comunidade remanescente de Quilombo da Tapera”.

Posto isso, torna-se necessário apresentar que as pesquisas realizadas sobre as comunidades remanescentes de quilombos no Brasil remontam desde o início da década de 80, com autores (as) como Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, Flavio Gomes, Hebe Mattos, José Maurício entre tantos outros que contribuíram para o que denominam de “ressemantização” do conceito quilombola.

Desde então foi sendo criados órgãos governamentais com o intuito de fomentar e auxiliar na continuidade desses quilombos, e respectivamente a preservação de suas práticas culturais, sociais que são responsáveis pela construção de sua própria identidade, detentores de um saber único e primordiais na construção da sociedade brasileira. As duas entidades mais importantes nestes processos são a Fundação Cultural Palmares, responsável pela titulação das comunidades remanescentes de quilombos, e o INCRA, órgão responsável pelo processo de demarcação territorial tanto das comunidades indígenas quanto das comunidades remanescentes de quilombos.

Ambas as entidades são vinculadas a contextos políticos, já que são instituições governamentais, em comparação com essas duas citadas acima a Fundação Cultural Palmares apresenta ter uma maior centralidade de raciocínio e maior autonomia, já o INCRA possui uma situação mais complexa já que também é uma entidade responsável pelo processo da reforma agrária, assunto este que sempre foi palco de divergências políticas e sociais, o que culmina numa maior dificuldade de aplicabilidade de suas funções.

Portanto, temos um número muito maior de comunidades remanescentes de quilombolas tituladas pela Fundação Cultural Palmares do que de comunidades demarcadas pelo INCRA; a comunidade da Tapera é apenas um dos milhares exemplos de quilombos que possuem somente o estudo da Fundação Palmares e ainda aguarda o processo de demarcação realizado pelo INCRA.

Deste modo é válido ressaltarmos que foi assegurado pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da constituição brasileira de 1988 “Art. 68 - ADCT - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir lhes os títulos respectivos”.

A primeira titulação de uma terra quilombola deu-se somente sete anos após a promulgação da Constituição, em novembro de 1995, quando o Incra regularizou as terras da Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, Pará. A lentidão na condução os processos e o número reduzido de titulações marcam todos os governos desde então.

Fernando Henrique Cardoso (1994 – 2002).

8 terras tituladas | 116.491,5614 hectares.

Luís Inácio Lula da Silva (2003 – 2010).

12 terras tituladas (4 parcialmente) | 39.232,4399 hectares.

Dilma Rousseff (2011 – maio 2016).

16 terras tituladas (15 parcialmente) | 11.737,0789 hectares.

Michel Temer (maio 2016 – setembro 2018).

5 terras tituladas (4 parcialmente) | 18.825,6846 hectares.

As 39 terras tituladas por órgãos do governo federal (Incra, Fundação Cultural Palmares e Secretaria do Patrimônio da União) representam apenas 18% (186.405,9648 hectares) da dimensão total regularizada para comunidades quilombolas no País. O restante das titulações (139 terras somando 825.718,6468 hectares) foi assegurado por governos estaduais que também conduzem procedimentos para a titulação de terras quilombolas seguindo legislações próprias (CONAQ e Terras de Direitos, 2018).

2.1 “QUILOMBO ANTES”

Durante o regime escravista, mais precisamente a escravidão fenotípica (tipo de escravidão que tem como premissa principal a inferioridade do negro perante outras raças e etnias) que é a que nos interessa neste estudo, a fuga foi um dos principais métodos de resistência contra esse regime durante todo o período escravocrata, como nos diz João José Reis e Eduardo Silva no livro *Negociação e Conflito: Resistência Negra no Brasil escravista*, resultando em criações de comunidades isoladas formadas, em sua maioria, por negros fugidos das fazendas que utilizavam da mão de obra escrava como principal mão de obra.

A organização destas fugas era algo que acontecia com certa frequência ao longo da América escravista, entretanto com base nos estudos realizados por Reis e Silva podemos dizer que esta organização dependia de certa complexidade estrutural, que era reflexo de uma premeditação coletiva para executar a tarefa. Todavia, dentro deste cenário, durante o início dessas atividades de resistência o mais comum eram as chamadas fugas isoladas, resultado de uma vontade apenas de fugir do regime exploratório que lhes eram impostos, sem uma pretensão ou organização futura de criar ou construir comunidades fixas. Com o passar do tempo o mundo escravista brasileiro foi se tornando cada vez mais complexo em suas relações internas, o que acarretou num número cada vez maior de fugas, ano a ano.

A partir disso, mais precisamente no final do século XVI, como afirma Marcelo Moura Mello, em seu estudo *Reminiscências dos Quilombos: Territórios da Memória em uma comunidade negra rural*, a formação de comunidades de escravos fugidos passou a ser frequente em todo território nacional onde a população escrava passava a se estabelecer com base econômica e estrutura social própria. A possibilidade de estabelecerem uma fixação territorial acarretou um propósito para as fugas dos escravos, pois teriam lugares para onde poderiam fugir e se fixar.

No entanto, antes de nos aprofundarmos sobre a evolução do conceito quilombola que se iniciou acima, é preciso salientar para a evolução das fontes historiográficas que propiciou a mudança conceitual que será analisada. Segundo Ana Carolina Viotti parte dessa mudança é oriunda da grande repercussão que o tema quilombo ganhou a partir do surgimento de estudos voltados para o quilombo de Palmares, devido ao aparecimento de muitas fontes administrativas sobre o assunto em questão.

Dessa maneira, ao longo dos parágrafos abaixo há uma tentativa de revelar a trajetória dos estudos sobre quilombos que se inicia no século XIX a partir de pesquisas feitas no IHGB, passando pelo início do século XX com obras de cunho culturalista até os anos de 1980 com o centenário da abolição e o revisionismo em torno da escravidão.

A partir do século XIX surgiram esforços por parte de entidades preocupadas em restaurar e guardar mais documentos e manuscritos relacionados ao tema da escravidão e suas relações internas. Uma das entidades mais importantes durante esse processo foi o IHGB, que segundo o autor Ernesto Ennes, era um dos maiores acervos documentais sobre o tema. Com isso, esses institutos, conforme nos mostra Ana Carolina Viotti, possuem importantes documentos de análise da vida escrava do passado, e que foi pouco utilizado em estudos contemporâneos referentes as temáticas escravistas. De acordo com a autora:

Num histórico breve, é possível, e necessário, “destacar os esforços dos Institutos Históricos do século XIX em editar documentos manuscritos, mas ainda com sutil interesse pela matéria”. Apesar de o já citado autor Ernesto Ennes referir-se ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro como um dos maiores acervos documentais sobre o tema, dali apenas um texto (1841), o do diplomata Rodrigo de Souza da Silva Pontes, teria ido à prensa. No pós-emancipação e por anos subsequentes, um declínio no interesse desses Institutos e uma substancial retomada do quilombo e seus líderes por associações operárias, por partidos de esquerda e pela chamada imprensa negra como temas de inclinação política são evidenciados (VIOTTI, 2017, p. 92).

Durante o século XIX e início/meados do século XX percorrendo o caminho de Nina Rodrigues, diversas obras de cunho culturalista envolvendo autores como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Clóvis Moura e, posteriormente, Roger Bastide surgiram e ganharam notoriedade, já nos anos 1960 obras fundamentadas na ideia de que a formação desses quilombos, no fim, seria um “esforço contra aculturativo”, ou uma “resistência à aculturação europeia a que estavam submetidos nas senzalas”.

Edison Carneiro, aliás, é quem produz o estudo de maior intensidade e notoriedade focadas nos problemas de Palmares após Rodrigues. É válido ressaltarmos que os estudos sobre Palmares, nos ajuda a compreender a evolução das narrativas acerca desses ajuntamentos, já que podemos considera-lo como uma espécie de mito fundador do imaginário acerca das análises sobre quilombo. No caminho desses estudos, outros que concluíam ser Palmares uma restauração do modo de vida africano, original, onde imperava uma suposta igualdade entre eles, então, livres, vem a público, como o do africanista R. K. Kent.

Essa temática não foi esquecida no auge de obras e apresentações no centenário da abolição da escravatura e nas décadas que se seguiram. O escravo nesse contexto era destacado enquanto personagem ativo, como agentes importantes estabelecidos com seus senhores e, especialmente, na constituição da família escrava, no cometimento de crimes, nas rebeliões, entre outras vivências. Dos mais destacados estudos, lembramos aqui as obras de Robert Slenes,

Leila Mezan Algranti, Stuart Schwartz, Silvia H. Lara, João José Reis e, em especial, Flávio dos Santos Gomes (MIRANDA, 2013).

As perspectivas de alguns historiadores citados acima, grosso modo, nos traz uma análise que privilegia a ação dos escravizados nos âmbitos culturais e políticos da vida social. Refiro-me aqui aos trabalhos referentes a historiografia mais recente, oriunda de um revisionismo que no Brasil começou nos anos 1980 a qual buscou rever estereótipos relacionados ao escravo e a escravidão nos períodos colonial e imperial. Para tanto essa historiografia revisionista surgida pós 1980 analisou temáticas diversas, como: religião, família, sociabilidade, criminalidade, alforria e resistência (nesse caso ganhando destaque os quilombos).

Com base nesta prerrogativa, é válido ressaltarmos que é a partir do pós revisionismo sobre a temática quilombola que os estudos sobre essas comunidades ganham notoriedade, onde pesquisadores começam a interpretar o escravo como um agente fundamental para o entendimento das relações pré e pós abolição.

Portanto, dito de outro modo, esses pesquisadores consideram que processos em que os escravos eram representados apenas de forma passiva, meros receptores das consequências do processo final, como os principais interessados na obtenção da liberdade eram vistos muito mais dinâmicos, apercebidos e modificados pelos cativos.

Nesse pensamento, passam a questionar algumas análises enraizadas nas abordagens anteriores e abordar as experiências do escravo, com enfoque em suas relações sociais e de edificação e disseminação de valores. Todavia, um dos objetivos desses estudos é apresentar que o processo de “aquilombamento”, como o caso de Palmares, não estaria à margem da sociedade escravista; ações como revolta e a fuga não seriam as únicas maneiras de o escravo ser considerado sujeito na história. Os quilombos não estariam isolados e muitos deles são provas contundentes sobre a existência de relações de comércio e trocas com essas comunidades.

Com isso o universo escravista passa a comportar mundos plurais e variados, em que os próprios cativos atribuem sentidos e limites às mais diversas experiências. Em resumo, a própria ideia de liberdade teria sido construída através de narrativas adquiridas na experiência do cativo, experiência esta que estava permeada, sem dúvida alguma, pela violência física, mas que continha pactos, acordos e regras estabelecidas, também, pelos escravizados; caracterizando a existência clara da participação ativa do escravo no regime lhe imposto. Uma linha de abordagem, portanto, que coloca em xeque modelos nos quais a exploração senhorial violenta tinha como resposta o protesto ou as fugas (MATTOS ; RIOS, 2005).

É fato que a história do quilombo e suas lideranças, militantes em muitos casos, foram em várias ocasiões apresentadas pelos estudiosos, principalmente historiadores, como uma verdadeira saga pela liberdade, com uma importância evidente e sem contestação, que teria, através da organização dos fatos, a noção de afirmar seu caráter de “centro da luta contra o próprio regime escravista”. Portanto, as histórias e narrativas recontadas, com figuras heroicas e desfechos moralizantes, principalmente ligadas a Palmares, muitas das vezes não condizem com a existência dos variados agrupamentos de escravos que existia.

Porém estudos mais recentes, como o de Ana Carolina Viotti, nos apresenta que entender o que foi e como foi construído Palmares, dentro do contexto em que hoje passa a historiografia que trata de escravidão, auxilia para uma melhor compreensão das estruturas internas, seja social ou política. Conhecer essas comunidades significa entender seus processos distintos e suas peculiaridades, tornando o escravo e seus descendentes como agentes primordiais do processo histórico.

Até o momento foi exposto uma breve explicação sobre as mudanças na historiografia que tratam sobre os quilombos escravistas no Brasil e suas mudanças no decorrer do tempo. Com base nesta explicação, torna-se necessário compreender um novo tipo de mudança, que ocorre de forma mais teórica em seu interior, a mudança conceitual que a palavra quilombo sofreu, e ainda sofre.

Ao pesquisarmos a evolução do conceito quilombola notamos que as análises sobre a escravidão como um todo, englobando os quilombos neste campo, eram até determinado período da historiografia brasileira pensada exclusivamente sob o viés economicista, o qual colocava o aspecto econômico como único fator de explicação do período escravista brasileiro. Sobre essa questão autores como Manolo Florentino e Marcia Amantino realizaram críticas nos alertando que:

O senhor escravista, devia obrigar o seu escravo a trabalhar e a obedecer, se quisesse continuar dono de coisas e gente. Diferença analiticamente fundamental, chega a ser pueril supô-la expressa em cálculos puramente econômicos. O 'cálculo' senhorial não podia ser estritamente econômico. Dos escravos, por definição, não se esperava que trabalhassem por lhes terem sido furtados os meios de subsistência e, mesmo, o direito sobre o seu corpo: eram obrigados. As estratégias senhoriais deviam ser, antes de tudo, políticas. A cultura política escravista não pode ser resumida aos custos econômicos da manutenção de um aparato de vigilância sobre os cativos, que incidiriam sobre a taxa de rentabilidade do sistema e contribuiriam para adequar a níveis ótimos o tratamento conferido aos escravos.

Tornar um fenômeno de natureza política (a má vontade do escravo em trabalhar) em uma variável econômica, simples e apressadamente, significa despolitização da política e da cultura e não permite constituir legitimamente um problema teórico relevante, tornando impossível o conhecimento de seu exato significado para o funcionamento do sistema (AMANTINO. 2012. p. 2).

De acordo com Flavio Gomes, importante estudioso da etimologia quilombola, nas Américas se desenvolveram pequenas, médias, grandes, improvisadas, solidificadas, temporárias ou permanentes comunidades de fugitivos que receberam diversos nomes, como cumbes na Venezuela ou palenques na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos foram denominados maroons. Na Guiana holandesa, depois Suriname, ficaram também conhecidos como bush negroes. No Caribe francês o fenômeno era conhecido como maronage; enquanto em partes do Caribe espanhol principalmente Cuba e Porto Rico se chamava cimaronaje.

Muitos estudiosos classificaram as fugas escravas nas Américas de “grand marronage”, que seriam as comunidades de fugitivos estáveis e mais duradouras, e a “petit marronage”, de grupos pequenos, formados de escapadas temporárias daqueles que retornavam à condição de cativos. Desde os primórdios da ocupação e da utilização de escravos há registros da “grand marronage”, com destaque para alguns de seus líderes, que amedrontavam as autoridades coloniais.

No século XVI, temos no Panamá o africano chamado Bayano, enquanto na Venezuela coube a liderança a um escravo crioulo chamado de rei Miguel. No início do século XVII, em Vera Cruz, no México, os cimarrones eram comandados por Nyanga, enquanto anos antes, na Colômbia, um grande palenque foi chefiado por Benkos Biaho. Na Jamaica, durante a disputa entre espanhóis e ingleses, os maroons chefiados por Juan de Bolas tinham uma movimentação intensa. Já na ilha de Saint-Domingue, em meados do século XVIII, a maronage floresceu com o líder Makandal (GOMES, 2015, Pág. 9-10).

No Brasil, por sua vez, desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente como mocambos e depois quilombos. Eram termos da África Central, usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo “apresamentos” de escravizados. No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e seus rituais de iniciação. Já mocambo, ou mukambu tanto em kimbundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos.

Vários estudiosos como: Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Décio Freitas, Kabengele Munanga abordaram a etimologia da palavra quilombo e seu

uso no Brasil, mas sabemos pouco sobre como os fugitivos se autodenominavam e menos ainda por que os termos africanos mocambos/quilombos se difundiram no Brasil, diferente de outras áreas colonizadas por espanhóis, franceses, holandeses e ingleses que também receberam africanos centrais e tiveram comunidades de fugitivos.

Flavio Gomes é um dos pioneiros a apresentar esta narrativa. Uma explicação seria a disseminação dessas terminologias a partir da administração portuguesa. A palavra seria utilizada para caracterizar tanto as estratégias militares ou os acampamentos na África pré-colonial, como aquelas da resistência à escravidão na América portuguesa. Muitas autoridades coloniais tinham ocupado postos na Ásia e também na África, havendo uma circulação de agentes administrativos em várias partes do Império português.

De acordo com o autor, podiam estar falando de coisas diferentes, acampamentos de guerra/prisioneiros na África Central ou comunidades de fugitivos no Brasil, culminando em possíveis interpretações distintas uma das outras, mas referindo-se a si mesmos de forma semelhante. Gomes ainda nos aponta que pode ter havido uma tradução dos termos africanos na linguagem e na documentação da administração colonial. Além disso, muitos militares que serviram na África tiveram experiência contra invasores holandeses, expedições “antimocambos” e “apresamentos” de índios. “De qualquer modo, o termo quilombo só aparece na documentação colonial no final do século XVII. Em geral, a terminologia usada antes era mesmo mocambo” (GOMES, 2015).

Neste sentido, em termos gerais, de acordo com que nos apresenta a autora Márcia Amantino, em seu artigo “Uma morfologia dos quilombos nas Américas” considerava-se quilombola todo escravo que, reiteradamente, se evadisse, ou que, fugitivo, fosse apanhado longe de povoações.

No regimento dos capitães do mato de 1722, sob comando do governador de Pernambuco, Dr. Luís Diogo Lobo da Silva, era considerado quilombo todo grupo “acima de quatro negros, com ranchos, pilões e modo de aí se conservarem (...)”. Na primeira metade do século XVIII, para cada negro apanhado em um quilombo, o capitão do mato receberia 20 oitavas de ouro como pagamento, para os que fossem apanhados, o valor diminuía de acordo com a distância da captura. (AMANTINO, 2012, p. 231).

Autoras como Marcia Amantino afirmam que para analisar os quilombos escravistas é necessário compreender a complexidade que existia no seio destas comunidades, dentre os quais eram mais comuns os quilombos denominados de “dependentes”. Estes eram formados por pequenos grupos familiares que sobreviviam de pequenos furtos aos vilarejos que passavam, eram considerados nômades, pois não se fixavam em nenhum território para

dificultar as autoridades em encontrá-los. Em paralelo existia os quilombos que eram denominados de autossustentáveis.

Como o próprio nome sugere, não dependiam estruturalmente da sociedade escravista para sobreviver, pois eles mesmos produziam seu próprio alimento e o excedente era vendido no comércio local. Por conta desta produção de alimentos, eles podem ser entendidos como comunidade que: “as relações sociais estáveis, não raro hierarquizadas, são um importante aspecto a ser mencionado, e a junção destas características os levou a sobreviver por tanto tempo” (AMANTINO, 2012). A autora alerta que estes quilombos necessitam de uma análise mais aprofundada para seu melhor entendimento como uma comunidade. Alguns documentos informam que estes quilombos possuíam uma variada gama de possíveis organizações. Sabe-se que a maior parte dos quilombos era formada por negros escravos, mas também existiam comunidades que acolhiam índios, mulatos e até mesmo brancos. Estas infiltrações de pessoas aos quilombos, às vezes, tinham o objetivo de satisfazer anseios particulares.

Vincular à imagem de toda negra ou negro as comunidades quilombolas escravistas significam interpretar que todos adotavam a fuga como meio único de reivindicação. Estudos como o de João José Reis e Eduardo Silva denominado “Negociação e Conflito” nos mostra que a opção de fugir era apenas uma entre os diferentes métodos de reivindicação existentes ao longo do período escravista.

Vale lembrar que o período escravocrata brasileiro perdurou por quase 400 anos, com isso torna-se lógico interpretar que este período passou por diferentes fases e mudanças na sua estrutura, principalmente na relação escravo e senhor. Sendo assim é compreensível dizer que a fuga não era apenas o único meio de reivindicação, talvez o mais permanente. Outros meios de reivindicação eram utilizados, todos eles com um tom mais negociável, com o intuito de garantir melhores condições de vida. Estes abarcavam desde levantes e revoltas, até à queima de plantações e fazer “corpo mole” no campo de trabalho.

O trabalho de Hebe Maria Matos, denominado “Remanescentes das comunidades de quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil” elucida e corrobora o fato de que a escravidão brasileira passou por diferentes etapas e momentos. A autora nos traz inicialmente um panorama sobre a escravidão Oitocentista, demonstrando que a escravidão brasileira sofreu variações no decorrer dos séculos, tendo características próprias em cada um deles.

Evidencia-se que muitas destas fugas praticadas pelos escravos tinham um caráter reivindicatório, e que era mais comum entre os escravos oriundos da África do que os nascidos aqui. Sendo assim, “as concentrações de escravos fugidos, chamadas mocambos ou quilombos,

se eram efetivamente endêmicas, encontravam-se em estreita relação com o mundo das senzalas” (Mattos, 2006). A junção destes dois movimentos fez com que o escravo participasse cada vez mais do cenário abolicionista, latente nesta época, como se observa a seguir:

A conjunção desses dois movimentos resultou em significativo deslocamento nas imagens mais correntes em relação à escravidão e à Abolição no país, fazendo emergir a figura do escravo como protagonista também do processo abolicionista, através de processos judiciais de ação de liberdade, de atos de rebeldia no dia-a-dia das senzalas e das fugas coletivas generalizadas na década de 1880, acontecimentos que precederam e balizaram o ato legal da Abolição (MATTOS, 2005-2006, p. 104-111).

Portanto, é possível ver os quilombos como uma rejeição da escravidão e não há dúvidas de que o foi para muitos escravos. Mas, também é possível ver o quilombo não como uma rejeição sistêmica da escravidão, e sim um veículo para fuga individual do cativo. Contudo, a comunidade criada pelo escravo fugido, o quilombo, com frequência existiu perto e cooperou com elementos da sociedade que ele deixou para trás. Ou seja, apesar de os escravos individualmente rejeitarem seu estado, geralmente não trabalhavam coletivamente para derrubar a instituição da escravidão (RAMOS, 1996).

A compreensão da mudança nominal de mocambos para quilombos, nesse momento é necessário salientar que a primeira vez que a palavra quilombo aparece em documentos oficiais, é na carta do conselho ultramarino de 1740, reportando-se ao rei de Portugal, que constava que “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” (SHMITT ; TURATTI ; CARVALHO, 2002), e de quilombos para comunidade remanescentes de quilombos torna-se vital para o entendimento da formação atual dessas comunidades.

Faz-se crucial, portanto, entendê-las a partir do ponto de vista dos próprios sujeitos que fazem parte delas, retratar como se veem neste processo e como seus costumes e vivências, passados por uma memória que não está mais tão clara, posto que foi prejudicada pelo tempo e pelo silenciamento de vozes (escravos e seus descendentes), estão inseridos numa contemporaneidade que os exclui e discrimina. É neste sentido que o estudo da comunidade remanescente da Tapera faz-se necessário e vital para auxiliar não só futuras pesquisas sobre esta comunidade, mas também para ajudar na construção de uma relação entre o passado escravista e o presente livre, ou seja, revelar como os moradores desta comunidade poderiam preservar tradições e costumes sem esquecer de atribuições que hoje são exigidas as comunidades que se autodenominam “remanescentes de quilombo”.

2.2 “QUILOMBO HOJE”: RESSIGNIFICAR E RESSEMANTIZAR

Nesta parte do capítulo, pretende-se apresentar uma breve análise sobre o processo de mudança conceitual inerente a passagem da ideia de quilombo para comunidades remanescentes de quilombos. Na primeira parte dessa pesquisa foi realizado uma análise que teve como foco investigar o conceito de quilombo no período escravista. Nesta parte o intuito é analisar o conceito de quilombo no período pós-abolição, salientando para o processo histórico que este conceito passou e ainda passa.

Para tanto focaremos o período após 1988, momento a partir do qual surgiram inúmeros estudos sociais com o intuito de analisar a referida temática, reflexo da comemoração do centenário da abolição da escravatura. Além disso, nessa mesma conjuntura tem-se a promulgação da constituição de 1988, popularmente conhecida como “constituição cidadã”, a qual possui um artigo constitucional que legitima as comunidades remanescentes de quilombos e afirma o direito legal as suas terras geradas a partir da vivência escravista de seus antepassados.

