

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Matheus Pinto Furtado

“O QUE SE FALA, SE SENTE”: A ORALIDADE NA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS  
BOTINHAS, VIAMÃO, RS

Passo Fundo

2022

Matheus Pinto Furtado

“O QUE SE FALA, SE SENTE”: A ORALIDADE NA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS  
BOTINHAS, VIAMÃO, RS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de mestre em História sob a orientação da Profa. Dra. Jacqueline Ahlert.

Passo Fundo

2022

CIP – Catalogação na Publicação

---

F992q Furtado, Matheus Pinto  
“O que se fala, se sente” [recurso eletrônico] : a oralidade  
na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, Viamão,  
RS / Matheus Pinto Furtado. – 2022.  
3 MB ; PDF.

Orientadora: Profa. Dra. Jacqueline Ahlert.  
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de  
Passo Fundo, 2022.

1. Patrimônio cultural. 2. História oral. 3. Memória  
cultural. 4. Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas -  
Viamão (RS). I. Ahlert, Jacqueline, orientadora. II. Título.

CDU: 981.65

---

Catálogo: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

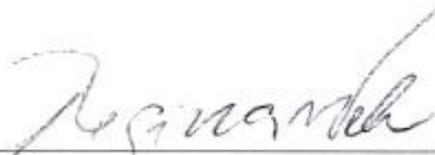
Matheus Pinto Furtado

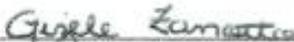
“O QUE SE FALA, SE SENTE”: A ORALIDADE NA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS  
BOTINHAS, VIAMÃO, RS

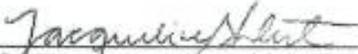
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de mestre em História sob a orientação da Profa. Dra. Jacqueline Ahlert.

Aprovada em 12 de abril de 2022.

BANCA EXAMINADORA

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Regina Weber (UFRGS)

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Gizele Zanotto (UPF)

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Jacqueline Ahlert (UPF)

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiro, à UPF, pela oportunidade de construir conhecimento em uma instituição de excelência.

Agradeço à CAPES, pela bolsa ao longo de todo o mestrado, sem a qual a realização da pós-graduação não seria possível.

Sou grato, também, ao Programa de Pós-graduação em História, pela estrutura e apoio aos alunos sempre dotado de atenção e humanidade, além do compromisso constante com a excelência de nossa formação.

Agradeço a colegas e professores do Programa, com os quais muito aprendi e sem os quais não teria tido uma experiência tão rica, nestes dois anos.

Agradeço à UNIPAMPA, campus São Borja, por ter sido meu primeiro passo e por ter me proporcionado sonhar com os próximos da caminhada.

Agradeço às amigas e colegas Tiara e Taciane, que me acolheram, riram comigo, me incentivaram e sempre foram absolutamente generosas.

Agradeço ao amigo e professor Ronaldo por sempre acreditar naquilo que eu podia fazer. Sou grato por isso e pelas inúmeras oportunidades, bem como pelos momentos de aprendizado e escuta.

Agradeço à minha Tia Anna, por sempre acreditar em mim e me ajudar, imensamente, nesse caminho. Os cafés da tarde e as conversas que temos nunca sairão da minha memória.

Agradeço aos amigos que fiz em São Borja: Thais, Leo, Fran, Danilo, Móginho, Ilton, Fernanda, Edwiges, Thaisy, Raio. Carrego todos no meu peito, e, se cá estou, foi também com a ajuda e os ensinamentos de todos.

Aos meus amigos, Guilherme e Gabriel, agradeço por todos os momentos de descontração e risadas. Com comédia e bom-humor, foram fundamentais ao longo de todo este processo.

Agradeço, imensamente, do fundo do coração, à minha orientadora e professora Jacqueline. Pela confiança no meu trabalho, pela escuta acolhedora (mesmo em relação às mais peculiares ideias de pesquisa), pela orientação durante todo o processo e pelo aconselhamento. Serei sempre, imensamente, grato.

Agradeço a meu pai e minha mãe, por sempre acreditarem no que eu faço, independentemente de qualquer coisa. Me deram a vida e os ensinamentos fundamentais para que eu pudesse estar aqui, hoje. Muito do que faço é, também, por eles.

Por fim, agradeço a todos os colaboradores da pesquisa, quilombolas do Peixoto dos Botinhas: Jerusa, Zenilda, Nico e Edegi. Nada disso seria possível sem elas e ele, na sua contínua generosidade e sabedoria.

## RESUMO

A presente pesquisa busca compreender de que forma a oralidade pode se caracterizar como patrimônio cultural na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas - CQPB, situada na localidade de Capão da Porteira, Viamão, Rio Grande do Sul. Além disso, objetivamos entender a relação entre memória e oralidade no quilombo, bem como compreender sobre a relevância do espaço do quilombo para as mesmas pessoas que o constroem e, simultaneamente, vão se construindo numa relação com ele. O trabalho se torna importante, socialmente, pela busca de valorização tanto da história, das práticas, dos saberes de uma comunidade quilombola, quanto da própria voz da coletividade, daquilo que seus membros têm a dizer, a contar. Academicamente, o trabalho torna-se significativo pela tentativa de contribuição com os estudos étnicos e de história cultural no que tange aos quilombos. Metodologicamente, foi utilizado o método bibliográfico, na reunião e seleção de materiais relacionados ao tema na literatura especializada. Mas, principalmente, foi empregada a história oral para a constituição das fontes, a partir de entrevistas semiestruturadas, juntamente à análise do discurso como forma de análise das fontes orais transcritas. Dentre os resultados da pesquisa, foi possível compreender a oralidade no Peixoto dos Botinhas de forma presente, responsável pela transmissão, enquanto enunciação memorial, próxima a uma noção de metamemória, de um cabedal de memórias tido como importante dentro do quilombo. Aquilo que foi e vem sendo transmitido vai desde a narrativa de fundação a estórias diversas sobre o cotidiano, ensinamentos, tipos de conduta e valores. A oralidade acaba sendo entendida como um bem cultural na sua função de enunciação, transmissão memorial e mesmo afirmação identitária através de uma dinâmica entre *contação* e memória. Isto faz com que reflitamos sobre a importância do meio de transmissão, da forma de enunciação da memória tanto quanto sobre as memórias em si, pois ambos, forma e conteúdo, se mostram relacionados. Além disso, foi possível observar a presença do medo do perder por parte dos entrevistados, em relação a um problema geracional de receptores, atualmente, desinteressados em ouvir sobre o passado e sem participação ativa na continuidade das memórias do quilombo e deste próprio, no sentido de comunidade e no que tange à própria manutenção da sede atual. A oralidade se caracteriza como um bem cultural na tentativa de continuidade do quilombo, na sua relação com a memória e um legado deixado pelos mais antigos, representado, inclusive, na importância atribuída à própria sede como espaço adquirido na luta e na intenção da existência de um porvir.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas; memória; oralidade; patrimônio; Viamão.

## ABSTRACT

The present research seeks to understand how orality can be characterized as a cultural patrimony in the Peixoto dos Botinhas Maroon Community, located in Capão da Porteira, Viamão, Rio Grande do Sul. In addition, we aim to understand the relationship between memory and orality in the community, as well as to understand the relevance of the community space for the same people who build it and, simultaneously, build themselves in a relationship with it. The work becomes socially important, due to the search for valuing both the history, practices, knowledge of a maroon community, and the very voice of the collectivity, of what its members have to say, to tell. Academically, the work becomes relevant due to the attempt to contribute to ethnic and cultural history studies regarding the maroon communities. Methodologically, the bibliographic method was used, in the collection and selection of materials related to the theme in the specialized literature. But, mainly, the oral history was used for the constitution of the sources, via semi-structured interviews, together with the discourse analysis as a way of analyzing the transcribed oral sources. Among the research results, it was possible to understand orality in the Peixoto dos Botinhas Maroon Community as something present, responsible for the transmission, as a memorial enunciation, close to a notion of metamemory, of a stock of memories considered important within the community. What was and is being transmitted ranges from the foundation narrative to different stories about daily life, teachings, types of conduct and values. Orality ends up being understood as a cultural asset in its function of enunciation, memorial transmission and even identity affirmation through a dynamic between telling and memory. This makes us reflect on the importance of the transmission medium, of the form of enunciation of the memory as much as on the memories themselves, since both form and content are related. In addition, it was possible to observe the presence of the fear of losing on the part of the interviewees, in relation to a generational problem of receivers, listeners, currently, uninterested in hearing about the past and without active participation in the continuity of the memories of the community and of itself, in the sense of collectivity and regarding the maintenance of the current community space. Orality is characterized as a cultural asset in the attempt to continue the community, in its relationship with memory and a legacy left by the oldest, represented, including, in the importance attributed to the community space itself as a place acquired in the struggle and in the intention of the existence of a future.

Keywords: Peixoto dos Botinhas Maroon Community; memory; orality; patrimony; Viamão.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Placa na entrada do Beco do Pedro Felipe.....	16
Figura 2 – Visão da cooperativa à beira da ERS 040.....	16
Figura 3 – Igreja da paróquia Santa Teresinha, na área central do Capão da Porteira.....	17
Figura 4 – Escola Francisco Canquerini.....	17
Figura 5 – Placa na entrada do Beco dos Botinhas.....	18
Figura 6 – Início do Beco dos Botinhas.....	19
Figura 7 – Adentrando o Beco sob o céu de inverno.....	19
Figura 8 – Sede atual da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas.....	20
Figura 9 – Placa na entrada da sede.....	21
Figura 10 – Um pôr-do-sol na sede.....	22
Figura 11 – Uma das <i>Abayomi</i> da Edegi.....	36
Figura 12 – Representação da casa de barro, construída para uma festividade, por volta de 2011.....	40
Figura 13 – <i>Os Botinhas</i> , na realização de um Terno de Reis (meados do século XX).....	42
Figura 14 – Salão Princesa Isabel (Salão do Nilson).....	46
Figura 15 – Sede emprestada, utilizada até 2019.....	47
Figura 16 – Estatuária de São Benedito, patrono do quilombo.....	48
Figura 17 – Estandarte com uma representação de Zumbi dos Palmares.....	49
Figura 18 – Artesanato de teto produzido no quilombo.....	50
Figura 19 – Espaço de estudos, leitura e pesquisa.....	50
Figura 20 – Espaço central da sede, onde são realizadas assembleias, eventos e missas....	51
Figura 21 – Características dos espaços abstrato e humanizado, em Tilley.....	67
Figura 22 – A especulação imobiliária, em meio a um dos bairros mais nobres de Porto Alegre, come partes da terra dos Silva e os esmaga entre condomínios de luxo.....	107
Figura 23 – Conjunto de cantores e dançarinos <i>Os Botinhas</i> , década de 1940.....	124
Figura 24 – Confraternização de Natal no Salão Princesa Isabel (Salão do Nilson), 1983 .....	130
Figura 25 - Esquema temporal de locais de exercício de territorialidade negra/quilombola .....	132

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Número de Comunidades Remanescentes de Quilombo reconhecidas por região.....	103
---	-----

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização de Viamão e Capão da Porteira no RS.....	15
Mapa 2 – Localização da sede atual e do quilombo-primeiro.....	38
Mapa 3 – Dimensões do trajeto relatado na narrativa de origem.....	39
Mapa 4 – Localização das comunidades quilombolas do litoral negro.....	120

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CQPB – Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas

FCP – Fundação Cultural Palmares

IACOREQ – Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
I. UMA TRAJETÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS.....	34
1.1. “...chegou um grupo de negros...”.....	34
1.2. “A Pelônia era dos Peixoto, e a Fortunata era dos Botinhas”.....	41
1.3. Do reconhecimento à sede própria.....	44
II. CARRETEL E LINHA NUM TECIDO PALAVREADO: COSTURAS TEÓRICAS INICIAIS.....	53
2.1. Sobre cultura.....	55
2.2. Das identidades ao espaço humanizado.....	59
III. MEMÓRIA, ORALIDADE, PATRIMÔNIO.....	72
IV. DAS NOÇÕES DE QUILOMBO À URGÊNCIA PELA TERRA.....	90
4.1. Noções, o passado, o hoje: uma breve revisão.....	90
4.2. Quilombos e terra: sobre urgência na lentidão.....	99
V. DO ESCRITO E DO FALADO: MAZELAS, VIVÊNCIAS, ESTÓRIAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS.....	112
5.1. Racismo e colonialidade: um breve panorama.....	112
5.2. Dos Botinhas, das relações, das festas, do trabalho: a linha corredeira e o avistamento de alguns nós.....	118
VI. “O QUE SE FALA, SE SENTE”: A ORALIDADE NA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS.....	136
6.1. Os contadores e o contado.....	136
6.2. Visão de bem e o medo do perder.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
REFERÊNCIAS.....	165
ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA.....	169

## INTRODUÇÃO

Como começar e desenvolver um texto? Esta dúvida sempre pode atingir quem escreve, seja o manuscrito de um poema, uma dissertação ou um e-mail de trabalho. Mas o texto iniciado na linha acima é de cunho acadêmico e, principalmente, sobre quilombos. Mais especificamente, o presente trabalho tratará de quilombo e oralidade – ou melhor: oralidade em um quilombo. Delimitando ainda mais, a pesquisa<sup>1</sup> diretamente relaciona-se a um quilombo no Rio Grande do Sul: a Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas - CQPB. Você, quem lê este texto, pode, com razão, indagar: afinal, onde ela fica, exatamente? Na tentativa de resposta, os próximos parágrafos irão tratar de duas esferas: uma organização estrutural do trabalho e, também, uma breve caminhada imagética em direção à coletividade sob enfoque – tendo ela um espaço mais aprofundado no primeiro capítulo desta dissertação.

O problema, normalmente, dá o *start* no desenvolvimento de nossas pesquisas. E, exatamente por este motivo, o apresentaremos nos seguintes parágrafos. Não só por motivos estruturais, mas fundamentalmente em relação direta ao objeto, e àquilo que a CQPB nos diz. Não só diz, como vem dizendo. O que levanta mais perguntas: vem dizendo o que e desde quando? Em função disso, antes de partimos ao problema de pesquisa e sua formulação, é importante ressaltar o ponto de continuidade relacionado ao presente texto – sem o qual não poderíamos elaborar o próprio problema.

De antemão, é preciso situar o leitor sobre os movimentos do texto, no sentido de como a narrativa vai se dando, a cada parte. Faremos o uso de primeira pessoa, do plural e singular, algumas diversas vezes no texto. Isto pois não negamos nem o indivíduo humano escritor, nem o pesquisador. Os assumimos enquanto constituintes deste manuscrito. Dessa forma, a introdução e o primeiro capítulo possuem estruturas narrativas mais fluidas, dialogando com as oralidades. O segundo e o terceiro capítulos centram-se em questões fundamentais voltadas ao campo teórico-metodológico, necessárias para o amadurecimento da própria narrativa. E no quarto, quinto e sexto capítulos, retornaremos, gradativamente, a uma narrativa dialogada com os sujeitos centrais da pesquisa, com as fontes históricas.

Em direção ao caráter de continuação do texto, este se dá pelo contato prévio, em pesquisa, com a CQPB, em 2018. Houve muito aprendizado, muito foi dito, mas também muitas outras perguntas surgiram. Consequentemente, pelas arestas deixadas, foi possível, hoje, a formulação de um novo problema e o desenvolvimento de uma outra pesquisa. Trabalharemos,

---

<sup>1</sup> Pesquisa de número do CAAE (Plataforma Brasil) 52295621.3.0000.5342.

em termos conceituais especificados mais adiante, com a História Oral enquanto o *como fazer*. A consideração da palavra do quilombo, da sua própria voz, é nosso principal norteador, na proposição de uma narrativa a partir do seguinte problema: a oralidade pode ser caracterizada enquanto patrimônio cultural na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas?

É importante apontar, considerando a delimitação do problema, sua própria formulação. Como chegamos a ele? A delimitação se deu, exatamente, pelo que a própria coletividade mostrou, por indicativos anteriores. Não de forma taxativa, acabada, mas como abertura possível de pesquisa. O problema de pesquisa veio daquilo compreendido, num primeiro momento, a partir do que o trabalho de campo nos mostrou, em 2018. Isto abriu duas possibilidades gerais: a) uma indagação a partir de uma realidade observada (novo problema); b) a possibilidade de visualizar possíveis rupturas, continuidades e transformações na própria comunidade num intervalo de tempo (2010-2021). Os indicativos auxiliaram numa delimitação relacionada diretamente ao objeto de pesquisa, tornando importante ressaltá-los em sua relação com o problema.

A partir da pesquisa realizada em 2018<sup>2</sup>, foi possível observar que um cabedal de memórias do quilombo se perpetua através da oralidade, da socialização oral sobre o passado. Esta se apresenta como meio de continuidade dos saberes, das práticas da comunidade, de seus valores e mesmo de tipos de conduta. Somado a isto, segundo os relatos dos quilombolas, tudo isto pode se perder. Sendo a oralidade a única forma de uma espécie de “continuidade das memórias do grupo”, junto à diminuição do número de pessoas detentoras de conhecimentos passados, e uma espécie de desinteresse por parte dos grupos mais jovens, a história do Peixoto dos Botinhas corre sério risco, causando uma espécie de *medo do perder*.

Há indicativos de uma diminuição do contar e ouvir sobre o passado do grupo, coexistindo, quase em paradoxo, com a importância inerente a tal socialização oral. Havendo menos contadores e um desinteresse dos receptores jovens, com menor frequência da transmissão oral, a própria história, os valores e práticas dos quilombolas, passados entre as gerações, ficam ameaçados. E é nesta perspectiva que nos perguntamos se a oralidade pode ser considerada um patrimônio cultural na CQPB, pois ela é fundamental, basilar dentro do quilombo em seu caráter de memória, ancestralidade e, também, continuidade. No quilombo, ela se conecta a aspectos diversos da vida coletiva, intimamente relacionados à própria História

---

<sup>2</sup> Ver mais em: FURTADO, Matheus. “**Abayomi, música e Quicumbi**”: uma história da Comunidade Quilombola Peixoto Dos Botinhas. Graduação em Ciências Humanas – Licenciatura (Monografia). Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA, 2018. Disponível em: [https://www.academia.edu/49096927/Monografia\\_Matheus\\_Furtado](https://www.academia.edu/49096927/Monografia_Matheus_Furtado). Acesso em: 02 jun. 2021.

Cultural, como família e relações de parentesco (aspectos antropológicos), cultura popular<sup>3</sup> e cotidiano (objetos), ou mesmo atitudes, festas, tradições (práticas)<sup>4</sup>.

Delimitado o problema e dado um breve panorama sobre sua formulação, os próximos parágrafos tratarão de uma caminhada em direção à coletividade sob enfoque da pesquisa. Tentaremos, neste primeiro momento, situar leitoras e leitores, geográfica e visualmente – mesmo de forma inicial. Ao viajante desavisado, chegando no Capão da Porteira e na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, são dedicadas as linhas seguintes.