Antes de elaborar uma discussão acerca desse assunto, devemos nos ater para um ponto crucial para um melhor entendimento da narrativa que quer ser desenvolvida; que são as mudanças historiográficas que o conceito de quilombo, principalmente pós abolição sofreram ao longo do tempo. Tal análise nos proporcionará compreender como essas transformações foram primordiais para as alterações conceituais sobre as comunidades quilombolas e seu atual papel nos estudos que envolvem o pós-abolição.

De acordo com Ana Lugão Rios e Hebe Maria Mattos, no livro “Memórias do cativo”, a busca pelo entendimento das relações entre o processo de emancipação dos escravos nas Américas e seu destino nas antigas sociedades escravistas é uma abordagem relativamente nova entre os historiadores. Isso não significa afirmar que a preocupação com o período pós-abolicionista, mais especificamente no que se refere aos estudos das relações raciais seja recente. Porém durante algumas décadas considerou-se mais ou menos a mesma narrativa, “estudar as relações raciais no pós-abolição ou o destino das populações libertas, considerando ambas as situações uma herança do período escravista” (RIOS ; MATTOS, 2005).

A preocupação atual por parte da historiografia com a escravidão e seus múltiplos caminhos encontrados por essa nova historiografia, se desenvolveu, em sua maioria, como um resultado da preocupação sobre as relações raciais, que eram facilmente mascaradas pela forma naturalizada de afirmar que eram heranças diretas da escravidão moderna, muitas vezes chamadas de “Escravidão Racial” (RIOS ; MATTOS, 2005).

Até a década de 1970, grande parte dos estudiosos das áreas sociais concordavam que a situação dos negros no pós-abolição, mais precisamente nos Estados Unidos e no Brasil, era oriunda de uma herança escravista. Os principais autores a nos fornecer fontes de debates nestes termos conceituais são Gilberto Freyre e Frank Tannembaum, ainda nos anos 1930. Apesar da inegável contribuição que Freyre nos proporcionou, gerando inúmeras possibilidades de abordagens e interpretações, o que mais ficou enraizado dos seus estudos foi a ênfase no modo paternalista e de “acomodação de conflitos da escravidão brasileira...” (RIOS ; MATTOS, 2005) difundido em livro Casa Grande e Senzala (1933).

Nesta obra o autor afirma a existência de espaços de convivência entre brancos e negros, até mesmo uma pequena parcela da população indígena. Essa relação culminou na existência de um âmbito familiar da casa-grande, onde, sob o domínio do patriarca, teriam sido decisivos para uma relação racial sociável, acomodada. Tal visão foi de grande impacto para influenciar estudos acadêmicos futuros e até mesmo contemporâneos do autor sobre a situação dos descendentes de escravos em território brasileiro.

O outro autor citado, Frank Tannembaum, um dos pioneiros no uso da história comparada, usou da mesma linha de raciocínio de Freyre. No seu célebre livro Slave and Citizen de 1946 o escritor nos aponta as diferenças que existia nos países católicos e protestantes, “como determinantes no devir das populações negras e mestiças”. Para ele, o fato marcante de os países autoproclamados católicos e de forte tradição cristã (principalmente Espanha, Portugal e grande parte da França) já estarem acostumados com a escravidão, em decorrência de terem sido “criados” nas adaptações e jurisprudências romanas, gerou uma melhor aceitação e integração social dos libertos.

Uma observação válida sobre Tannembaum, seria que além do seu pioneirismo na utilização da história comparada como método de análise, o autor também foi responsável em ser um dos primeiros em enfatizar o papel do direito e da cidadania como ferramenta de análise das relações raciais nas sociedades pós emancipação, com isso foi a relação estrutural, entre o aspecto jurídico na era escravista e relações raciais pós emancipação que possibilitou, e ainda possibilita, a construção de análises comparadas mais coesas com as diferentes sociedades escravistas que existiam e como estas relações raciais, que são heranças dessas diferentes sociedades, se constituíram como importantes ferramentas de análise social para compreender essa relação. Portanto esses autores foram responsáveis, de acordo com Ana Lugão Rios e Hebe Mattos, em inaugurar “posições que seriam quase paradigmáticas na academia pelo seu consenso nos anos de 1930, 40 e 50.”.

Já a partir dos anos 1950, as discussões acadêmicas começaram a questionar, seriamente a maioria das ideias presentes nos estudos dos autores citados, menos a de que as relações raciais e a vivência do negro no pós-abolição eram resultado da herança da escravidão. A tentativa de revisão do pensamento de Freyre e Tannembaum, nos anos 50, tem como marco principal os livros de Florestan Fernandes mais especificamente, o livro denominado “Branco e negro em São Paulo”, que contou com a colaboração de Roger Bastide, e “A integração do negro na sociedade de classes” publicado em 1964.

Neste último estudo, além do fato de analisar geograficamente a zona urbana de São Paulo, o autor alerta que a herança deformadora da escravidão seria apenas um dos fatores, não mais o principal motivo, a explicar a desorganização social que o mesmo entendia que gerou a condição das populações negras. Além disso, poderiam ser considerados fatores determinantes os problemas familiares e a falta de uma base disciplinar de trabalho, resultando em um comportamento por vezes patológico (alcoolismo, inclinação para o crime, entre outras características).

Com base neste pensamento o sentimento de liberdade, conquistado com a abolição, foi sendo exaurido aos poucos. Concomitantemente com o rápido desenvolvimento das cidades pautadas em ideais capitalistas e a rápida introdução dos imigrantes europeus embasados pela ideia de branqueamento, a condição do negro foi ficando cada vez mais conflituosa.

Imerso nesta perspectiva, as conclusões levantadas sobre a inserção do negro estiveram quase sempre ligadas ao aprofundamento dos estudos sobre escravidão. Com isso, mesmo nos trabalhos como o de Florestan Fernandes que contestaram a ideia de uma escravidão quase que passiva fortemente defendida por Freyre, a escravidão se apresentaria quase como um “não-fenômeno”, sendo a mesma incapaz de gerar mudanças significativas na vida do liberto.

Com base nesta análise, ao longo dos anos 60 e início dos anos 70 uma historiografia de caráter revisionista foi sendo praticada. A denúncia do racismo existente e a continuação da ideia de uma relação causal da situação do negro como resultado da escravidão obrigaram a releitura desta última afirmativa. Se de fato existe essa relação podemos afirmar que a escravidão não foi tão branda quanto foi divulgada, por isso muitos cientistas sociais e historiadores passaram a ver a escravidão brasileira como “produto de uma sociedade completamente desprovida de espaços de convivência entre livres e cativos, para além das relações de violência e trabalho, na qual o escravo teria sido realmente transformado em simples mercadoria” (RIOS ; MATTOS, 2005).

Voltando rapidamente na década de 1950, baseados no livro de *Stanley Elkins*, denominado de “*Slavery, a Problem in American Institutional and Intellectual Life*” (1959)

surgiram estudos e pesquisas que retomaram a noção de Freyre e Tannembaum. Por mais que este livro de Elkins tivesse tido uma recepção conflituosa nos Estados Unidos e no Brasil devido ao momento em que foi lançado, no qual a historiografia estava mergulhada no viés conflitante com as ideias de Freyre e Tannembaum, as conclusões sobre a deformação da personalidade escrava nos EUA (ideia semelhante a de Tannembaum e Fernandes) encontrou semelhanças na produção brasileira, que via o sistema escravista como um sistema opressor e deformador.

Com base nestas características conceituais, que tratava em sua maioria, da personalidade patológica do escravo e do liberto como herança escravista, surgiram outros estudos que se opuseram a esta narrativa. Uma das premissas que sustentavam a ideia de autores como Elkins era a da quase inexistência de uma “vida familiar e cultural dos escravos”. Todavia, em 1972, o autor John Blassingame inaugura o interesse pela vida familiar dos escravos, o que resultou num rápido interesse por parte de outros pesquisadores neste tipo de estudo. O autor Herbert G. Gutman, em seu livro *The Black Family in Slavery and Freedom* mostrou que os escravos americanos, além de possuir famílias e a conhecerem, tinham-na como principal influência de suas vidas (RIOS ; MATTOS, 2005).

Ao longo desse processo de revisionismo conceitual, um outro ponto de análise que merece ser aqui lembrado, é a redefinição do conceito de paternalismo (prática social fundamentada numa relação de dependência social, pautado na figura de um “pai”). Já em meados do final da década de 1960 Eugene Genovese dizia que o paternalismo não era uma característica apenas da escravidão ibérica, pois “cumpria um papel específico em todos os sistemas escravistas, dependendo mais de variáveis como o absenteísmo ou não da classe proprietária e da existência ou não do tráfico negreiro do que propriamente da religião dos senhores ou da legislação vigente nos vários países escravistas” (RIOS ; MATTOS, 2005). Em decorrência disto, os espaços criados como possibilidades de negociação, integraram o leque de opções historiográficas para uma nova abordagem de análise.

O surgimento de evidências que demonstravam uma ativa economia autônoma dos escravos possibilitou descobertas sobre a importância do cotidiano dos escravos e como suas estruturas familiares passaram a ser grandes meios de explicação para compreender a estabilidade do próprio sistema escravista como um todo.

Como nos diz Hebe Mattos e Ana Lugão Rios, teoricamente, a visão do escravo como agente da história, permitiu uma vasta revisão historiográfica sobre a temática em questão. Tal mudança se inicia desde a segunda metade da década de 70, porém, é somente a partir dos anos 80, impulsionado pela proximidade do ano do centenário da abolição que esta tendência ganha força e notoriedade. Esta mudança de perspectiva resultou numa abordagem mais pautada na

experiência dos próprios libertos, nas análises de suas aspirações e de suas ações perante a todo o processo emancipacionista e de suas variações.

Com os claros desenvolvimentos dos estudos sobre a escravidão e mais precisamente sobre os estudos sobre o pós-emancipação, foi permitido a possibilidade de reavaliar também as pesquisas históricas referente as relações raciais e as estruturas escravistas formadas em decorrência da vivência do cativo que continuavam com sua existência, e serão estas relações e estruturas que iremos analisar nesta parte do capítulo.

A apresentação destas atividades nos proporciona, dentro da perspectiva elaborada nesse estudo, localizar e averiguar representações que caracterizam as comunidades remanescentes de quilombo como importantes ferramentas de preservação e recriação (já que seria uma atualização do processo de criação de uma memória escravista, iniciada logo após a abolição, e que sofreu variações em decorrência das mudanças sociais e historiográficas) de uma identidade e memórias pautadas nos costumes e tradições escravistas, mesmo que os moradores atuais dessas comunidades não tivessem contado direto com seu passado. Memórias e tradições estas, vinculadas as relações raciais presentes no seio destas comunidades desde sua origem.

Posto isso, o ponto de partida para nos aprofundarmos nesta temática foi a percepção de que a formação das identidades consideradas raciais e negras nas Américas não se deu com base apenas na “violência intrínseca à ordem escravista”.

Trata-se de reconhecer que o processo de destruição da escravidão moderna esteve visceralmente imbricado com o processo de definição e extensão dos direitos de cidadania nos novos países que surgiam das antigas colônias escravistas. E que, por sua vez, a definição e o alcance desses direitos estiveram diretamente relacionados com uma contínua produção social de identidades, hierarquias e categorias raciais. Nesse sentido, a historicidade das identidades e classificações raciais tornou-se questão central para o entendimento dos processos de emancipação escrava e das formas como as populações afrodescendentes e as sociedades pós-emancipação lidaram culturalmente com os significados da memória do cativo (MATTOS ; RIOS, 2005, p. 29).

Portanto, ao longo desta revisão historiográfica sobre os estudos referentes a escravidão e pós-abolição apresentou-se uma contribuição com o questionamento sobre a afirmativa descrita por Freyre e Tannembaum, ou seja, a de que o negro e todas as suas relações obtidas ao longo do período pós-abolição é resultado, simplesmente, da herança escravista. Portanto, tal compreensão é de suma importância para entendermos a posição atual dos estudos sobre as comunidades remanescentes de quilombos e como estas devem ser compreendidas e analisadas dentro do cenário pós-abolicionista.

Posto isso, as variações etimológicas e conceituais acerca dos mocambos ou quilombos (como assim eram denominados durante o período escravista) também sofreram constantes revisões ao longo destas mudanças historiográficas que ocorreram nos estudos sobre a situação do “negro” no pós-abolição. Tal movimento gerou constantes análises, que num primeiro momento ficou focado em determinar que o termo “quilombo” não mais dava conta de explicar e caracterizar o que aquelas comunidades simbolizavam num contexto completamente distinto daquele onde eles foram criados. Antes, estas comunidades tinham o objetivo e incumbência de apenas ser um espaço físico, ou não, de fuga do regime escravista, e eram assim, caracterizados pelas autoridades da época e até mesmo pelos próprios quilombolas (como já foi enunciado na primeira parte deste capítulo). Porém, com a abolição, o significado destas comunidades precisou ser remontado; ou melhor ressignificado.

O início dessa mudança ocorreu com estudiosos e pesquisadores vinculados ao movimento negro tendo como o principal pioneiro Edison Carneiro. Este, em seu estudo denominado “O Quilombo dos Palmares” datado de 1947 refunda a ideia das experiências da diáspora negra e da história da África em território brasileiro. Foi um dos primeiros a sugerir uma classificação para os quilombos, chamando atenção para as “características e peculiaridades”, além de destacar os limites metodológicos das fontes usadas para analisá-los, produzidas pela repressão (CARNEIRO, 1947).

Argumentou sobre uma tipologia dos quilombos, no caso uma “fisionomia comum”, sendo que, para ele, o “movimento da fuga” por si só constituía a “negação da sociedade oficial”, e a formação de comunidades era a “reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos”. Após este estudo pioneiro de Carneiro, Clóvis Moura em sua obra denominada “Quilombos, resistência ao escravismo” deu continuidade ao pensamento estabelecido por Carneiro ao salientar para a preocupação em entender os quilombos como um ponto de resistência, reafirmando a de mostrar o funcionamento e sociologia própria dos quilombos. Segundo o autor o tipo de organização dos quilombos eram comparáveis a verdadeiros “estados africanos”, já que seu funcionamento exigiria uma complexa estrutura interna e hierarquias bem estabelecidas para que tudo funcionasse completamente.

Porém, neste momento não pode ser atribuído uma noção de resistência tanto a premissa de inferioridade a sua cor ou a seu ambiente de trabalho a estas comunidades. Somente a partir das décadas de 70 e 80, pautados nos estudos destes pesquisadores citados acima, outros autores começaram a tratar os quilombos como um símbolo contínuo de resistência ao sistema escravista, vinculando-os a luta racial e a noção de dívida histórica (MOURA, 1987).

O emprego dos estudos com ênfase nas mudanças epistemológicas e conceituais acerca dos quilombos (que será apresentado a partir desse momento), partindo de uma linha cronológica, mas, não linear, nos permite analisar como essas mudanças foram e são importantes para entender o que hoje se tornou as comunidades remanescentes de quilombos, tanto no seu caráter político, já que se transformou numa pauta estatal, tendo como maior exemplo a implementação do artigo 68 na constituição de 1988, quanto social, pois interfere nos costumes, tradições e vivências de toda uma população majoritariamente negra, e que tem nestas características pilares na formação de sua identidade.

Com isso, de acordo com Abdias Nascimento, “o quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros”. Ele propõe que o quilombismo seja adotado como um projeto de “revolução não violenta” da população negra brasileira com o objetivo de criar uma nova sociedade, o “Estado Nacional Quilombista”. Para Abdias o “comunitarismo da tradição africana” unificaria os diversos níveis de vida e todos os meios de produção seriam de propriedade coletiva, com vistas a assegurar a realização completa do ser humano. Para esse autor o “quilombismo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 1980).

Outra autora contemporânea a Abdias Nascimento que também trata da necessidade de ressignificar o conceito de quilombo é Beatriz Nascimento. Historiadora e conhecida pelo ativismo ao movimento negro, a autora busca entender a contemporaneidade dos quilombos, o que significa compreender a necessidade de uma reconfiguração conceitual, mas sem esvaziar o legado escravista e de luta presente no seio destas comunidades, ou seja, enfatizar o que ela denomina “continuidade histórica”. Para a autora,

“A continuidade seria a vida do homem – e dos homens – continuando aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência. Processo que aconteceu, ao longo desses anos, com aqueles que, em nossas abstrações, se englobam na categoria de negros” (NASCIMENTO, 1981, p. 110).

Contudo, o ponto chave que legitimou a necessidade desta mudança conceitual acerca do assunto, foi a implementação do artigo 68, ou melhor, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, no artigo nº 68, da Constituição Federal de 1988. Tal Ato redefiniu o conceito de quilombo no ambiente jurídico e no seu enunciado consta que: “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Constituição Federal, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, art. nº 68, 1988).

Em torno desse artigo constitucional surgiram inúmeras possibilidades de análise sobre o que os estudos mais atuais determinam sobre o que é quilombo. José Maurício Arruti antropólogo e estudioso de comunidades remanescentes de quilombos as definem como:

Terras de uso comum: a área apossada de forma indivisa por um grupo de famílias ligadas entre si por estreitos laços de filiação e aliança [...], os limites físicos destas terras tendem a se confundir com os limites sociais e mesmo histórico-memoriais de uma determinada comunidade, na medida em que tal conjunto de famílias pensa e age como um grupo social dotado de uma identidade própria, vinculadas a sistemas simbólicos particulares e a regras de acesso ao uso das terras (ARRUTI, 2011, p. 287).

Arruti descreve que a partir da promulgação do “artigo 68” as comunidades remanescentes de quilombos passaram a ser interpretadas e compreendidas pelas ciências sociais como importantes sujeitos políticos que se dão, principalmente, pela ampla tomada de conhecimentos dos novos direitos políticos e jurídicos. Para o autor esse novo artigo apresenta uma novidade no âmbito do direito fundiário, mas, sobretudo, no “imaginário social, da historiografia, dos estudos antropológicos e sociológicos sobre populações camponesas e no plano das políticas locais, estaduais e federais que envolvem tais populações” (ARRUTI, 2005). A grande questão do antropólogo nesta parte do seu estudo é compreender como o quilombo histórico foi “metaforizado” para ganhar atribuições políticas e como tal mudança teve como principal produto e ferramenta uma construção jurídica.

A terminologia “remanescentes de quilombos” foi criada pelo mesmo artigo ou ato que a ratificou como sujeito de direitos (funditários e, de forma mais geral, culturais). Ainda nesse aspecto, o objeto da lei não é anterior a ela, nele (ato) o direito cria o seu próprio sujeito. Desse modo, para Arruti, “o artigo 68” não só reconheceu o direito que estas comunidades tem sobre as terras que ocupam, como criou uma nova categoria política e sociológica por meio da junção de dois termos “aparentemente evidentes”. O autor ainda nos traz em seu estudo denominado: *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola* um depoimento de um constituinte integrante da comissão de índios, negros e minorias:

O “artigo 68” dos ADCT teria sido incorporado à carta no “apagar das luzes”, em uma formulação “amputada” e, mesmo assim, apenas em função de intensas negociações políticas levadas por representantes do movimento negro do Rio de Janeiro. Entre tais representantes teriam se destacado: Benedita da Silva (PT/RJ) e Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), responsável pela proposição do artigo- Carlos Moura e Glória Moura, que estaria informada também pela situação da comunidade dos Kalugas (GO) e pelas reflexões do movimento negro de Brasília sobre ela (Revista Palmares, nº 5, p. 137, 2000).

Ainda sobre a história por trás da implementação do “artigo 68” na constituição de 1988, segundo um assessor que auxiliou na inclusão do artigo 68 nesta mesma constituição, tal ato teria sido algo improvisado, sem uma proposta oficial clara ou com maiores e melhores discussões acerca do tema.

De acordo com este mesmo assessor (relatos estes trazidos por José Maurício Arruti em seu livro *Mocambos*), por mais que seja clara sua inspiração histórica e arqueológica, o desconhecimento do problema social implicado nesta questão não foi levado em consideração. Posto isto, seguindo a linha de análise do assessor citado acima, segundo Flávio Jorge, membro do Fórum Estadual de comunidades negras de São Paulo, em relato também encontrado no livro de Arruti, a militância da época tinha mais dúvidas do que certezas em relação a implementação deste artigo, e o motivo pelo qual seu texto final tenha sido criticado por alguns pesquisadores, poderia ter sido, entre outros motivos, por uma falta de tempo e das referências que as pessoas responsáveis se dispunha no momento.

Diante deste cenário apontado por José Maurício Arruti, podemos compreender a problemática que foi lançada a partir da instituição do “artigo 68” na constituição, o qual apresentou uma tendência dialética nos estudos que envolvem as comunidades quilombolas e também indígenas. Por mais que a implementação deste artigo seja encarada como uma conquista do movimento negro, sua “pressa”, falta de reflexões e análises diante do tema, resultaram no aparecimento de lacunas teóricas e práticas em temas como as origens fundiárias de cada comunidade, o detalhamento sobre divisões territoriais e um melhor entendimento sobre alguns conceitos primordiais para o conhecimento destas comunidades e para quem as estuda.

Observada a necessidade de ressignificar o conceito de quilombo, torna-se igualmente necessário compreender o esforço para ressemantizá-lo. Segundo Arruti, o uso qualificativo do termo ressemantizar, impregnado na nomenclatura “remanescente”, está menos relacionado a uma estratégia argumentativa do que a um tipo de “habitus” semântico “que surge da própria linguagem e prática dos aparelhos de Estado e que introduz o tema dos quilombos contemporâneos em um certo senso prático” (ARRUTI, 2005). A utilização deste conceito não se limitou as comunidades negras, mas também indígenas. No processo dos índios no Nordeste o emprego deste conceito (remanescentes), respondeu à uma necessidade de “torná-los nomeáveis”, caracterizando-os para que se tornassem visíveis e aceitáveis.

Se entre os estudiosos e intelectuais nacionalistas, chamados de indigenistas, a aplicação deste termo serviu para contemporizar o exótico, o isolamento tão peculiar das comunidades indígenas e a continuação de uma cultura homogênea e autônoma “(ainda que por

caminhos tortuosos que acabavam por reafirmar a crença no modelo)”, com as comunidades negras rurais sua utilização “tende justamente a uma afirmação ou produção dessas ideias”.

Principalmente a partir da década de 1970, quando a historiografia adotou uma postura revisionista da temática escravocrata (como já visto neste capítulo), a retomada dos estudos sobre os quilombos transformou estas comunidades em símbolos de resistência à ordem escravocrata, oligárquica e em alguns casos até mesmo ao capitalismo. Com isso o termo “remanescente” nos apresenta um diferencial importante em relação ao termo quilombo utilizado no “artigo 68”.

Neste o que está dito não são mais as chamadas “reminiscências” presentes nos antigos quilombos, mas sim “comunidades”, ou seja, organizações sociais, “grupos de pessoas que estejam ocupando suas terras”, como está redigido no artigo aqui descrito. “Mais do que apenas isso, diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nomeação por parte do Estado.” (ARRUTI, 2005).

Com isso, o uso do termo aqui analisado implica, para a população que a assume, indígena ou negra, a possibilidade de estar em um novo lugar na relação com “seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário”. Localidade esta da qual é possível produzir uma volta ao eixo de mutações. Portanto, tanto no caso indígena quanto das comunidades negras trata-se de reconhecer, nestes grupos, uma relevância cultural bastante nova, por terem origens em referências distintas daquelas até então desconhecidas deles mesmo.

Com isso, mais do que torná-las contemporâneas, é necessário adequá-las as demandas sociais que se desenvolveram a partir da promulgação do artigo. Demandas estas muito associadas a produção a uma reconversão conceitual dos estudos antropológicos que influenciou, sem dúvida nenhuma, os estudos historiográficos que tratam destas comunidades. Todavia, para que tal afirmação não passe de um “rótulo provisório” para um conceito é necessário entender que a noção de ressemantização se junta a outros dois fatores de igual importância para seu total entendimento, a saber, a de “terras de uso comum” e “etnicidade”.