O Capão da Porteira é lugar tranquilo, sereno. Há quem diga que é até parado demais, lugar “de gente velha”. Quando se fala do Capão para alguém que mora na cidade, em Viamão, a pessoa já diz “ih... mas é longe, hein”. De fato: mais de 40 quilômetros do centro da cidade não é perto mesmo. E é lá, na área rural, entre carros, alambiques, torre de telefonia e gado, arumbeva e eucaliptos, que moram os atores principais do nosso enredo: os quilombolas do Peixoto dos Botinhas.

---

<sup>3</sup> É preciso um entendimento de cultura popular enquanto conceito, noção controversa. No bojo da questão, estão o valorativo (cultura popular *versus* cultura erudita; cultura “do povo”, em sentido positivo e negativo: Pavarotti foi muito popular; funk é popular demais). Apesar de tudo, o conceito é útil para historiadorxs, constrói identidades e possui uma história. O próprio estabelecimento de uma relação, entre os séculos XIX e XX, da cultura popular, muitas vezes, com o folclore foi utilizado para formar novas nações, resgatar a identidade do passado e os sentimentos populares frente ao cosmopolitismo liberal do período. Há um quê de usos políticos no jogo. Um dos pontos na trajetória do conceito de cultura popular é o da possibilidade de construir uma nova perspectiva do popular, do tradicional popular, da cultura popular a partir dos conflitos, intercâmbios e sincretismos com as chamadas cultura das elites, indústrias culturais e modernidades. A perspectiva de inclusão daqueles silenciados passou a ter um lugar no debate: as culturas do povo e a multidão na História; “economia moral” dos pobres; experiência e cultura dos trabalhadores; circularidades culturais e apropriações de sujeitos históricos com uma dose variável, mas razoável de autonomia. Mesmo assim, há o perigo da homogeneização do termo cultura popular, espacial e temporalmente, em um jogo conflituoso entre culturas popular e erudita. A presença do elemento “transformação”, atualmente, é um dos fatores na questão. Por razões culturais e também econômicas, percebe-se a continuidade da produção cultural dos setores populares. O importante, então, não seria mais buscar o que não muda, mas por que muda, como muda e interage com a modernidade. Não se busca mais uma identidade de ouro da cultura popular, uma “pureza” ilusória ou uma independência, um isolamento. Ver mais em: ABREU, Martha. *Cultura popular, um conceito e várias histórias*. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

<sup>4</sup> De acordo com delimitações de José D’Assunção Barros. Ver mais em: BARROS, José D’Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 60.

Mapa 1 – Localização de Viamão e Capão da Porteira no RS



Fonte: adaptado de SILVEIRA, 2010, p. 16

Quando se chega no Capão pela ponta oeste, a primeira coisa a se notar são os campos vastos à direita e o Beco do Pedro Felipe à esquerda. Para os moradores, Tio Pedro foi figura conhecida, de vida longa, sempre com uma prosa pronta. Famoso gaiteiro, contador de causo e até Papai Noel na localidade. Um dentre os primeiros moradores do Capão, dizem, vindo de Santo Antônio da Patrulha no início do séc. XX. Indo mais adiante, chegamos ao posto de gasolina, movimentadíssimo no verão, quando a ERS 040 está lotada de carros de turistas e viajantes rumo ao litoral.

Mas antes de chegar no posto, existe, imponente, a cooperativa arroseira, lugar onde múltiplos braços, hoje aposentados, já trabalharam. Dentre os mais antigos moradores, muitos deles tiravam o seu sustento laborando por lá. O avô do autor deste texto foi um desses homens, aliás. Cruzando o Capão, o viajante motorizado pode não perceber, mas quem anda a pé na beira da rodovia enxerga os pequenos valos na beirada, ouve os cachorros das casas latindo e vai recebendo os sinais visuais ao chegar no centro do Capão.

Figura 1 - Placa na entrada do Beco do Pedro Felipe



Fonte: fotografado pelo autor

Figura 2 – Visão da cooperativa à beira da ERS 040



Fonte: fotografado pelo autor

A imagem de fé mais facilmente percebida por caminhantes e motoristas é a Igreja de Santa Terezinha, bem no centro do Capão. Dividindo espaço com o salão paroquial, local de bailes e mesmo festas da paróquia, é um dos lugares, talvez, mais conhecidos da localidade.

Inclusive, caso o leitor curioso estiver disposto, é ela que aparece como um dos primeiros resultados numa procura por *Capão da Porteira* no Google. Ao lado do lugar de fé mais conhecido, temos a educação representada na Escola Estadual de Ensino Médio Francisco Canquerini. Com sua cor azul característica, é tão conhecida quanto a igreja, por oportunizar educação para estudantes de toda a área rural de Viamão, sendo a única com ensino médio.

Figura 3 - Igreja da paróquia Santa Teresinha, na área central do Capão da Porteira



Fonte: pt.wikipedia.org

Figura 4 - Escola Francisco Canquerini



Fonte: página da escola no Facebook

Seguindo viagem, temos alguns comércios, desde o ramo alimentício ao vestuário e agropecuário. A medida que nos aproximamos do Beco dos Botinhas, com o arvoredo na sua entrada, nos deparamos com um marcador, no qual se destaca a Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas. Ao chegarmos, temos ressaltado: aqui tem quilombo. Mas ele não fica

logo no começo, é preciso dar alguns passos além. Aproximadamente, cerca de dois quilômetros estrada adentro.

Figura 5 - Placa na entrada do Beco dos Botinhas



Fonte: fotografado pelo autor

O Beco dos Botinhas, assim como o do Pedro Felipe, é lugar tranquilo. À medida que caminhamos, ouvimos o tremular das árvores, as conversas nos pátios e observamos os poucos carros que passam. No início, temos as casas mais aglomeradas, próximas entre si e, indo cada vez mais além, percebemos a mudança da paisagem. Os campos começam a se mostrar, numa vastidão que, para olhos desacostumados, parece terminar só no litoral. É em meio a ela que iremos avançar em direção a outro aglomerado de casas, após uma caminhada com os campos abertos em ambos os lados. Passo a passo, vamos nos aproximando da sede da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas.

Figura 6 - Início do Beco dos Botinhas



Fonte: fotografado pelo autor

Figura 7 - Adentrando o Beco sob o céu de inverno



Fonte: fotografado pelo autor

Após uma caminhada bastante longa, do Beco do Pedro Felipe até o dos Botinhas, vamos nos aproximando da sede. Peço licença ao leitor, enquanto narrador, para falar na

primeira pessoa do singular neste parágrafo, a partir da subjetividade de uma chegada na sede. Quando dobro a esquina, entrando na ruazinha estreita, onde passa apenas um carro de cada vez, vejo casas de alguns dos próprios quilombolas. O passo aperta um pouco, mas logo se acalma vendo rostos familiares. Às vezes, dona Lací está conversando com Edegi, a Deja, no portão. Me vê, tentando lembrar quem é o rapaz caminhando. Reconhece e faz uma singela e gentil saudação, mas logo vai para casa. Deja nos abana e avisa “já vou lá!”, ao mesmo tempo em que Zenilda, a Zê, caminha junto conosco para encontrar, geralmente, o Antônio, conhecido como Nico, já na sede ajeitando as demandas do dia<sup>5</sup>.

Me vi rodeado de pessoas com muita experiência, sabedoria, num ambiente onde muito se conta e muito se aprende, se estivermos com ouvidos e olhares atentos. Por maior rigor metodológico que um projeto exija, a experiência e o privilégio não só de empreender uma pesquisa mas, principalmente, aprender com as pessoas é uma das grandes lições didáticas de qualquer pesquisa. É onde lembramos nossa condição de aluno e contínuo aprendiz.

Figura 8 - Sede atual da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas



Fonte: fotografado pelo autor

---

<sup>5</sup> Visita breve à sede e realização de registros fotográficos, em 29 de novembro de 2021.

Figura 9 – Placa na entrada da sede



Fonte: fotografado pelo autor

Se você, leitor, está pensando numa coletividade fechada, onde todos moram juntos, em meio à mata e árvores altíssimas, isolados, tenho de informar que sua ideia de quilombo está com olhos para uma noção geral, exclusivamente pretérita, atribuída aos quilombos, principalmente em áreas rurais – traremos mais detalhes sobre o quilombo em capítulo sobre a trajetória do mesmo, a seguir. Quando nos deparamos com o prédio da sede, ele se impõe em meio às casas, já no fim da rua, num terreno com a frente livre para carros e possíveis atividades propostas pelas lideranças. Ao chegarmos perto, começamos a vislumbrar as cores e as luzes do lado de dentro. Mesmo recente, é um lugar cheio de memória e orgulho das pessoas pelas conquistas em meio à luta, à resistência. Mas, ainda do lado de fora, se pode contemplar uma paisagem privilegiada, quando o sol toca o campo de futebol do finado Nilson, sede do Esporte Clube São Jorge, time de futebol do Capão da Porteira. É aquela faixa de grama à direita na próxima foto, bem aparada e de um verde claro ao toque do pôr-do-sol.

Figura 10 - Um pôr-do-sol na sede



Fonte: fotografada pelo autor

O pôr-do-sol pode fazer-nos pensar nas ausências. Este lugar, mesmo sendo a sede oficial apenas desde maio de 2019, já tem um passado. Muitas pessoas já foram aos jantares promovidos pelos quilombolas, aos brechós, às exposições de artesanato. Atividades realizadas tanto como expressão cultural quanto para manter, financeiramente, a própria sede, mês a mês. Muitas trocas de vivência já ocorreram nesse mesmo chão. Além de ser um espaço coletivo significativo, a sede possui, em seu âmago, todas essas “ausências presentes”, significativas, e tão presentes quanto as paredes e o cimento entre os tijolos. Todas as conversas, os risos, os cheiros de salgados, doces, a agitação na cozinha e as expressões coletivas em forma de arte e festa. O quilombo é um cosmos complexo no qual, conscientemente, estamos tentando mergulhar.

Nesse mergulho, e com o leitor familiarizado, inicialmente, com o quilombo, agora podemos estabelecer algumas delimitações, geográficas e temporais. Primeiro, nosso recorte temporal se dá a partir do próprio objeto de pesquisa. O Peixoto dos Botinhas iniciou seu processo de reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo entre 2006 e 2007, sendo reconhecida pela Fundação Cultural Palmares cerca de quatro anos depois, em 2010. Entretanto, sua narrativa de fundação relacionada aos antepassados, segundo os relatos, data ao século XIX. Portanto, estabelecemos um recorte temporal da pesquisa de maneira menos rígida, mais abrangente, entre os séculos XIX e XXI. Não por um recorte oficializado institucionalmente, mas a partir de uma trajetória. Além disso, nosso recorte geográfico foi

delimitado a partir da localidade de Capão da Porteira, mais especificamente o Beco dos Botinhas e a sede.

Passemos, agora, aos objetivos da pesquisa. Estes estão divididos entre um geral e dois específicos. Enquanto objetivo geral, buscamos compreender de que forma a oralidade pode se caracterizar como patrimônio cultural na CQPB. Dialogando com o problema de pesquisa, objetivamos entender a possível dinâmica entre estes dois espectros, dada a importância da oralidade dentro do quilombo e sua possível caracterização enquanto patrimônio cultural. Como primeiro objetivo específico, buscamos entender a relação entre memória e oralidade no Peixoto dos Botinhas. Sendo a oralidade uma espécie de socialização oral de memórias dentro do grupo, buscamos compreender como se dá tal relação. Como segundo objetivo específico, visamos entender a importância do espaço, da sede para seus membros. Dada a gama de significados que constroem uma noção de espaço, buscamos um entendimento sobre sua relevância para as mesmas pessoas que o constroem e, simultaneamente, vão se construindo numa relação com ele – rompendo uma lógica exclusivamente recipiente de espaço e compreendendo-o enquanto *humanizado*.

Sobre a justificativa do trabalho, a dividimos em duas partes: social e acadêmica. Em termos de relevância social, a pesquisa busca valorizar tanto a história, as práticas, os saberes de um quilombo, quanto a própria voz da coletividade e aquilo que seus membros têm a dizer. Partindo de uma consideração da marginalização de grupos negros tradicionais ao longo da história do Brasil, o trabalho traz as vozes de homens negros e mulheres negras como parte basilar da pesquisa. Em um momento histórico como o atual, nos últimos quase dois anos, se faz necessária a proposta de pesquisas relacionadas à realidade, passada e contemporânea, de quilombolas no Brasil e no Rio Grande do Sul. Adotamos uma perspectiva de valorização das suas histórias, das suas vozes e de proteção de direitos adquiridos pelas comunidades quilombolas desde o final da década de 1980, na contramão de quaisquer discursos que deslegitimem este escopo.

Em termos acadêmicos, a relevância do trabalho se dá pela tentativa de contribuição com os estudos étnicos e de história cultural no que tange aos quilombos. Dialogando com outras disciplinas, como sociologia e antropologia, o trabalho possui relevância, também, pelo caráter interdisciplinar. A pesquisa propõe um estudo voltado a um quilombo, a um grupo étnico específico, considerando a subjetividade deste no intuito de valorização do grupo e de sua própria história. Consideramos e lançamos olhar sobre suas dinâmicas culturais específicas e seus desdobramentos.

Algumas questões relevantes precisam ser pontuadas, já nesta introdução, mesmo brevemente. A primeira delas é o conjunto de alguns dos principais conceitos utilizados ao longo da pesquisa, sendo eles memória, oralidade, patrimônio e ancestralidade, por exemplo. No âmbito da memória, a compreendermos enquanto percepção sobre um passado, no âmbito coletivo mas também individual – próxima, inclusive, ao campo das representações. Além disso, reconhecemos seu caráter tipológico de metamemória, ou seja, a memória enunciada, ostensiva – bem como sua característica enquanto componente constituinte das identidades. A oralidade, enquanto socialização oral de memória, relaciona-se, em nosso caso, com uma tradição oral, em seu âmbito complexo de repetição e atualização. O patrimônio, entendido enquanto bem coletivo intergeracional, é abordado, principalmente, cultural e imaterialmente – relacionado não somente no sentido de atribuição de importância a determinadas memórias como *bens*, mas também em intenção de uma continuidade coletiva. Além destes pontos conceituais, é importante deixar claro: mesmo tocando na questão da terra em alguns momentos, fundamental ao tratar de quilombos no Brasil, não nos dedicaremos – pela própria delimitação da proposta de pesquisa – ao seu âmbito legislativo, especificamente, mesmo não renegando tal espectro. Dito isto, agora retomaremos a narrativa no que tange à estrutura da dissertação.

Metodologicamente, tendo em vista a proposta de interpretação de uma realidade social específica, tratando de um grupo étnico delimitado num determinado espaço, a presente pesquisa se caracteriza como qualitativa. Ao contrário da pesquisa quantitativa, que lida com números e modelos estatísticos para explicar os dados, a qualitativa não tem foco nos números. Lida com interpretações das realidades sociais sem uma preocupação numérica. E a partir da abordagem qualitativa mantém-se um espaço mais aberto, numa visão menos dogmática, sisuda de assuntos metodológicos (BAUER; GASKELL; ALLUM, 2008, p. 22-23). Caracterizada a pesquisa, o primeiro método utilizado é o bibliográfico. Este é caracterizado pelo levantamento de referências já publicadas pelos mais diversos meios. “A pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo [...]” (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 183). No início de cada capítulo, indicaremos as bibliografias principais de cada seção junto a uma breve introdução, evidenciando, de antemão, o que espera o leitor a cada parte da pesquisa.

Dada a importância da oralidade dentro da CQP e a valorização da voz dos quilombolas, utilizaremos, principalmente, o método da História Oral. Para tratar desta, nos debruçaremos sobre questões conceituais e históricas introdutórias, tendo como base produções

da pesquisadora brasileira Verena Alberti. Trabalharemos, também, com base em dois artigos presentes na obra *História Oral: desafios para o século XXI* (2000), organizada pela própria Alberti junto a outros pesquisadores. O primeiro foi escrito pelo historiador francês Philippe Joutard, e o segundo pelo historiador brasileiro José Carlos Meihy, ambos sobre os desafios à História Oral no século XXI.

Já de antemão, nos perguntamos: o que é história oral? E neste ponto, podemos trabalhar a partir de Verena Alberti. Para a autora, a história oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea. Surge em meados do século XX, com a invenção do gravador a fita e consiste na realização de entrevistas gravadas com atores e testemunhas do passado (ALBERTI, 2000). Mesmo amplamente difundida no meio acadêmico, hoje, a história oral nem sempre teve uma aceitação em larga escala. Por vezes, foi tratada como algo anexo, complementar, e por outras, vista com desconfiança. A transformação foi se dando gradativamente, acompanhando os passos da própria pesquisa histórica na segunda metade do século XX.

A partir da virada das décadas de 1970-1980, apresentou-se um novo quadro na pesquisa histórica: temas contemporâneos foram incorporados à história (não mais reservada apenas ao estudo de períodos mais remotos); valorizou-se a análise qualitativa; experiências individuais passaram a ser vistas como importantes para a compreensão do passado (às vezes mais significativas do que as grandes estruturas como os modos de produção); houve um impulso da história cultural e um renascimento da história política (esta última não mais a história dos “grandes feitos” dos “grandes homens”, mas o *locus* privilegiado de articulação do social, a ação dos atores e de suas estratégias) e revalorizou-se o papel do sujeito na história – portanto, da biografia. O relato pessoal (e a entrevista de história oral é basicamente um relato pessoal) transmite uma experiência coletiva, uma visão de mundo tornada possível em dada sociedade (ALBERTI, 2000, p. 1-2).

Num panorama de transformações, aliado a encontros internacionais entre pesquisadores nas décadas de 70 e 80<sup>6</sup> do século passado, a história oral foi se consolidando, numa esteira de mudanças importantes relacionadas à hegemonia da fonte escrita, repensando a própria noção de fonte histórica. A história oral foi se estabelecendo como uma nova metodologia para a pesquisa histórica, tendo se consolidado em meados dos anos 90 (ALBERTI, 2000; JOUTARD, 2000). No caso específico do Brasil, sua aceitação e difusão está atrelada a um contexto histórico bastante particular: o pós-ditadura civil-militar, num horizonte de redemocratização.

---

<sup>6</sup> Ver mais em: JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Maneta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000, p. 32.