2.3 “TERRAS DE USO COMUM”

Para esta pesquisa em particular o entendimento do termo “terras de uso comum” é de suma importância para a compreensão da problemática trazida, pois o foco primordial está baseado no contexto de luta territorial que a comunidade remanescente da Tapera sofreu e ainda sofre e como tal situação influenciou na articulação da comunidade em sua formação identitária e política para que pudesse manter sua “herança territorial”, De acordo com o estudioso Alfredo Wagner Berno de Almeida, as terras de uso comum são caracterizadas como:

Situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá por meio de normas específicas instituídas para além do código legal e vigente e acatadas, de maneira consensual, (pelos) vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 1989, p.173-174).

Nesse caso são os laços criados entre si, de forma solidária, que caracterizam um conjunto de regras firmadas sobre um objetivo em comum, transformado em algo essencial e inalienável que são suas terras. Esta territorialidade é submetida a uma diversidade de variações locais que ganham denominações específicas, baseado nas diferentes formas de auto representação e, sobretudo, de autonominação dos chamados segmentos camponeses, que estão vinculados intrinsecamente à terra, tais como: “terras de santo, terras de índios, terras de parentes, terras de irmandade, terras de herança, e finalmente, terras de preto” (ALMEIDA, 1989).

Essas últimas seriam identificadas e corresponderiam a “domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos”. Esses domínios citados tem origens variadas, como em concessões feitas pelo Estado, resultado de uma prestação de serviços dada à guerreiros; nas ocasiões em que descendentes diretos de grandes proprietários, já sem o antigo status social perante a escravaria e sociedade, permitiram a permanência das famílias de escravos (com base em regras e formas de uso comum), por meio de aforamentos de valor simbólico, como forma de não abrir mão do seu direito de propriedade formal sobre elas;

E nos domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos (ALMEIDA. 1989, p. 174-175).

A ideia de uso comum apresentada acima, no que se refere as características apresentadas pelas comunidades como fator importante para construção desta narrativa entra em acordo com as organizações internas existentes na comunidade da Tapera, onde as terras que residem é oriundo de uma doação de terras, uma permissão de moradia concedida pelo então dono das terras, escrita em seu testamento.

Com base nisto, há uma clara dicotomia analítica presente, uma com argumentações fundamentadas na categoria jurídica, fundada a partir da criação do artigo constitucional, e a outra pautada nos estudos sociológicos, que por sua vez foram articulados com base nos estudos feitos no seminário da FCP de 1994 e o IV Encontro das Comunidades Negras Rurais,

promovido no início de 1995; além, é claro, da posição revisionista histórica presente desde antes da promulgação do artigo.

A junção destes, até então distintos segmentos, possibilitou a criação de uma nova linha de raciocínio, onde seria deixado de lado as teorias mitológicas e metafóricas para uma abordagem que dizia que o fenômeno da “ressemantização” (lembrando que iremos partir da visão que ressemantização só pode ser entendida com a junção de outros dois termos: “terras de uso comum” e “etnicidade”) “ se justificaria, em primeiro lugar, como uma recaptura do caráter repressivo que sempre marcou os termos quilombo e mocambo”. Tal julgamento teria levado os camponeses destas terras a questionarem tal vinculação, pois deslegitimaria seu poder de posse. Com isso passaram a adotar as autodenominações que remetem às modalidades de “uso comum”, ou seja, uso compartilhado. Com essa atualização da narrativa:

A “ressemantização” do quilombo começa pelo seu avesso, como uma ressemantização daquelas autodenominações relativas às diferentes modalidades de uso comum, que passam a ser vistas como narrativas míticas, legitimadoras dos grupos e de suas territorialidades que, de qualquer modo, foram criadas pelo sistema colonialista e escravocrata. Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania (ARRUTI, 2005, p. 89).

Por conta disto, desde então, “remanescentes de quilombos” e “terras de preto” estão inevitavelmente associados. Muito dessa associação, se deve a evolução desses estudos, principalmente com a vinculação de categorias de análises como a jurídico-histórica e a categoria sociológica auxiliaram para a transformação conceitos antes considerados como distintos em complementares. Por conta disto é importante analisarmos como que essa mudança de genealogia da interpretação sobre o “artigo 68”, e a condição dos “remanescentes de quilombos” não consegue nos gerar uma definição descritiva explícita (que define o objeto de estudo através da enumeração de elementos característicos), mas sim, “uma definição empírica implícita” (que diferente da explícita, define o objeto a partir dos dados da experiência).

É nítido nos atentarmos também para a importância da participação do movimento social negro rural no processo de evolução desses estudos. Sua organização interna contribuiu, de acordo com José Maurício Arruti, para que a interpretação e os argumentos produzidos para dar contas das inúmeras situações ali existentes alcançasse uma projeção e domínio parecidos. Com isso as convicções antes disseminadas, que atribuía as genealogias o papel de centro das discussões foi substituído para as discussões vinculadas ao campesinato negro, as chamadas

“terras de preto”, e isto propiciou um deslocamento geográfico de análise, dos centros urbanos para as periferias, mobilizado em torno de questões voltadas para as populações mais rurais.

2.4 QUILOMBO, ETNICIDADE E GRUPOS ÉTNICOS

A apropriação do conceito de etnicidade se deu muito pelo avanço do movimento negro rural e à sua forma de se reapropriar da categoria quilombola. De acordo com José Maurício Arruti, o GT sobre comunidades negras rurais da associação brasileira de antropologia “enunciaria uma interpretação científica, que se tornaria dominante para essa ampliação da noção de remanescentes de quilombos”. Tal GT propôs que este processo de ressemantização do termo quilombo, fosse pautado a partir dos novos significados que lhe foram atribuídos pelos estudos especializados nesta área, tendo como expoentes autores como: Clóvis Moura, Décio de Freitas e Abdias Nascimento.

Tal noção do conceito de ressemantização definia os remanescentes de quilombos como grupos ou agrupamentos que desenvolveram práticas e atividades de resistência da manutenção e reprodução de seus modos de vida, que se caracterizam em lugar específico, sendo sua identidade baseada em uma “referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Com isso, estas comunidades se constituíram como “grupos étnicos”, ou seja, “um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão” de acordo com a definição descrita por Frederick Barth.

Tal autor em seu livro denominado de “Grupos étnicos e suas fronteiras”, nos apresenta uma abordagem sobre a etnicidade e a persistência das fronteiras criadas por partes das unidades étnicas. Em consequência, a etnicidade estaria ligada com a organização desses grupos étnicos, atribuída pelos próprios autores e suas fronteiras seriam mantidas, embora ocorra uma movimentação e intercâmbios entre eles. Desse modo, a escolha deste autor e sua ideia de etnicidade nos auxiliam a construir uma análise que nos permite compreender as complexas relações sociais e antropológicas existentes nas comunidades remanescentes de quilombos, colocando o foco nos objetos e nas diversas complexidades existentes em cada uma.

Segundo Barth, o termo grupo étnico é caracterizado, de acordo com a bibliografia antropológica, como um espaço que nos servirá para designar uma população que:

“perpetua-se biologicamente de modo amplo, compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais, constitui um campo de comunicação e de interação, possui um grupo de membros que se identifica e é identificável por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo” (BARTH, 1998, p. 190).

As comunidades remanescentes de quilombos podem ser identificadas de acordo com a última característica exposta acima, que atribui um valor de grupo étnico a “um grupo de membros que se identifica e é identificável por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo”, pautados no conceito impositivo do “artigo 68”. Este salienta para a necessidade da “autoproclamação” como requisito fundamental para a comunidade ser certificada como uma remanescente de quilombo.

Ainda sob a luz de Barth, a definição apontada acima de grupos étnicos não é muito diferente da proposição tradicional que enfatiza que raça está totalmente vinculada a cultura, assim como está para a linguagem, e ainda que uma sociedade esteja em igualdade com o conceito de entidade que rejeita ou discrimina outras. Porém, em sua forma alterada, a mesma aproxima-se de forma considerável de várias situações etnográficas empíricas. Ao menos, da maneira que foi descrita, este sentido continua a servir aos interesses da maioria dos antropólogos. De acordo com o autor, sua maior objeção é que tal análise nos impeça de entender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade. Tal análise ocorre devido a falta de interesse em questões problemáticas. Pretendendo expor um modelo ideal típico de uma forma empírica recorrente, ela apresenta um ponto de vista preconcebido a respeito dos elementos significativos quanto à origem, estrutura e funções de tais grupos.

O fato mais agravante desse processo, segundo Barth, é que esta postura nos induz a assumir que a manutenção das diversas fronteiras não é problemática e é oriunda de um deslocamento vinculado a características como: diferença cultural, diferença racial, separação social e barreiras linguísticas. Isto acaba se tornando um limitador dos fatores utilizados para explicar a diversidade cultural o que nos leva a imaginar cada grupo desenvolvendo suas características culturais e sociais em isolamento relativo, reagindo a aspectos ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. História esta, que produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha (BARTH, 1998).

Voltando mais detalhadamente ao ponto que se relaciona diretamente as comunidades remanescentes de quilombos como grupos étnicos, tais grupos são vistos como uma “forma de organização social”; tornando assim a característica da auto- atribuição ou da atribuição realizada por outros, um traço fundamental no processo de compreensão desses grupos. Segundo Barth, uma atribuição categórica se torna atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, originalmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na proposição em que seus agentes usam suas identidades étnicas, para

categorizar a si mesmos e outros, com intenções de interação, os grupos se formam com base organizacional (BARTH, 1998).

É importante considerar e reconhecer que estas categorias étnicas tomem para si as diferenças culturais e que não podemos deduzir disto uma simples relação “de um para um” entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. Segundo o já citado Barth, referência teórica desta parte do estudo:

As características desses grupos que são levadas em consideração as diferenças culturais não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. As variações ecológicas não apenas marcam e exageram as diferenças; alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos diferenças radicais são minimizadas e negadas (BARTH, 1998, p. 194).

Posto isso, o que define um grupo étnico não é apenas uma matéria cultural, mas sim as fronteiras étnicas que ela define. Tais fronteiras que Barth discute, primordialmente, são as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisados.

Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social, ela acarreta um modo frequente, uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente “jogando o mesmo jogo”, e isto resulta que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade. De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo (BARTH, 1998).

Isso torna possível a compreensão de uma forma final de manutenção de fronteiras, mas as unidades e os limites culturais persistem. Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos

persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes. Todavia, esses indivíduos de culturas diferentes que interagem, poderiam esperar que tais diferenças reduzissem, uma vez que esta intenção simultânea requer e cria uma variedade de códigos e valores, melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato caracteriza não apenas critérios e sinais de identificação, mas também uma estrutura de interação que permite a persistência das diferenças culturais.

Se os sujeitos concordam com tais atribuições, sua concordância com códigos de valores não precisa estender-se para além do que é pertinente para situações sociais nas quais interagem. Relações interétnicas estáveis pressupõe uma estruturação da interação como essa: um conjunto de prescrições dirigindo as situações de contato e que permitam a articulação em determinados setores ou campos de atividade, e um conjunto de proscições sobre as situações que impeçam a interação interétnica em outros setores, isolando assim partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto ou modificação (BARTH, 1998).

Tratando mais especificamente da relação das comunidades remanescentes de quilombos e etnicidade, José Maurício Arruti nos evidencia que o conceito de etnicidade e seus grupos se mesclam e se articulam na teoria contemporânea sobre os estudos destas comunidades. Articula-se justamente à necessidade de romper com o “ato dissimulado de imposição de um significado para quilombo que reproduziria acriticamente, por um lado, a legislação repressiva do século XVIII” (ALMEIDA, 1996) e, por outro, as idealizações e caracterizações de um movimento negro ainda inteiramente baseado no modelo de palmares.

Ao contrário disso, propõe-se que se reconheça os novos significados do atual quilombo que, de acordo com Almeida, “têm como ponto de partida situações sociais específicas e coetâneas, caracterizadas, sobretudo, por instrumentos políticos-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria” (ALMEIDA, 1996).

Ou seja, as “auto evidências intrínsecas” ao imaginário escravista e aos ensinamentos jurídicos dela gerados devem ser trocadas pelas mesmas auto evidências, só que desta vez geradas da ideologia contemporânea dos diversos movimentos sociais, que ganharam força, principalmente após a implementação do artigo 68. Este, por sua vez, adota um papel de marco inicial a “auto definição” e as práticas dos seus próprios sujeitos ou daqueles que podem ser beneficiados pela ampliação da lei dos danos históricos.

Pautado nas análises de Weber (1991), o sociologicamente relevante na utilização da categoria etnicidade seria sua aproximação ao movimento de um determinado agregado no

sentido da elaboração de uma unidade política. As fronteiras étnicas descritas por Barth, e os mecanismos para criá-las e desenvolvê-las, ou seja, os limites que surgem da diferenciação estrutural de setores em interação, “do seu modo de construir oposições e classificar pessoas é o que passa a ser social, simbólica e analiticamente relevante” (BARTH, 1969).

Com isso, ao lado da discussão histórica e também etnológica das chamadas “terras de uso comum”, o conceito de “grupo étnico” apresenta uma definição de remanescentes de quilombos pautada em critérios subjetivos e contextuais, caracterizados pela ideia de “contrastividade”, por meio da qual um determinado grupo se apropria e se define sempre pela oposição a um outro. Sendo assim, o conceito de grupo étnico (voltado para os quilombos é claro) surge associado a uma afirmação de identidade quilombola que rapidamente muda seu sentido semântico para a adoção do termo de “auto atribuição”. Com isso esta ideia de identidade étnica penetrou rapidamente nas esferas teóricas, passando a estar nas listas de itens ou critérios de identificação das comunidades remanescentes de quilombos.

Ainda com ênfase na etnicidade, o esvaziamento da noção naturalista (raça) ou do historicismo (quilombos históricos) não deveria levar a implementação de um culturalismo. Dessa forma, a adoção desse marco histórico, como diz Arruti, nos levou a uma releitura dos trabalhos e estudos sobre grupos rurais negros no início dos anos 80, nos quais, segundo a autora Maria de Lourdes Bandeira, em seu estudo Território negro em espaço branco: Estudo antropológico de Vila Bela (exemplo citado pelo próprio José Maurício Arruti na obra aqui citada), existia um predomínio das “formas culturais que explicariam as especificidades objetivas dos grupos étnicos, entrelaçadas à persistência de traços culturais originários da África”. Desse modo, a utilização da etnicidade como marco teórico quebra não só com uma série de trabalhos acadêmicos, mas também com certo discurso político.

As opções escolhidas para a interpretação de análise sobre as comunidades remanescentes de quilombos são pautadas nas relações multidisciplinares que os contextos sociais contemporâneos exigem para uma melhor compreensão das estruturas internas dessas comunidades e seu funcionamento. Porém o fato que mais nos chama atenção nessas relações é o aspecto político que existe no seio destes grupos.

Assim, diante desse jogo de fuga e captura entre a descrição antropológica e seus efeitos políticos, o peso que a interpretação antropológica deposita no argumento da auto atribuição deve observar (e de fato, tem observado, ainda que não tenha refletido o suficiente sobre isso) as condições políticas e cognitivas que marcam a relação de tais grupos com o aparato jurídico-administrativo estatal. Ele não responde apenas a uma opção teórico-metodológica, mas fundamentalmente a uma avaliação sobre a conjuntura política em que tal reconhecimento será realizado. Com o

agravante de que, no caso das comunidades remanescentes de quilombos, o recuo que leva a uma revalorização da descrição substantiva dos grupos (na ausência da auto atribuição), a análise antropológica não pode, como acontece no caso dos “índios isolados”, retornar ao conforto de uma descrição que contemporiza com o senso comum... Dessa forma, no caso dos grupos que não estão auto-identificados, são as noções nativas (auto-atribuições desencontradas com relação ao novo ideário político e ao novo rótulo jurídico-administrativo) que devem ser ressemantizadas, resultando em que tanto a simbologia do “artigo 68” quanto a simbologia nativa devam ter seus percursos corrigidos para encontrarem um ponto de convergência. Por isso, a epígrafe utilizada na abertura desse item não serve como qualquer espécie de denúncia, mas como a manifestação mais lúcida acerca da riqueza e complexidade do processo de identificação que o quase conceito antropológico de auto-atribuição não é capaz de traduzir (ARRUTI, 2005, p. 95).

Dessa forma, a ressemantização destas comunidades quilombolas pautadas na aquisição dos termos “terras de uso comum”, e “etnicidade”, principalmente o conceito “grupos étnicos” tão detalhados por Frederik Barth e por José Maurício Arruti, não está apenas desmantelando um modelo, mas também propondo outro, que está latente nas listas de caracterização que surgem desde então. Portanto, a partir destas análises feitas a definição “empírica” de quilombo é descritiva em sua essência e de caráter normativo, composta de itens como: ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação dos recursos, presença de conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e, uma mobilização política definida em termos de auto afirmação quilombola (ARRUTI, 2005).

Portanto, o grande desafio desses estudos está em reconhecer nos quilombos “um objeto socialmente construído” não só no âmbito das relações étnicas (baseado nos conceitos bartianos), mas também no plano das relações entre antropologia, direito, política e história, tornando-se capaz de construir uma política de reconhecimento por parte do Estado, e é nesse sentido que temos a missão de nos reapropriar “problemativamente desse objeto depois de termos ajudado a construí-lo”.

Com base nisto podemos interpretar que as pesquisas e estudos baseados nas comunidades remanescentes de quilombo, mais precisamente em analisar seu funcionamento regular, costumes, tradições, comportamentos e história devem compreender as complexas relações sociais e multidisciplinares que hoje permeiam essas comunidades.

Ao escolher pesquisar uma comunidade remanescente de quilombo me dispus, num primeiro momento, a analisar como de fato o processo de nomeação foi sendo construído concomitantemente com o processo de ressemantização. Este para muitos autores, como o já bastante citado Arruti, é de primordial importância para estabelecer uma compreensão adequada

das realidades contemporâneas que estes “novos quilombos” apresentam em suas estruturas internas e suas relações que foram sendo modificadas e transformadas de um caráter exclusivamente cultural, para abarcar características também políticas.

3. CONTANDO HISTÓRIAS: UMA BREVE ANÁLISE DO PAPEL DO HISTORIADOR NA REPRODUÇÃO DE NARRATIVAS ORAIS

Ao longo das últimas décadas, principalmente a partir dos anos 80, a historiografia brasileira começou a identificar a necessidade de incorporar outras fontes para seu núcleo de estudos, pois a análise de arquivos e documentos não conseguia mais abarcar todas as complexidades analíticas que iam se descortinando à medida que novas metodologias se desenvolviam.

Para ser ainda mais preciso a metodologia citada no parágrafo acima é a história oral; este método de análise tem como objetivo dar luz as narrativas de sujeitos históricos, incorporando assim novas fontes históricas. Tais narrativas começaram a ganhar força historiográfica, principalmente no Brasil, com as temáticas da escravidão e da ditadura militar, onde a principal base teórica são as histórias contadas através de interlocutores orais que proporcionam as informações que serão analisadas pelos pesquisadores e estudiosos. Tal objetivo será realizado sob a luz das narrativas adquiridas na pesquisa realizada neste estudo sobre a comunidade da Tapera; que poderá auxiliar na exemplificação da teoria mostrada em sua prática.

Porém, antes de analisarmos o caminho que a historiografia brasileira percorre, mais precisamente os pesquisadores e estudiosos que estão trilhando nesta vastidão que consiste a oralidade, precisamos entender e apresentar alguns autores que trabalham esta metodologia e como tais profissionais elaboram e constroem as análises destas narrativas, que muitas vezes se mostram ser difíceis desafios.

Posto isso, apresenta-se o autor italiano Alessandro Portelli em sua obra História oral como arte da escuta. Neste trabalho o pesquisador apresenta que o termo “história oral” é uma abreviação comum para algo que, descreveríamos como o uso de fontes orais tanto na História quanto nas outras ciências sociais. Em sua forma mais rudimentar os relatos orais, que são as principais ferramentas desta metodologia não são mais que instrumentos complementares na manopla de fontes que possui o historiador, sendo assim estão sujeitas a análises e críticas que ocorrem com todas as fontes utilizadas pelos pesquisadores, com o intuito de verificar a confiabilidade e usabilidade dessas fontes.

Partindo desta premissa há uma distinção entre a “fonte oral” e a “tradição oral”; o autor afirma que a tradição oral é composta por “construtos verbais que são formalizados, compartilhados, ao passo que as fontes orais do historiador são narrativas individuais, informais, dialógicas, criadas no encontro entre historiador e narrador.” (PORTELLI, 2016).

Portelli (2016) ainda nos revela que quando nos referimos à história oral também nos referimos a algo mais detalhado. Mais do que apenas mais uma ferramenta na manopla do historiador esta metodologia historiográfica, mais especificamente as fontes orais, são utilizadas como um ponto central de uma nova modalidade historiográfica no qual estão ligados que possam moldar uma nova agenda do historiador como memória, narrativa, subjetividade e diálogo; por isso que o uso destas fontes requer abordagens e práticas adequadas a cada particularidade e natureza analisadas.

Como prova desta afirmativa, no início do contato com os moradores da comunidade da Tapera, já existia uma ideia clara do que iria ser analisado e estudado, sem dar muitas aberturas para as informações trazidas pelos moradores que não faziam parte da estrutura planejada anteriormente, mas ao perceber que este roteiro não estava atendendo as expectativas, foi preciso reconstruir o roteiro e aprender a extrair das falas dos moradores conhecimentos que num primeiro momento pode parecer irrelevante, porém ao juntar estas falas, acompanhadas de uma análise histórica temos a possibilidade de construir uma narrativa antes desconhecida, produzindo assim um novo conhecimento.

Posto isso podemos afirmar que as fontes orais, ao contrário dos documentos históricos tradicionais, não são “encontradas”, mas sim “cocriadas” pelo profissional que a utiliza, neste caso o historiador. De acordo com o autor, estas fontes são geradas em uma troca dialógica, que tem como expoente principal a entrevista, uma troca constante entre entrevistador e entrevistado; sendo que tal troca nunca seguirá uma mesma direção, pois a agenda do historiador será pautada na agenda do narrador, sendo esta última podendo ser diferente da agenda do pesquisador, dando a possibilidade de mudanças constantes no planejamento do pesquisador.

Um exemplo que Portelli (2016) nos apresenta evidencia bem a afirmação citada acima; o mesmo cita que iniciou um projeto sobre a “história do movimento operário de 1949 a 1953, em Terni, cidade industrial no centro da Itália, muitos narradores insistiam em conectar os eventos que me interessavam com uma história mais abrangente de suas famílias e cidade; embora não tivesse sido esse o objetivo original do autor, o mesmo revisou seu projeto com base nos depoimentos adquiridos, e gerou um ganho significativo na construção do seu estudo, onde mais a frente o autor acabou escrevendo uma história da cidade em questão.

Sendo assim, através de sua própria natureza a história oral é inevitavelmente uma “arte da escuta, como Portelli (2016) nos afirma; pois mesmo quando o diálogo permanece dentro do cenário original os historiadores nem sempre sabem quais perguntas precisam ser feitas e nem sua ordem; acontece, ainda das informações mais importantes e válidas da

entrevista serem colhidas em situações não planejadas, nem pelo pesquisador quanto pelo narrador. Outro exemplo dado pelo autor são suas entrevistas realizadas sobre a memória do massacre nazista perpetrado em Roma em 1944, conhecido como o massacre das fossas Ardeatinas, onde 335 homens foram assassinados por retaliação à morte de alguns soldados alemães em Roma.

Isso nos mostra que a história oral não se baseia exclusivamente ao evento estudado (massacre das fossas Ardeatinas, por exemplo), mas sim ao lugar e ao significado do evento inserido no conto dos narradores. Por conta disto que a prática da oralidade não possui uma linha reta, mas sim círculos que a todo o momento devemos voltar e encontrar novas informações.

Faz-se necessário então direcionarmos nosso olhar para o papel desta metodologia dentro da pesquisa histórica, e como os estudos em torno disso moldam, ou podem moldar, os estudos históricos contemporâneos.