Segundo José Carlos Meihy (2000), após tentativas sem sucesso nos anos 70<sup>7</sup>, com um processo de redemocratização a partir de 1983, a história oral foi tomando corpo. Este advento esteve relacionado ao momento histórico de saída do regime, na relação com o espectro político da época. Nestes momentos iniciais, as pessoas sentiam um medo genuíno ao serem convidadas para entrevistas em história oral. A palavra “depoimento” não era nada encorajadora e conotava possível ameaça à vida. Havia um bloqueio, segundo Meihy, por parte das pessoas, ainda sob uma sombra da ditadura. Circulava um sentimento de vigilância difícil de ser rompido. Foi aí que a relação entre história oral e espaço universitário se estabeleceu, tendo dois efeitos: por um lado, passava-se credibilidade a partir da universidade, na possibilidade de quebra da relutância dos colaboradores das pesquisas, dos entrevistados; por outro, a história oral foi exclusivamente ligada às universidades, “academicizada”, segundo Meihy.

Ainda na esteira de perguntas: para que serve a história oral? Na sua caminhada de estabelecimento, com encontros internacionais, pesquisas no Brasil, EUA e Europa, algumas indagações como esta carecem de nossa atenção. De acordo com Verena Alberti (1996), perguntar-se da própria especificidade da história oral é perguntar para que ela serve. Para a autora, a principal característica do documento de história oral não está em ineditismo ou preenchimento de lacunas de documentos escritos: decorre de uma *postura* com relação à história e às configurações socioculturais, privilegiando *a recuperação do vivido conforme concebido por aqueles que viveram*. E a própria consolidação da história oral se dá “pelo fato de a subjetividade e a experiência individual passarem a ser valorizadas como componentes importantes para a compreensão do passado” (ALBERTI, 2000, p. 2).

Nossa proposta está, exatamente, relacionada às considerações feitas por Alberti: levamos em conta a subjetividade, as experiências individuais – e coletivas –, numa dinâmica cultural e a partir de quem viveu ou possui saberes sobre um passado. Ao propormos uma pesquisa sobre um quilombo, optamos pela história oral e seus pressupostos pois se relacionam com nossos objetivos e o problema de pesquisa. O problema e, fundamentalmente, o objeto pautaram a escolha metodológica. Uma dentre muitas possibilidades e não livre de desafios – os quais tentaremos elucidar a partir de Joutard e Meihy.

Philippe Joutard aborda alguns pressupostos aos quais devemos nos manter fiéis se tratando de história oral. Seriam suas aspirações originais, onde estaria sua própria força, sendo elas: “ouvir a voz dos excluídos e dos esquecidos; trazer à luz as realidades ‘indescritíveis’,

---

<sup>7</sup> Ver mais em: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Desafios da História oral Latino-Americana: o caso do Brasil. In: FERREIRA, Maneta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000, p. 89.

quer dizer, aquelas que a escrita não consegue transmitir; testemunhar as situações de extremo abandono” (JOUTARD, 2000, p. 33).

O oral nos revela o "indescritível", toda uma série de realidades que raramente aparecem nos documentos escritos, seja porque são consideradas "muito insignificantes" - é o mundo da cotidianidade [...] É através do oral que se pode apreender com mais clareza as verdadeiras razões de uma decisão; que se descobre o valor de malhas tão eficientes quanto as estruturas oficialmente reconhecidas e visíveis (JOUTARD, 2000, p. 33).

A questão do indescritível é analisada por Alberti em um texto sobre tradição oral e história oral, com base numa fala na abertura do VII Encontro Nacional de História Oral, a 18 de maio de 2004<sup>8</sup>. Em meio a um embate de narrativas de origem sobre uma cidade fictícia, chega-se à conclusão que a autora chama de “impedimento de origem”. Isto significa que a história deve continuar oral, pois “não é possível prendê-la na forma escrita” (2004, p. 14). Segundo o personagem responsável por fazer o registro escrito, “no papel não há mão que lhe dê razão; é melhor ficar na boca do povo” (2004, p. 14). Para Alberti, devido a uma multiplicidade oral, não é possível trazê-la para o escrito. Sempre ficará faltando algo e algo vai ficar de fora.

Aqui, Alberti, talvez, nos advirta: não devemos enclausurar as possíveis multiplicidades do oral no escrito. Embora façamos um esforço de escuta, interpretação e narrativa, há aquilo que a escrita não alcança, em complexidade e multiplicidade particulares do oral. Além disso, muito do que se aprende e ensina numa comunidade quilombola, por exemplo, não tem, necessariamente, de ser escrito, registrado em texto. Faz parte de uma singela e muito particular identidade do grupo. Isto pode visto de duas maneiras: como limitação da oralidade, relacionada à própria memória, com omissões, alterações, divergências, multiplicidades; ou como riqueza e complexidade, a partir da impossibilidade de comunicar em letras aquilo que é, fundamentalmente, palavreado em som.

A história oral, como característica principal, se pauta pelo ato de ouvir. Mas, assim como há diferentes modos de falar, há distintos modos de escutar. Neste sentido, podemos entender a história oral em duas frentes. De um lado, temos uma história oral militante, e de outro, uma acadêmica. Segundo Philippe Joutard (2000, p. 37), temos uma história oral bastante alternativa, ambicionando fazer história a partir dos excluídos, onde interpretar e distanciar-se num trabalho como o do historiador seria uma tomada ilegítima de poder. E temos uma história

---

<sup>8</sup> ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. *História Oral*, v. 8, n. 1, jan./jun. 2004, p. 11-28. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/113>. Acesso em: 03 jun. 2021.

oral onde os historiadores acreditam que a melhor forma de valorizar a memória dos excluídos é transformá-la em história.

A alternativa, aqui, parece um trabalho dialético entre ambas as frentes. Se por um lado, estamos trabalhando em uma perspectiva histórica, onde interpretamos e narramos, também trabalhamos a partir de um grupo étnico historicamente marginalizado no Brasil. Ao mesmo tempo que nossa intenção é a escrita de um trabalho acadêmico, não podemos perder de vista a perspectiva de quem conta, dos quilombolas. A tarefa é desafiadora, mas pensamos numa possibilidade mútua de aprendizado entre as frentes, aparentemente, antagônicas. Ao passo que nossa pesquisa, mesmo técnica e teoricamente embasada, não considera um ponto de vista quilombola sobre seu passado, podemos pecar por uma imposição teórica ou acadêmica sobre o objeto de pesquisa. Por outro lado, se não fizermos a interpretação, se não empregarmos nossas atividades metodológica, interpretativa e textual, estaremos fazendo registros, e não produzindo uma pesquisa acadêmica de cunho histórico<sup>9</sup>. A partir dos objetivos da proposta de pesquisa, e de constante reflexão sobre seu andamento, é que podemos encontrar um caminho possível entre as frentes – ambas absolutamente válidas. Não há, inclusive, impeditivo na realização de uma pesquisa futura com foco na perspectiva militante na própria CQPB, só não é esta a proposta no momento.

Indo além destas frentes, José Carlos Meihy (2000) ressalta as particularidades da história oral realizada na América Latina e no Brasil, evidenciando o que pode ser visto como “problema teórico colonizante”. Segundo o autor, as universidades brasileiras tiveram dificuldade de se emancipar pela dificuldade de filtrar textos estrangeiros e relacionar a realidade brasileira com uma discussão teórica alheia. Não havia uma seleção de textos brasileiros para uma realidade brasileira, tornando a produção estrangeira hegemônica em relação à local. Entender uma realidade brasileira por óticas de fora era um problema.

Ao passo que a história oral foi se qualificando no Brasil, um aspecto é apontado como fundamental: sua função social (MEIHY, 2000, p. 93). Aqui podemos relacionar, mais uma vez, a intersecção na discussão entre frente militante e acadêmica na história oral: por mais que as questões teóricas e técnicas estivessem presentes, a relação com as realidades particularmente brasileiras foi um dos principais fatores para sua consolidação no país. Além

---

<sup>9</sup> Aqui, entendemos a história oral a partir de Verena Alberti: enquanto metodologia de pesquisa e de *constituição de fontes*. Ao entender a entrevista, o relato como fonte oral, o pesquisador irá analisá-la e interpretá-la para a construção da narrativa histórica. O que, importante ressaltar, não anula ou invalida uma frente em história oral voltada, fundamentalmente, à militância.

disso, na conversa direta com a sociedade brasileira, a história oral foi ganhando força, com produções nacionais sobre realidade também nacionais.

Segundo Meihy, certos grupos até então não privilegiados começaram a estar no centro das pesquisas, como mulheres, imigrantes, indígenas e negros. E na contramão de uma historiografia brasileira tradicional, do geral, do amplo, do nacional, foi-se em direção ao específico, ao local. O autor pontua que a existência de uma cultura popular no Brasil, relacionada a grupos específicos, mostra que a história oral se estabeleceu como uma alternativa diferente, uma voz distinta. Aproveitando a deixa sobre *voz*, nos perguntamos: como vamos do teórico ao procedimental em história oral? Podemos indagar, aqui, sobre as maneiras de ouvir. Ou melhor: sobre a maneira escolhida para escutarmos os quilombolas do Peixoto dos Botinhas.

Enquanto técnica de coleta de dados, optamos pela entrevista qualitativa, a partir de George Gaskell. A primeira razão de escolha foi o “pressuposto de que o mundo social não é um dado natural, sem problemas”. Além disso, a compreensão do mundo da vida dos entrevistados e de grupos sociais especificados é a base da entrevista qualitativa (GASKELL, 2008, p. 65). Dito isto: o que e a quem perguntar?

Em termos procedimentais, Gaskell indica a importância do *tópico guia*. Este consiste em um texto de uma página, aproximadamente, relacionado aos fins e objetivos da pesquisa, bem como à leitura crítica da literatura, conhecimento de campo e algum pensamento criativo. O tópico guia é uma espécie de agenda a ser seguida, e também um lembrete ao pesquisador de adaptar a linguagem acadêmica sisuda para a realidade dos entrevistados, empregando termos familiares (GASKELL, 2008). O diálogo profícuo depende de uma boa comunicação, e ainda sobre o tópico guia, o autor alerta: alguns assuntos da fase de planejamento podem até se tornar desinteressantes, seja por razões teóricas ou por um entrevistado ter pouco a dizer sobre o assunto escolhido. Da mesma forma, o entrevistador deve estar atento a temas importantes que vão emergindo, mesmo sem um planejamento prévio.

Com o tópico guia pronto, podemos esboçar perguntas norteadoras a partir dele. Elas irão ajudar enquanto bússola, junto ao tópico guia, mas não devem ser uma parede. Ao passo que trabalhamos com a história oral em termos procedimentais, observamos a riqueza daqueles relatos espontâneos. Algo que surge pela iniciativa do próprio entrevistado, ou por relações que ele mesmo faz ao longo da entrevista. O pesquisador deve manter-se atento a esta questão, e não enclausurar a si e ao entrevistado no planejamento. Dito isso, sendo aconselhável por razões de segurança não sair de casa, atualmente, como podemos proceder? O que temos ao nosso alcance de forma a possibilitar uma entrevista em história oral, hoje?

Já não é uma novidade na vida de muitas pessoas os aplicativos de mensagens. Seja pelo Messenger do Facebook, a “DM” do Instagram ou por e-mail, nos comunicamos de maneira não-presencial com amigos, família, colegas de trabalho ou da universidade. A praticidade de tais ferramentas no cotidiano é inegável, torna possível dialogar de qualquer lugar e, principalmente, sem riscos físicos à saúde em meio à realidade atual. Neste contexto altamente globalizado e online, optamos por utilizar um aplicativo cotidiano que possibilita ágeis e acessíveis comunicações via áudios e chamadas de voz e vídeo: o WhatsApp. Entretanto, somente este aplicativo não possibilita o registro das comunicações para posterior transcrição. Por isso, utilizaremos, também, o AZ Screen Recorder, possibilitando, com a autorização dos entrevistados, gravar uma chamada de vídeo do WhatsApp pelo celular. A escolha do WhatsApp se deu pela praticidade (uso do celular, aplicativo amplamente difundido e de uso mais ou menos conhecido) e pela possibilidade de chamada de vídeo, para tentarmos trabalhar com as expressões e gestos dos entrevistados na medida do possível. Caso não haja possibilidade do diálogo em vídeo, a alternativa será realizar as perguntas por áudios, numa interação mais limitada, porém, exequível, entre entrevistador e entrevistados.

Como método de análise das entrevistas, optamos pela análise do discurso. De acordo com Rosalind Gill (2008, p. 244), ao tratarmos de análise discurso, rejeita-se a noção realista de que a linguagem é simplesmente um meio neutro de refletir, ou descrever o mundo. Tem-se uma convicção da importância central do discurso na construção da vida social. Há, assim, alguns pressupostos importantes ao trabalharmos com análise do discurso. Mas, antes disso, vejamos uma aproximação em relação ao que esta é.

O termo “discurso” se refere às formas de fala e textos, seja quando ocorrem naturalmente nas conversações, seja quando é apresentado como material de entrevistas, ou textos escritos de todo tipo. O interesse centra-se nos textos em si mesmos, em vez de considerá-los como um meio de “chegar a” alguma realidade que é pensada como existindo por detrás do discurso – seja ela social, psicológica ou material. Ao invés de o discurso como uma espécie de caminho para outra realidade, o interesse está no conteúdo e na organização dos textos (GILL, 2008, p. 247).

A análise do discurso, segundo Orlandi, não trata da língua ou da gramática, mesmo que tais coisas lhe interessem. Trata do discurso e esta palavra, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso pode ser entendido como palavra em movimento, prática de linguagem. Com o estudo do discurso, observa-se os indivíduos falando (ORLANDI, 2009, p. 15). Neste contexto, podemos observar alguns dos pressupostos que dão um norte a trabalhos que se utilizam da análise do discurso.

- [...] 2. O reconhecimento de que as maneiras como nós normalmente compreendemos o mundo são histórica e culturalmente específicas e relativas.
3. A convicção de que o conhecimento é socialmente construído, isto é, que nossas maneiras atuais de compreender o mundo são determinadas não pela natureza do mundo em si mesmo, mas pelos processos sociais.
4. O compromisso de explorar as maneiras com[o] os conhecimentos – a construção social de pessoas, fenômenos ou problemas - estão ligados a ações/práticas. (GILL, 2008, p. 245).

O que se procura, em análise de discurso, é compreender a língua fazendo sentido, podendo conhecer melhor aquilo que faz dos homens e mulheres seres capazes de significar e significar-se. Concebe-se a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação dos indivíduos e da realidade em que ele vive (ORLANDI, 2009, p. 15). A noção de construção enfatiza o fato de que nós lidamos com o mundo em termos de construções, e não de uma maneira mais ou menos “direta”, ou imediata. Em um sentido real, diferentes tipos de textos constroem nosso mundo e o uso construtivo da linguagem é um aspecto da vida social (GILL, 2008, p. 248).

É preciso observar que a análise de discurso não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato. Exerce seu labor com a língua no mundo, com maneiras de significar, com mulheres e homens falando, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja individual ou coletivamente. Não se trabalha com a língua fechada nela mesma mas com o discurso, enquanto um objeto sócio-histórico. O discurso é o lugar em que se pode compreender como a língua produz sentidos por/para os sujeitos. Considera que a linguagem não é transparente e, assim, não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado. A questão que ela coloca é: como este texto significa? (ORLANDI, 2009, p. 15-17). Em termos procedimentais para realizar tal tarefa de compreensão do discurso, Gill aponta:

- Formule questões iniciais de pesquisa
- Escolha os textos a serem analisados
- Transcreva os textos em detalhe [...]
- Faça uma leitura cética e interrogue o texto [...]
- Analise, a) examinando regularidade e variabilidade dos dados e b) criando hipóteses tentativas
- Teste a fidedignidade e a validade através de: a) análise de casos desviantes; b) compreensão dos participantes (quando apropriada); e c) análise de coerência
- Descreva minuciosamente (GILL, 2008, p. 267)

No que concerne a uma boa transcrição, em nosso caso, das entrevistas, esta deve ser um registro tão detalhado quanto possível do discurso que será analisado. Não pode sintetizar a fala, nem “limpá-la” ou corrigi-la. A transcrição deve registrar a fala literalmente, com todas as características possíveis, tais como a ênfase e a hesitação. Dentre alguns pontos principais

da análise do material transcrito, está a suspensão da crença naquilo que é tido como algo dado. Isto é semelhante à regra de procedimento dos antropólogos de “tornar o familiar estranho”. Feito isto, deve-se procurar por um padrão nos dados. Isto vai se mostrar na forma tanto da variabilidade (diferença entre as narrações), quanto da consistência. Além disso, é útil considerar as maneiras como as coisas são ditas como sendo potenciais soluções de problemas. A tarefa reside em identificar cada problema, e como o que é dito se constitui em uma possível solução, juntamente a uma sensibilidade em relação aos silêncios, àquilo que não é dito (GILL, 2008, p. 251-254).

Durante o processo de entrevistas, a realização das mesmas se deu de maneira tranquila, sem percalços. Entretanto, houve pontos de dificuldade diferentes. O primeiro deles foi encontrar pessoas que soubessem sobre o passado da comunidade e pudessem ou estivessem dispostas a compartilhar. Como alguns dos relatos evidenciaram, há, hoje, poucos do que chamamos, aqui, de *contadores*. Estas são pessoas que sabem, pouco ou muito, sobre o passado do grupo, seja a nível de memória familiar ou mesmo geracional, por exemplo. Os mais antigos, sabidos nos assuntos pretéritos, já não estão mais presentes, embora permaneçam na memória dos que remanesceram. Mas vejamos, então, quem serão nossas personagens.

A primeira das entrevistadas é Edegi Maria Gomes, a Deja, ou mesmo Dejinha para os mais chegados. A Deja, hoje, está aposentada, com seus 72 anos de vida, sempre com alegria no rosto e uma vontade imensa de compartilha estórias e saberes. Nossa outra entrevistada é Zenilda Maria Bueno Nunes, a Zê, ou mesmo Chinica, como é conhecida por muitos. Professora aposentada há pouco, hoje está em seus 61 anos de idade, e sempre está de braços e coração abertos para ajudar quem quer que seja. Nosso entrevistado de fala calma e bem-humorado, irmão da Deja, é Antônio Gomes, ou Nico, hoje com 74 anos e aposentado. Zê, Deja e Nico são, hoje, lideranças do quilombo e responsáveis por muito do que acontece nele, da administração, ao artesanato e à proposição de eventos para a manutenção da sede. Por fim, nossa entrevistada é Jerusa Nunes, filha da Zenilda, psicóloga, em seus 26 anos de idade, e representante da juventude no quilombo. Desde já, devemos dizer, pedindo licença a quem lê: a generosidade, a grande sabedoria e a oportunidade de poder aprender com essas pessoas, por mais centrais nesta dissertação acadêmica, perpassam qualquer espectro meramente acadêmico.