Na parte do livro denominada “A fecundidade da história oral” do historiador francês Etienne François, apresenta-se uma ideia da importância da história oral nos estudos históricos contemporâneos. Porém o autor inicia seu escrito comentando a premissa que surgiu na escola dos Annales que salientava que a história oral poderia ser um novo tipo de História, sendo uma “outra História”.

Algumas escolas de análises históricas, como a alemã, por exemplo, aceitam a ideia da existência de uma diferença metodológica historiográfica na história oral em relação às outras historiografias, pois para este grupo a história se diferenciava das demais historiografias em dois pontos principais: a de que ela seria muito inovadora, primeiramente em seus objetos, pois dá atenção especial aos “dominados, aos silenciosos e aos excluídos da história (mulheres, proletários, marginais, etc.), à história do cotidiano e vida privada, à história local e enraizada”.

O segundo ponto, refere-se também pela inovação da oralidade, mas na visão das abordagens, que prezam pela preferência a uma “história vista de baixo”, preocupada as maneiras de ver e de sentir, “e que as estruturas objetivas e às determinações coletivas prefere as visões subjetivas e os percursos individuais, numa perspectiva decididamente micro histórica” (FERREIRA ; AMADO, 2017, p. 4).

Mas, para Etienne, nenhuma dessas duas razões apontadas podem ser alegadas como justificativa para ser compreendida como uma “outra” história, pois a atenção dada para os novos objetos que a história oral apresenta junto com a adoção de novas abordagens analíticas e metodológicas podem ser observadas muito além dos trabalhos que optam por essa metodologia, mas também numa História Antiga indo até uma História Social, por exemplo,

representando assim apenas um aspecto no meio das redefinições que a pesquisa histórica atravessa na contemporaneidade.

Continuando nas análises do historiador Etienne François, devemos nos ater para exemplos que legitimem a ideia de que a história oral pode ser considerada um dos grandes expoentes da evolução da historiografia no século XX e XXI. A primeira delas consiste no pensamento do também historiador francês Daniel Roche, onde no espaço de mais ou menos uma década passou de uma abordagem quantitativa e “objetivante” pautada nas estruturas socioculturais da França do Antigo Regime, a uma abordagem com ênfase na biografia, subjetiva e “micro histórica”. Outro exemplo é o do também historiador, de origem germano-suíço Arthur E. Imhof:

Defensor até pouco tempo de uma demografia histórica científica (senão positivista), globalizante, e adepto do computador e da modelagem matemática, mas que em seu último livro, lançado em 1984, denuncia as aporias das abordagens estatísticas e as miragens das médias e, valendo-se da mesma mudança de ótica de Daniel Roche, busca agora descobrir, de alguma forma pelo interior e através de trajetórias de vida individuais como os homens do século XVII tentavam dar, cada um à sua maneira, um sentido à sua vida em sua irredutível unicidade (FERREIRA, AMADO, 2017, p. 6).

Prosseguindo nessa linha de raciocínio, o pesquisador Lutz Niethammer, salienta para uma nova definição de história oral, onde esta categoria seria nada mais nada menos do que uma “técnica de investigação própria do século XX”, com isso uma ciência auxiliar que está para a história do tempo presente como a arqueologia está para a história antiga, todavia reduzir a definição da historiografia aqui analisada para apenas uma simples ciência auxiliar não contempla toda a complexidade que essa metodologia possui.

Ela não contempla, pois, num primeiro momento, deixa de lado tudo que a história oral foi capaz de trazer para o conhecimento de séculos passados; ora, ainda que a história do tempo presente seja a parte histórica mais atuante da história oral, a inserção desta historiografia nos estudos dos séculos mais distantes também demonstram bons resultados.

Essa não contemplação, num primeiro momento, negligencia tudo o que esta historiografia é capaz de trazer para o conhecimento de séculos anteriores, mostrando assim, o quanto a história oral pode beneficiar os estudos sobre a antiguidade e a Idade Média, por exemplo, principalmente na extração de novas informações sobre os sujeitos esquecidos na história destes lapsos históricos, com ênfase em pesquisas sobre as tradições orais, a memória e o legendário históricos.

No segundo momento, a não contemplação se baseia nos “aportes, contribuições e pelo alargamento de perspectiva que ela já trouxe, a história oral parece-me ter demonstrado que é mais do que um simples aperfeiçoamento técnico ou um requinte metodológico.” (FERREIRA ; AMADO, 2017).

Por fim existe uma terceira opção para explicar o porquê a história oral não pode ser reduzida a legitimação de uma mera ciência auxiliar. Diferente de disciplinas como a arqueologia ou a demografia histórica, que não podem fazer mais do que resumir novos objetos e uma nova documentação, a história oral não somente resume os novos objetos e uma nova documentação, mas também estabelece uma relação próxima entre o historiador e os sujeitos da história.

Tal relação possui uma característica simbiótica em seu âmago, que merece ser lembrada e destacada. Justamente o fato que faz da história oral uma metodologia única de investigação, que consiste na relação de proximidade entre pesquisador e objeto, pode ser também o fato de torna-la tão complicada, trazendo assim para quem a utiliza desafios que a relação com documentos não apresenta, que consiste no posicionamento do entrevistado que pode levar a caminhos diferentes daqueles que o pesquisador quer trilhar.

Neste momento, o encontro entre pesquisador e pesquisado, que ganha realidade através da entrevista, gera interações sobre as quais o historiador tem somente um domínio parcial. Donde as decepções, os desencantos, as crises e até os fracassos que marcam a história ainda muito recente da história oral. Com isso, dá-se entender que a história oral, mais precisamente na medida em que se constitui num encontro com sujeitos ativos da história, pode contribuir para recriar o problema da pertinência social da história e também o do lugar e do papel do historiador.

Um exemplo que pode ser dado consiste nos relatos obtidos para a construção desta pesquisa. Num primeiro momento, mais precisamente nos meses iniciais do ano de 2016, ainda na construção da monografia para o curso de história da Universidade Católica de Petrópolis (UCP) o tema norteador da pesquisa foi sofrendo modificações a medida que as demandas foram se mostrando outras daquelas que o pesquisador imaginava.

No primeiro contato com os líderes da comunidade remanescente de quilombo da Tapera o objetivo era encontrar, através de um questionário elaborado previamente, quais eram os vestígios que a comunidade ainda tinha da época escravista; porém o desenrolar da conversa e da entrevista demonstraram que a necessidade destes moradores não era essa, e sim compartilhar as lutas que eles e seus ancestrais enfrentam pelo seu território.

Logo na primeira entrevista os relatos que as fortes especulações imobiliárias da região causaram perdas de importantes territórios que, comprovadamente, eram dos moradores da tapera, eram nítidos e frequentes; o que fez com que o pesquisador que vos escreve logo tivesse que repensar sua escrita.

Este exemplo, por mais curto que seja, ilustra bem o quanto o planejamento e o cronograma do autor podem se modificar à medida que os contatos com as fontes orais vão se intensificando e criando novos caminhos antes não trilhados e nem imaginados por outros pesquisadores e nem pelos próprios sujeitos históricos. Ao falar disso, lembramos do segundo encontro com os líderes da comunidade da tapera, Adão Casciano e Denise Casciano, no qual questionaram se falar sobre o cenário de disputa territorial que eles sofreram, ou vem sofrendo, seria um “trabalho para historiador”.

Num primeiro momento, a surpresa e o silêncio tomaram conta da conversa, mas passados alguns segundos de perplexidade, logo uma breve aula de historiografia se iniciou sobre como a história hoje lida com vários campos analíticos, propiciando uma melhor compreensão dos fatos históricos que constituem o fenômeno analisado. Sendo assim, apresentar um quilombo que não somente fica restrito a um quilombo histórico para seus próprios descendentes diretos de seu legado, nos fez despertar para a necessária explicação sobre a resignificação que o conceito do termo sofreu, tanto para os moradores desses “novos quilombos” quanto para as demais populações.

Após esta enunciação e esclarecimento do papel do historiador nas relações contemporâneas das comunidades quilombolas para os moradores do quilombo da tapera, prosseguiu-se com as conversas acerca da trajetória da comunidade, principalmente sobre os relatos voltados para o cenário de luta territorial presente na comunidade e notou-se a necessidade de lidar, à todo momento, com narrativas e memórias que muitos dos moradores atuais não tinham, ou estava compartimentada, faltando trechos ou relatos mais precisos. Posto isso, foi exposta a realidade de buscar conhecimentos acerca desses dois conceitos tão importantes para o trabalho do historiador oral, narrativa e memória.

3.1 MEMÓRIA, HISTÓRIA E NARRATIVA

Uma das discussões mais presentes nos debates da historiografia atual é o lugar da memória nos estudos históricos, principalmente em análises que tem como tema central a escravidão e suas variáveis, que nesse caso são as relações existentes entre as memórias escravistas e seus herdeiros, ou seja, as comunidades remanescentes de quilombo, mais precisamente, a comunidade remanescente da Tapera. Fato é, torna-se bem provável que tal questão nunca tenha sido eliminada, efetivamente, da pauta de reflexões historiográficas,

embora já tenha sido apresentado um debate mais exaustivo, principalmente na França a partir do final dos anos 1980 em torno de nomes como os de Pierre Nora e Paul Ricoeur, por exemplo. Não são poucos os estudiosos que refletiram sobre o lugar da memória no interior dos estudos históricos ao longo do tempo.

Com isso, apresentar-se-á uma alternativa de sintetizar algumas preocupações a partir do questionamento que coloca em evidência e em dúvida como se dá a relação memória, história e narrativa para os historiadores, principalmente a partir da segunda metade do século XX, (recorte que entra na análise das relações pós emancipação e período do ápice da luta territorial da comunidade da Tapera). É possível que Paul Ricoeur (nascido em 1913 e morto em 2005) tenha sido, de acordo com Julio Benvoglio em seu artigo Paul Ricoeur e o lugar da memória na historiografia contemporânea “aquele que teceu considerações mais vigorosas em relação aos estes questionamentos” (2013). Neste sentido, esta parte do capítulo tem como objetivo reunir um conjunto de reflexões acerca da relação entre memória e história, tomando a obra do professor de filosofia Paul Ricoeur, como eixo articulador.

Desde o final da Segunda Guerra Mundial tem se evidenciado, em muitas análises históricas, uma nova ordem de relações estabelecidas entre a história e a memória. O autor estabelece que a partir de 1945, observou-se uma passagem bastante fértil de novas contribuições produzidas pela historiografia europeia, nas quais se identificam afirmativas distintas para a relação entre memória e história.

Conforme tais afirmativas, abordagens e objetivos são propostos por diversos historiadores, atribuindo a esta problemática uma variação de posicionamentos e estudos até então nunca experimentada. Nesse momento, a memória passou a ser questionada em seu estado inicial, justificativa e formas de reprodução. Com isso, entendê-la passou, neste momento da história (século XX), a ser uma prática que cabia a muitas disciplinas, pois envolvia diferentes características assumidas pelo homem e pela sociedade, frente às mudanças tecnológicas, aos desdobramentos que guerras mundiais trouxeram consigo, em suma, com tudo aquilo que permitiu ao homem uma compreensão mais plural de si mesmo e do legado que lhe impunha o passado, coletivo e individual.

Tal diversificação discutida acima trata de demonstrar a urgência no homem contemporâneo de compreender o peso e o trabalho da memória como uma dimensão fundamental da existência, diagnosticada na crescente obsessão pelo reconhecimento e busca da identidade e da diferença a fim de pensar maneiras de assimilar e apreender o outro.

Com isso, um interesse pelas questões do trauma e do ressentimento emergiu nesse contexto, compreendido pela ideia de que, para além das razões, aquilo que costumamos chamar

de sentimentos também poderia nos evidenciar uma maneira de ver e de se posicionar no mundo.

Durante as entrevistas e conversas na comunidade da Tapera, nota-se que alguns assuntos, como as origens religiosas e práticas ancestrais foram esquecidas, ou até certo ponto silenciadas. Muito da perda desta memória pode estar relacionada ao fato da divisão familiar que, além de outros motivos, aconteceu de forma mais abrupta quando algumas famílias deixaram o espaço territorial da comunidade; seja por casamentos realizados com pessoas de fora do quilombo ou pela venda das terras originais para proprietários de terras do condomínio boa esperança, tudo isso é claro, ocorreu bem antes da titulação da comunidade já que a venda de terras ficou proibida. Com isso, muitas das práticas ancestrais e práticas religiosas se perderam, tendo poucas narrativas sobre estas questões. Desta forma, memórias que possam ser consideradas, de certa forma, traumáticas, se levar em consideração que a venda de terras gerou descontentamento entre as famílias, são esquecidas ou silenciadas durante o passar o tempo e respeitar o momento do narrador é de vital importância para o andamento da pesquisa.

Pautado ainda no estudo de Bentivoglio, neste caminho analítico surgiu uma história pautada nas manifestações do inconsciente, como desejaram historiadores do quilate de Peter Gay (1989). Mas também, e não em contraponto, uma história caracterizada por uma memória dos sentimentos e uma narrativa de ressentimentos. No início desse debate, a Segunda Guerra Mundial era um aspecto decisivo para se pensar a possibilidade de narrativas sobre o passado, produzindo verdadeira cicatriz constituidora da escrita da História Contemporânea. Posteriormente, os estudos sobre a violência da escravidão e seus traumas passados para gerações contemporâneas foram incluídos.

Assim, o “fazer histórico” passou a indicar de que lugar e de que modo configuravam, respectivamente, para muitos historiadores um papel de postura e de método, de modo que era necessário entender a escrita da história como uma escrita de si. Necessitava pensar como as experiências individuais e coletivas, localizadas nas memórias e nos lugares de memória realizados mostrava este homem do século XX e do século XXI.

Em suma, estas análises traduziam uma problematização das relações entre memória e narrativa que seriam possíveis nos séculos XX e XXI, com o objetivo de evidenciar que alguns questionamentos dos historiadores podiam ser compreendidos. O que conferiria sentido à sociedade contemporânea? À Revolução Francesa? À Revolução Russa? Ao holocausto? O que nos torna o que somos hoje e como compreender aqueles que viveram e narraram antes de nós?. Para alguns historiadores, naquele momento, os marcos mencionados acima eram considerados não apenas como objetos para a narrativa, mas também para uma reflexão:

Não me interessava narrar o fato. Ele já o foi muito adequadamente, no início do século[...]. O que eu pretendia era servir-me do fato, como de um elemento revelador, utilizando todas as falas que seu advento suscitara. Pois é nisto que o acidente factual pode nos interessar, a nós historiadores das estruturas. O fato explode. Seu choque repercute no mais profundo, e cabe esperar que venha à tona, emanando na penumbra onde costuma estar encoberta, uma quantidade de fenômenos que não falamos em voz alta no decorrer habitual da vida.

Ora, enquanto falamos, do fato, em muito ao ruído que faz e à insólita inflação do discurso, faz-se alusão a que ali há certas coisas tão simples e banais que ninguém pensa em notá-las e que por esse motivo nos escapam, a nós, historiadores. Além disso, quando o fato é importante, fala-se dele, e o que a seu respeito se diz vai sendo aos poucos transformado, no complexo jogo da memória e do esquecimento. Tais modificações ainda são reveladoras, para nós, dessas forças obscuras que atuam sobre a memória ao longo das gerações (DUBY, 1993, p.110).

Para Freud, em sua obra denominada O mal estar da civilização, no século XX haveria uma ausência nos indivíduos, acompanhados ora de um mal-estar frequente, ora de uma “inadequação, um isolamento, uma solidão, ou outra sensação que, invariavelmente, levariam a matizes desses sentimentos e a fórmulas que se apresentaram para explicar o tédio, o desespero, a euforia ou o entusiasmo coletivo” (GANEBIN, 1992). O iminente crescimento da massificação apontada por alguns autores, atrelados à teoria crítica acrescida à ênfase na singularização dos indivíduos, passou a ser compreendida e difundida como a reivindicação de um direito ao sentido da vida, como nos mostra, por exemplo, Norbert Elias a partir das tentativas de “individualização”, descritas, principalmente, na sua obra O processo civilizador, como revela Bentivoglio na obra aqui já mencionada.

Com o intuito de entender e escrever sobre esse assunto, muitos historiadores contemporâneos dedicaram-se a ele. Para a execução dessa nova narrativa, salienta o filósofo alemão Martin Heidegger duas décadas antes, ocorreu um processo de reflexão sobre a linguagem de uma maneira mais abrangente. No geral, isto gerou uma compreensão de que a linguagem, ela própria, está submetida ao tempo e às diferentes temporalidades que a compõe. De acordo com Heidegger:

A transformação não se dá mediante a criação de novas palavras e frases. A transformação diz respeito à nossa relação com a linguagem. Somente um destino histórico pode determinar se e como o vigor da linguagem, enquanto mensagem arcaica do acontecimento apropriador, pode nos manter nesse vigor. Apropriando, mantendo, sustentando-se, o acontecimento apropriador é a relação de todas as relações. Por isso, enquanto resposta,

nosso dizer permanece sempre um dizer da relação. A relação está sendo aqui pensada sempre a partir do acontecimento apropriador e não mais representada na forma de um mero relacionamento. Nossa relação com a linguagem determina-se pelo modo em que nós [...] pertencemos ao acontecimento apropriador (HEIDDEGGER, 2006).

Portanto, de acordo com o autor, na linguagem, sem qualquer tipo de alteração nos seus sons, e menos ainda em suas formas e leis, o próprio tempo realiza a função do aprofundamento dos pensamentos e penetração da sensibilidade a essas memórias proporcionando uma nítida evolução da linguagem, o que se traduz no fortalecimento de setores como a literatura e a filosofia.

Assim construída desde o holocausto, a memória do século XX seria herdeira da noção patrimonial decorrente da Revolução Francesa, tal como assinala François Choay, em “A alegoria do patrimônio” (2001), ela teria assimilado os direitos e deveres desse evento tanto numa memória coletiva, quanto individual. Com isso a memória passou a assumir um papel também político, caracterizando um discurso orientador ao lado da história. Não por acaso, diferentes historiadores insistiram na distinção entre memória e história. Para Jacy Alves Seixas, esta distinção não só é difícil de colocar em prática, como é também perigosa, pois:

A memória possui dupla residência: habita inextricavelmente o mundo rígido e instável da matéria, tanto quanto reside, como elástica faculdade, em nosso espírito. Toda percepção, por mais breve que seja, supõe uma duração e está, por isso, impregnada de lembranças, de memória (SEIXAS, 2005, p. 64).

Com isso, embora Pierre Nora saliente para uma distância grande entre memória e história, há que se notar que é na memória que se configura uma reconciliação do instante com a duração, que a memória reconstrói o real e o vivido. Não obstante, esse encontro do passado com o presente se dá de modo específico, pois:

Lembramos menos para conhecer do que para agir, sublinharam os autores modernos. Nessa perspectiva a memória é menos um entender o passado do que um agir; impossibilidade, portanto, de se cogitar uma memória desinteressada, voltada para o conhecimento puro e descompromissado do passado (SEIXAS, 2005, p. 53).

Na proporção em que essa reconstrução da memória pode ser afirmada como história é o que configura o que Jacy Alves Seixas chamou de memória voluntária. “A memória voluntária é uma memória uniforme e, em grande medida, enganadora, pois opera com imagens que, apesar de representarem a vida, não “guardam” nada dela” (SEIXAS, 2005). Portanto, a História se constrói e se recria por uma operação similar à da memória voluntária e, de algum

modo, carece dos mesmos problemas, tais como o falseamento involuntário/inconsciente da verdade. Este problema é antigo, Nietzsche, Bergson e Proust já o identificaram e também se esforçaram por apresentar o caráter objetivo da memória na História. Segundo Seixas:

É apenas considerando a função prospectiva e projetiva da memória (ressaltada tanto por Bergson como por Proust), portadora a um só tempo passado e futuro, que podemos estabelecer este vínculo instigante com a utopia e com a história. Pois a memória compartilha com a utopia de certos predicados distinguidores: a dimensão do tempo futuro, a designação dos lugares. Este último, precisamente, aponta para a expressão hoje dominante para se designar o contato memória-história, os estudos históricos da memória, os lugares de memória (SEIXAS, 2005, p. 55).

A apresentação desses lugares de memória obedeceu a um registro que em cada tempo teve seu vocabulário, lógica de articulação e objetivos próprios. Assim, a uniformidade da memória voluntária, objetiva ou racional hoje experimentada obedeceu inicialmente a uma lógica Oitocentista, apresentada em narrativas lineares e paisagens descritas.

Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falarem esses rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentavam reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento (FOUCAULT, 2005, p. 8).

Outro autor que merece destaque é Jacques Le Goff, o historiador acredita que para incorporarmos a memória nas discussões históricas e na historiografia é necessário uma “educação do olhar”, e também um novo olhar sobre o discurso e sobre a História em si. Saber perguntar, saber contar, saber procurar, são mecanismos disseminados pela historiografia dos Annales que, por fim, contribuíram (sendo mutuamente alimentados por ela) para uma interpretação e, ao mesmo tempo, uma reinvenção da memória.

As orientações sobre o “saber perguntar, saber contar, saber procurar” fica evidente a cada entrevista e contato com os moradores da Tapera. No início o não direcionamento da entrevista para buscar o objetivo gerou certa frustração, pois, em muitos momentos as conversas tomavam um rumo que, naquele momento não seria interessante. O que este autor não contava

era que essa frustração se tornaria um alívio, já que depois de compreender de fato o quanto que cada narrativa tem uma história, e se guiada e incorporada de maneira adequada pode se gerar um conhecimento; sendo assim este ensinamento disseminado por Le Goff e seus colegas dos *Annales*, são de suma importância para o pesquisador se preparar para ouvir e reproduzir.

Se a memória serviu, por muito tempo como uma maneira de justificar o modo de vida dos homens e mulheres, saber conduzir sua construção foi também uma forma de guiar uma determinada construção de si mesmo. Para Le Goff, a História esteve envolvida nesse processo de construção do homem; crítica, todavia, em relação à sua própria matéria-prima: a memória.

Para conseguir tal realização, Jacques Le Goff (1992) reafirma a compreensão de que, a partir deste momento analisado por ele, a história deveria “renunciar, portanto, à falsa problemática da infraestrutura e da superestrutura” e incorporar em sua análise uma nova estética narrativa. Deveria também, compreender que o saber é um problema que, na área de História, resulta numa revisão contínua do modo de ser e de fazer-se, que abarca uma tênue linha de sombra entre a opção por privilegiar a continuidade ou optar pela peculiaridade.

No caso especificamente brasileiro, o dever de memória, atualmente, está relacionado, sobretudo, com as memórias e experiências vividas durante a Ditadura Militar, basta acompanhar seus desdobramentos recentes na formação das Comissões da Verdade. Ou seja, no Brasil, o dever da memória surge como um trabalho que obriga certos setores da sociedade e do Estado em “reconhecer o sofrimento imposto a certos grupos da população, sobretudo quando o Estado tem responsabilidade por esse sofrimento” (HEYMANN, 2007).

Assim, aqueles indivíduos que padeceram sob o Regime Militar, sejam perseguidos, torturados ou mortos, surgem como expressão de verdade, como protagonistas exclusivos de experiências traumáticas. Desse modo, seus testemunhos passam a ter, conforme sublinha Beatriz Sarlo, a função de “cura identitária”, pois, apresentam-se “por um lado como direitos reprimidos que devem se libertar” e, por outro, “como instrumentos da verdade” (SARLO, 2007). No interior das universidades, sobretudo no interior dos cursos de História, o dever e os abusos de memória assumiram, não por acaso, maior importância (HEYMANN, 2007).

Beatriz Sarlo, em *Tempo Passado – cultura da memória e guinada subjetiva*, analisa os discursos e as retóricas memoriais e indica que os testemunhos passaram a impor um novo desafio à história, restringindo a crítica e criando enormes dificuldades para o trabalho dos historiadores (SARLO, 2007). Para ela “o discurso da memória e as narrações em primeira pessoa se movem pelo impulso de bloquear os sentidos que escapam” (SARLO, 2007), provocando encolhimento da história pela memória, transformando os historiadores em guardiães da memória. Tal impasse leva Sabina Loriga a afirmar que “é preciso restabelecer a

confiança no testemunho e na possibilidade de acreditar no relato histórico”, mas sem nunca renunciar à crítica ou à dúvida sobre seus enunciados (LORIGA, 2009).

Tal imperativo tem conduzido, inevitavelmente, a usos abusivos da memória. Ao analisá-los, Paul Ricoeur identifica três tipos de memória. Na memória impedida que se repete e se reelabora como uma atividade de luto, como uma compulsão, cujo “trabalho é a palavra repetida várias vezes, e simetricamente oposta à compulsão: trabalho de rememoração contra compulsão de repetição” (RICOEUR, 2007). Na memória manipulada “o trabalho de luto é o custo do trabalho da lembrança; mas o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho de luto”, ou seja, ele se relaciona com o trabalho de libertar-se da perda. Neste segundo tipo encontram-se as modificações feitas no passado pelos regimes autoritários, relacionadas com o negacionismo e o relativismo, em outras palavras, com os “assassinos da memória”. Na memória obrigada, encontramos o dever de memória que visa curar as feridas do corpo político, de apaziguar um passado que jamais seria esquecida. Assim a memória surge como uma obrigação, como uma imposição (RICOEUR, 2007).

O dever de memória não se limita a guardar o rastromaterial, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário (RICOEUR, 2007, p. 101).

Em suma, Ricoeur distingue a memória da história. Para ele, a história deve “afirmar uma outra representação do passado”, exercendo a crítica para frisar sua função de “coordenação, [...] de 'síntese do heterogêneo', a história mede e corrige a memória – ou, mais exatamente, as memórias, no plural – a partir do princípio de equidade”, como sublinha Sabina Loriga. Para Ricoeur, o historiador deve ser algo como um médico e um sacerdote da memória e coadjuvar no equacionamento crítico de situações limítrofes e traumáticas. Sua meta “não deve ser a constituição de uma história objetiva, mas de uma história alimentada por uma boa subjetividade” arremata aquela autora (LORIGA, 2009).

Para Paul Ricoeur, em Tempo e narrativa, a história diz respeito ao homem, em síntese, “a definição ordinária da história como conhecimento das ações de homens do passado procede desta restrição do interesse à esfera dos acontecimentos assinaláveis a agentes humanos” (RICOEUR, 1994). Além disso, ela é narrativa, quer quando historiografia quer quando narrativa de ficção; pois, se a História se desvincular das „operações cognitivas da compreensão narrativa “deixará de ser História.

Com isso, a pretensão de Paul Ricoeur foi a de analisar, com base na filosofia, as diferentes configurações da narrativa histórica como lugares de construção de uma identidade baseada na narrativa de si mesma.

Minha tese está, pois, igualmente afastada de duas outras: a que concluiria pelo recuo da história narrativa à negação de qualquer laço entre história e narrativa e faria do tempo histórico uma construção sem apoio no tempo da narrativa e no tempo da ação, e a que estabeleceria entre história e narrativa uma relação tão direta como aquela, por exemplo, da espécie ao gênero e uma continuidade diretamente legível entre o tempo da ação e o tempo histórico. Minha tese repousa na asserção de um laço indireto de derivação pelo qual o saber histórico procede da compreensão narrativa sem nada perder de sua ambição científica. Nesse sentido não é uma tese do meio-termo (RICOEUR, 1994, p. 134).

Portanto, realizando um resumo sobre Ricoeur, juntamente com outros autores já citados acima, como Le Goff, por exemplo; a mudança dependeria então de uma subversão dos pactos de linguagem vigentes e do estudo de “homens sem qualidade”.

Como nos mostrou o próprio Jacques Le Goff, de qualquer maneira não é possível fugir à narrativa em nenhum desses tipos de história, assim como não é possível narrar sem um narrador. Diante dessas possibilidades, que postura assumir? De que problema partir? E, finalmente, como narrar? Como construir uma história ou um quadro narrativo no qual haja uma independência em relação aos próprios pensamentos e propósitos? Essa questão pode latejar na cabeça de alguns historiadores da contemporaneidade que buscam mecanismos que possam equacioná-la (BENTIVOGLIO, 2013).

Em outras palavras:

procuram mecanismos que reconheçam pactos de verdade que não se absolutizam, de modo que as relações de causa e efeito não se impõem à narrativa como um todo, e, por fim, que a dúvida é imposta a cada parte do processo narrativo e mesmo depois da escrita da história é necessário manter uma postura crítica e reflexiva em torno da História, para que, conforme sublinha Paul Ricoeur, “os preconceitos possam ser detectados e submetidos à investigação” (RICOEUR, 1994, p. 169).

Preconceitos estes, que estão presentes nesta pesquisa na representação e averiguação de uma memória escravista numa comunidade remanescente de quilombo; a reconstituição de um passado silenciado seja pela falta de preservação desta memória ou um esquecimento proposital de um passado traumático são características presentes em análises referentes a representações que nos remetem ao sistema escravista brasileiro, principalmente no que diz respeito as concepções contemporâneas acerca do assunto, como as comunidades remanescentes de quilombo por exemplo; portanto, compreender o passado, memória e seus

esquecimentos significa entender um processo de formação social e identitária de uma parcela da população silenciada e negligenciada.

Posto todos os argumentos teóricos apresentados durante esta parte do capítulo que diz respeito a importância dos estudos sobre a memória e seus derivados, podemos nos perguntar o que de fato essas análises nos auxiliam na compreensão da comunidade da Tapera? Pois bem, durante o início da produção desta pesquisa, desde o final do ano de 2015 ainda no desenvolvimento final da monografia para a Universidade Católica de Petrópolis- UCP, ficou evidente a necessidade de analisar as narrativas daquelas famílias sobre sua história e respectivamente sobre seu passado, já que pouco, ou quase nada se pararmos para analisar somente trabalhos acadêmicos, havia sido feito com o objetivo de estudar tais narrativas.

Quando conversamos com moradores da comunidade, principalmente com as pessoas responsáveis por realizar estas interações, Adão Casciano e sua esposa Denise (momento este já apresentado acima), mas principalmente Adão Casciano que foi quem ficou responsável pela apresentação da comunidade e sua história, ficam nítidas a necessidade de um levantamento da memória do lugar, do processo de construção da comunidade, de seus moradores atuais e passados, e, principalmente, a necessidade de resgatar memórias voltadas para o imaginário da comunidade sobre a luta territorial que seus moradores enfrentam desde o início da década de 1990, devido a forte especulação imobiliária na região onde a mesma se localiza. Portanto, levantar e analisar estas memórias ou até mesmo a inexistência delas significa identificar uma identidade coletiva através de experiências narradas pelos descendentes diretos de um passado que necessita ser contado.

Sendo assim, torna-se dever do pesquisador que se submete a conhecer, averiguar, analisar e compartilhar essas narrativas, entender o seu papel diante de tais relatos; a interpretação do autor, métodos utilizados que irão garantir uma maior exploração das narrativas contadas, relação pesquisador vs fonte, tendo como metodologia fundamental a oralidade.

3.2 ENTREVISTA E ORALIDADE

Dizemos até agora o quão importante é a oralidade e a narrativa no processo da construção da história oral, mas em nenhum momento tratamos sobre como, de fato, isso pode ser realizado na prática, portanto nesta parte do capítulo o assunto abordado será justamente a aplicabilidade desta metodologia.

A exploração inteligente do testemunho oral, tema deste artigo, pressupõe que ele tenha sido colhido sistematicamente. Todavia, é preciso dedicar certa atenção à qualidade do

trabalho a ser realizado. Vamos nos direcionar aqui para três questões: a seleção da testemunha, o lugar da entrevista e o roteiro da entrevista.

3.2.1 A seleção da testemunha

Analisando de forma geral, deve-se dar prioridade a entrevistas com pessoas de certa idade. Mas, nesse caso, é preciso levar em conta o cansaço da testemunha, limitar o tempo das entrevistas e evitar perguntas um tanto quanto meticulosas do ponto de vista cronológico. Pode acontecer que, decepcionada por não poder responder, a testemunha se manifeste contrária ao rumo da entrevista e interrompa ou abrevie a entrevista.

Atuando como regra, o entrevistador deve, antes de qualquer coisa, saber guardar silêncio, saber ouvir sem a priori aquele que, como diz Marguerite Yourcenar, "donne audience à ses souveirs". Deve-se então, adaptar-se à psicologia da testemunha, respeitá-la, estar em acordo a tomar pacientemente a conversa, resumir a recordação através de um questionamento sucinto se a testemunha se animar na fala, orientá-la sem pressa, não a impedindo de perder-se em digressões, caso aconteça em demasia, repetir as indagações se estas não forem claramente entendidas, procurar não falar ao mesmo tempo em que ela, perceber quando a entrevistada(o) não estiver a vontade quando o assunto trazer à tona uma recordação dolorosa, não se precipitar em perguntar de novo porque as recordações precisam às vezes de um tempo para vir à tona, reproduzir a mesma pergunta de diferentes maneiras para tentar vencer resistências...

Os questionamentos serão guiados pela maior ou menor capacidade do entrevistado(a) para expor com clareza e precisão. Se a pessoa que estiver registrando a entrevista desejar comentários, sobre os documentos a serem classificados, deverá escolher uma pessoa que tenha uma boa noção da instituição (ou comunidade no caso desta pesquisa).

Em todo caso, torna-se inevitável criar uma relação de confiança entre informante e entrevistador. Disso depende o sucesso da entrevista. Essa necessidade de criar determinados vínculos explica por que alguns entrevistadores preferem interrogar as testemunhas individualmente, tornando mais fácil a relação de confiança estabelecida através de um diálogo. Não se discute as mesmas coisas numa conversa a dois ou a três. Outros preferem que sejam dois, distribuindo as perguntas ou fazendo com que um se responsabilize pela parte técnica e outro pela intelectual.

A criação desta intimidade exige do entrevistador uma grande disponibilidade, com isso, parece indispensável a realização de um primeiro encontro com a testemunha, preparar o esquema da entrevista e voltar alguns dias depois para realizar a entrevista. Também é preciso salientar e prestar atenção no papel que compete a cada um dos que intervêm nesse processo, pois pode-se às vezes superestimar um ou outro. Quando se fala em "colher depoimentos orais",

costuma-se dar ênfase a testemunha, onde é comum buscar uma atitude passiva diante de um discurso autônomo, pois basta colher recordações.

Falando de "criação de fontes orais", ao contrário, valoriza-se o trabalho do entrevistador, como se este fabricasse a recordação a partir do caos, quando na realidade não faz senão suscitá-la. De fato, o informante não colhe, não cria, mas acolhe um relato que irá depois difundir, seja porque pensa em escrever um livro ou porque pretende conservá-lo para pô-lo à disposição dos que queiram ouvi-lo. Entrevistador e entrevistado devem colaborar cada qual numa tarefa bem definida (AMADO, FERREIRA, 2018, p. 235).

A relação entrevistado-entrevistador, por vezes segue após a entrevista. O entrevistador pode contatar de novo a testemunha para confrontar sua própria reflexão com o pensamento dela; pode apresentar assim, a oportunidade de completar seu relato através de uma nova entrevista e mostrar-lhe o resultado do trabalho.

Mas isto não necessariamente significa que o retorno será garantido, pode-se ter a decepção de só haver reproduzido parcialmente o depoimento da testemunha em questão. A entrevista oral pode ter como objetivo final a “constituição de um corpus”, ou seja, a coleta de um número elevado de depoimentos sobre um determinado tema. Trata-se, então, de definir, com cautela, os temas da entrevista e iniciar à busca das testemunhas.

De acordo com os objetivos, o entrevistador deve fazer uma seleção de pessoas que serão entrevistadas ou todas elas. Um exemplo disto, é a averiguação num caso de um movimento de Resistência, onde deve-se tentar conhecer todos os que participaram desse movimento, para colher o máximo de informações possíveis sobre o assunto estudado. Para outros objetivos, ao contrário, será preciso realizar amostras.

Para uma melhor compreensão do lugar de fala que ocorre o estudo, autores como Chantal Tourtier Bonazzi, devem estabelecer critérios também geográficos, dependendo é claro do espaço físico em que suas testemunhas se fixaram ou ainda estabelecem ligações afetivas, seja um vilarejo ou até mesmo uma cidade. Evidentemente convém guardar todas as entrevistas, sejam elas consideradas boas ou não. De fato, se é gratificante ouvir um sujeito (a) capaz de esboçar um retrato, “de descrever um lugar ou uma atmosfera, ou entediante ouvir alguém cujo discurso não passa de uma banalidade, essa diferença pode ser decisiva em muitos estudos” (AMADO ; FERREIRA, 2018).

3.2.2 O lugar da entrevista

De acordo com Bonazzi, o entrevistador tem diversas opções, entrevista poderá ocorrer tanto na casa do entrevistado quanto no local de trabalho. Sendo que neste último, o entrevistador corre o risco de ficar nervoso, por exemplo, “diante de uma solicitação de um

colaborador ou de um superior hierárquico, ou diante da possibilidade de uma urgência no trabalho; entretanto, em casa, ele pode criar um ambiente mais favorável à conversação e receber melhor o entrevistado” (FERREIRA ; AMADO, 2018).

No local de trabalho, o sujeito pode encontrar um clima desfavorável para reproduzir suas narrativas, pois pode ser influenciado pelo ambiente e sentir diversas pressões. Em sua residência se sentirá mais à vontade, num ambiente em que é familiar, cercado de memórias e recordações, lembranças que irão reavivar suas memórias, e poderá ser auxiliado pelos seus familiares.

Por falar em família, é preciso ter cuidado com certas situações, onde podem acontecer situações em que a mulher ou as crianças podem às vezes intervir no depoimento, como: falar em seu lugar, mesmo que o entrevistador esteja interessado nesse depoimento. Claro que, essas presenças podem ser positivas, onde acontecimentos que poderiam ser esquecidos pela testemunha podem ser lembrados e contados pelos membros ali presentes, outro exemplo é quando o entrevistador obtém, com a entrevista, um melhor conhecimento da testemunha; a casa, o ambiente em que se vive reflete uma personalidade. Por outro lado, numa visita como essa, podem aparecer documentos que auxiliem na construção da narrativa, como cartas, diários ou outros.

Qualquer que seja o lugar, convém evitar a ameaça do telefone, verdadeiro instrumento de tortura para o entrevistador. Em suma, não existe recomendação particular quanto ao lugar, mas este condiciona o depoimento colhido. É preciso ter consciência disso e levá-lo em conta na análise, nunca esquecendo a influência que pode exercer a presença do esposo ou da esposa e o ambiente, seja ele qual for.

3.2.3 O roteiro das entrevistas

Ainda de acordo com o autor francês já citado acima, Bonazzi, nenhuma entrevista deve ser feita sem uma preparação prévia e detalhada, como: “consulta a arquivos, a livros sobre o assunto, à vida do depoente, leitura de suas obras, se houver alguma, bem como referências sobre as principais etapas de sua biografia” (AMADO ; FERREIRA, 2018). Com isso, cada entrevista subentende-se a abertura de um emaranhado de documentação. A partir das informações colhidas, constroem-se um roteiro de perguntas do qual o informante deve estar ciente durante toda a entrevista.

Tais entrevistas podem ser apresentadas, em sua maioria de três maneiras: dirigida, não-dirigida ou semi-dirigida, tendo cada uma delas vantagens ou desvantagens. Quando se elabora um questionário bem trabalhado e pensado, é possível dirigir passo a passo o entrevistado, porém o pesquisador fica retido a um “roteiro preestabelecido” que não permite

desenvolver uma narrativa totalmente autêntica. Se for deixada totalmente livre, há o risco iminente de se distanciar do tema tratado, limitando o papel do entrevistador a tentar tirar uma data ou esclarecer uma passagem confusa.

A entrevista semi-dirigida é definida como um meio-termo entre um “monólogo de uma testemunha e um interrogatório direto”. Numa conversa anterior a entrevista, entrevistador e testemunha podem esclarecer aquilo que interessa a ambos, sem que aja a necessidade do entrevistado preparar ou redigir notas, ou até mesmo tirar a espontaneidade e o interesse. O profissional, ao preparar para a gravação, deve definir sua questão central e escolher certo número de perguntas às quais não deve renunciar.

No caso deste questionário, deve fazer certo número de perguntas a todas as testemunhas, para poder fazer comparações. É exigido também determinar o tipo de discurso e de modelos de comportamento que irá analisar, levando em consideração todas as variantes, como: sexo, idade, origem social, profissão ou ocupação. Serão analisados ainda diversos fatores: sucesso ou fracasso na carreira se está no começo ou próximo do fim, exercendo alguma profissão ou aposentado, influência da esposa, vida dos filhos, os que têm sucesso e os que não têm, motivos de felicidade ou tristeza.

Como já explicado em alguma parte deste escrito, o método da entrevista seguirá um roteiro, que por vezes terá que ser modificado; algumas questões, que ficaram de fora do roteiro se revelarão pertinentes, enquanto outras improcedentes. Sendo assim:

Certas respostas fornecerão novas pistas e possibilitarão completar o questionário. Por outro lado, o entrevistador deverá adaptar-se à testemunha e nunca dar por encerrada uma entrevista antes de acabar o questionário. Caso se trate de uma só testemunha, o material, provavelmente muito rico, será analisado qualitativamente. Se a entrevista for bem encaminhada, chegará um momento em que as perguntas não serão necessárias; a testemunha, mergulhada em seu passado, se sentirá perfeitamente à vontade e, esquecendo a presença do microfone e do entrevistador, dará largas às recordações (AMADO ; FERREIRA, 2018, p. 237).

Quanto ao entrevistador, caso a entrevista se alongue de forma inesperada, bastará que a testemunha possua uma habilidade de narrador e saiba reviver fatos e pessoas de seu passado para que ele se sinta de volta à época descrita, longe de suas preocupações e de sua vida cotidiana. Neste contexto, um grande perigo são as recordações. É o que ocorre especialmente com os entrevistados que escreveram suas memórias.

Quando o pesquisador se deparar com esse tipo de testemunha, o mesmo precisa ajudá-lo a livrar-se de todas essas "construções", para iniciar uma tentativa de reencontrar a espontaneidade, “a autenticidade de seus sentimentos e ideias”. Com base nisto o interesse do

entrevistador se baseia apenas em um aspecto concreto ou numa época da vida da testemunha, onde ele pode ficar tentado a diminuir seu questionário a esse projeto imediato. De acordo com Bonazzi e outros autores que trabalham com a história oral, isso seria um erro.

Para esses autores, mais precisamente o já comentado Bonazzi...

...não se torna desnecessário conhecer as origens familiares (avós, pais, lugar de nascimento), a formação, o ambiente, os gostos, as vivências cotidianas, saber que se trata de um deputado, professor ou comerciante. É preciso visar à elaboração de um relato de vida, fonte de valiosas informações. Essa é uma das razões pelas quais o trabalho de um historiador e o de um arquivista são diferentes. O segundo não visa senão à criação de uma nova fonte: ouve e faz falar seu informante sem querer demonstrar nada, só trabalha em função de uma temática concreta. Suas perguntas são menos específicas, exceto quando conhece detalhadamente um tema, mas por isso deixa que a iniciativa caiba antes ao seu interlocutor. O historiador especifica mais o tema, certamente o aprofunda, mas corre o risco de paralisar a testemunha contradizendo-a ou criticando-a. Ele organiza a entrevista em função de um objetivo preciso e imediato, enquanto o arquivista leva em conta que a entrevista será ouvida por múltiplos pesquisadores com interesses distintos (AMADO ; FERREIRA, 2018, p. 237).

Não existe um tempo preciso quando tratamos de entrevistas e relatos de narrativas, mas há um consenso de que não se deve imitar muito o tempo e nem alonga-lo demais. Cerca de duas horas de entrevista são uma boa medida, tendo em vista que um relato recheado de detalhes e informações exigem da testemunha esforços de concentração consideráveis, e do pesquisador esforços significativos, pois ele tem que evitar qualquer distração e criar perguntas no momento adequado.

É sabido também que tais entrevistas não devem se limitar a uma única sessão. No fim da primeira, e depois de um período, a testemunha pode relatar alguns esquecimentos, onde ela pode perceber informações capazes de complementar o que foi dito. Voltando ao entrevistador, após analisar a primeira gravação ou transcrição, pode solicitar explicações para aspectos pouco esclarecidos. Frequentemente, terminado o diálogo, o entrevistado continua falando de coisas interessantes. Nesse caso, uma segunda entrevista pode orientar para a retomada das questões antes não gravadas.

Sobre o processo de transcrição, de acordo com o estudo “Usos e Abusos da história oral”, relatado de forma corriqueira nesta parte do estudo, temos duas concepções acerca deste processo: a dos historiadores e a dos arquivistas.

Para os primeiros, somente o confronto dos textos escritos permite analisar o conteúdo do discurso e a seleção das palavras, enquanto a escuta do oral, pela sua brevidade, não permite penetrar o significado das palavras gravadas. Resumindo, eles gostariam de ter nos arquivos

transcrições dos depoimentos gravados. Os arquivistas, mesmo compreendendo esse ponto de vista, não podem satisfazê-lo. Estima-se que a transcrição requer pelo menos cinco vezes mais tempo do que a gravação, o que obrigaria a mobilizar muita gente e seria, portanto, extremamente oneroso...

O segundo argumento, menos circunstancial, baseia-se na riqueza da oralidade. O fato de ler em vez de ouvir priva o historiador de muitas contribuições da forma oral: entonação, ênfase, dúvidas, rapidez ou lentidão nas reações, risos, repetições; e, portanto, corre-se o risco de privilegiar a leitura a ponto de renunciar à escuta. Por outro lado, toda transcrição, mesmo bem feita, é uma interpretação, uma recriação, pois nenhum sistema de escrita é capaz de reproduzir o discurso com absoluta fidelidade; de certa maneira, é uma traição à palavra.

Assim, ao transcrever as entrevistas, convém observar certas regras. A transcrição deve ser feita o quanto antes, de preferência pelo próprio entrevistador. Se não, este deve ao menos colaborar, ajudado ou aconselhado por um filólogo, se necessário, quando se tratar de recompilação de tradições orais: contos, cantigas folclóricas. Pode-se recorrer, inclusive a certas regras para tornar o texto mais claro. As passagens pouco audíveis podem ser colocadas entre colchetes (AMADO ; FERREIRA, 2018, p. 238).

Sendo assim, apresentando de forma mais prática a utilização da transcrição, as dúvidas, os silêncios, as rupturas sintáticas, assinalados por reticências, as pessoas citadas, se for necessária discrição, designadas por iniciais, o grifo será utilizado para anotações; por exemplo: risos. As palavras usadas com forte entonação serão grafadas em negrito. O texto poderá e deverá ser organizado em parágrafos, devendo-se atentar para a pontuação; os subtítulos podem facilitar a leitura; serão expostos e corrigidos em notas os erros cometidos por parte do entrevistado, como: datas, nomes próprios etc.

Portanto, estas transcrições deverão apresentar algumas garantias para serem utilizadas pelo pesquisador. Assim, podemos citar um exemplo evidenciado por Bonazzi, onde alguns autores que trabalham em uma ampla pesquisa sobre a eletricidade na França “elaboraram um corpus de 4 mil páginas provido de um índice temático, correspondente a 200 horas de entrevistas, com 70 ou 75 depoimentos”.

Sendo assim, numa segunda etapa deste processo demonstrado acima, pode submeter à testemunha um acréscimo para que ela possa suprimir, corrigir, complementar, resultando assim, numa transcrição mais rica. Nesse caso, a gravação ou a transcrição da primeira entrevista, devem ser sempre conservadas para servir de referência. Todavia, alguns deles, por medida de economia ou discrição com relação à testemunha, necessitam ser apagadas, sendo que, torna-se evidente que essa prática deve ser condenada. Porém, ao contrário disso, o

entrevistador deve apresentar que o uso da gravação, particularmente falando, necessite de autorização da testemunha, assim como nem todas as fontes escritas estarão imediatamente disponíveis para todos.