Sobre o número de participantes, em função da escassez relatada pelos próprios quilombolas, por exemplo, é necessário dizer que os quatro entrevistados são entendidos como partes representativas de uma totalidade. Isto não significa tecer afirmações ou conclusões fechadas, nem é nossa intenção tornar este manuscrito definitivo. Ele é uma narrativa, dentre as possíveis. Mesmo assim, o trabalho a partir das entrevistas nos traz indicativos

representativos sobre a oralidade na comunidade. São atrizes e ator ativos no quilombo, figuras centrais e comunicadores do passado da coletividade, contribuintes fundamentais na constituição de nosso cabedal de fontes orais. Trazem consigo e enunciam para fora, atualmente, diversos pontos de uma trajetória. E é exatamente sobre esta que trata o próximo capítulo.

## I. UMA TRAJETÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS

Toda estória tem um começo. Não é diferente no caso do Peixoto dos Botinhas. Ao tentar compor uma trajetória do quilombo, um ponto comum é marcante: o momento da *chegada dos antigos*. E isso não aconteceu ontem, como veremos nos próximos parágrafos. Dito isso, tentaremos, neste capítulo, falar não só de uma gênese, mas dos caminhos traçados, do que foi reconhecido. Daquilo que, hoje, é a Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas. Dividiremos o texto em três partes principais: uma sobre as origens; outra sobre os Botinhas e a família Peixoto, que dão nome ao quilombo; e, por fim, sobre o reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares.

### 1.1. “...chegou um grupo de negros...”

“*Era uma manhã quente do mês de setembro, e o barco corria a lagoa num passo leve...*”. Este seria um possível início para o que iremos tentar (re)contar. No entanto, não sabemos muitos detalhes sobre datação ou circunstâncias do dia ligado a narrativa de fundação do quilombo Peixoto dos Botinhas. Não o da sede ao lado do campo do Nilson, nosso conhecido da introdução, mas aquele ao qual chamamos de *quilombo-primeiro*. Mesmo assim, sabemos algo. Na verdade, sabemos algumas várias coisas, ditas por aqueles a quem denominamos, aqui, de *contadores*. Sem elas e sem eles, não poderíamos – nem conseguiríamos – escrever estas linhas. Deixamos claro ao leitor: não é nossa intenção uma análise de fontes nesta seção; e, ao mesmo tempo, também não escrevemos de maneira taxativa, mesmo tendo base em pesquisa realizada em 2018. O objetivo é trazer, baseado nos relatos, uma trajetória contada por seus membros. E, dito isto, começemos do começo.

Aqui, talvez, além do momento de aproximação às origens do quilombo, seja, também, o momento de nos aproximarmos de alguns de nossos contadores e contadoras, ao passo da entrada de seus relatos em cena. O primeiro deles é o Antônio – ou melhor, o Nico. Sempre com a calma na fala, a retidão e o bom humor característicos, foi o primeiro – agora, peço licença, em primeira pessoa – de quem ouvi sobre a chegada dos antigos. De acordo com ele, a trajetória do Peixoto dos Botinhas se inicia “um pouco antes da abolição da escravatura, no século XIX”. A narrativa sobre a gênese do quilombo, na voz do Antônio, segue assim: “Na região de Três Passos, chegou um grupo de negros fugitivos. Eles estavam sendo trazidos da África para serem vendidos para os senhores de engenho e os estancieiros” (apud FURTADO, 2018, p. 32).

Logo de cara, vemos um fragmento remontando ao além-mar. Isto nos leva, dando seguimento à narrativa, aos relatos de Zenilda e Edegi. A Zê – ou Chinica, como também é conhecida –, professora e sempre disposta a ajudar toda e qualquer pessoa com disposição e o coração aberto, relata algo que, ao mesmo tempo ligado à comunidade, remonta a um passado não-vivido. Mas nem por isso deixa de ser significativo, afinal, compõe aquilo tido como importante de se contar. Segundo ela, nos navios cruzando o Atlântico, trazendo negros em condição cativa, “vinham mães com filhos. E as crianças choravam e eram ameaçadas pelos capitães que vinham cuidando deles ali. Eles diziam que ou iam jogar as crianças no porão, ou atirar na água. Aquela coisa toda” (apud FURTADO, 2018, p. 32). Mas frente às ameaças e o terror vivido, as protetoras dos pequenos não permaneciam passivas: “Aí, o que as mães faziam? Desmanchavam a barra da saia pra fazer bonequinhas. Faziam bonequinha de nó pra entreter as crianças, pra não chorarem”. (apud FURTADO, 2018, p. 32).

O horror e a violência recaídos sobre os homens, mulheres e crianças negras forçados a uma condição cativa, no processo – e empreendimento – do tráfico nunca perdem o teor de impacto. E é exatamente algo impactante, marcado na memória de Edegi, em relação ao avô, que está por trás de um objeto de pano singelo, mas extremamente significativo dentro do quilombo. A Deja, ou mesmo Dejinha, hoje já se aposentou, mas o sorriso no rosto e a sensibilidade que irradiam dela ainda estão em plena ativa. Em uma conversa, na varanda da sua casa no Beco dos Botinhas, alguns anos atrás, ela relatou, sentada numa cadeirinha:

A minha vó contava que meu vô veio num desses navios. Não sei se meu vô ou meu bisavô. Ele tinha 18 pra 19 anos. Aí, nesse navio, faleceu uma menina, com seus 10 anos. E ele foi incumbido de jogar o corpo no mar. Quando ele foi fazer isso, caiu a bonequinha da menina, nos pés dele. Desde então, o meu avô, bisavô, ele se apegou nessa bonequinha, como se fosse um amuleto. Uma crença, sabe? Achou que aquela menina deixou aquela boneca pra ele pra cuidar dele. E sempre andava com ele aquela boneca. Toda vez que ele tinha alguma dor, ou algum medo, qualquer coisa de ruim, ele se apegava com a bonequinha. Ele tinha a impressão de que aquilo ia livrar ele do mal. Então, eu lembro que a vó falava que a bonequinha era feita toda de nó. Mas eu nunca tinha visto essa bonequinha. Daí, pesquisei, e quando fui ao Rio de Janeiro, tinha um número grande de quilombos lá. Aí me contaram a história das bonecas de nó. Então, por que não resgatar essa história do meu avô? Fui resgatar essa história. Comecei a fazer as bonequinhas. Lembro da vó dizer que a bonequinha se chamava “Bami”. Pesquisei e descobri que é *Abayomi*. E são essas as bonequinhas feitas de nó. Elas têm a história delas. No navio, quando as crianças choravam muito, adoeciam, o capitão mandava um marujo descer no porão. E ele dizia: “ou façam essas crianças se calarem, ou eu vou jogar no mar”. Que era um jeito de apavorar, né. Aí, uma das negras rasgou a barra da saia, e fez boneca pras crianças se acalmarem. Eu quis resgatar essa história por que faz parte da minha vida, por que o meu avô, bisavô, viveu a história dessa boneca. (GOMES apud FURTADO, 2018, p. 32-33).

Ao tratar da bonequinha, Edegi recorda o avô e o apego com um objetivo extremamente significativo. Recontar a estória da “Bami” é tocar na questão da resistência e mesmo na fé. Faz

parte da vida da Deja e da própria trajetória do quilombo. Tanto é que, atualmente, quem chega na sede pode ver as bonecas e até mesmo levar pra casa, como uma lembrança. Edegi, ao fazê-las, rememora, dentre as fibras do pano, aquilo vivido pelos antigos, e tenta dar continuidade àquilo tido como importante dentro do quilombo. Com um senso de responsabilidade claro, Edegi explica: “a gente tenta contar essa história, passar adiante pra que não se perca. Me sinto na obrigação de contar essas histórias. Por que isso não tá escrito em lugar nenhum. Tá se perdendo”. (apud FURTADO, 2018, p. 33).

Figura 11 - Uma das *Abayomi* da Edegi



Fonte: fotografada pelo autor

Dando *um passinho atrás*, voltemos à chegada dos antigos. Nico rememora o fatídico dia da *revolta na lagoa*: “na vinda deles, o barco ancorou na Lagoa dos Patos. Eles vinham pelo mar e passavam a uma embarcação menor para entrar na Lagoa” (apud FURTADO, 2018, p. 34). Já na lagoa, seguindo o relato, na hora do desembarque, na troca de uma embarcação para outra, “houve uma luta, luta sangrenta”. A própria narrativa do quilombo já inicia no resistir, na oposição ao cativoiro, à violência. A revolta e combate com os opressores deixaram uma marca vermelha nos barcos e nas margens da lagoa, pois, segundo o Nico, “muitos morreram”. Mas assim como o vento faz dançar a água doce, no meio das ondas de conflito alguns escaparam. Os sobreviventes em fuga foram se embrenhando nos banhados, entre a Lagoa dos Patos e o Capão da Porteira, o que acabou facilitando a fuga, segundo o relato do Antônio. A direção seguida foi rumo às Lombas, região ao norte do Capão da Porteira e marcada pelas altos morros que dão nome ao lugar. “De lá de baixo, eles avistaram esse lugar alto e seguiram nessa

direção. Depois de uma caminhada muito longa, chegaram nas Lombas”. (apud FURTADO, 2018, p. 34). Assim como a formação de diferentes quilombos pelo Brasil, o difícil acesso e a localização estratégica estiveram em mente no estabelecimento do *quilombo-primeiro*, tendo como norte fundamental a sobrevivência e a negação ao cativo. Os tios e avós da Deja, ela lembra, nas horas em que a *conta*ção sobre *as estórias lá de trás* aconteciam, diziam:

Numa certa altura, no mar com a lagoa, eu imagino que seja Rio Grande, passaram os negros pra um barco menor. Uma quantidade de negros que era encomendada pelo pessoal de Porto Alegre, Viamão. Tinha barcos menores que levavam os negros. Quando chegou na costa da lagoa, ali tava, eu acho, capitães do mato, fazendeiros, pra receber os negros. No desembarcar, os negros de rebelaram. Ali, muitos morreram, pois foi uma luta maluca. Eles tavam desarmados, muitos amarrados. Naquela confusão, os negros se jogavam na palha do banhado. Por que naquela época era palhão até aqui perto. Muitos fugiram, muitos morreram, muitos ficaram feridos. Andaram, andaram, andaram nessa direção. Os negros enxergaram as Lombas, ali eles teriam a visão completa de quem viria atrás deles. Ali, eles formaram uma comunidade. O que aconteceu... a maior parte era mulheres, enquanto os negros lutaram, elas se mandaram. Alguns negros também vieram. Ali foi o quilombo, o coração do quilombo. (GOMES apud FURTADO, 2018, p. 34).

A leitora, o leitor deve estar se perguntado: o que aconteceu depois? Onde ficava esse quilombo-primeiro? Para tentar explicar isso, é preciso uma breve descrição geográfica: quando Nico, inicialmente, fala em “Três Passos”, este fica entre as Lombas e o Capão da Porteira. O movimento de fuga ocorreu em direção ao norte, tendo como ponto A, a Lagoa, e ponto B, Três Passos. Aqueles que conseguiram fugir, seguiram, aproximadamente, esta direção. Não podemos dizer, com certeza, onde as pessoas estabeleceram-se, logo após a chegada – o local, hoje, segundo alguns diálogos, está em terras privadas e é de difícil acesso. Mas é possível fazermos aproximações. A seguir, veremos dois mapas que nos auxiliam a localizar, geograficamente, aquilo de que tratam os relatos.

Mapa 2 - Localização da sede atual e do quilombo-primeiro



Fonte: adaptado de Satellites.pro

Mapa 3 - Dimensões do trajeto relatado na narrativa de origem



Fonte: adaptado de Satellites.pro

Nico relata que lá eles se alojaram, depois de procurar um lugar bem alto e com muito mato. “Um ponto estratégico. Um lugar onde pudessem enxergar para todos os lados”. O maior temor era serem seguidos, encontrados e postos de volta à condição cativa. Zenilda e Nico, agregando os relatos um do outro, reforçavam que “eles chegaram em Três Passos, mas foram mais pra cima. Foram em direção às Lombas. Foi ali no início das Lombas” [...] “Foram pro alto” (apud FURTADO, 2018, p. 35). E após uma revolta, medo, fuga, insegurança e muito cansaço, havia uma possível pergunta pairando sobre a mente dos antigos: “e agora?”. Deixa nos dá alguns indicativos sobre a ocupação das terras pelos recém-chegados e os primeiros passos na constituição do quilombo-primeiro:

Ali eles dobravam as árvores e trançavam elas, faziam uma cerca alta e fizeram o reduto deles, que ninguém chegava. E ali, em cima de uma árvore, tinha sempre um vigia. Ali foi onde nasceu o quilombo. Foi a história que nos contaram. E eu acredito que seja verdade, por que muitos falavam, os antigos falavam. Isso é o que contavam pra gente. É o que os mais velhos contavam pra gente quando criança. (GOMES apud FURTADO, 2018, p. 35).

Ao tentarmos, mentalmente, imaginar como essas pessoas viviam, podemos voar sem paradeiro. Ou podemos nos aproximar daquilo que sabemos, graças ao Nico. Numa descrição de como eram as casas, ele relata: “começaram a formar as casas de barro, com galhos de árvore”. Num primeiro momento, até indaguei o motivo e ele respondeu: “antigamente faziam assim. Hoje se faz com tijolo. Naquela época, não tinha. Eles faziam com galho de árvore e o barro”. Sabemos que a terra é uma questão histórica envolvendo quilombos. É preciso dela para a subsistência de si e da própria família. E sobre a divisão dos lotes, também temos indicativos, a partir do que Zenilda conta: “separavam as terras com ramos, galhos de árvores. Faziam a marcação do terreno”. (apud FURTADO, 2018, p. 36). Ah, e para as leitoras e leitores *visuais*, eis uma tentativa experimental, representada em imagem, da construção de uma casa, seguindo o *jeito de fazer* dos antigos quilombolas:

Figura 12 - Representação da casa de barro, construída para uma festividade, por volta de 2011



Fonte: acervo da comunidade

A agricultura de subsistência era uma marca, segundo Zenilda, onde “cada um plantava num pedaço pra tirar o seu sustento da terra ali. Então, ali eles começaram. Ali nasceu o quilombo” (apud FURTADO, 2018, p. 36). O leitor há de concordar que não sabemos muito sobre esses antigos quilombolas, quem eram ou quais eram seus nomes. Em parte, concordamos. Mas não é todo o cenário. Há algumas coisas ainda ressoando fortes nos relatos sobre os ancestrais.

Há quatro nomes muito marcantes, dentre as pessoas que estabeleceram o quilombo-primeiro. Todas elas são mulheres. E mais: irmãs. As quatro irmãs figuram como uma espécie de constante nos relatos sobre a origem do Peixoto dos Botinhas. Entram na prosa Fortunata,

Pelônia, Antônia e Maria da Conceição. Nominalmente, até o momento, são as únicas pessoas de que se tem notícia presentes na fundação do antigo quilombo. Nico diz que, com o passar do tempo, as irmãs foram casando com seus respectivos maridos, e dá indícios de uma espécie de genealogia aproximada:

Fortunata se casou com Vitorino Cardoso. E, com isso, foi morar nas Lombas, mais acima ainda do quilombo. Os dois constituíram família, e tiveram muitos filhos. E dentre esses, havia José Vitorino, da família Cardoso (família dos Botinhas). José Vitorino casou-se com Liberalina Conceição, a matriarca dos Botinhas. Ambos são os pais dos guris que eram conhecidos como Os Botinhas [...]. (GOMES apud FURTADO, 2018, p. 37).

Os Botinhas, assim como as quatro irmãs, são figuras sempre presentes nos relatos. Dão nome, inclusive, ao quilombo. Mas não sozinhos, pois a família Peixoto também compõe a alcunha, lado a lado. Aquilo que começou com uma revolta pela liberdade e pela possibilidade de uma vida em paz e longe da violência, acabou construindo toda uma comunidade, um quilombo composto por inúmeras famílias. Dentre elas. E nas linhas a seguir tentaremos compartilhar o pouco do que sabemos sobre as duas tidas como mais importantes.

### 1.2. “A Pelônia era dos Peixoto, e a Fortunata era dos Botinhas”

Nico, em meio à tranquilidade e fala mansa, também traz as suas doses de bom humor em meio às palavras. No decorrer de um dos relatos, ele indagava, risonho: “Aí, chegou na tua pergunta: por que os Botinhas?” (apud FURTADO, 2018). E, bem, é preciso adentrarmos um pouco mais nessa conversa, até para saber *quem* foram os Botinhas. O conjunto musical negro Os Botinhas foi um grupo bastante famoso na região do Capão da Porteira, bem como na cidade de Viamão e em alguns lugares próximos ao litoral norte do RS, como Palmares do Sul, Osório e Capivari do Sul (FURTADO, 2018). Isso sana, inicialmente, nossa curiosidade. Porém, outra indagação emerge: por que este nome, Botinhas? Pois o Nico nos conta:

Então... na época deles de jovens, eles se arrumavam bem. Foi numa época que a moda era o pessoal usar bota. Tinha umas botas que eram moda. Então, todos começaram a usar aquelas botas, e o pessoal dizia nos bailes: ‘ah, quem é que vai tocar?’. ‘Os Botinhas’. Apelidaram eles de Botinhas. E aquilo ali ficou. Os Botinhas. (GOMES apud FURTADO, 2018, p. 38).

Como sabemos – e mais adiante nesta dissertação, aprofundaremos isto – ao tratarmos de memória, esta, além de não-neutra, não é, exclusivamente homogênea. Isto pode ser observado em uma outra versão da própria origem da alcunha *Botinhas*. Em uma outra versão, dona Geni, quilombola, já idosa, dizia que o apelido do Valdivino, mais conhecido como

“Botinha”, é o motivo do nome do grupo. Na época de guri, ela diz, ele se apaixonou pelas botas que os tios usavam para trabalhar. “Um dia, deram umas botas pra ele. Só faltava dormir de bota. Aí, botaram o apelido de ‘botinha’ nele” (apud FURTADO, 2018, p. 38). A coexistência das versões é uma das coisas mais interessantes ao trabalharmos com história oral. É nesta multiplicidade que moram as possibilidades de conhecer, passo a passo, ainda mais o passado do quilombo.

Aos músicos leitores deste texto – e não sei se haverá algum –, é expressa pela Deja uma dificuldade enfrentada, muitas vezes, por quem vive de arte no Brasil: ela diz que os Botinhas não eram, unicamente, músicos, pois, naquela época (metade do século XX, aproximadamente) “não tinha como viver só de música. Alguns trabalhavam em obras, como pedreiros, outro fazia jardinagem, o mais moço deles. Viviam trabalhando em obras”. Mas, com a chegada do fim de semana, o papel de artistas tomava a frente, nos bailes, onde eles iam “fazer festa, tocar nos eventos”. Edegi lembra com carinho: “Eram pessoas maravilhosas” (apud FURTADO, 2018, p. 38). Ainda sobre os Botinhas, dona Geni lembra o marido, Osvaldino, o segundo dos irmãos que compunham o conjunto. Este, por sua vez, era irmão gêmeo do Vivaldino, conhecido como Vivi. O mais jovem dos irmãos chamava-se Orvalino, ou Nico. E, afinal, o que cada um tocava? Pois dona Geni compartilha isto conosco: “Eu sei que o Botinha tocava gaita. Meu marido tocava banjo. Vivi, que era o Vivaldino, era do pandeiro. E o Nico era bateria. O conjunto deles era esse aí” (apud FURTADO, 2018, p. 39).

Figura 13 - *Os Botinhas*, na realização de um Terno de Reis (meados do século XX)



Fonte: acervo da comunidade

Às leitoras e leitores, nas suas perspicácias, não é novidade que uma rua no Capão da Porteira leva o nome do conjunto. E não é coincidência que o quilombo se situe nesta mesma rua. Isto nos dá uma dimensão da importância do grupo na região toda. E não é por acaso que o quilombo foi nomeado em homenagem a eles. Mas lembremos: há uma dupla faceta na escolha. Sobre isso, Zenilda explica: “Peixoto também porque nós juntamos as famílias. Eles também eram quilombolas. Por isso, Peixoto dos Botinhas” (apud FURTADO, 2018, p. 40). O Nico compartilha conosco uma trajetória dos Peixoto, remontando a um início com Algemiro Morém Peixoto. Este era filho de um estancieiro com uma figura conhecida: Pelônia, uma das quatro irmãs fundadoras do quilombo-primeiro.

Mas não é aí que a estória termina. Edegi, trazendo um tom de entusiasmo à prosa, corrobora, e diz que o tal estancieiro se apaixonou por uma negra filha de escravos – Pelônia – e que com ela teve um filho, Algemiro. Entretanto, havia um problema: “esse filho não poderia ser registrado, e então essa negra foi a Santo Antônio da Patrulha, na época, e registrou o filho escondido, botando o sobrenome Peixoto” (apud FURTADO, 2018, p. 40). O filho de Pelônia, já jovem rapaz, acabou casando com Manuela de Jesus, formando uma família e, desta união, gerando diversos filhos:

“[...] o Otávio Peixoto, a Diva, a Benta, Arquimimo, Adão. Vários filhos. O Otávio Peixoto casou com a Olávia de Jesus, dando seguimento à família Peixoto. Tem a história dos Botinhas e a história dos Peixoto. São duas famílias. Essa é a história dos nossos antepassados”. (GOMES apud FURTADO, 2018, p. 40)

Entendamos algo importante: a escolha do nome da associação remonta aos antepassados. Não a um lugar específico, mas às relações de parentesco e ancestralidade, valorizadas dentro do quilombo. A partir do que os mais antigos contavam. E, para quem indaga “qual o motivo de sabermos apenas os nomes das quatro mulheres do antigo quilombo?”, não temos uma resposta definitiva para esta atribuição de força memorial a estas personagens. Mas duas delas figuram como matriarcas fundamentais, a partir do relato de Zenilda: “a Pelônia era dos Peixoto, e a Fortunata era dos Botinhas”. (apud FURTADO, 2018, p. 40).

Em meio a este encontro de fios, é interessante esclarecer qual o sobrenome dos Botinhas. Segundo Zenilda, é Cardoso. Nico nos ajuda a entender isso lembrando o seguinte: “tanto é que eu acho, não tenho bem lembrança, que o conjunto começou como Irmãos Cardoso. Mas como pegou muito ‘Botinhas’...”. Botinhas não foi apenas uma escolha, mas um sucesso com os fãs e público em geral. A moda pegou e todo mundo falava “Botinhas, Botinhas, Botinhas, por causa das botas”, lembra Zenilda. (apud FURTADO, 2018, p. 40). Como é possível perceber, os guris traziam muita alegria não só à comunidade negra do beco no Capão,

mas a toda uma região. Numa partilha de pensamento com quem lê, digo: após os relatos, gostaria muito de poder tê-los visto tocar. Quem sabe, até ter trocado uma palavra ou duas com eles.

É nesta trajetória que o quilombo foi se constituindo. No passo do tempo, em meio à cantoria, os bailes nos quais os Botinhas tocavam e as *Bami*, a coletividade foi construindo sua identidade. Porém, uma identidade, num primeiro momento, negra, na ciência de uma ancestralidade relacionada à escravidão, para só posteriormente, nos anos 2000, se reconstruir enquanto, também, quilombola. Pode parecer confuso no começo, mas nas próximas linhas tentaremos abordar este ponto. Além disso, traremos ao texto, mesmo brevemente, o processo de reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares, bem como um sucinto panorama sobre a nova sede e a comunidade, atualmente.

### 1.3. Do reconhecimento à sede própria

O processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo começou no início deste século, em 2006, segundo a Zê. Dentre aqueles que mais auxiliaram nos trâmites junto à Fundação Cultural Palmares, esteve o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos – IACOREQ. Zenilda lembra que “eles foram trazendo subsídios [...] e a gente foi procurando, foi vendo. Aí, a gente começou a se inteirar mais com a coisa” (apud FURTADO, 2018, p. 41). O reconhecimento, grosso modo, é uma certificação emitida pela Fundação que atesta a coletividade enquanto remanescente de um antigo quilombo – lembremos do *quilombo-primeiro*, no início do capítulo. Sem a certificação, não é possível dar entrada no processo de titulação das terras – ao qual nos dedicaremos mais adiante na dissertação –, tornando o processo de reconhecimento um primeiro passo fundamental na garantia dos direitos quilombolas país a fora.

Na parte inicial do processo, de acordo com a Zenilda, foi necessário realizar um levantamento sobre a história do Peixoto dos Botinhas, de forma a solicitar o registro junto à Fundação. Mais uma vez, com seu entusiasmo e coragem característicos, Edegi foi de casa em casa, visitando os mais antigos, na época, para tentar conseguir relatos sobre o passado do quilombo. Em relação a essas histórias, Nico diz que eram contadas pelos mais velhos. “Os antigos, não é como hoje, que tem mil e uma coisas pra se preocupar. Eles contavam aquelas histórias, e queriam saber, e um contava pro outro. Sabiam da vida um do outro, né. Então, cada casa contava. E foi fechando, né” (apud FURTADO, 2018, p. 41).

Zenilda ressaltava, se referindo aos mais antigos, que estes contavam as estórias sempre dizendo: “No tempo dos escravos...”. Essa referência ao passado, entretanto, segundo o Nico, não era feita assim tão fácil: “os antigos não abriam muito o jogo pros jovens. Não é como hoje. Os antigos não abriam muito jogo”. (apud FURTADO, 2018, p. 41). Faltava, segundo ele, uma espécie de abertura entre pais e filhos para o compartilhamento de mais estórias e ampliação dos momentos de contação.

Em 2006, iniciou-se a elaboração de um estatuto para a associação, dando início aos trâmites junto à Fundação Palmares. Isto foi agregado a um relato histórico da trajetória do grupo – feito a partir dos relatos dos mais antigos ainda vivos, à época. Por fim, “houve o envio da ata de reunião ou assembleia de aprovação dos membros sobre o pedido de reconhecimento” e “recebimento da documentação pela FCP”, para dar abertura no processo. Após a burocracia, seria liberada uma etapa de análise técnica, para só aí haver a liberação do registro. Somente a 2 de outubro de 2010 a comunidade foi, oficialmente, reconhecida (apud FURTADO, 2018, p. 41-42). Ou seja, apenas para o reconhecimento – sem tocar na questão de terras – houve uma espera de quatro anos, evidenciando um padrão de demora historicamente constituído no país, no que tange aos quilombos – sobre o qual trataremos, também, mais adiante.

Havendo uma associação constituída, bem como o reconhecimento, era preciso tocar as coisas pra frente. Mas onde, já que não havia uma sede instituída? Zenilda nos ajuda a responder, compartilhando um texto formulado para contar um pouco sobre a questão da(s) sede(s). Desde já agradecemos pela partilha do manuscrito e o teremos, aqui, como base para dar mais alguns passos em nossa caminhada de compreensão da trajetória do quilombo.

No começo, a associação utilizou sedes emprestadas, como o Salão Princesa Isabel (Salão do Nilson) ou mesmo o Clube de Mães do Capão das Porteira, ambos no Beco dos Botinhas. Algum tempo depois, após a construção da casa de um dos quilombolas, este cedeu o espaço para que as assembleias, jantares e missas pudessem ocorrer, durante três anos. Neste meio tempo, o quilombo foi contemplado num projeto da Secretaria de Desenvolvimento Rural, em 2014. Havendo já um terreno, próximo à sede emprestada, já se começou a pensar na construção de uma sede nova, própria. Em fins de 2015, iniciou-se a construção: compras de materiais, feitura do alicerce, contra piso e paredes dos banheiros. Tudo ia bem. Mas a estória ganhou um *plot twist* nada positivo:

De repente o engenheiro abandonou a obra sem explicação levando 60 por cento do valor do projeto. Passado um tempo fomos a procura dele (engenheiro) já tinha ido embora do Brasil. Não tínhamos controle dessa verba, o pagamento era feito através do governo do estado pelo Badesul. Não sabemos quem autorizou o pagamento a ele. Obra parada por 3 anos. Em 2016 tudo parada. Em 2017 começamos a luta por

recuperar os 40 por cento que restava. Muitas reuniões, Ministério Público, SDR com a nova diretoria, Badesul (banco) e foi registrado um boletim de ocorrência contra o construtor. Em 2018 finalmente conseguimos a liberação dos 40 por cento para dar continuidade à obra<sup>10</sup>.

Após a recuperação, a comunidade ganhou mais uma verba do projeto Fundo Casa, combinado com a quantia no caixa próprio, resultado dos eventos realizados em vistas de seguir com a obra. Foi contratado outro construtor para seguir com os trabalhos, e em meados de março/abril a construção foi concluída. Finalmente, em maio de 2019, foi realizada a inauguração na nova sede, concretizando anos de luta e trabalho. No capítulo final, nos dedicaremos à questão da sede a partir da ótica dos quilombolas, mas não é exagero dizer que esta tem papel central dentro do grupo, enquanto espaço coletivo, sendo representativo em função não só da resolução da falta de uma sede própria, mas pela relação com a ancestralidade, com a resistência à discriminação e a garantia de dignidade. Uma conquista não só *dos de hoje*, mas *daqueles que vieram antes*.

Figura 14 - Salão Princesa Isabel (Salão do Nilson)



Fonte: fotografada pelo autor

---

<sup>10</sup> Texto compartilhado conosco por Zenilda, em 8 de janeiro de 2022.

Figura 15 - Sede emprestada, utilizada até 2019



Fonte: fotografada pelo autor

Após todo o processo laborioso para conseguir uma sede própria, o que invadiu o cotidiano na sede foram o orgulho e o sentimento de retribuição aos antepassados. Como uma espécie de missão cumprida, num local, agora, pertencente à coletividade, garantindo dignidade. O mesmo se aplica à nova sede e à conquista coletiva. E é este local de presença coletiva, de jantares, de assembleias e mesmo de missas que a comunidade chama se sede do quilombo Peixoto dos Botinhas, hoje.

Algo que sempre salta aos olhos ao entrarmos na sede é a grande estatuária de São Benedito<sup>11</sup>, patrono do quilombo. Santo negro e representativo da fé não somente do quilombo, mas do Capão da Porteira enquanto localidade, hegemonicamente, católica. Junto à imagem do

---

<sup>11</sup> São Benedito é um tido como um dos principais santos da devoção da religiosidade católica popular no Brasil, cultuado, inicialmente, pelos negros tomados como escravos – e pela sua origem, italiana mas de ascendência africana. Em vida recebeu o apelido de “Mouro”, sendo filho de africanos vindos da Etiópia vendidos e tornados escravos na Itália. No Brasil, é chamado de São Benedito, o Negro, ou apenas “o Santo Negro”, e a ele os negros em condição cativa recorriam em busca de consolo e socorro. Assim como no Peixoto dos Botinhas, ele também é padroeiro de quilombos como o do Barranco, em Manaus. Considerando as festas religiosas enquanto expoentes de elementos aglutinadores, produtores de identidades, os devotos quilombolas de São Benedito no Barranco celebram a festa do santo todos os anos, enquanto uma celebração cultural-religiosa do padroeiro na capital do Amazonas. Ver mais em: SILVA, Rosângela Siqueira da; ROSA, Vinícius Alves da. A simbolização do imaginário religioso nas narrativas e festa de São Benedito – imaterialidade cultural no Quilombo do Barranco em Manaus. **II Congresso Lusófono de Ciências das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas – Rupturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções.** Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa, 2017, p. 8-21.

santo, há uma representação de Zumbi dos Palmares<sup>12</sup>, enquanto símbolo de luta e resistência histórica quilombola. A partir de um olhar atento, esses elementos vão nos possibilitando compreender alguns pontos constituintes do próprio quilombo. São coisas *não ditas*, mas que, ao mesmo tempo, comunicam-se conosco no silêncio da presença.

Figura 16 - Estatuária de São Benedito, patrono do quilombo



Fonte: fotografada pelo autor

---

<sup>12</sup> Enquanto símbolo contra o aparato colonial, Zumbi foi liderança em Palmares (hoje região da Serra da Barriga, em Alagoas) e representou a figura mais importante do movimento quilombola durante a escravidão no Brasil. Desde as articulações do Movimento Social negro nas décadas de 1960 e 1970, o espírito de resistência evocado pelos antigos quilombos fez parte do clamor político por direitos às comunidades quilombolas contemporâneas. Zumbi, enquanto figura simbólica, hoje figura na parede do Peixoto dos Botinhas em um sentimento ligado ao resistir e a uma memória quilombola coletiva brasileira.

Figura 17 - Estandarte com uma representação de Zumbi dos Palmares



Fonte: fotografada pelo autor

A nova sede conta com um espaço de aprendizado com diversos livros, priorizando sempre a educação e a leitura, junto ao computador de mesa para estudos e pesquisas<sup>13</sup>. A cozinha industrial, presente já na sede anterior, foi realocada. É utilizada sempre que possível, seja para usufruto dos membros do quilombo ou para jantares organizados pela associação. Além disso, a produção de artesanato, como as Abayomi e outros objetos, principalmente, de decoração, fazem parte do cotidiano. Importante ressaltar: o empenho das lideranças em organização de eventos e produção de artesanato não é apenas parte da identidade da comunidade, mas também está próximo de uma lógica prática de manutenção da sede. De continuidade para os quilombolas, hoje, e para as gerações vindouras.

---

<sup>13</sup> Segundo dados de amostragem em dissertação de Kátia Ferreira (2013), no Peixoto dos Botinhas, o tempo de escolaridade médio foi de 5 anos, com intervalo de 3 a 8 anos. Além disso, havia pessoas maiores de 18 anos não alfabetizadas, num total de 4 (9,8%) no quilombo. Numa relação entre Peixoto dos Botinhas e Cantão, foi possível observar que a maioria (61,3%) dos moradores dos quilombos frequentaram apenas o nível fundamental de educação. Estes números dão indicativos ainda mais importantes sobre a oralidade no quilombo: sendo a educação formal além do nível fundamental algo não hegemônico na comunidade, o aprendizado pela palavra se torna peça indispensável na construção dos indivíduos. As práticas, técnicas, modos de trabalho, valores e modos de conduta advinham/advêm, principalmente, da oralidade, da palavra, no desenvolvimento da vida das pessoas. Neste sentido, em certa medida, para compreender a comunidade é necessário um entendimento sobre a oralidade nela. Ver mais em: FERREIRA, Kátia Adriane Rodrigues. **Desenvolvimento Psicológico-Moral e Coerção em Duas Comunidades Quilombolas de Descendência Africana em Viamão/RS**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Medicina, Programa de Pós-Graduação em Medicina: Ciências Médicas, Porto Alegre, 2013, p. 44-45.

Figura 18 - Artesanato de teto produzido no quilombo



Fonte: fotografado pelo autor

Figura 19 - Espaço de estudos, leitura e pesquisa



Fonte: fotografado pelo autor

Sobre a comunidade, hoje, segundo os diálogos tidos com as lideranças ao longo da pesquisa, esta enfrentou o período duro dos últimos dois anos com o mínimo de danos possível<sup>14</sup>. Visitas de um médico semanalmente auxiliaram na manutenção do bem-estar e da

<sup>14</sup> Os dois últimos anos foram marcados pela pandemia de COVID-19, uma nova cepa (tipo) de coronavírus que não havia sido identificada antes em seres humanos. Desde o início de 2020, foi caracterizada como Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional e, dentre os danos principais, causou mais de 5 milhões de mortes no mundo. No Brasil, são mais de 649 mil mortes (dado de 27 de fevereiro de 2022). Dentre alguns dos grupos mais vulneráveis ao vírus, considerando o contexto socioeconômico, estão pessoas em situação de rua, indivíduos com transtorno mental, deficiência, pessoas vivendo com HIV/Aids, LGBTQIA+, moradores de favelas e periferias, população indígena, quilombola, negra, ribeirinha, carcerária, migrantes, refugiados e apátridas, além de trabalhadores informais, crianças e adolescentes. Histórico da pandemia de COVID-19. OPAS – Organização Pan-Americana de Saúde. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em 28 fev. 2022. Mundo passa dos 5 milhões de mortes por covid. G1. 1 nov. 2021. Mundo. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/11/01/mundo-passa-dos-5-milhoes-de-mortes-por-covid.ghtml>. Acesso em: 28 fev. 2022. Brasil registra mais de 649 mil mortes por covid-19. Agência Brasil. 27 fev. 2022. Saúde. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2022-02/brasil-registra-mais-de-649-mil-mortes-por-covid-19>. Acesso em: 28 fev. 2022. Fiocruz explica com a pandemia atinge

saúde dos membros (hoje, cerca de 60 famílias cadastradas). Cestas básicas mensais chegaram até o quilombo e foram distribuídas constantemente, junto à manifestação das lideranças para conseguir mais alimentos para as famílias em maior vulnerabilidade. Já no início de 2021, as duas doses da vacina haviam sido aplicadas em grande parte dos quilombolas, garantindo a proteção à saúde individual e coletiva no zelo à vida. Com a impossibilidade de realização de qualquer evento, a venda de artesanato, os eventos e missas foram interrompidos, mas com vistas de retorno, assim que a situação for segura o suficiente.

Outro ponto importante a ser ressaltado é o de que não há uma demarcação espacial delimitada onde os membros do quilombo vivem, fechada. Cada morador tem seu terreno, fruto do trabalho. O que, talvez, podemos apontar como denominador comum é o Beco dos Botinhas, na presença negra nele. Mas o que aglutina todas essas pessoas são as relações de parentesco, de ancestralidade ou mesmo compadrio, além da partilha enquanto grupo étnico e de um espaço coletivo, representado pela sede.