Portanto, deve-se esclarecer que a posição francesa (escola tida como protagonista junta com a italiana em pesquisas orais) é a seguinte: “a fita constitui o original; a gravação é o documento original que se deve consultar. A testemunha pode, a posteriori, dizer que não forneceu nenhuma informação: nesse caso, é imprescindível recorrer à fita” (AMADO ; FEEREIRA, 2018).

Sendo assim, para finalizar a questão das transcrições, quando as mesmas estiverem arquivadas de forma conjunta com as gravações, cabe analisar a validade dos textos e comprovar sua qualidade, já que o entrevistado pode ter solicitado o texto escrito de suas entrevistas e tê-lo modificado; além de outras situações que podem ocorrer durante o processo da transcrição, o que significa que é um processo que precisa e necessita de máxima atenção, onde é sugerido que os transcritores que assinem o texto, assumindo assim a responsabilidade pelo mesmo.

3.2.4 A publicação

Passemos agora à questão da publicação; há várias soluções possíveis e cabíveis para realizar esta tarefa, alguns pesquisadores realizam um verdadeiro trabalho de escritor, elaborando, partindo do conteúdo levantado, um relato literário, ocorrendo uma tentativa de restabelecer o ritmo da palavra e as impressões recebidas na entrevista.

Estudiosos como Linguistas e sociólogos, ao contrário, publicam “in extenso” a transcrição, na tentativa de reproduzir as palavras de forma mais verdadeira possível. Entre esses dois posicionamentos, há uma intermediária, que parece a mais apropriada a um historiador. Perguntas e respostas devem aparecer de forma nítida, sem gerar ambiguidade de interpretação, mas podem-se suprimir as repetições ou dar à entrevista uma ordem cronológica.

Com isso, o escrito pode perder um pouco de originalidade, mas ganha em legibilidade; este é o método empregado por Laurence Bertrand-Dorléac, que usa as entrevistas como ferramenta de justificativa de seu trabalho, incluindo-as no término do mesmo. Outros estudiosos, preferem a utilização desta metodologia na parte central do livro, sendo assim, há nesse caso uma maior aproximação à linguagem falada e cada testemunha é apresentada com algumas linhas no início de cada entrevista. Demais pesquisadores, ainda, por compreenderem as entrevistas longas demais para redigi-las por inteiro, decidem fazer um relato na primeira pessoa.

Comparado a um trabalho de edição, o historiador deve encontrar um meio-termo entre duas exigências: a máxima fidelidade ao conteúdo capturado e a necessidade de torna-lo acessível ao leitor. Em cima disto é necessário não esquecer que é mais difícil publicar um documento que contém áudios do que um escrito; sendo assim Bonazzi apresenta algumas sugestões para o historiador.

No amplo terreno da história oral, convém escolher o caminho a seguir, isto é, definir uma política. Depois de uma reflexão amadurecida, o arquivista deve tomar uma posição de acordo com sua tarefa específica. Formar, coordenar, suscitar, conservar e gravar são os objetivos a que pode visar, a menos que considere mais conveniente concentrar-se em apenas um deles. O essencial é estar ciente da necessidade de atuar e depois fazê-lo realmente.

Formar: Trata-se, em primeiro lugar, de transmitir um método aos pesquisadores e às instituições que desejam dedicar-se a esse tipo de trabalho, e para isso é preciso que ele próprio tenha adquirido prática na recopilção de depoimentos. Muitas entrevistas orais são confiadas a alunos; eles têm boa vontade, mas pouca experiência e pouco conhecimento do tema selecionado. Sem um plano de trabalho que lhes determine os objetivos, correm o risco de colher depoimentos sem interesse ou, pior ainda, desanimar ou indispor a testemunha, estragando ou impedindo entrevistas posteriores e mais bem preparadas. É preciso método, mas também material (AMADO ; FERREIRA, 2018, p. 238).

O pesquisador que estará realizando esta atividade deverá ser capaz de realizar gravações ou transcrições de qualidade. Por exemplo, se o profissional optar pela gravação, é impossível obter uma boa gravação com uma fita ou gravador de baixa qualidade e uma gravação deficiente deve ser descartada. É preciso então evitar a todo custo o desperdício de tempo e dinheiro. Outro ponto importante é a necessidade de uma boa coordenação para evitar certa proliferação desenfreada e a anarquia das pesquisas orais. Um exemplo dado no estudo aqui utilizado “Usos e abusos da História oral” descreve bem esse pensamento.

Arquivos Nacionais da França começaram a organizar um fichário no qual se registram os historiadores ou os centros de pesquisa que estão colhendo depoimentos orais. A ficha contém o nome do pesquisador ou instituição, os temas estudados e os trabalhos já concluídos. Outro instrumento de trabalho visa a recapitular as entrevistas gravadas com ministros e secretários de Estado ou com ministros e estadistas (AMADO, FERREIRA, 2018).

Portanto, podemos pensar em muitos outros exemplos possíveis, mas como na França não existe uma associação de história oral (raros os países que possuem esta organização), torna-se difícil manter em dia essas narrativas. Todavia, eles evitariam que uma mesma testemunha fosse entrevistada com muita frequência, por exemplo; demonstrando assim certo

cansaço em suas narrativas, ou pelo menos permitiriam que o pesquisador, antes de entrevistar uma testemunha, ouvisse as entrevistas concedidas anteriormente e retificasse ou adaptasse o roteiro da sua.

Outro apontamento revelado por Bonazzi é a necessidade de suscitar os conteúdos adquiridos. Com isso, compete ao arquivista recompilar doações ou depósitos de fontes escritas, classificá-las e abri-las para consulta. A preservação do escrito continua sendo sua primeira incumbência.

Mas seria radical demais pensar que não valeria a pena conservar certos documentos escritos, “enquanto a maioria dos homens importantes de épocas passadas ou de nossos contemporâneos mais humildes morreu sem que suas recordações tivessem sido colhidas?” é óbvio que o pesquisador que estará transcrevendo esse material para a folha não pode fazer todo esse trabalho; sendo assim, para ser bem-sucedida, uma pesquisa tem que ser pensada e preparada cuidadosamente e realizada de forma minuciosa. Posto isso, é preciso dedicar-se em dialogar com as associações (responsáveis pela reserva de documentos históricos) e acima de tudo, estabelecer uma relação que privilegie a seleção de temas, ajudá-las a encontrar colaboradores eficazes, aos quais devem ser fornecidas bibliografia e fontes sobre o tema, como material de gravação por exemplo.

De acordo com Bonazzi, a ação conjunta entre essas associações e os pesquisadores da história oral resultaria numa maior compreensão e divulgação do conteúdo assimilado, como o mesmo descreve no trecho abaixo:

Também seria possível firmar acordos em escala nacional com as associações de médicos ou advogados, por exemplo, que financiariam a realização de entrevistas, podendo depois publicar total ou parcialmente o trabalho realizado, o que certamente motivaria as testemunhas. Assim, poderiam ser considerados os mais diversos setores: o mundo rural, o mundo científico, os meios eclesiásticos etc. Isso é o que propõe Guy Thuillier num recente artigo publicado na *Revue Administrative*. Contudo, é preciso desconfiar das compilações demasiado ambiciosas, de páginas e páginas jamais lidas. Somente uma cooperação estreita entre pesquisadores, arquivistas e historiadores será uma garantia de eficácia. O arquivista. Tem a responsabilidade de conservar documentos que sejam úteis à história, tentando imaginar como eles servirão aos pesquisadores; ele tem tudo para fazer o mesmo com relação às fontes orais (AMADO ; FERREIRA, 2018, p. 239).

Diante destes todos os fatos apresentados nesta parte da dissertação podemos compreender que a história oral e sua aplicabilidade nos mais diversos setores historiográficos determinam uma evolução na verificação e captação de fontes antes não observadas e analisadas pela historiografia. Tratando diretamente do tema desta pesquisa, entender, compreender e

aplicar os ensinamentos técnicos e metodológicos apresentados listados acima foi de suma importância durante a trajetória da pesquisa, pois graças a estes ensinamentos foi possível realizar uma abordagem profissional e estabelecer uma relação de confiança com as testemunhas.

Desse modo, as conversas e entrevistas realizadas com os moradores da comunidade da Tapera, baseadas nos ensinamentos apresentados acima, possibilitaram descortinar memórias e lembranças que estavam adormecidas, esquecidas em histórias que não eram mais contadas pois não compreendiam que aquilo fazia parte de sua história, de sua identidade enquanto comunidade remanescente de quilombo, sendo assim a história oral se apresenta ser muito além de uma simples ferramenta de historiografia, mas uma importante ferramenta de captação de memórias e lembranças esquecidas e silenciadas ao longo do tempo.

4. QUILOMBO DA TAPERA: VISÕES DE PASSADO NUM CONTEXTO DE PRESENTE.

4.1 PREPARAÇÃO PARA A ENTREVISTA

Este capítulo nos apresenta a narrativa construída pelos moradores da comunidade remanescente de quilombo da Tapera, através da representatividade de Adão Casciano e Denise Casciano, marido e mulher respectivamente. Sob suas vozes tentamos compreender a origem, desenvolvimento e os diferentes cenários e contextos que esta comunidade passou até a sua promulgação da titulação como comunidade remanescente de quilombo dada pela fundação cultural Palmares, em 2011, dando ênfase para a forte especulação mobiliária que ocorreu e (de certa forma, ainda ocorre) na região onde se encontra a comunidade e seus moradores.

Diante disso, é preciso salientar que a construção desta parte da dissertação terá como principal foco a análise da entrevista realizada com o líder da Comunidade da Tapera, Adão Casciano, pois entende-se que neste momento o importante não é o pesquisador e suas ideias, mas sim a história em seu mais puro estado, construída com base em narrativas de pessoas e suas memórias, suas ideias, seu modo de viver, sua ancestralidade e como tal foi construída.

Nos capítulos anteriores, buscou-se apresentar complementos teóricos, metodológicos e também históricos que nos auxiliaram a compreender como foi desenvolvida a ideia de comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, sendo utilizados estudos e conceitos que contribuíram de forma significativa para a implementação desta ideia.

Em paralelo, foi sendo apresentada brevemente um pouco da história da comunidade da Tapera e seus processos históricos e sociais que auxiliaram na percepção da compreensão de uma identidade histórica assimilada pelos seus moradores ao longo das décadas e como os diferentes contextos que eles passaram contribuíram para a formação desta identidade.

Durante o desenvolvimento do segundo capítulo especificamos que uma das principais abordagens metodológicas utilizadas nesta pesquisa é a oralidade. Desta forma, como já foi dito acima, apresentar-se-á uma entrevista realizada com o então líder da comunidade Adão Casciano. Representando as famílias residentes do quilombo, Adão discorreu acerca do funcionamento da comunidade da Tapera; sua trajetória histórica, seu desenvolvimento como comunidade, seus costumes e tradições e a vivência dos moradores com o condomínio Boa Esperança.

Tais entrevistas, que prefiro nomear de conversas formais, pois expressa melhor a atividade desenvolvida, foram realizadas na praça na entrada da rua que dá acesso a comunidade, pois ficava mais próximo tanto para o entrevistador quanto para Adão, já que o

entrevistado trabalha como caseiro em um sítio dentro do condomínio Boa Esperança e não poderia demorar em sua ausência da residência que estava cuidando.

Antes de tratarmos especificamente da entrevista e analisa-la é preciso salientar que esse encontro não foi o único a acontecer, outras conversas foram realizadas para auxiliar no entendimento da comunidade e alguns esclarecimentos, porém esta foi a única a ser gravada e por conta disto será ela a ser desenvolvida neste capítulo, pois possui um rico material e veracidade.

Diante disso, torna-se importante citar que uma determinada parte da entrevista teve sua gravação prejudicada por um erro do aplicativo de gravação de voz utilizado, devido a este problema técnico a entrevista será exposta na forma de uma transcrição indireta, onde o entrevistador expõe a conversa com suas próprias palavras; porém, todo o conteúdo dessa parte será pautado nas palavras do entrevistado (Adão Casciano), somente devido a falha na captação da voz do mesmo que a entrevista não seguirá a metodologia utilizada em todo o restante da conversa.

Como foi dito acima, a transcrição indireta será pautada nas próprias palavras e pensamentos de Adão Casciano, pois além da gravação de voz, anotações também foram feitas durante o encontro, o que possibilitou a execução da transcrição de uma maneira correta, sem perder as ideias e pensamentos que está determinada parte da entrevista continha.

Desse modo iniciamos a conversa formal em tom bem amigável, ambos são bem solícitos e mostram felicidade e orgulho ao se encontrar com alguém que está disposto a contar a história de sua comunidade, sendo que torna-se válido salientarmos também que o entrevistador e os entrevistados já se conheciam a um bom tempo, já que são moradores do mesmo bairro onde a comunidade da Tapera está inserida, o que auxilia, sem dúvida alguma, na construção da relação entre entrevistador e entrevistado, sendo assim é nesse contexto que tem início a conversa.

Esta praça na qual foi realizada a entrevista/conversa fica localizada aproximadamente a menos de 1 Km das casas da comunidade da Tapera acerca de 3 Km da portaria principal do condomínio Boa esperança.

Tal localidade pode possuir um valor simbólico se analisarmos a dicotomia existente na relação Tapera e condomínio, pois ela sugere uma divisão entre as moradias de alto padrão e a rua de terra que dá acesso a comunidade da Tapera essa pequena praça possui apenas um banco de pedra granito que fica no meio do jardim de flores colorido que enfeita o local, onde costumam ficar, na parte da tarde, moradores da Tapera que esperam um ao outro para irem juntos para casa depois do trabalho ou as suas crianças trazidas pelo ônibus escolar.

O pesquisador em questão optou por elaborar um roteiro com algumas perguntas iniciais para auxiliar no desenvolvimento da conversa e dar um pouco mais de foco e rumo a pesquisa. É comum encontrarmos entrevistados que gostam de falar de si e de sua família, o que é bom num primeiro momento, mas se não controlado e guiado da forma correta, pode fazer com que o objetivo da conversa se perca, gerando uma dificuldade na condução da mesma e dificultando ainda mais o trabalho de transcrição e assimilação do conteúdo exposto.

- Podemos observar que o roteiro construído não simboliza uma possível “robotização” da entrevista, tornando a mesma um pouco desconfortável dando um tom muito sério a atividade, sua função é apenas de nortear a entrevista/conversa para que não perdesse o objetivo e a narrativa pretendida, desta forma o roteiro foi baseado nas seguintes perguntas: Conte-nos um pouco sobre a história da comunidade, como ela foi criada?
- Como vocês foram se desenvolvendo como comunidade ao longo desses anos?
- A partir, principalmente, da segunda metade da década de 1990 teve início a especulação imobiliária aqui na região, com a criação do condomínio “Vale da Boa esperança” como que a comunidade lidou com isso?
- Consta em arquivo público que vocês entraram com uma ação contra o senhor João Carlos Bauhaus devido a uma compra irregular de uma parte do terreno que vocês alegam que era da comunidade, como ocorreu esse processo e como ele está hoje em dia?
- Como é a relação dos moradores da comunidade com o condomínio Boa esperança? Quais ensinamentos, tradições e práticas que foram sendo passadas de geração em geração aqui na comunidade?
- Como ocorre a relação de parentesco entre as famílias da comunidade?

Durante o desenrolar da entrevista, percebe-se que a enunciação das perguntas não seguiu a ordem exposta acima, já que o próprio Adão durante a conversa foi respondendo às perguntas antes mesmo de serem expostas, o que ajudou ainda mais na construção da conversa e mostra o quanto o entrevistado estava à vontade para falar suas histórias e narrativas.

A entrevista foi dividida em três partes. A primeira, denominada “Prazer, comunidade remanescente da Tapera”, evidencia a narrativa do entrevistado sobre a história da comunidade e como foi o processo de entendimento dos moradores sobre o sentimento de autodefinição enquanto quilombolas e a construção dessa identidade.

A segunda parte, consiste na explicação sobre a relação dos moradores da comunidade com o condomínio boa esperança e como eles lidaram e, de certa forma, ainda lidam, com a

especulação imobiliária da região. Por fim, Adão Casciano nos evidencia como é a relação da comunidade com suas heranças culturais e as relações familiares e sociais dentro da comunidade.

4.2 ENTREVISTA COM ADÃO CASCIANO

4.2.1 Prazer, comunidade remanescente de quilombo da Tapera

Entrevistador: “primeiramente gostaria de ti agradecer Adão, pela disponibilidade em estar aqui conversando comigo, em seu horário de trabalho, já vindo aqui fico bem feliz com isso, então Adão, primeiramente, assim, como é a história de vocês, como que a comunidade se formou, como foi assim a construção histórica da comunidade?”

Adão Casciano: “Então, a nossa comunidade nós vivemos muitos e muitos anos mas sem saber que a gente era um quilombola sabe, a gente sabia porque os “outro” falava da maneira pejorativa, pra rebaixar muito a gente, mas, só que a gente né, vendo as melhorias nos arredores, ae a gente tentava isso, porque a gente vivia sem energia elétrica, a estrada era ruim, tinha que andar duas horas pra ir e duas horas pra voltar, quatro horas né pra poder estudar, ae começamos a luta né...,”

Ae conhecemos um procurador público, do Ministério Público Federal, ae ele acabou mostrando o caminho, dizendo que a gente era quilombola, com isso foi feito um estudo antropológico aqui e dae pra frente que a gente começou essa luta né, como quilombola, a gente já sabendo..., hoje muitos chegam na comunidade e acha estranho e dizem “pô, é um quilombo mas ae tem celular, tem antena, tem internet, hoje em dia eles acham...”,

Entrevistador: Uma casa boa...

Adão Casciano: Isso, ae a casa melhorou bastante, e com isso tenho maior orgulho, porque pô fui criado em casa de pau a pique e terra batida, éééé..., algumas das coisas que nós perdemos que na verdade sinto falta até hoje.

Entrevistador: No caso a perda surgiu com a enchente de 2011 né?

Adão Casciano: Isso, a gente “perdemo” ae o município construiu as outras que estamos agora só que com um jeito diferente né, uma construção mais moderna né, de concreto e PVC, as casas são boas e tudo só que o que a gente acha estranho é isso que ti falei sabe, que muitos chegam lá e já logo falam isso, que acham que pra gente ser quilombola temos que viver igual era lá antigamente, não vê que a gente também tem o direito de modernizar né, na verdade o que eu penso, eu, Adão, eu penso que muitos chegam lá e queria que a gente vivesse igual antigamente sabe, sem acesso a informação, sem a água encanada, sem tratamento de esgoto...

Entrevistador: Como se vivessem no século XIX ainda né Adão...

Adão Casciano: Isso ae, isso que eu penso desse jeito, mas então o que eu posso contar muito da nossa história é dali (enchente de 2011 como marco para o entrevistado) pra cá, porque antes eu nem ligava muito pra comunidade, porque minha vontade era sair fora daqui, eu era novo, tinha acabado de casar dentro de toda essa luta mas o que segurava a gente pra não termos ido embora foi a nossa relação com a terra, mas só que com toda essa luta, eu com 28 anos acabei me tornando a liderança da comunidade assim no impulso sabe...

Entrevistador: então pelo o que eu entendi foi meio que na hora então, precisava de alguém para ser líder, então escolheram o Adão né...

Adão Casciano: Isso, ae o Ministério Público Federal mostrou pra gente o caminho que tinha que seguir ae a gente se uniu, na verdade união sempre teve, isso é característico nosso, sempre foi um ajudando o outro, seja na hora boa ou na hora ruim, sempre foi desse jeito, mas pra gente conseguir as melhorias pra nossa comunidade então que a gente buscava, tinha que..., a gente tinha que... (pausa para pensar na palavra) que se organizar, ae a gente tinha que montar uma associação, ae a gente nunca tinha mexido com isso, ae fomos na casa do meu pai na época e dizemos: “não, vamos vê aqui, entra todo mundo lá na sala cada um escolhe o papel ae aquele que sair sai como presidente”, ae saiu o meu..., na verdade só saiu o meu, só dois que não votaram em mim e que votaram no Amarildo, ae o Amarildo foi o vice, porque como eu e ele tivemos voto né ae chamei ele pra ser meu vice, ae assim começou a luta, ae até ae tava bom, porque a demanda que a tinha que correr atrás era a melhoria da estrada e a energia elétrica, que só depois que foi pra entrar no INCRA pra pedir a demarcação...

Mas não tava fácil, ae com um ano que eu tava já aprendendo, porque eu não saía de Petrópolis pra nada, não ia pra Rio e não conhecia nada, ae veio a tragédia, veio a tragédia ae todos tivemos que sair da comunidade, ficamos três anos fora, foi a primeira vez que ficamos fora da comunidade, mas alí foi até bom pro meu crescimento também que ali eu vi que tinha que lutar pelas coisas...

Entrevistador: e que era um direito de vocês né Adão, que com isso vocês começaram a perceber que a terra é de vocês né...

Adão Casciano: Isso, mas mesmo assim a fazenda que se diz dona da terra conseguiu uma liminar e paralisaram as obras de reconstrução feitas pelo Município...

Entrevistador: Isso depois da tragédia de 2011?

Adão Casciano: Isso, eles conseguiram..., na verdade eles queriam, daquele jeito que ti falei, eles queriam que a gente tivesse morando lá sem nada, quando começou a mexer na estrada e energia elétrica eles queriam dá consentimento pra fazer isso, ae falamos: “não, a gente viver sem o mínimo possível de dignidade pode viver, mas ter a dignidade”, ae

implicaram desse jeito..., mas a nossa comunidade fomos buscando, buscando em documentação que tinha que ae fomos vê que a nossa comunidade tinha mais de 150 anos foi doada pra minha tataravó Sebastiana pelo..., que era antigo dono da Fazenda Santo Antônio, o senhor Agostinho Goulão, só que temos a escritura de 1935 que ae a fazenda foi trocando de dono né...

Entrevistador: No caso se refere a escritura de usufruto, não é?

Adão Casciano: Isso, ae com essa escritura de usufruto tentaram fazer valer que nossos direitos valiam dali pra cá, ae que acaba que pra mim, no meu lado leigo de ver que não entendo nada disso, no meu lado isso é uma fraude com a comunidade, só que ae com essa luta fomos vê, que agora tem toda documentação que tá aberta no INCRA e estamos esperando o documento lá, RTDI, sei lá, que está difícil, tá complicado, que no momento que estamos vivendo ae tá muito complicado não sei muito como vai fazer...

Entrevistador: São questões que perpassam por situações políticas né Adão...

Adão Casciano: Isso, o problema todo é esse, só que a força grande que nós tínhamos, graças a deus que na época ajudou a gente que foi a fundação Cultural Palmares, que na época o ministro veio aqui na comunidade, nos apoiou e foi uma força grande e senão me engano tem mais de três anos na luta ae com “nós” que estamos a mercê, não falo nós da nossa comunidade só não, todas as comunidades porque eu participo do grupo das lideranças das comunidades quilombolas estão com essas dificuldades...

Entrevistador: E a fundação cultural Palmares perdeu muito espaço politicamente nos últimos 3, 4 anos né...

Adão Casciano: Perdeu, perdeu muito, ae acaba que respinga na gente né, o que dificulta muita coisa, mas a gente está ae na luta...

Nesta parte da entrevista, Adão Casciano nos apresenta sua versão da história da comunidade da Tapera, como ela surgiu e principalmente como foi a percepção por parte da comunidade em entender seu passado escravista e reconhecer isso, além de detalhar como foi o processo de construção desta percepção.

O que podemos notar com essa fala dele, é que muito das narrativas contadas, relacionadas ao passado escravista da comunidade, já tinham se perdido, e que, somente através de terceiros, a comunidade começou a ter mais conhecimento relacionado a sua própria história e aos direitos que lhes são garantidos, o que não diminui em nada a trajetória da comunidade e seu desenvolvimento num contexto de muita luta para manter seu território, mas nos mostra que é um processo em crescente construção.