Figura 20 - Espaço central da sede, onde são realizadas assembleias, eventos e missas



Fonte: fotografado pelo autor

Quem lê sobre a questão da busca e conquista da sede, pode se perguntar: mas não é dever do Estado, segundo o Art. 68 da Constituição, assegurar a titulação das terras de comunidades quilombolas? A resposta é sim. Entretanto, segundo relatos ouvidos de outros quilombos em encontros no RS, junto à ciência de um marasmo governamental no que tange às questões quilombolas – sem contar os conflitos com proprietários de terra locais –, as lideranças do Peixoto dos Botinhas acharam melhor, ou menos danoso, não entrar com processo de

titulação para não criar conflitos. Daí a ação das próprias lideranças em encontrar alternativas para aquisição do terreno e construção da sede. De toda a forma, é importante compreender o espaço do quilombo enquanto *humanizado*, onde se constrói a identidade e no qual se constitui um cabedal de memórias. Mas e quando o não sabido, de repente, se apresenta? Esta pergunta se evidencia no sentimento de não saber que se é quilombola, na própria descoberta.

Entendamos: havia, na comunidade, uma identidade forjada no âmbito de uma coletividade negra, junto à ciência de uma ancestralidade que esteve em condição de escravidão. Entretanto, pelos relatos, quem hoje entendemos como quilombolas do Peixoto dos Botinhas, não sabiam que eram quilombolas. Segundo os diálogos tidos, não tinham ideia do que queria dizer a palavra quilombo. Foi a partir do contato do Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos – IACOREQ, nos anos 2000, que isto foi fomentado e começou a ganhar conhecimento dentro do grupo. Estamos tratando de uma identidade negra secular, mas uma identidade quilombola recente – partindo do entendimento no qual os indivíduos ou grupos atribuem-se e constroem ao longo da vida seu próprio senso identitário. E não é só isso. Há, em relato de Edegi, uma eterna dúvida sobre as suas próprias origens, remontando ainda a um contexto de ancestralidade africana em meio às diversas histórias contadas pelo mais antigos:

Quem contava pra mim era a vó e os meus tios. Naquela época, era muito bom. A gente sentava de tardezinha, por que a gente dormia cedo naquela época, mas de tardezinha sentava os tios, os avós, mãe, tudo ao redor do fogo. Aí, um da família se encarregava de contar história pras crianças. O que tinha acontecido com os mais velhos. E eles sempre frisavam pra gente, naquele palavriado deles, que a gente era um povo sem identidade. Todo mundo sabe quem é pai, avô, tio, todo mundo sabe de que família nasceu. E nós a gente não sabe. Se somos bantu, iorubá, quenianos, de que tribo a gente veio. Não sabemos de onde a gente veio. (FURTADO, 2018, p. 44).

Ao adentrarmos na trajetória da comunidade, a riqueza e complexidade ficam evidentes. Não se trata de uma história linear, reta e fluida: tem diversos nós, jogos temporais e identitários, *gaps* e uma sensação de que, quanto mais pensamos entender, mais complexo e múltiplo se torna o cenário. Por outro lado, nem é nossa intenção tentar conformar as narrativas em uma ordem definitiva. O potencial da oralidade mora, exatamente, na complexidade e na tentativa de compreendê-la, naquilo que *o escrito, sozinho, não alcança*. Da narrativa de fundação, passando pelos Botinhas e até a questão da identidade quilombola recente, um cosmos cultural vai se revelando. Talvez, após uma breve apresentação – sustentamos: não-taxativa e sem intenção conclusiva –, seja o momento de nos dedicarmos a questões como cultura e identidade. Iniciar nossas tentativas de costuras, desenrolando o carretel e deixando correr a linha sobre o tecido palavreado.

## II. CARRETEL E LINHA NUM TECIDO PALAVREADO: COSTURAS TEÓRICAS INICIAIS

Considerar o objeto e realizar a pesquisa de campo são partes fundamentais do presente trabalho. Mas não podemos deixar de lado nossos referenciais teóricos. Tentaremos, sempre que possível, fazer relação entre objeto e teoria, evidenciando o diálogo entre realidade social e os teóricos. Trabalharemos, neste capítulo, inicialmente, sobre cultura em Clifford Geertz e Stuart Hall. Logo após, a partir de Ana Carolina Escosteguy e do próprio Hall, discutiremos identidades culturais. Por fim, dialogaremos com a noção de espaço humanizado, a partir do arqueólogo e antropólogo Christopher Tilley. Mesmo não colocando cimento sobre nossa própria pesquisa, tentaremos delimitá-la. Em nosso caso, poderíamos tentar delimitar o trabalho da seguinte maneira: em termos de dimensões, podemos nos colocar entre a História Cultural e a Etno-história (ligada à própria História Antropológica). E em termos de abordagem, optamos pela História Oral como relação ou tipo de tratamento de fontes, em ligação com os atores históricos centrais da pesquisa.

Como mencionado, o trabalho se relaciona à História Cultural e se aproxima, também, de uma Etno-história ou história das etnias. Buscamos analisar, a partir dos relatos de um grupo étnico específico, questões como oralidade, memória e patrimônio cultural. Isto faz com que relacionemos a própria pesquisa a dimensões e abordagens específicas do campo histórico. Bem, em se tratando de uma Etno-história, seu surgimento se dá no séc. XX, não mais voltada a uma metodologia comparativa, até mesmo hierarquizante, bastante difundida nos séculos XVI-XIX. O olhar voltou-se à revelação do desenvolvimento histórico dos diversos grupos étnicos a partir das suas particularidades e universos particulares. Neste contexto, antropologia e a história foram tendo conversas cada vez mais íntimas. Intimidade que teve impacto: houve a consideração das dinâmicas próprias dos fenômenos culturais específicos na estruturação histórica, econômica, social dos grupos e de seu diálogo com outras. Com isso, permitiu-se a abertura de um entendimento mais profundo, tanto de processos de identidade como das próprias transações entre os diferentes grupos étnicos<sup>15</sup> (FERREIRA NETO, 1997, p. 322-323).

Em relação à História Cultural, com base em Sandra Pesavento (2007, p. 13), esta irá lidar com a incorporação da dimensão simbólica para uma análise dos contextos sociais. Se aproxima das maneiras através das quais homens e mulheres, ao longo do tempo, elaboram

---

<sup>15</sup> Ver mais em: FERREIRA NETO, Edgard. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 313-328.

formas de representar o mundo, na feitura de imagens e palavras que vão além daquilo expresso nas fontes materiais. Daí, podemos pensar em uma proximidade com aspectos culturais diversos, tocando discursos e representações, festas, normas de conduta, tradições ou mesmo relações de parentesco. Toda uma gama de fios que compõe uma teia de construção e atribuição de sentidos. E é aí que centra-se nosso próprio interesse, ao tratar da oralidade no quilombo Peixoto dos Botinhas como um possível bem, um patrimônio cultural.

Nesta esteira, em se tratando dos estudos relacionados à cultura, uma das características fundamentais é a importância dada ao não-generalizado. Sobre isso, Ana Carolina Escosteguy destaca um foco “historicamente específico, a atenção às especificidades e particularidades articuladas a uma conjuntura histórica determinada, produzindo, então, uma teoria engajada nas diferenças culturais” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 45).

[...] os estudos culturais questionam a produção de hierarquias sociais e políticas a partir de oposições entre tradição e inovação, entre a grande arte e as culturas populares, ou, então, entre níveis de cultura – por exemplo, alta e baixa, cultura de elite e cultura de massa. A consequência natural desse debate é a revisão dos cânones estéticos ou mesmo de identidades regionais e nacionais que se apresentam como universais ao negarem ou encobrirem determinações de raça, gênero e classe (ESCOSTEGUY, 2010, p. 47).

Assim como o estabelecimento da história oral no Brasil, os estudos culturais latino-americanos possuem uma relação com o espectro político eferescente. Segundo Escosteguy (2010) uma vertente latino-americana de estudos culturais surge, exatamente, entrelaçada com um momento de redemocratização da sociedade, e de observação forte da ação dos movimentos sociais. Há uma competência acadêmica simultaneamente social e política. A intenção num primeiro momento foi de produzir de maneira direcionada, orientada à mudança social. Havia um compromisso sócio-político imbuído, revelando uma forte tendência social nos estudos culturais latino-americanos – não só de outrora, mas atualmente, ressalta a autora. Há, nos estudos culturais, um prisma colorido, de produção acadêmica e de intenção na mudança social frente às mazelas e hierarquizações que excluem uma vasta gama de protagonistas. A partir da polissemia, da pluralidade de uma especificidade social quilombola, trabalharemos, a seguir, com uma aproximação às noções de cultura a partir do estadunidense Clifford Geertz e do jamaicano-inglês Stuart Hall, em proximidade aos estudos culturais e de identidade.

## 2.1. Sobre cultura

Em seu texto *O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem*, o antropólogo Clifford Geertz (2008) estabelece uma espécie de crítica tanto à visão iluminista<sup>16</sup> de “natureza humana”<sup>17</sup> quanto aos estudos voltados ao estabelecimento de leis invariantes nas ciências sociais e a uma perspectiva de estudos “estratigráfica”<sup>18</sup>. O estudo da cultura, segundo Geertz, vem se desenvolvendo a partir da seguinte máxima: procure a complexidade e ordene-a. A partir disso, foi se estabelecendo uma derrubada exatamente na visão iluminista de uma natureza humana, e tendo procurado toda uma complexidade, pesquisadores vem encontrando-a numa escala muito maior do que poderiam imaginar, de acordo com o autor. Isto põe na mesa uma empreitada tortuosa para tentar ordenar tal complexidade, numa caminhada entre pedregulhos, cujo “final ainda não está à vista” (GEERTZ, 2008, p. 25).

Numa transformação das lentes pelas quais observamos a cultura, foi possível levantar reflexões fundamentais: o problema de uma perspectiva constante, geral e universal em relação ao indivíduo, é que uma constância, independentemente do tempo, lugar ou circunstância, estudos ou profissões, opiniões passageiras, pode ser ilusória, segundo Geertz. O sujeito pode estar tão envolvido com onde ele está, quem ele é, no que acredita, que isto está intrinsicamente ligado a ele, e levar em conta tal possibilidade é o que deu margem para o surgimento de uma noção de cultura e o declínio de uma perspectiva universalizante de homens e mulheres. Não há indivíduos “não-modificados pelos costumes de lugares particulares” (GEERTZ, 2008, p. 26).

---

<sup>1616</sup> O Iluminismo (início no séc. XVIII) é um dos temas mais importantes na História das ideias, influenciando toda a estrutura mental do Ocidente contemporâneo. Como conceito, foi criado pelo filósofo alemão Immanuel Kant, em 1784, para definir a filosofia dominante na Europa ocidental no século XVIII. A palavra Iluminismo vem de *Esclarecimento* (*Aufklärung* no original alemão), usada para designar a condição para que a humanidade, fosse autônomo. Isso só seria possível, afirmava o Iluminismo, se cada indivíduo pensasse por si próprio, utilizando a razão. SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contexto, 2009, p. 210.

<sup>1717</sup> De acordo com Geertz: a perspectiva iluminista do homem era, naturalmente, a de que ele constituía uma só peça com a natureza e partilhava da uniformidade geral de composição que a ciência natural havia descoberto sob o incitamento de Bacon e a orientação de Newton. Resumindo, há uma natureza humana tão regularmente organizada, tão perfeitamente invariante e tão maravilhosamente simples como o universo de Newton. Algumas de suas leis talvez sejam diferentes, mas *existem* leis; parte da sua imutabilidade talvez seja obscurecida pelas armadilhas da moda local, mas ela *é* imutável. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 25.

<sup>18</sup> Nesta perspectiva, retiram-se as variegadas formas de cultura e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Descascam-se estas, por sua vez, e se encontram debaixo os fatores psicológicos — “as necessidades básicas” ou o-que-tem-você — que as suportam e as tornam possíveis. Retiram-se os fatores psicológicos e surgem então os fundamentos biológicos — anatômicos, fisiológicos, neurológicos — de todo o edifício da vida humana. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 28.

A partir de Geertz, a relação íntima entre cultura e indivíduo pode se relacionar a uma consideração do campo da história bastante difundida: a do contexto histórico e do sujeito de seu tempo. Se considerarmos o contexto histórico onde determinado sujeito se localiza, podemos perceber as particularidades e características do seu próprio tempo. Em termos de práticas, modos de vida ou rituais, a cultura e o sujeito historicamente localizados acabam evidenciando, ao observarmos a própria dinâmica histórica, contextos bastantes particulares. Mas, somado a isto, acabam se cruzando múltiplos tempos. Em relação com nosso objeto, a título de elucidação da reflexão: quando falamos na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, precisamos considerar o contexto temporal, geográfico e cultural específico. Se olharmos para a CQPB a partir de um entendimento de quilombo do século XVI, na compreensão de *quilombo* enquanto uma noção universal ou geral normalmente ligada ao contexto colonial e a um sistema escravista, perdemos de vista as dinâmicas específicas de um quilombo no interior de Viamão, em Capão da Porteira, num diálogo com seus membros, em 2021. Não fechamos os olhos para o passado, mas empreitamos um esforço de compreensão *levando em conta* os diferentes tempos. Precisamos lidar com uma multiplicidade destes no próprio trabalho com história oral: os diferentes tempos “acessados” pelo entrevistado quando perguntado sobre um tema ou evento vivido, um tempo mais-que-passado ao tratar de uma narrativa fundadora (evento não-vivido), ou mesmo o tempo presente na realização das perguntas sobre estes tempos passados. Sem contar as sobrecamadas de tempo<sup>19</sup> intrínsecas a cada entrevistado. A complexidade e multiplicidade vão se revelando, pouco a pouco, como o rosto de uma noiva que veste cem mil véus.

Geertz também argumenta sobre uma postura que não vá aos extremos. Por mais que se deva considerar as especificidades culturais, rompendo com uma visão generalizadora, não quer dizer que sejam impossíveis generalizações sobre o indivíduo. Para além do fato deste ser um animal muito variado, é preciso uma maneira de descobrir possíveis generalizações de forma não-baconiana e buscadora de universais culturais, na caça de um consenso universal que, na realidade, não existe (GEERTZ, 2008). Em um contexto cada vez mais agilmente globalizado,

---

<sup>19</sup> Georges Didi-Huberman, historiador da arte, ao tratar daquilo que um artista produz e das relações de tempo em sua obra e nele próprio, vai além do “sujeito de sua época”, mesmo sem renega-lo. Argumenta que, mesmo sendo o indivíduo localizado em seu próprio tempo, este mesmo sujeito tem referências de diversos tempos: diferentes referenciais textuais, artísticos, de experiência num passado vivido ou mesmo de um passado-mais-que-passado, não vivido, mas conhecido de alguma forma. Toda esta complexidade, aliada ao contexto cultural-temporal específico do próprio sujeito, acaba mostrando as sobrecamadas de diversos tempos constituintes desta mesma pessoa, suscitando, inclusive, uma discussão sobre a noção de anacronismo – e os medos atrelados a ela – no campo da História da Arte e na própria História, de maneira geral. Ver mais em: DIDI-HUBERMAN, Georges. A história da arte como disciplina anacrônica. In: \_\_\_\_\_. **Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

a própria cultura se relaciona a tal dinamismo. Ela faz parte da vida e da formação dos indivíduos enquanto tais. A cultura, “em vez de ser acrescentada, por assim dizer, a um animal acabado ou virtualmente acabado, foi um ingrediente, e um ingrediente essencial, na produção desse mesmo animal” (GEERTZ, 2008, p. 34). Este próprio papel central da cultura nas sociedades humanas também é ressaltado por Stuart Hall, num diálogo entre contemporaneidade, cultura e identidades.

A questão da “centralidade da cultura”, de acordo com Hall (1997), não se aplica somente a escalas gigantescas, mas também à vida cotidiana, aos microcosmos das pessoas comuns, de maneira irregular e heterogênea como a própria globalização. Segundo o autor, é possível perceber um panorama de mudanças no modo de vida de pessoas comuns, ocorridas nas culturas de suas vidas cotidianas. Vão se revelando outros ritmos, outros tipos de trabalho, outros estilos de vida, mudanças no mundo do trabalho, nas perspectivas de carreira, da autoridade de padrões morais. Tais mudanças estão relacionadas a situações sociais, de classe ou mesmo geográficas pela própria heterogeneidade da globalização. E, principalmente, Hall ressalta aquelas transformações na vida local e no cotidiano que foram precipitadas pela cultura.

Pensemos na variedade de significados e mensagens sociais que permeiam os nossos universos mentais; tornou-se bastante acessível obter-se informação acerca de – nossas imagens de – outros povos, outros mundos, outros modos de vida, diferentes dos nossos; a transformação do universo visual do meio urbano – tanto da cidade pós-colonial (Kingston, Bombaim, Kuala Lumpur) quanto da metrópole do ocidente – através da imagem veiculada pela mídia; o bombardeio dos aspectos mais rotineiros de nosso cotidiano por meio de mensagens, ordens, convites e seduções; a extensão das capacidades humanas, especialmente nas regiões desenvolvidas ou mais “ricas” do mundo, e as coisas práticas – comprar, olhar, gastar, poupar, escolher, socializar – realizadas à distância, “virtualmente”, através das novas tecnologias culturais do estilo de vida *soft*. A expressão “centralidade da cultura” indica aqui a forma como a cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, mediando tudo (HALL, 1997, p. 22).

A cultura, assim como coloca Geertz, não pode ser mais vista como algo secundário ou, para usar termo do próprio Hall: algo *soft*. A consideração da centralidade da cultura faz com que esta não possa mais ser estudada como uma variável anexa, ou mesmo dependente: tem lugar fundamental, e assim deve ser vista. Além disso, precisa ser considerada na constituição da subjetividade, das identidades e da pessoa como um todo (HALL, 1997). Quando tentamos compreender aspectos culturais na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, temos em mente as perspectivas de centralidade e multiplicidade cultural, em Geertz e Hall, respectivamente. Num olhar voltado ao específico e ao diálogo com os atores do próprio quilombo, objetivamos uma compreensão mais acertada em relação aos seus agentes e às

dinâmicas próprias. Buscamos uma compreensão a partir da palavra dos próprios quilombolas sobre sua própria história, em detrimento do estabelecimento de leis ou generalizações. E, ao tratar de cultura, emergem certas inquietações frequentes. Parece que “tudo é cultura” ou, então, questionamos: não existe nada senão cultura? A cultura é tudo? Hall adverte sobre isso.

Não é que "tudo é cultura", mas que toda prática social depende e tem relação com o significado: conseqüentemente, que a cultura é uma das condições constitutivas de existência dessa prática, que toda prática social tem uma dimensão cultural. Não que não haja nada além do discurso, mas que toda prática social tem o seu caráter discursivo (HALL, 1997, p. 33).

Em diálogo com Hall, a própria cultura, para Clifford Geertz (2008), é uma espécie de teia de significados a qual o indivíduo está amarrado – e das quais ele mesmo é o tecelão. O autor entende a cultura como sendo estas teias e a análise delas. Esta última não de maneira experimental em busca de leis. Nossa análise, em se tratando de cultura, se daria em meio às “frases de significado estabelecido”, num trabalho muito parecido, segundo Geertz, com o do crítico literário, determinando a base social e a importância de tais “frases”, ou como destacado por ele, “códigos estabelecidos”. No caso da etnografia, por exemplo, esta mesma seria uma descrição densa, entendida também como uma “atividade de leitura”.

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 7).

Ao emprendermos um estudo relacionado à cultura, de acordo com Geertz, o que devemos nos perguntar sobre as coisas é o que está sendo transmitido com a sua ocorrência, através da sua agência, sejam ela sutil ou espalhafatosa, uma ironia, um deboche, ou mesmo um orgulho. A atividade de leitura em Geertz e o entendimento da cultura enquanto uma espécie de “texto” aproxima esta mesma da linguagem, na consideração do caráter discursivo da própria realidade<sup>20</sup>. Quando Hall trata da “virada cultural”<sup>21</sup>, há uma mudança, uma nova atitude em relação à linguagem, pois, segundo ele, a cultura é uma “soma de diferentes sistemas de

---

<sup>20</sup> Ver mais em: HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, jul./dez. 1997, p. 28-29.

<sup>21</sup> A virada cultural relaciona-se a uma abordagem da análise social contemporânea, que passou a ver a cultura como uma condição constitutiva da vida social, ao invés de uma variável dependente, provocando, assim, nos últimos anos, uma mudança de paradigma nas ciências sociais e nas humanidades. HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, jul./dez. 1997, p. 27.

classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas” (HALL, 1997, p. 29). O autor completa:

O próprio termo "discurso" refere-se a uma série de afirmações, em qualquer domínio, que fornece uma linguagem para se poder falar sobre um assunto e uma forma de produzir um tipo particular de conhecimento. O termo refere-se tanto à produção de conhecimento através da linguagem e da representação, quanto ao modo como o conhecimento é institucionalizado, modelando práticas sociais e pondo novas práticas em funcionamento. Dizer, portanto, que uma pedra é apenas uma pedra num determinado esquema discursivo ou classificatório não é negar que a mesma tenha existência material, mas é dizer que seu significado é resultante não de sua essência natural, mas de seu caráter discursivo. A "virada cultural" amplia esta compreensão acerca da linguagem para a vida social como um todo (HALL, 1997, p. 29).

As pessoas se expressam dentro de seus contextos culturais através, num sentido mais geral, da linguagem, seja ela textual, oral ou mesmo corporal. Você, leitora, leitor, é receptor, nesse exato momento, de uma comunicação em texto, imbuída de um sentido atribuído por um autor. Assim como na leitura algumas coisas serão percebidas, como expressões peculiares, tons, ou um estilo de escrever, a expressão facial, o tom de voz, os gestos das mãos, as pausas na fala, expressões que se repetem, as singelas excitações ou descontentamentos também fazem parte de uma espécie de “texto cultural” ao tentarmos compreender uma determinada realidade. Tudo isto faz parte de uma teia cultural de “frases de significados estabelecidos”, das quais, enquanto pesquisadores, somos leitores.

Quando, hipoteticamente, um relato de uma mulher preta quilombola sobre sua trajetória de vida traz lágrimas aos seus próprios olhos, é preciso tanto a atenção acadêmica para leitura desse acontecimento quanto a empatia para além da academia. Quando dificuldades são relatadas, quando narrativas de um passado não vivido se apresentam, ou quando uma lembrança feliz causa um sorriso, nosso trabalho, mesmo atravessado por nossa própria – e inevitável – subjetividade, deve considerar a teia de significados que vai se apresentando a partir dos agentes e seus múltiplos gestos. Está nessa leitura, inclusive, a possibilidade de compreensão das próprias identidades e como elas vão se constituindo e se transformando num determinado lugar – ou melhor: numa determinada comunidade quilombola.

## 2.2. Das identidades ao espaço humanizado

Num contexto cada vez mais ágil e dinâmico, e considerando a centralidade da cultura e a caminhada de descentralização dos sujeitos na contemporaneidade, é possível discutir sobre as próprias identidades. Mais especificamente: é possível falar sobre *uma só* ou *a* identidade

quilombola no Brasil? Como os contextos específicos podem se relacionar à formação das identidades quilombolas? Buscando discutir sobre tais indagações, trabalharemos, principalmente, a partir de Stuart Hall e Ana Carolina Escosteguy, numa conversa, também, sobre uma noção de espaço proposta pelo antropólogo e arqueólogo Christopher Tilley.

Quando Hall (2006) fala em “velhas identidades”, se refere a uma particular noção de sujeito, visto até então como unificado, ligado a um caráter de estabilidade do mundo. Quando tratamos da centralidade da cultura, é preciso lembrar: esta considera, exatamente, as multiplicidades culturais dos diferentes grupos, numa centralidade relacionada diretamente a cada grupo determinado e como este constrói e vive seu próprio cosmos cultural. Como lembra Ana Carolina Escosteguy (2010): desloca-se a ideia de cultura *do* âmbito estrito da reprodução *para* o campo dos processos constitutivos e transformadores do social. Dentro destas diversidades, num contexto altamente globalizado, com contato cada vez maior entre diferentes grupos, entrecruzamentos e vivências partilhadas, as identidades, segundo Hall, vem sendo descentradas.

Quando tratamos de descentralização, não significa que os grupos percam uma “validez de pureza identitária”, noção com cheiro de querosene e facilitadora de pré-noções que se alastram como queimadas no mato seco. Hall fala em uma “crise de identidade”<sup>22</sup>, coloca que somos “pós” em relação a concepções essencialistas, ou fixas de identidade, coisa que, segundo o autor, se supõe “definir o próprio núcleo ou essência de nosso ser e fundamentar nossa existência como sujeitos humanos” (HALL, 2006, p. 10). A ligação com um rompimento desta ideia essencialista demonstra a diferença entre sujeitos a partir de três grandes divisões: o do Iluminismo, o sociológico e o pós-moderno<sup>23</sup>. Quando se considera a perspectiva contemporânea de sujeito em Hall, sua identidade é definida historicamente, não biologicamente de maneira essencialista.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades

---

<sup>22</sup> Ver mais em: HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 9.

<sup>23</sup> O sujeito do Iluminismo estava baseado numa perspectiva de indivíduo totalmente centrado, dotado de razão e consciência, com um centro interior, numa espécie de essência contínua. O sujeito sociológico refletia uma complexidade moderna na interação do eu com os outros importantes para mim, a partir de quem eram mediados valores, sentidos e símbolos; é uma perspectiva “interativa”, pois a identidade é formada numa relação entre eu e mundo social. Ao passo que o sujeito foi se constituindo não de uma, mas de várias identidades, num mundo cada vez mais dinâmico e com cada vez mais intercâmbios entre grupos e cosmos culturais diferentes, as identidades perdem uma estabilidade de outrora. Aí se caracteriza uma identidade pós-moderna no sentido de não-fixa, não-essencial, não-permanente. Ver mais em: HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006 p. 10-13.

contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas. [...] somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

As sociedades modernas, segundo Hall, são de mudança constante, rápida, permanente, em meio a uma gama de descontinuidades. Não é um todo unificado, bem delimitado ou uma totalidade. Estão sendo descentradas, deslocadas. Mas, então, em meio a tanta descontinuidade, o destino não seria uma desintegração, um esfarelamento? Segundo Hall, isso não ocorre pois, em certas circunstâncias, os diferentes elementos e identidades podem ser conjuntamente articulados. Sobre tal descentralidade proposta, é importante considerar: as identidades estáveis do passado se desarticulam, mas novas identidades e novos sujeitos surgem (HALL, 2006).

Quando pensamos no caráter histórico das identidades, bem como na possibilidade de novas identidades num contexto temporal recente no Brasil, é interessante observar a própria ressemantização de quilombos e quilombolas. Considerando o quilombo em seu contexto geo-histórico, pensar que um quilombola, hoje, constrói sua identidade de maneira idêntica a um quilombola do século XVI não parece acertado. Por mais que haja um caráter compartilhado com uma determinada história, um presente-passado negro relacionando os quilombos atuais aos coloniais, por exemplo, a identidade quilombola numa coletividade rural do Maranhão não se constrói igual a de uma na área urbana de Porto Alegre. Tanto por questões culturais quanto de espaço e de vivência.

Além disso, há uma construção contemporânea de identidades quilombolas vindouras de um diálogo entre passado de mocambos e as questões do agora das comunidades remanescentes de quilombo. Pensar o quilombo historicamente é, também, pensar em identidades quilombolas historicamente construídas e espacialmente localizadas. Sobre a ressemantização de quilombo, do entendimento sobre o que é quilombo num contexto de redemocratização e pós-Constituição (considerando a definição de comunidade remanescente de quilombo pós-1988 e o próprio Art. 68, inicialmente), abre-se a possibilidade de repensar, exatamente, identidades quilombolas fora de um essencialismo. Considera-se, então, um novo momento, de identidades diferentes e, principalmente, entendidas como históricas. Considerando este panorama:

O interesse era evidenciar que, após séculos de perseguições e repressão, os descendentes negros passaram a assumir outras denominações distintas da representação e do termo “quilombo”. E de alertar que não deveria importar o fato de uma comunidade utilizar um determinado rótulo ou estar isolada. Valia muito mais saber se as terras tinham um uso comum e a capacidade de mobilização coletiva contra

a estigmatização. [...] como se poderia pensar em corrigir as práticas colonialistas e escravocratas, se o ponto de partida para o entendimento de quilombo pelo Estado eram particularidades históricas do colonialismo escravocrata? Como exigir vinculações dessas populações excluídas a um passado e a uma cultura marcados pelo preconceito e pela opressão? A categoria dos “remanescentes de quilombos” [...] deveria ser ressignificada para se pensar em uma atuação político-social realmente compensatória em relação às comunidades negras rurais, em lugar da repetição da opressão estatal secular (CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 137).

Quando tratamos de identidades quilombolas num contexto de mudanças, muda-se, também, a própria noção de quilombo. Ao passo que os próprios quilombolas, por mais relacionados e, inclusive, evocando o aspecto de resistência contra a opressão dos quilombos de tempos coloniais e escravistas, enfrentam questões contemporâneas, as próprias identidades vão se construindo a partir daquilo que é vivido. A consideração do que acontece hoje deve perpassar nosso entendimento dos quilombos atuais, num diálogo com seu passado pelo próprio teor do trabalho histórico, e não trancafiando-as, exclusivamente, neste pretérito, colocando-as numa moldura fechada na parede andante do tempo.

Segundo Calheiros e Stadler (2010, p. 137), a identidade quilombola e, principalmente, seu reconhecimento por parte do Estado brasileiro levaram muitos setores a se colocarem contra, politicamente, à autoatribuição dos povos tradicionais, desde parte da imprensa, a bancada ruralista e alguns partidos políticos. Em resistência, o movimento quilombola reagiu e vem reagindo aos ataques, com ações desde mobilizações regionais e nacionais, e divulgação das discussões em torno dos seus direitos. A própria noção de autoatribuição, ou seja, o reconhecer-se como remanescente quilombola, já permite o estabelecimento de uma identidade por parte dos indivíduos e grupos “antes mesmo de garantir direitos e atenção governamental específica”, permitindo ao(s) indivíduo(s) “associar-se a um grupo e colocar-se de outra forma perante a sociedade” (CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 138).

Neste contexto, a partir da autoatribuição relacionada ao reconhecer-se como quilombola ou remanescente de quilombo, a própria identidade dos indivíduos é estabelecida por eles em relação a: a) uma relação com um passado dos quilombos enquanto fenômeno do período escravista e pós-abolição; b) relações de ancestralidade, ligadas a saberes, práticas, costumes; c) o estabelecimento de uma identidade não somente cultural, mas também política e de resistência na contemporaneidade. A formação destas identidades, se por um lado estão ligadas a um passado, também se conectam com aquilo a ser comunicado no presente, em primeira pessoa do plural: *somos* remanescentes de quilombo, *temos* direitos constitucionalmente estabelecidos, *resistimos* aos ataques contra tais direitos, e *existimos e vivemos* nossa cultura nos espaços que são *nossos*. No contexto histórico atual, com a própria

evocação de resistência marcante aos chamados antigos quilombos, em ligação com as dinâmicas culturais locais das comunidades, vão se formando as identidades quilombolas. E esta própria formação passa, também, por duas questões fundamentais: o rompimento com a noção de “pureza étnica” e a noção de *espaço humanizado*.

Ana Carolina Escosteguy, ao abordar sobre a questão das identidades culturais trata de um exemplo do próprio Stuart Hall, ligado à relação entre Estados Unidos e América-Latina. A autora coloca, num diálogo entre especificidades locais e, em termos gerais, uma “cultura de massa”, é que as primeiras podem ser repenetradas, remodeladas, negociadas, no sentido de não destruir aquilo de característico, local. Não irá se obliterar, por exemplo, uma identidade cultural estabelecida num determinado espaço, ao mesmo tempo que esta não estará livre das investidas “de fora”. Se dá um processo cultural, considerando a América-Latina, onde chama-se a atenção para movimentos particulares “de negociação de sentidos que incorporam ‘imagens’ dessa ‘cultura de massa global’ mas com rastros de uma outra identidade, lastrada numa outra história. Esse novo regime cultural vive através da diferença” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 154).

Considerando exatamente este processo, numa espécie de indicativo de hibridismos culturais – e identitários – emergentes, sente-se, simultaneamente, a investida e o peso da homogeneização e absorção e a pluralidade e a diversidade, as formas locais de oposição e resistência (ESCOSTEGUY, 2010, p. 154). Há uma espécie de “dialética” estabelecida entre o hegemônico e homogeneizante e o local e o específico. Não necessariamente se excluem ou obliteram-se um ao outro, mas convivem mesmo sem se gostarem, à primeira vista, e vão entrando numa negociação tensa. É neste sentido que podemos falar em espécies de hibridismos culturais e identitários: não de forma pejorativa ou minimizadora daqueles que resistem, mas de consideração, exatamente, destas tensões e do que emerge delas.

Quando falamos em uma identidade quilombola, tratamos exatamente da consideração feita por Escosteguy. Numa vivência através de diferenças, as construções vão se dando em meio aos múltiplos. Ao falarmos, mais especificamente, na questão da própria etnicidade, admitimos o entendimento do “espaço da história, da linguagem e da cultura na construção da subjetividade e da identidade”. Reconhecemos o fato de que “todos nós falamos a partir de um lugar, de uma história, de uma experiência, de uma cultura particular” (ESCOSTEGUY, 2010, p. 155), mesmo em meio a tensões e intercâmbios culturais diversos e quase inescapáveis. É por isso que se torna problemático considerar só *uma* ou *a* identidade quilombola ao estudarmos quilombos. E, nesse sentido, tratar de etnia e etnicidade ajuda na compreensão daquilo relacionado a um *senso subjetivo de quem somos*, como adverte o próprio Stuart Hall.

Ao utilizarmos noções como etnia, mesmo com sua ampla utilização nas Ciências Humanas, é preciso certo cuidado, exatamente, na simples substituição do termo substituindo a noção de raça. Esta última já não mais entendida numa perspectiva biológica e valorativa, marcante, por exemplo, à noção de meados do século XIX e início do XX<sup>24</sup>, numa perspectiva de minimização de determinados grupos humanos – mais especificamente, as populações negras – em detrimentos de outros. Quando pensamos nesta noção “eurocêntrica” de raça, esta centrava-se na manutenção de relações de poder desiguais, entre dominantes e dominados num constructo enraizado não só no Brasil, mas na América Latina de modo geral<sup>25</sup>.

Rompendo tal paradigma, é importante ressaltar, na dinâmica e em um momento nas relações raciais, onde rompeu-se com o pejorativo relacionado à noção de raça. Podemos pensar a raça enquanto noção ressignificada, rumo a uma ressemantização de cunho político em torno de um enfrentamento, de lutas e demandas por parte dos grupos negros. Neste sentido, este próprio conteúdo político comum, mesmo através da diversidade, num passado-presente partilhado de mazelas vividas, é que podemos nos aproximar de uma noção de raça.

Relacionando linguagem e sociedade, podemos compreender raça enquanto termo, muitas vezes, que “queima”, tanto por seu histórico quanto pela dinâmica de ressemantização e de reconstruções de sentido das últimas décadas. Se relaciona a grupos sociais específicos,

---

<sup>24</sup> De acordo com Kabengele Munanga, a classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica, a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX. Na realidade, apesar da máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana. Gradativamente, os conteúdos dessa doutrina chamada ciência, começaram a sair dos círculos intelectuais e acadêmicos para se difundir no tecido social das populações ocidentais dominantes. Depois foram recuperados pelos nacionalismos nascentes como o nazismo para legitimar as exterminações que causaram à humanidade durante a Segunda guerra mundial. MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. (Texto online). 2003, p. 5. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em 21 jun. 2021.

<sup>25</sup> Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: \_\_\_\_\_. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 118. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em: 21 jun. 2021.

em uma espécie de uníssono ou “partilha” no que diz respeito a enfrentamentos contemporâneos – e passados, como o próprio racismo – questão que abordaremos em um próximo capítulo da pesquisa, sobre quilombos no Brasil e Rio Grande do Sul. O antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga apresenta um panorama relacionando a questão coletiva e de linguagem, na contramão, inclusive, de generalizações sobre a noção de raça:

Podemos observar que o conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnosemântica. [...] Os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc. Por isso que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico (MUNANGA, 2003, p. 6).

O sentido de um termo é estabelecido/entendido por alguém, um grupo de crianças do mesmo bairro, colegas de trabalho num campo específico, ou mesmo um determinado grupo étnico. É nesta complexidade e circunscrição que podemos tentar compreender, hoje, uma noção de raça. Mas não só isto, pois a própria noção de etnia entra em jogo, em igual abertura e dificuldade de estabelecimento uno. Segundo Munanga (2003), um conjunto de pessoas tido como raça “branca”, ou “negra”, ou “amarela”, pode conter diversas etnias. Isto se dá pela própria característica da noção de etnia, entendida pelo autor como: um conjunto de pessoas que partilha de um ancestral comum, uma língua comum, uma mesma religião ou cosmovisão. Indivíduos que partilham uma cultura e moram num mesmo território.