Diante disso, apresentar-se-á documentos históricos que irão nos proporcionar uma avaliação afirmativa diante das narrativas contadas acima por Adão Casciano. O primeiro se refere a trechos de um relatório elaborado pelo Ministério Público Federal que foi realizado no processo para a titulação da comunidade da Tapera. Além dos trechos desse relatório, serão expostas partes do relatório antropológico elaborado novamente pelo MP, onde, tanto um quanto o outro, irão ratificar a posse da terra para os moradores da comunidade desde a construção do testamento do Sr. Agostinho Goulão, em 1849.

“Cumpre ser enfatizado que a COMUNIDADE QUILOMOLA DA TAPERA, mais do que possuidora direta da terra, é, em verdade, a proprietária da área disputada, desde o ano de 1849, ocasião em que foram cumpridas as disposições testamentárias do antigo proprietário da fazenda de Santo Antônio (Sr. Agostinho Côrrea da Silva Goulão), consistentes na alforria de todos os seus escravos, em como no legado de um terreno integrante da antiga fazenda de Santo Antônio.”(Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p. 5).

Como nos diz Agostinho Goulão em seu testamento: “compreendido entre o Paiol do Sítio denominado Onça, até o alto da Serra cujas vertentes do lado no Norte tem o Imuy servindo de limite” (trecho extraído do relatório feito pelo MP, no ano de 2010); terreno este que fica onde hoje se encontra hoje a comunidade da Tapera (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p. 5).

“No caso específico da comunidade quilombola da Tapera, registre-se que após o falecimento do primitivo proprietário Agostinho Côrrea da Silva Goulão (na data de 10/11/1847), a fazenda de Santo Antônio chegou a pertencer à firma Mauá e Cia, de propriedade de Irineu Evangelista de Souza (o Visconde de Mauá); no período de 1894 a 1935 pertenceu ao comendador Antonio Fialho; na data de 18/10/1935 foi adquirida pela Companhia Industrial, Agrícola e Pecuária Itaipava (CIAPI) que, por sua vez, apressou-se em celear, na data de 26/10/1935, a escritura pública de constituição de usufruto “em favor” dos descendentes dos antigos escravos do primitivo proprietário da Fazenda de Santo Antônio (o Sr. Agostinho Côrrea da Silva Goulão), ou seja, os integrantes da Comunidade Quilombola da Tapera” (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p.5).

Tratando especificamente da escritura de usufruto mencionada acima, de acordo com o relatório antropológico do MP, que retirou trechos da carta usufrutuária para construir suas análises:

O registro da Escritura de Usufruto de 1935 (fl.09 e 09-V), “lavrado no valor de oito contos de réis – R\$ 8:000\$000”, “refere-se à proprietária da fazenda, a companhia Industrial, Agrícola e Pecuária Itaipava (representada por seu então presidente, Argemiro de Hungria da Silva Machado, outorgante do usufruto), como “devedora” em favor da famílias de lavradoras que, referidas

como “credoras”, constituem os “outorgados” do usufruto, como mostram os trechos a seguir transcritos: (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p. 5).

[...] usufructo vitalício [...] sobre os terrenos do antigo “Sítio da Onça”, hoje mais conhecido pelas denominações de “cajongo” e “Tapera” e mais dois sítios contíguos, denominados “Machiné” e “bahiano”, na fazenda de “Santo Antônio”, propriedade rural sítia no [...] districto deste município, terrenos esses, objeto do usufructo [...] estando todos eles assinalados na planta que ficou fazendo parte integrante da escriptura de constituição de usufructo, sendo que os terrenos objecto deste usufructo tem uma área de cerca de quinze alqueires, compreendidos dentro das limitações acima descriptas,-
 CONDIÇÕES: o usufructo se extinguirá quando ocorrer o fallecimento do últimos dos usufrutuários, ou pela consolidação, concessão voluntária do usufructo ao nú proprietário ou ainda, com a alienação da nua propriedade aos usufrutuários, aos quaes foram dispensados de prestar qualquer caução, em como de pagar impostos, desde que estes sejam compreendidos nos da dita “fazenda de Santo Antônio” e, neste caso, pagos pela proprietária (devedora).
 [...] ônus do usufructo constante da escriptura de 26 de outubro de 1935 [...] no valor de oito contos de réis [...], constituído pela COMPANHIA INDUSTRIAL, AGRÍCOLA E PECUÁRIA ITAIPAVA, sociedade anonyma, com sede neste município (devedora), em favor de SEASTIANA AUGUSTA DA SILVA, viúva, JOÃO HORÁCIO ANDRÉ e sua mulher MARIA ANDRÉ, por si e assistindo e representando seus filhos menores, respectivamente púberes e impúberes, Orlando, Rosa, João e Noêmia; HENRIQUE HORÁCIO ANDRÉ e sua mulher Maria Narcisa, por si assistindo e representando seus filhos menores respectivamente púberes e impúberes, Henrique, Ernestina, Lygia, Viriato, Malvina, Maria, José, Wilson e Mário; HORÁCIO ANDRÉ JUNIOR, por si e representando seus filhos menores impúberes Maria, Rosa, Sebastião, Félix, Manoel, Martha, Egidio e Horácio; MANOEL ANDRÉ e sua mulher MARIA ANDRÉ, por si e representando seus filhos menores e impúberes Manoel, Geraldo, Maria, Roque, Argemiro, Carmem e Durval; MARIO ELLO e sua mulher JUDITH ANDRÉ, por si e representando seus filhos menores e impúberes Maria, Amerchidio, Aristides, Manoel e Durvalina; LINO JOSÉ DA COSTA e sua mulher IGNEZ ANDRÉ DA COSTA, por si e representado seus filhos menores impúberes Arlindo, Jair, Manoel, Sylvio e Octacílio; SEVERINA ELLO, viúva; JOSÉ ELLO, e sua mulher iiana Lucinda de Jesus; Paulo ello e sua mulher MARIA SILVÉRIA; ERNESTO JOSÉ ELLO e sua mulher MARIA FERNANDA DE JESUS; MANOEL JOSÉ ELLO e sua mulher ANNA MARIA; JOSÉ ELLO FILHO e sua mulher CAROLINA ELLO, por si e representando seus filhos menores impúberes Alayde e Florinda; CECÍLIA AUGUSTA DE SANT’ANNA , viúva; ALERTO SEVERINO ELLO e sua mulher NAIR DA SILVA ELLO, MANOEL FRANCISCO ELLO e sua mulher ETELVINA GOMES DA SILVA, JOÃO FIEL DA SILVA e sua mulher ALEXANDRA FRANCISCA DE PAULA; Todos brasileiros, lavradores e residentes em Itaipava, 3º districto deste município (credores) [...]” (P.A). 1.30.007. 000215/2010-56, fl 9 e 9-v) (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p.5).

Diante disso, o texto da Escritura (fls. 10-15) cita, ainda, a disposição testamentária do antigo proprietário da fazenda, o Doutor Agostinho Corrêa da Silva Goulão, de destinação dos terrenos da Tapera e do “Cajongo” (o antigo “Sítio da Onça) além de dois outros sítios contíguos, denominados “Machiné” e “bahiano”, a moradia, uso e gozo vitalício de seus antigos

escravos e libertos, referindo-os como os “outorgados”, que constituem o grupo de pessoas acima citado (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010).

[...] O primitivo proprietário da fazenda Santo Antônio, Dr. Agostinho Correa da Silva Goulão – a quem se refere o povo da Tapera, no âmbito da memória oral, como “Cido Argolão”, é citado em arquivo do Instituto Histórico de Petrópolis (2008) como produtor de cereais, café e cana-de-açúcar, além de jurista e professor de filosofia e retórica no Rio de Janeiro. Consoante o documento, por disposição testamentária Dr. Agostinho liertara todos os escravos que lhe tinham servido, deixando a uma escrava de nome Isael as terras da Tapera, a outra Julia, um sítio banhado pelo Córrego do carvão; e a propriedade da fazenda a Gregório José Teixeira. Este, posteriormente, vendera-a a Irineu Evangelista de Souza, Visconde de Mauá; quem por sua vez a arrendara a Francisco José Fialho que, quando da falência de Mauá, comprara-a do Banco do Brasil, liquidatário do Visconde (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p. 6).

Ainda segundo o documento, a fazenda foi por fim vendida, pelos herdeiros de Fialho, a Argemiro Hungria Machado. Este, com efeito, vem a ser o outorgante do usufruto de que trata a escritura de 1935, concedido àquelas pessoas que acima foram identificadas, pertencerá aos grupos familiares Bello, Fiel e André; sendo este último-André- o grupo familiar do qual descendem os atuais moradores da Tapera com quem conversamos no transcurso da visita realizada (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010).

Tudo está a indicar portanto que, ao menos desde a época do falecimento de Agostinho C.S. Goulão, em 1852, as terras da tapera e do “Cajongo”, antigo “Sítio da Onça”, vieram sendo ocupadas pelos seus antigos escravos e libertos e, de forma continuada, por aqueles dentre seus descendentes que permanecem na área até os dias de hoje. Essa permanência, como se revelará em maior detalhe ao longo do texto, decorreu da resistência empreendida pelo povo da Tapera ao contínuo processo de desterritorialização ao qual vêm sendo submetidos - “empurrados” serra acima – como revelam os dados da memória oral ainda hoje mantida e reproduzida entre eles, consoante restou constatado no transcurso da visita, mediante as entrevistas realizadas (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p. 5).

4.2.2 Quilombo da Tapera e sua luta territorial

Esta parte da entrevista consiste na explicação de Adão Casciano sobre as tentativas de usurpação das terras da comunidade pela então antiga dona do território, a fazenda Santo Antônio. Como mencionado na parte inicial deste capítulo, por problemas técnicos na gravação da entrevista, esta parte da conversa será exposta na metodologia da transcrição indireta, partindo das anotações realizadas e da percepção do entrevistador durante a entrevista, o que, pontuo novamente, não atrapalhará em nada a análise proposta.

Logo quando foi questionado sobre como se dá a relação da comunidade da tapera com o seu território e mais particularmente dizendo sobre o que esta terra significa pra eles, logo no início de sua fala, Adão nos disse que a ligação deles é muito forte, e isso só ficou muito nítido quando eles tiveram que abandonar suas casas por conta da enchente que atingiu fortemente a região serrana do estado do Rio de Janeiro, em 2011; e que se agravou quando começavam as conversas com instituições governamentais, onde os antigos proprietários da fazenda Santo Antônio exigiram uma espécie de indenização pela cede do território que eles alegavam que ainda pertencia a fazenda.

Porém, Adão nos afirmou que essa luta não se iniciou ali. Em meados de 2006 aproximadamente a mesma fazenda Santo Antônio, entrou em ação contra o proprietário José Carlos Bauhaus, que eles alegavam que tinha comprado um terreno de uma família da comunidade da tapera de maneira irregular, já que aquele terreno, no pensamento dos proprietários, pertencia a fazenda.

Adão ratificou que a compra feita por José Carlos foi uma fraude, pois o mesmo aponta que aquele terreno jamais poderia ter sido vendido, e que muitos moradores foram contra na época. Porém o mesmo nos fala que naquela época ninguém tinha consciência do que era de fato ser quilombola e que não faziam ideia que aquelas terras que foram vendidas na verdade era parte de quem eles eram e que jamais poderia ser comercializada.

Diante disso, A fazenda Santo Antônio e seus representantes entraram com uma ação judicial contra o então proprietário, José Carlos, alegando que a aquisição daquele terreno foi ilegal, pois não pertencia as pessoas que as venderam, no caso algumas pessoas (Adão não quis mencionar nomes, somente disse que a família Ello e alguns integrantes atuais da comunidade participaram dessa venda) oriundas da comunidade da Tapera, porque era um terreno ligado a fazenda.

O que tais proprietários desta fazenda não imaginavam, era que José Carlos iria realizar uma pesquisa topográfica e antropológica deste terreno em questão. Com isso, notou-se que aquele território estava dentro dos limites do terreno doado em testamento para Sebastiana, doação esta, realizada pelo então dono da fazenda Santo Antônio, S.r. Agostinho Goulão, em 1849 , e foi em decorrência desse levantamento feito que os moradores da Tapera começaram a ter conhecimento sobre sua própria história, como nos conta Adão Casciano.

De acordo com o líder da comunidade, José Carlos ofereceu toda a parte documental levantada por ele e seus representantes para a comunidade, para que ela tenha conhecimento sobre sua identidade e origem e para que possam ir atrás de direitos constitucionais que até então, nem sabiam que possuíam.

Adão ainda conta que eles achavam que teriam diversos problemas com este proprietário, por achar que o mesmo iria atrás de mais territórios, porém foi ao contrário; por mais que a compra de seu território foi ilegal na visão dos moradores da Tapera, José Carlos não queria mais territórios e nem tentar expulsá-los de suas terras, e sim comprovar que sua venda foi legalmente aceita e que não devia em nada para a fazenda Santo Antônio, pois ele “comprou” diretamente dos verdadeiros donos da terra.

Tal documentação levantada foi de extrema utilidade para a apresentação da comunidade para o Ministério Público, que prontamente realizou um estudo e encaminhou a causa para a fundação cultural Palmares, que realizou um estudo histórico e antropológico, que tituló a Comunidade da Tapera, como uma comunidade remanescente de quilombo, obtendo este título no ano de 2011.

Diante disso, de acordo com o relatório antropológico realizado pelo Ministério Público:

O processo, relatado pelos moradores da tapera com os quais conversamos, de virem sendo “empurrados” serra acima desde os arredores da rodovia 495, vem de longa data; e, ao que tudo indica, decorrerá de situações referidas nas entrevistas como “venda” e/ou “Abandono” das terras por parte de alguns antigos moradores, culminando com a posterior ocupação dessas áreas por terceiros. Há, entretanto, uma ocorrência recente desse tipo de transação, referida no âmbito do grupo como o ato, praticado por alguns moradores de “passar” a área a terceiros em troca do pagamento de uma quantia em dinheiro, que foi objeto privilegiado da atenção e do discurso do grupo: a “passagem”, entre 2006-7 de uma parcela das terras de que trata a escritura de 1935 a José Carlos “Bauhaus”, posteriormente cercada e identificada como pertencendo ao referido “comprador” (Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p. 10).

Posto essas observações construídas no relatório, apresentar-se-á relatos dos próprios moradores para os antropólogos do MP em relação a esta situação descrita acima:

(...) Daqui pra lá, doutor, já pertence a essa família. Daqui em diante tudo, entendeu? Esses aqui é que venderam o direito pro Bauhaus, aqui eu acho que eles já perderam essa área aqui. Aqui era, faz parte desse pessoal, onde eles começaram, de onde eles vieram. (Informante do entorno da Tapera APUD. Aqui, ó, aqui o Bauhaus pegou, e isso era posse também. Ele cercou, o tal de José Carlos Bauhaus. Aqui tinha uma casa aqui pra dentro eu acho, e ele fez um galpão grande aqui, aqui do lado de cá ele fez os negócios de cavalo dele. E aqui, é Bauhaus também. Direito de posse desse pessoal. Tudo cercado, é. Isso aqui era do pessoal, era tudo das famílias. (Informante do entorno da Tapera APUD Ministério Público federal, Relatório informativo nº 20/2010, p.10).

Diante desses pressupostos, torna-se válido comentarmos que a referida entrevista realizada pelo MP veio antes da realizada pelo autor desta pesquisa. Podemos notar a diferença em certos tipos de falas perante a pessoa de José Carlos Bauhaus, onde antes, como nos informou Adão Casciano, havia um medo muito grande com o S.r. Bauhaus, devido ao pensamento criado diante de uma possível compra de mais terrenos ligados a comunidade da Tapera.

Porém, ao longo do processo judicial, envolvendo a Fazenda Santo Antônio e José Carlos Eloy (Bauhaus), descobriu-se que o “comprador” das terras da Tapera queria “apenas” manter seu território já adquirido (por mais que seja ilegal como descrevemos acima) e não ter mais terras da tapera, o que gerou um sentimento de maior cordialidade e tranquilidade perante a comunidade.

Pautado ainda no relatório descrito acima, naquele momento havia um outro temor muito grande entre os moradores da Tapera, além do receio quanto a atuação do S.r José Carlos, havia um consenso entre aqueles indivíduos que, para eles, se não fosse o S.r Bauhaus o “comprador” das terras, seriam outras pessoas, pois, como o relatório nos aponta, eles “escutavam falar” que existiam outros proprietários no condomínio interessados naquela região.

E foi esta situação que fez com que o medo de perder suas terras fosse cada vez maior; o que gerou, como denominou a documento do MP, uma espécie de “suspensão” das atividades da comunidade, pois imaginavam que a qualquer momento suas terras poderiam ser “compradas”, perdendo todo esforço e dedicação que fizeram.

Um dos acontecimentos que fizeram com que este medo ficasse cada mais presente no interior da comunidade, foi o esvaziamento da chamada “Igreja da Tapera” pelos então proprietários da fazenda Santo Antônio, pois de acordo com relatos de um informante da Tapera apontado no relatório do MP, tais pessoas estariam respondendo a “compra” de uma das partes do terreno pelo S.r Bauhaus, e, com isso, acreditavam que poderiam intimidar tanto o “comprador” quanto os moradores. Nesse esvaziamento foram levados todos os móveis e demais objetos que estavam dentro da igreja.

Porém, mesmo diante de toda pressão sofrida, os moradores da tapera sempre se mostram resistentes perante tais práticas, por mais que houve essa “venda” de um pedaço da terra da comunidade para terceiros, realizada por alguns integrantes da comunidade, a mesma sempre se manteve unida e com a consciência de que a terra é quem os liga, quem os define enquanto comunidade remanescente de quilombo, mesmo que naquele momento onde todos os moradores não tinham consciência de sua identidade e de sua história, já tinham em mente que

aquelas terras era praticamente tudo que eles possuíam, e perde-la significaria perder a eles próprios.

4.2.3 Heranças culturais, práticas e identidade

Adão Casciano: Mas então, tá faltando pra gente só o RTDI, porque na nossa comunidade, como eu falei com a Januária, que é a antropóloga do Rio, porque no Rio tem várias comunidades e só tinha o Miguel, ae entrou a Januária, ae são dois agora, mas falei com ela pra acelerar aqui, que ae o nosso quem fica de frente é o Ministério Público, ae conseguiu né, conseguiu fazer um trabalho junto com o ITERJ, o ITERJ fez todo trabalho de campo...

Entrevistador: Como é o nome?

Adão Casciano: ITERJ (Instituto de terras e cartografia do estado do rio de janeiro) ae nós fomos lá no MP pra eles fazerem a documentação ae eles passaram pro INCRA, porque senão a gente tava esperando até hoje pra fazer esse trabalho, porque são poucos, e ainda a verba é complicada, e até que eles terminaram fazendo o trabalho botando dinheiro do próprio bolso deles, porque acabaram gostando da comunidade né...

Entrevistador: Acabaram criando um vínculo né

Adão Casciano: isso, ae acabou fazendo tudo ae, antropólogos ficaram uma semana por ae, andaram pelo mato com o nosso pessoal, não foi nem eu que andei, foi nosso pessoal que andou com eles, pra fazer demarcação, ae saíram “tudin” né...

Entrevistador: Você tem uma noção de quantos Km tem esse território que seria da comunidade?

Adão Casciano: Pô cara, não sei ti falar não, não sei se é quinhentos e pouco hectares, ou quinhentos alqueires, um negócio desse assim, porque pega as vertentes e ali onde nós marcamos ali, mas eu não consigo ti falar certíssimo...

Entrevistador: Maravilha Adão está ótimo. Mas tem casa construída dentro desse território que seria de vocês ou não?

Adão Casciano: Não, então as casas tão construídas..., tem as nossas casas né...

Entrevistador: Sim, mas me refiro além da de vocês...

Adão Casciano: Não, não tem não...

Entrevistador: Mas tem de posse de outras pessoas ou não?

Adão Casciano: Ae posse tem né, risos..., teria a fazenda e o Zé Carlos que comprou mas que não sei se é posse, mas se for posse, é indevida né, mas o resto não tem nada não.

Entrevistador: Aonde fica esse terreno que o Zé Carlos comprou?

Adão Casciano: É logo ali em cima aqui cara, subindo perto..., é mais em cima aqui, não tem sítio não, só tem um menino que ele colocou pra trabalhar que fica lá, e ele criou cavalo

e tudo lá é ae tem uma cocheira, logo aqui em cima..., é difícil de ti explicar assim, perto de um bambuzal que tem aqui em cima ae vai até lá em cima, ae pula uma parte que o Seu Sílvio não vendeu e mais lá em cima tem aonde nós tá morando, que ae ele nem brigou, nem vai lá que ae nunca..., nunca... mexeu com a gente não sabe, eu achava, no começo que ele que ia implicar, mas nesses mais de 10 anos de luta ae a fazenda foi pior...,

Mas também nunca oprimiu a gente nem eles e nem o condomínio aqui, que temos uma relação com o condomínio, só tem essa questão que teve o problema da portaria né, que eles não podiam colocar portaria no início do condomínio por ser um logradouro público, mas sei lá eles tem a razão deles lá né, a gente teve com síndica um tempo atrás lá em cima lá e quis falar umas coisas lá pra gente só que a gente não seguimos, como pra colar troço no carro pra passar direto na portaria...,

A gente não aceitamos e falamos com ela, nós temos mais de 150 anos morando aqui nunca arrumamos problema com eles não vai ser agora que a gente vai criar, só deixar a gente quietinho como tá, igual eu falei pra ela: Tá vendo essa mata preservada ae? Ae ela disse: tô, é muito lindo né, ae eu respondi pra ela: será que se fosse o condomínio estaria desse jeito? Não estaria, tá assim por causa da gente, a gente come no fogão de lenha, só que a gente anda horas e horas dentro do mato pra gente buscar o pau seco, nunca derrubamos uma árvore pra isso, ae é desse jeito, essa é a relação que a gente tem com a terra...

Entrevistador: Então muito pelo que você está me falando Adão, toda questão que fizeram vocês voltarem aqui depois da tragédia, de buscar isso tudo foi pela identificação que vocês têm com a terra né?

Adão Casciano: Éeee, até.... eu falando assim..., olha só, hoje em dia, todo mundo trabalhando, tinha o aluguel social..., a gente podia jogar contra a gente, a gente podia jogar, falar que a gente não quer voltar arrumar não sei o que, algum migué, ficar no aluguel social e pagando aluguel por fora, eu consegui..., mas a gente preferia voltar pra nossa casa e não podia...

A gente queria construir um espaço só pra juntar nós tudo e voltar logo pra alí, só que eles não deixavam, porque tinham que fazer todo um estudo pra ver se não tinha abalado ou ter risco, tanto que na terra fria onde nós queria construir a casa não pode ser construído, por causa das montanhas assim, podia ter risco sabe ae lá não pode morar só mesmo plantação e fazer essas coisa, mas a gente queria porque queria..., e a gente não sabia se ia voltar e ter o ônibus escolar, se ia ter melhoria na estrada, porque a gente queria voltar de todo jeito... e porquê? Por causa da relação que a gente tem com a terra...

Entrevistador: E sobre essa relação né Adão, vocês tinham uma parceria com a Fiocruz, não é? Com relação a parceria sobre ervas medicinais e coisas do tipo?

Adão Casciano: Têm, tem sim, têm até hoje... até hoje nós temos o apoio deles, ae tem o horto de plantas medicinais lá, ae já viu né, risos, a gente lá no meio do mato é tudo tratado com coisa do mato ae a gente os mais velhos que mexe e conhece muito ae a gente faz a parceria, ae tem o horto lá que tá até um pouco devagar, porque o pessoal tá meio desanimado, mas mesmo assim o horto continua lá, e a Fiocruz tá sempre nos apoiando, é outro que faz parte da cavalaria né, é outro que apoia a gente...

Entrevistador: É mais um braço amigo né

Adão Casciano: É isso aí, e tá até hoje lá com o pessoal lá...

Entrevistador: E essa relação de parentesco de vocês Adão, como funciona isso hoje lá, vocês acabaram..., igual você falou né, acabou tendo um casamento entre primos que nem sabia que eram primos né só depois de levantar a árvore genealógica que acabou vendo que muitas das relações eram entre primos, que acabaram fazendo essa junção familiar, essa chamada “família extensa” assim como vocês são hoje lá. Como ela é hoje assim, tem muitas pessoas que se casam ainda lá, como que acontece isso hoje em dia? Ou hoje é bem mais tranquilo em relação a isso, pode casar com o pessoal de fora, e esses que se casam com outras pessoas fora da comunidade podem voltar e morar lá, como que acontece isso hoje?

Adão Casciano: Têm muitos hoje em dia que casou fora e tá morando fora, tem quem casou fora e tá morando lá, isso não tem perigo, o negócio é viver bem, a gente não vai querer uma prima minha ou um irmão meu que case com alguém de fora vá embora, não, pode ficar lá..., mas ainda tem primo namorando com prima, risos, tá prestes a casar agora lá em cima assim mesmo, isso não tem jeito, risos, é difícil de explicar, quando a gente vai vê já tá acontecendo já, risos, mas a relação com quem casa fora é a mesma coisa, a gente trata a pessoa como é um quilombola também, tá ali, vai viver com nós lá vai participar da luta...

Entrevistador: Tá levando o sangue adiante né...

Adão Casciano: Isso, as vezes acaba entrando na luta melhor de quem é realmente de sangue entendeu...,

Entrevistador: acaba tomando a luta pra si né...

Adão Casciano: Isso aí, a única coisa que tem que ter é um respeitar o outro mesmo e é desse jeito..., mas namorar ainda têm, risos, que está prestes a casar...

Entrevistador: Se eles se gostam né, o importante é isso, se gostam e se respeitam esse é o importante né..., o que vem de restante é consequência disso..., e, é igual você falou, tem vezes que as pessoas de fora acabam comprando a luta melhor daqueles que já são de

sangue e conhecem a luta a muito tempo né, e isso acaba sendo, as vezes, até mais gratificante que gera um sucesso da luta do que outra coisa né...

Então Adão, pra gente poder finalizar aqui, uma questão que é muito falada nas comunidades remanescentes de quilombo, e provavelmente você já deve ter escutado isso, são as heranças culturais né, as práticas, os costumes, que vocês podem ou não ter adotado de questões antigas assim, como que você acha que a comunidade da Tapera consegue ter essas práticas, esses costumes antigos..., como você vê essa situação?

Adão Casciano: Pô cara, ti falar a verdade, nossa comunidade deixamos, “perdemo” muito a nossa parte cultural, a gente até luta pra trabalhar no resgate da cultura, mas sobrou muita pouca coisa, a única coisa em comum que a nossa comunidade tem com as outras comunidades é a união...,

O jeito de todo mundo está fazendo tudo junto ae é isso ae, mas o restante igual as danças típicas das comunidades não tem..., até porque o que a gente encontra hoje na nossa comunidade é uma resistência muito grande por conta da religião né, não que a religião fale algo, mas é até pela falta de informação, igual eu ti falei, a gente é bebê nisso ainda, a gente entrou nisso agora, que quando nós entramos nessa questão quilombola a gente já tinha perdido...,

Meu pai, que já tá com setenta e poucos anos que sabe um pouco, ele que tá ajudando muito na contação da história, mas quem sabia mesmo já faleceram, é uma coisa que me deixa muito triste..., porque eu chego nos outros lugares até fico meio envergonhado, ae o pessoal fala: “tu não tem que se envergonhar não Adão, pô vocês tem várias características de comunidades quilombolas”...

Igual eles falaram que essa questão de primo casar com primo é uma característica, é essa união né, porque igual eu fico pensando, pô eu não tenho nada pra oferecer pra eles, minha comunidade não tem nada, mas ae eles falam que a nossa história é muito rica, que se parar pra contar mesmo tem muita coisa, mas pra isso meu pai que tem que vir e contar que é o mais velho, que ae é um pouco mais complicado...

Entrevistador: Pelo que dá pra entender então, vocês estão em busca desse resgate né, assim de poder contar..., e isso acaba servindo como uma espécie de busca pelo conhecimento, que é pra vocês...,

Algo que tenho notado conversando contigo Adão é que é um trabalho de resgate mas também de ensinamento e de um conhecimento sobre esse passado que pra vocês também era desconhecido... ,então o tempo que vocês vão lutando pelo seus direitos, vocês vão estudando,

tendo uma busca por um novo conhecimento enquanto comunidade muito grande né, isso que é bastante legal de perceber...,

O quanto vocês foram buscando esse conhecimento cada vez mais assim, e esse resgate né, posso falar porque já estudei algumas outras comunidades remanescentes de quilombos é uma característica né, igual você falou, que tem muitas comunidades com muita histórica e tal mas também tem outras que não tem, que também estão nessa busca desse conhecimento, que também não tinham noção de seus direitos enquanto comunidades remanescentes de quilombo...,

É..., então é algo que é muito característico dessas comunidades pós abolição que a gente denomina, que são comunidades que são datadas pós lei áurea né, que deveriam ser libertos mas que de libertos não tinham nada né, então é algo que acaba sendo uma busca por conhecimento pra todos né, enquanto comunidade...

Então Adão quero, primeiramente ti agradecer, de verdade mesmo, pode ter certeza que toda nossa conversa aqui vai ser extremamente esclarecedora pra todo mundo, vou passar agora pelo processo de transcrição e... pode ter certeza que tudo aquilo que conversamos aqui vai ser passado “bonitinho” e tudo “certinho”...,

Vou escutar os áudios com calma.... e transcrever da melhor forma possível, e desde já quero dizer que isso não é um trabalho meu, mas sim de vocês..., e ele vai ser de vocês, eu sei que deve ser importante ter a parte documental com vocês, pra atuar como comprovação pra comunidade pra utilizar até mesmo nessa luta com o INCRA, que é uma das partes mais difíceis das comunidades quilombolas que é essa demarcação do Incra né, que perpassa por questões políticas igual nós conversamos , que a gente fica refém disso...

Adão Casciano: A gente já viu isso acontecer em muitas comunidades do Rio de Janeiro, no Rio apenas duas comunidades são tituladas pelo INCRA, que é muito pouco...

Entrevistador: Mas... pode ter certeza que tudo que tiver de documento disponível e assim que esse trabalho estiver disponível pra ajudarem vocês nessa comprovação, nessa luta ele estará lá pra vocês tá, e..., agora somente agradecer novamente pela oportunidade.

Adão Casciano: Eu que agradeço pela oportunidade ae de estar falando e o que precisar estamos aí.

Diante do conteúdo exposto acima, podemos perceber que ao longo da conversa Adão foi nos evidenciando que o resgate das tradições culturais é uma missão que a comunidade da Tapera tem assumido pra si nos últimos anos; a partir do processo realizado para garantir sua titulação como comunidade remanescente, os moradores da Tapera tiveram acesso a conhecimentos relacionados a sua própria história, cultura e memórias antes desconhecidas ou

esquecidas com o passar do tempo, o que gerou um interesse pela busca recorrente ao entendimento sobre seu passado e suas tradições.

Durante a realização dessa busca (e ela ainda está em constante processo, é válido ressaltar) os moradores da Tapera e os pesquisadores que lutam lado a lado com eles, perceberam a riqueza e as características marcantes que os legitimam como uma comunidade remanescente de quilombo; com seus contextos e trajetórias que evidenciam o passado e o legado escravista presente no seio desta comunidade.

Realizando uma análise com base nesta mesma pesquisa, podemos citar as ideias de José Maurício Arruti, expostas no capítulo um, onde o mesmo nos aponta para características marcantes das comunidades remanescentes de quilombo que são encontradas com bastante frequência nos quilombos brasileiros.

A primeira delas que podemos citar é sobre o conceito de “terras de uso comum”, nele, como já evidenciado em um subcapítulo na primeira parte desta pesquisa, o autor nos evidencia que o conceito de territorialidade está intrinsecamente ligado com a construção identitária de uma comunidade remanescente de quilombo, ideia esta, que podemos encontrar na comunidade da Tapera, onde na fala do próprio Adão Casciano, conseguimos averiguar o quanto que a terra é um aspecto fundamental para a existência da comunidade, e o quanto é valorizada e cultivada pelos moradores.

Sendo que, isto fica ainda mais evidente quando direcionamos nosso olhar para as lutas enfrentadas pela comunidade para manter suas terras em vossas posses, mesmo diante de toda especulação imobiliária e pressões intimidatórias por parte da então fazenda Santo Antônio. Desta forma, podemos dizer que a relação da comunidade da Tapera com a terra é, sem dúvida nenhuma, uma das principais características que a ratifica como remanescente de quilombo.

Outra característica apontada por Arruti que podemos citar, é a percepção e averiguação do conceito de “Família extensa” nas relações parentais da comunidade da Tapera. Este conceito se baseia na construção de relações entre os próprios parentes presentes em uma comunidade remanescente de quilombo, onde normalmente acabam se relacionando entre si e ocasionando uma espécie de união das famílias que residem na comunidade.

No caso específico da comunidade da Tapera, tal prática, como nos disse Adão Casciano, acontece desde que ele tem consciência dos fatos, pois até mesmo sua família, a Casciano, é descendente de uma união entre a família Fiel e os André, que são descendentes direto das fundadoras da tapera, Isabel e Sebastiana.

Deste modo, a chamada “família extensa” é um outro conceito que conseguimos verificar na comunidade da Tapera, uma característica também muito marcante destes “novos

quilombos” que estão sempre buscando, dia após dia, referências marcantes em seu próprio passado que os ajude a entender quem são, criando assim, uma identidade com base em sua própria história, legado e trajetória.

E por falar em trajetória e passado, existe um outro conceito que podemos encontrar quando analisamos a comunidade da Tapera, que normalmente ocorre quando analisamos uma determinada comunidade quilombola, que é a ideia de “memória” que o autor francês Paul Ricoeur nos apresenta em seus escritos (que está exposta com mais detalhes no segundo capítulo desta pesquisa).

Ricoeur nos mostra que a busca por memórias, sejam elas positivas ou traumáticas, estão intrinsecamente ligadas as nossas lembranças, e isto ocorre, em sua maioria, pelo fato de que tanto as memórias quanto as lembranças são sujeitas a sofrer influências de fatores externos que podem levá-las a serem esquecidas, distorcidas ou até mesmo silenciadas.

Em sua maioria, um apagamento de uma lembrança ou memória ocorre por um episódio traumático ou pela falta de reprodutibilidade que determinado momento ou acontecimento ocorreu. No caso do trauma, a mente silencia ou apaga da lembrança determinado momento que acaba gerando sentimentos ruins ao indivíduo, fazendo com que o mesmo construa uma prática de isolamento sobre aquele determinado assunto que o faz reviver aqueles episódios traumáticos.

Dessa maneira, na parte da entrevista em que Adão Casciano nos fala que uma das coisas que o mais lhe deixa triste é o esquecimento das práticas culturais de seus antepassados, podemos compreender que tal esquecimento pode estar atrelado aos acúmulos de episódios traumáticos ou pouco estimuladores que seus ancestrais sofreram durante suas vidas.

E, diante de tal fato, podem ser inúmeros os episódios de trauma e silêncio sofridos pela comunidade da tapera, como as investidas de tomada de suas terras por terceiros, desvalorização das práticas culturais e religiosas, negação de direitos constitucionais, como a tentativa de invalidez do testamento do S.r Agostinho Goulão que dava as terras da Tapera para uma escrava com uma escritura de usufruto datada de mais de 80 anos depois do testamento..., enfim, são diversos os exemplos que podem justificar a perda de práticas tradicionais escravistas ao longo do tempo, gerando um fenômeno, que para Paul Ricoeur é um sinônimo da memória, o esquecimento.

Porém, é válido ressaltarmos que estes acontecimentos traumáticos não se restringem a comunidade da tapera, muito pelo contrário, o esquecimento de práticas culturais escravistas acontecem em diversas comunidades remanescentes de quilombo no Brasil, sendo necessário realizar um trabalho de resgate dessas práticas e tradições que possam ser eficazes no processo

de enraizar tais costumes na identidade da comunidade, e tal afirmativa, também foi pontuada por Adão Casciano na entrevista descrita acima.

Porém, por mais que ainda exista muito trabalho a ser feito em prol da comunidade da Tapera, é inegável admitir o quanto que a luta dos moradores pela sua identidade já evoluiu, e o quanto já conquistaram; a titulação por parte da fundação cultural Palmares trouxe alívio e segurança para uma comunidade que vivia no medo iminente de perder seu bem mais precioso, sua terra; e ainda possibilitou a construção de um autoconhecimento que os moradores ainda tinham acesso, e por conta disto, hoje eles querem tudo que é direito seu, faltando apenas uma parte importante do processo, que é a demarcação territorial.

A luta pela conquista da demarcação territorial pelo INCRA continua incessante como nos apontou o entrevistado Adão Casciano, como podemos perceber na conversa acima, por mais que o sentimento de perda das terras seja quase que inexistente nos dias atuais, devido a toda luta e conquistas obtidas nos últimos anos, existe um incômodo muito latente com a demora na finalização do processo, porém, tem-se a consciência de que isto é algo que não acontece somente na comunidade aqui estudada, já que o INCRA é um instituto federal que seu funcionamento perpassa pela questão política, que pode acelerar ou não a finalização do processo de demarcação.

Porém, tal preocupação não interfere na construção identitária que a comunidade da tapera vem sofrendo nos últimos anos, conquistando objetivos e readquirindo direitos seus garantidos por leis; desta forma, o futuro da comunidade remanescente de quilombo da tapera mostra-se promissor, com possibilidades reais e palpáveis de uma realidade cada vez mais correspondente com seus anseios e desejos.

Portanto, muito dessa evolução da comunidade da Tapera, está pautada na relação que os moradores possuem com sua terra. Quando observamos a trajetória da formação da comunidade quilombola em questão, fica evidente que a luta constante para a manutenção de suas terras é um marco que ilustra bem como foi (e ainda está sendo) o processo de formação da comunidade da Tapera; e muito disto, perpassa pela união que os moradores construíram entre si para resguardar o patrimônio que os une, a terra; e como o então líder da comunidade, Adão Casciano nos disse em conversa descrita acima, “Sem a terra nós não tínhamos motivo alguma de voltar pra cá...”

Esta fala resume o quão importante é a posse da terra para os moradores da comunidade, e o quanto a vitória na disputa por essas terras foi fundamental para evoluir o sentimento de união e fraternidade, propiciando a formação de uma identidade que a muito tempo já havia sido perdida, e que graças a todo o processo vivenciado pela comunidade

apresentado nesta pesquisa foi de vital importância para a existência vívida da comunidade remanescente de quilombo da Tapera.

5. CONCLUSÃO

Ao longo da pesquisa desenvolvida, podemos perceber as inúmeras complexidades existentes quando se debruçamos em analisar uma comunidade remanescente de quilombo e suas diversas nuances e características que nos obrigam, a todo momento, a realizar exercícios de ressemantização e ressignificação de conceitos que já estão impregnados no imaginário popular.

Diante de tal fato, foi desenvolvido, no primeiro capítulo dessa pesquisa uma tentativa de explicitar questões conceituais que nos auxiliaram numa melhor compreensão de quem são, nos dias de hoje, as comunidades remanescentes de quilombo, realizando uma comparação analítica com as comunidades quilombolas datadas do período escravista brasileiro, evidenciando as diferenças históricas e sociais que cada uma apresenta em seu cerne; esta análise nos possibilitou realizar uma desmistificação acerca do termo “Quilombo”, onde existia um imaginário que disseminava a ideia de que para ser quilombo teria que ter um passado ligado a fuga de escravos, agindo numa espécie de “ilegalidade” com relação ao território em que viviam.

Porém, foi evidenciado que a abordagem conceitual relacionado a esta terminologia passou por mudanças e adaptações, que nos fazem ter a noção que “quilombo” tornou-se mais complexo e auto suficiente, demandando uma ressemantização conceitual que a denominou como “comunidade remanescente de quilombo”, com direitos garantidos por lei e com diversas características que formam o que podemos denominar de uma identidade quilombola, pautados no conhecimento que está relacionado ao seu passado escravista e em sua própria assimilação.

Desta forma, com base no que foi descrito nesta pesquisa, podemos interpretar que os estudos baseados nas comunidades remanescentes de quilombo (inclusive este), mais precisamente em analisar seu funcionamento regular, costumes, tradições, comportamentos e história devem compreender as complexas relações sociais e multidisciplinares que hoje permeiam essas comunidades.

Ao escolher pesquisar uma comunidade remanescente de quilombo me dispus a analisar como de fato o processo de nomeação foi sendo construído concomitantemente com o processo de ressemantização. Este para alguns autores, como Arruti (já citado durante a construção desta pesquisa), é de suma importância para criar uma compreensão adequada das realidades contemporâneas que estes “novos quilombos” apresentam em suas estruturas internas e suas relações que foram sendo modificadas e transformadas de um caráter exclusivamente cultural, para incluir características também políticas e sociais.

Em seguida, foi construído uma parte importante da pesquisa para a análise e apresentação de uma das metodologias principais deste estudo, e que vem ganhando cada vez mais espaço dentro da historiografia contemporânea, mais precisamente na história do tempo presente que é a história oral.

Nesta parte, procurou-se demonstrar o quanto que a história oral foi importante para a construção desta pesquisa, haja vista que as entrevistas com Adão Casciano foram momentos cruciais para a conclusão da última parte do estudo, que tem como objetivo evidenciar as falas e pensamentos dos moradores da tapera, acerca de sua trajetória de vida e de luta territorial.

Deste modo, torna-se válido destacarmos também que este método de análise tem como objetivo dar luz as narrativas de sujeitos históricos, incorporando assim novas fontes históricas. Esta “nova” abordagem historiográfica começou a ganhar força historiográfica, principalmente no Brasil, com as temáticas da escravidão e da ditadura militar, onde a principal base teórica são as narrativas contadas através de interlocutores orais que apresentam as informações que serão analisadas pelos pesquisadores e estudiosos. Este objetivo citado será realizado com base em narrativas adquiridas na pesquisa realizada neste estudo sobre a comunidade da Tapera; que poderá auxiliar na exemplificação da teoria mostrada em sua prática.

Construída toda a parte conceitual e teórica do trabalho, que nos permitiu ter a consciência intelectual necessária para entendermos os dilemas e complexidades existentes nesta pesquisa, pode-se direcionar as atenções conclusivas para as narrativas descritas por Adão Casciano com relação as vivências de sua comunidade, comparando-as com os documentos históricos e judiciais obtidos para realizar uma ratificação perante as falas adquiridas.

Desta forma, o último capítulo deste estudo nos possibilitou ter conclusões que nos leve a compreender a grande importância que o território possui para a formação identitária da comunidade da Tapera, tendo um papel e função de elo principal entre as famílias ainda residentes e que a luta para mantê-lo sob seus domínios fortaleceu ainda mais os laços fraternais dos moradores da tapera.

A grande questão norteadora que podemos perceber quando analisamos a comunidade da tapera, que foi sendo construída, capítulo por capítulo desta pesquisa, sempre foi o medo diário da perda de suas terras, seja pela antiga possuidora das terras da comunidade, a fazenda Santo Antônio, ou por terceiros como o Sr. José Carlos Bauhaus; e, de certa forma, podemos observar que este sentimento recorrente foi um dos grandes motores que fizeram com que o quilombo da Tapera lutasse pelos seus direitos e se unissem ainda mais em defesa do que é seu por direito; por mais que a falta de conhecimento e informação acerca de suas atribuições

fossem um empecilho, em determinados momentos, para que a luta tivesse, de certa forma, sido “conquistada” antes da venda de uma parte de suas terras por exemplo, tal sentimento sempre foi encarado de uma maneira muito mais encorajadora e de empoderamento do que ao contrário, e toda essa luta ganhou aliados importantes, como o MP e fundação cultural Palmares que possibilitaram aos moradores ter um pouco mais de tranquilidade com relação ao seu bem mais importante, como nos disse Adão Casciano, que é a terra e tudo aquilo que ela transmite para a comunidade.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. Rio de Janeiro. Editora FGV. 8ª ed. 2006.
- ALVARENGA, Oneyda. Música popular brasileira. São Paulo: Duas Cidades, 1982.
- AMANTINO, Márcia, FLORENTINO, Manolo. Uma morfologia dos Quilombos nas Américas. Rev. Scielo. Dezembro de 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702012000500014>. Acesso em: 20 de março 2016.
- ARRUTI, J. M. Quilombo. In: PINHO, O. (org.) Raça: Perspectivas Antropológicas. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.
- ARRUTI, J. M; Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola; São Paulo, Edusc, 2006.
- ARRUTI, José Maurício. Relatório técnico-científico sobre a comunidade remanescente de Quilombo da ilha da Marambaia. Rio de Janeiro, Koinomia/Projeto EGBÈ, 2003.
- AMBROZIO, Júlio César Gabrich. O presente e o Passado no Processo Urbano da Cidade de Petrópolis: uma História Territorial. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BENTIVOGLIO, Júlio; LOPES, Marcos Antônio. A constituição da história como ciência. Petrópolis, Editora Vozes. 2013.
- BOSI, Eclea. O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia. São Paulo: Ateliê de Psicologia. 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1988.
- DICIONÁRIO HOUAISS, 2009.
- DUBY, Georges. A história continua. Zahar. Rio de Janeiro. 1993.
- Escritura de Usufruto- Registro geral e de Hipotecas 1ª circunscrição. Petrópolis-RJ. 1935
- Taelião e Escrivão do 2º ofício.
- GOLDENBERG, Mirian. A Arte de Pesquisar. Como Fazer Pesquisa Qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record. 2007.
- GOMES & PEREIRA. Mundo encaixado. Belo Horizonte: Mazza; Juiz de Fora: UFJF, 1992.
- GOMES, Flávio S. Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo, Claroenigma, 1ª ed. 2015.
- MATTOS, Hebe. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: Memória do Cativo e Políticas de reparação no Brasil. Revista USP, São Paulo, n. 68, p. 104-111, 2005-2006.

MATTOS, Hebe. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: Memória do Cativo e Políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 104-111, 2005-2006.

MATTOS, Hebe; ABREU, Marta. Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: Memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Revista Ibero-americana*, v. XI, 2011.

NETTO, Jeronimo Ferreira Alves. Curso de história de Petrópolis. Instituto Histórico de Petrópolis, p. 2-12, 2002.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. História oral como arte da escuta. São Paulo. Editora Letra e Voz. 2016.

PORTO, L.; KAISS, C.; COFRÉ, I. Sobre o solo sagrado: identidade quilombola e catolicismo na comunidade de Água Morna (Curiúva, PR). *SciELO*, 2012. Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872012000100003>. Acesso: 11/08/2017.

BARTH Fredrik, POUTIGNAC, Philippe. Teorias da etnicidade /Grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo; Fundação da editora Funesp, 1998.

RABAÇO, Henrique José. História de Petrópolis. Instituto Histórico de Petrópolis: 1985.

RATTS, Alex. Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo, 2006.

REIS, João José, SILVA, Eduardo. Negociação e Conflito: A resistência Negra no Brasil escravista. São Paulo: 3ª, ed. Companhia das Letras, 2009.

RICOUER, Paul. A Memória, a História, o Esquecimento. São Paulo. Editora Unicamp. 2018. Relatório Informativo e antropológico N° 20/2010. Ministério Público Federal-Procuradoria da República no Estado do Rio de Janeiro.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição; Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2005.

SARLO, Beatriz. Tempo Presente: Notas sobre a mudança de uma cultura. São Paulo. José Olympio. 2005.

SARLO, Beatriz. Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva. Rio de Janeiro. Companhia das letras. 2007.

SEIXAS, Jacy Alves. Os tempos da Memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a História?. São Paulo. p. 43-61. 2002. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/746>.

VERAN, Jean François. Rio das Rãs: Memória de uma comunidade Remanescente de Quilombo. Afro-Ásia- Universidade Federal da Bahia, Bahia, p. 295-323, 1999.

YABETA, Daniela Paiva. Marambaia: História, Memória e Direito na luta de um território quilombola no Rio de Janeiro. Tese (doutorado em História) Programa de pós graduação da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014.

WEIMER, Rodrigo. A gente de felisberta: Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio grandense no pós emancipação. Tese de doutorado; Rio de janeiro, 2013.

Entrevistas

Com Adão Casciano (2022).