Se consideramos, mesmo inicialmente, as noções de raça e etnia, percebemos que ambas podem se aproximar e, principalmente, não se anulam mutuamente. Ao entendermos raça enquanto uma espécie de noção “sócio-histórica e política”, e etnia próxima de uma “partilha de um cosmos ancestral-linguístico-cultural”, podemos tentar estabelecer noções mais ou menos aproximadas. Mesmo assim, problematizações ainda permeiam a discussão ao tratar de etnia e etnicidade. Nossa intenção não é findar a discussão, mas levantar possíveis reflexões e aproximações.

Numa interação contemporânea entre os diferentes grupos, presencialmente ou por meio digital, torna-se difícil estabelecer limites. Neste sentido, ao tratarmos da etnicidade, tão importante quanto compreender possíveis terminações ou acabamentos, as próprias comunicações culturais têm lugar fundamental para o entendimento de certas dinâmicas, segundo Patrício Pereira Alves de Sousa. Há um complexo estabelecimento de fronteiras entre o “*eu e o outro, o nós e o eles*” fundando “a partir do contato, conflituoso ou não, as atribuições

categorías que forjam as identidades étnicas” (SOUSA, 2010, p. 32). É numa relação de contatos que o estabelecimento do *nós* e dos *outros* vai se estabelecendo, em diferentes níveis de tensão. Nestas espécies de “entre-lugares”, é possível pensar, inclusive, numa relação entre espaço e memória e a própria etnicidade. Mais especificamente: o espaço do quilombo e a memória coletiva dos quilombolas, considerando que “a crença numa origem comum embasada na comunhão subjetiva de símbolos e memórias estabelece aí a pertença étnica, a etnicidade” (SOUSA, 2010, p. 32). Sobre a etnicidade, José Maurício Arruti irá colocar o seguinte:

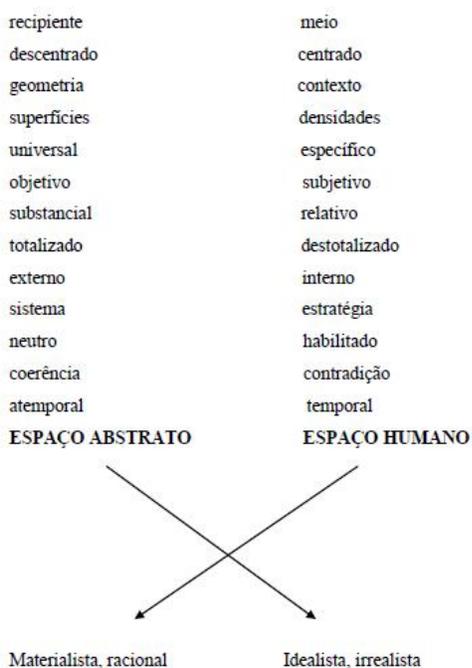
[...] torna-se difícil e talvez errôneo pretender uma definição teórica descontextualizada ou transcultural do nosso conceito [...] Se o uso do termo *etnia* coloca em destaque as características culturais, biológicas, linguísticas e, enfim, herdadas de um conjunto de pessoas, falar em grupo étnico, por sua vez, implica colocar em destaque justamente a unidade social que lança mão dessas características reais ou imaginadas para produzir e demarcar limites com relação a outras unidades sociais. Nesta passagem, o peso semântico deixa de ser depositado nas características substantivas (reais ou imaginadas) que definem uma população, para recair na sua razão sociológica. [...] *o grupo étnico não está baseado nem na ocupação de territórios exclusivos, nem no isolamento, mas na reafirmação contínua de sua diferença na relação e em relação aos outros.* Mesmo quando há o contato permanente entre grupos e uma tendência à redução das diferenças culturais entre eles, a reafirmação permanente das fronteiras étnicas se manifesta por meio de uma estrutura de interação, ou seja, um conjunto sistemático de regras, códigos de conduta para interação, que regulam os encontros sociais interétnicos. As regras de interação selecionam e isolam certos segmentos da cultura de possíveis confrontações e mudanças, permitindo a redefinição e perpetuação da diferença e, assim, dos próprios grupos enquanto entidades categoriais [...] a etnicidade passa a descrever *performances identitárias* (ARRUTI, 2014, p. 200-209 grifos nossos).

Quando falamos em identidades, etnia e etnicidade, construção dos sujeitos, além de nos situarmos historicamente, precisamos utilizar, em alguma medida, nosso senso de *onde*. Entender onde situa-se uma coletividade, sua dinâmica interna e como as pessoas interagem num determinado recorte espacial é tão necessário quanto desafiador. Ao tratarmos do espaço, normalmente utilizamos uma noção ampla, em larga escala. Talvez, até o entendamos como algo deveras abstrato, perdendo de vista sua materialidade e sua relação com os possíveis grupos que nele vivem, com as pessoas. E para entendermos de forma mais acertada a própria Comunidade Peixoto dos Botinhas, consideramos uma noção de espaço específica. O entendemos enquanto *espaço humanizado*.

Quando o antropólogo e arqueólogo britânico Christopher Tilley trabalhou a noção de espaço, no primeiro capítulo da obra *Uma Fenomenologia da Paisagem: lugares, caminhos e monumentos* (*A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments, 1994*). Estabeleceu, inicialmente, uma distinção entre dois tipos de espaços: o científico (abstrato) e o humanizado (significativamente carregado). Quando trata de ambos, Tilley apresenta tanto a

pretensão de materialidade do espaço abstrato quanto o desdobramento da consideração de um espaço humanizado. Em suma: o espaço científico, numa suposta abordagem objetiva, racional e materialista se mostrou um tanto quanto idealista, enquanto a perspectiva humanizada, em seus pressupostos, rompeu com a visão anterior e propôs um modo diferente de ver a realidade. Para elucidar, o autor faz um paralelo entre ambas as perspectivas.

Figura 21 – características dos espaços abstrato e humanizado, em Tilley



Fonte: TILLEY, 1994, p. 2

O espaço dito científico é considerado uma dimensão abstrata, ou melhor, *recipiente*, onde atividades humanas e eventos acontecem, tem lugar, segundo Tilley. Neste sentido, se desconsidera a questão temporal e a própria diversidade do espaço, onde tudo é o mesmo e se "mede" ou analisa com um mesmo modelo único/universal objetivo. Além disso – e principalmente –, não se considera o espaço em relação à própria formação das pessoas – o que tentaremos trabalhar nos próximos parágrafos. Assim, o espaço:

[...] era literalmente um nada, uma simples superfície para ação, uma falta de profundidade. Este espaço era universal, em toda parte e em qualquer lugar o mesmo, e tinha todo impacto cultural sobre as pessoas e a sociedade. As pessoas tinham que se mover através deste espaço, e se movimentar através dele, por exemplo, criando "fricções" que limitam a potencialidade humana. O efeito das distâncias e das várias potencialidades dos locais [...] podem ser objetivamente especificadas em uma única e mesma escala espacial de medição. O espaço como recipiente, superfície e volume

foi substancial na medida em que existiu em si e por si, externo a e indiferente aos acontecimentos humanos. A neutralidade deste espaço resultou em seu ser divorciado de qualquer consideração de estrutura de poder e dominação. Um espaço divorciado da humanidade e da sociedade fornece um coerente e unitário pano de fundo para qualquer análise, desde que seja sempre o mesmo. O espaço do paleolítico era o mesmo que o espaço do Capitalismo tardio, o de Vancouver era idêntico ao de Canberra (TILLEY, 1994, p. 3).

A crítica de Tilley se localiza na problematização desta perspectiva. Reflitamos: como pensar os espaços desconsiderando sua especificidade? Como compreender sem o subjetivo, o relativo, o interno? Como tomar tudo como coerência, sem contradições? E, levantando uma questão deveras de nosso interesse, como desconsiderar o próprio tempo, esculpindo um gesso atemporal de um espaço universal? A atração desta perspectiva era, segundo o próprio Tilley, exatamente sua pureza e simplicidade. Mas é exatamente uma pretensão de pureza e de simplificação da realidade que pode complicar nosso diálogo e nos colocar de volta no gesso. E a intenção do próprio autor era ir além da massa rígida.

Falemos de divórcio. Ou melhor: da impossibilidade do divórcio. Estamos falando de casamento? De certa forma, sim. Mas não pensem, caras leitoras e leitores, no templo ou no véu, nos convidados ou na cerimônia do matrimônio. Estamos em terreno da linguagem, dentre todas as suas artimanhas. Pensemos o seguinte: se Tilley faz uma crítica e discorre sobre o problema da perspectiva espacial abstrata, qual é o caminho alternativo? Ah. É aqui onde se revela o matrimônio em abraço apertado, a impossibilidade de divórcio. Não entre Dona Flor e seus dois maridos, mas entre *espaço e ação humana, ação humana e espaço*. Rompendo com a noção de espaço como recipiente, Tilley argumenta que “o caminho alternativo a respeito do espaço começa como um meio ao invés de um recipiente para ação, alguma coisa que é envolvida na ação e não pode ser divorciada dela” (TILLEY, 1994, p. 4).

[...] o espaço não é e não pode existir dissociado de eventos e atividades nos quais está implicado. O espaço é socialmente produzido, e diferentes sociedades, grupos e indivíduos atuam fora de suas vidas em diferentes espaços. Espaço em si mesmo já não se torna um termo significativo. Não há espaço, somente espaços. Estes espaços, como produções sociais, estão sempre centrados em relação à agência humana e são propícios a reprodução ou mudança porque sua constituição acontece como parte de uma práxis diária ou atividade prática de indivíduos ou grupos no mundo. Eles são significativamente constituídos em relação à agência e atividade humana. Um espaço humanizado forma tanto um meio quanto um resultado da ação [...] (TILLEY, 1994, p. 4).

O espaço do quilombo, se considerarmos uma perspectiva humanizada, é exatamente *meio* e, simultaneamente, *resultado* das ações das pessoas, dos quilombolas. Conforme existe um senso de comunidade, este mesmo se forma na própria circunscrição do quilombo e nas

relações entre as pessoas nele. Ao romper com um espaço unicamente recipiente, consideramos o diálogo de mão dupla entre humano/espaço. Pensar o quilombo, a partir da noção de espaço humanizado, é considerar sua constituição contextual, e, principalmente, a criação de significados dentro dele. Não há uma essência em si, mas uma “significância relacional, criada através de relações entre pessoas e lugares” e “a especificidade do espaço” como “um elemento essencial no entendimento de tal significado” (TILLEY, 1994, p. 5). Quando falamos em pessoas e *lugares*, não consideramos só aquilo de abrangente ou macro que o espaço pode representar, de um modo geral: é preciso entender, de forma humanizada, também o próprio *lugar*. Mesmo numa crítica ao caráter abstrato de uma perspectiva científica de espaço, Tilley adverte que a noção de espaço é mais abstrata que a de lugar. O conhecimento do lugar vai se relacionar à experiência, aos sentimentos e pensamentos humanos, segundo o autor, onde sem lugares não pode haver espaços, pois:

[...] os primeiros têm significado ontológico primário como centros de atividade corporal, significado humano e apego emocional. O significado de lugar é fundamentado na consciência existencial ou vivido nela. Segue que os limites do lugar são fundamentados nos limites da consciência humana. Lugares são tão difusos e diferenciados como a gama de identidades e significados outorgados a eles. [...] Pode haver uma forte afeição pelo lugar (topofilia) ou aversão (topofobia), mas lugares são sempre muito mais do que pontos ou locais, porque eles têm significados e valores distintos para as pessoas. A identidade pessoal e cultural está ligada ao lugar; [...] O lugar é uma parte irredutível da experiência humana, uma pessoa é ‘no lugar’ tanto quanto ela ou ele é ‘na cultura’. [...] lugar é contexto, e não pode haver definição não-contextual de contexto ou lugar (TILLEY, 1994, p. 9-12).

Ao nos aproximarmos do lugar, eminentemente ligado às atividades corporais, aos significados, ao apego emocional, às subjetividades relacionadas a limites estabelecidos pelas pessoas, vemos que o entendimento sobre ele parte de pontos de vista bastante específicos. Para entender, por exemplo, a CQPB como um lugar, é preciso compreendê-la a partir de seus membros, dos quilombolas. É necessário entender que o lugar é *para* alguém e *por* alguém. O lugar se liga, inclusive, às próprias construções dos sujeitos e de suas próprias identidades. Ao construir o lugar, constrói-se a si mesmo. Além disso, quando tratamos, por exemplo, de uma prática de socialização oral sobre o passado da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, ela se deu/se dá num *lugar* ou em *lugares*. Não abstrato, mas ligado a uma materialidade, aos rostos das pessoas contadoras das histórias, a temas específicos, à textura do chão, aos cheiros, à cor da parede, a personagens e até outros lugares citados nas narrativas. Ao pensar no que acontece, é preciso pensar num onde, ou seja, no lugar, que é tanto anterior ao próprio espaço quanto parte construtora das identidades. Podemos entender o espaço enquanto humanizado e, num sentido ainda mais particular, o lugar: humanizado, sensível, cultural e histórico. Íntimo.

Quando uma coletividade quilombola se coloca em um lugar, podemos pensar numa noção aproximada de territorialidade. Segundo a pesquisadora Simone da Silva (2014), no *territorializar-se* está o ato de negação. A negativa está relacionada diretamente a um lugar preestabelecido, historicamente. É uma posição social marginal imposta aos quilombolas, seja pela sociedade em geral, grandes empresas privadas relacionadas ao agronegócio ou pelo próprio descaso do poder público. *Territorializar-se*, neste contexto, segundo a autora: “significa ter poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, dando continuidade à reprodução material e simbólica deste modo de vida”. E, desta forma, as coletividades quilombolas, ao se organizarem pelo direito a territórios ancestrais, não lutam apenas por um direito adquirido, mas, principalmente, fazem valer seu direito a um modo de vida (SILVA, 2014, p. 15).

Quando tratamos da instituição de um território específico – neste sentido, próximo a uma noção de espaço –, este relaciona-se, intimamente, às pessoas, suas experiências e, não em menor importância, às memórias coletivas e individuais desses atores. A própria memória pode ser entendida como fio condutor que “nos leva à instituição de um território e à invenção de uma identidade, a de quilombola” (SILVA, 2014, p. 17). Neste sentido, de acordo com a autora, os encontros, diálogos e as entrevistas são uma maneira de tentar compreender a constituição da própria identidade quilombola, na tensão pelos territórios e numa forja das identidades. Aqui, podemos retomar um diálogo com o próprio Christopher Tilley, sobre as cargas e dinâmicas de um espaço humanizado:

As pessoas tanto vivem suas vidas em um lugar quanto tem a sensação de ser parte dele. Consequentemente, o lugar é fundamental para o estabelecimento de identidades pessoais e de grupo e a formação de biografias. Lugares são tanto ‘internos’ quanto ‘externos’ ao sujeito humano, uma personalidade embutida no centro de significados e um locus físico para a ação. Todos os lugares têm, assim, qualidades metonímicas (lugares e seus conteúdos consistem de relações parte-todo) e densidades diferenciais dos significados para seus habitantes de acordo com os eventos e ações que eles testemunham, participam e recordam (TILLEY, 1994, p. 12).

Numa íntima relação sujeito-lugar, as identidades, a pertença étnica se constroem nessa intimidade. Ao mesmo tempo mental e exterior ao corpo, o lugar, e nosso entendimento sobre ele deve partir desta mesma proximidade. Assim como as pessoas agem sobre o lugar, este, simultaneamente, é massa porosa envolvente, e nos constrói enquanto sujeitos. A intimidade é exatamente este sentimento de reciprocidade, de mútua e complexa influência. Pensemos na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas: a sede recente, por mais nova, já possui memória atreladas às suas paredes. Os sons, os cheiros e os risos já se foram, mas as lembranças

permanecem na mente dos que riram, diretamente em relação com a sede, enquanto uma espécie de lugar temporal múltiplo. Existem dinâmicas, fortes ou singelas, entre passado e presente, com um pano de fundo mais-que-passado, da ancestralidade. É neste sentido, para compreendermos tanto a questão da oralidade quanto do patrimônio, que empreenderemos, nas próximas linhas, exatamente uma discussão sobre ela, atriz tão falada, destacada e cara à história: a memória.

### III. MEMÓRIA, ORALIDADE, PATRIMÔNIO

Ao trabalharmos com as fontes, é fundamental a compreensão de seu caráter de fragmento, de vestígio. Elas nos colocam em contato direto com o problema que lançamos a um determinado passado, tornando necessário um entendimento sobre a memória. Entendendo a oralidade enquanto uma socialização do passado, uma transmissão, o que é dito se relaciona, diretamente, com a(s) memória(s) de quem fala – sejam individuais ou aquelas instituídas a nível coletivo. Ademais, ao discutirmos patrimônio, entendido como uma espécie de bem, uma *herança* de uma coletividade, nos aproximarmos do campo memorial também é preciso. Por isso, este capítulo, inicialmente, se dedicará a uma discussão sobre memória, principalmente a partir de Michael Pollak e Joel Candau. Além disso, tendo papel central na presente pesquisa, oralidade e patrimônio farão parte, também, deste bloco. Neste sentido, dentre os principais autores estão a pesquisadora Verena Alberti, tratando de oralidade, e François Hartog, Regina Abreu e José Reginaldo Santos Gonçalves, sobre patrimônio.

Quando o termo memória aparece no papel – ou, hoje, na tela do celular –, o relacionamos, muitas vezes, a um certo ato de lembrar algo que já passou. O ato de rememorar se dirige ao passado, mas, ao mesmo tempo, parte do presente. E, para tentarmos compreender de maneira mais acertada a memória, enquanto protagonista materna da história, é preciso adentrar sua noção e alguns de seus elementos. Se faz necessário caminhar dentre o terreno teórico para responder a algumas questões: que é memória? Como ela “funciona”? Existem tipos de memória? Isto não significa, aqui, uma pretensão de resposta acabada, mas uma reflexão na tentativa de compreensão da memória na sua complexidade de faces.

Michael Pollak, em *Memória e identidade social* (1992), entende a memória em proximidade a uma outra noção importante para o campo da história, na atualidade: a de identidade. O autor chama de noções de memória aquilo caracterizado como uma “percepção da realidade” (POLLAK, 1992, p. 201). Aqui, cabe, de início, uma breve indagação. Se tomamos a memória como algo que “não é a coisa em si”, em sentido geral, mas uma percepção de um indivíduo – e mais: sobre um determinado recorte de um passado –, talvez, tenhamos indícios iniciais da memória enquanto uma espécie de *representação*.

Ainda no terreno de noções, indo além, mas dialogando com Pollak, temos a memória em Joel Candau. Em *Memória e Identidade* (2016), a *memória*, propriamente dita, é entendida como uma “evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica, composta de saberes, crenças, sensações, sentimentos etc.” (CANDAU, 2016, p. 23). Neste sentido, esta seria uma memória “de

recordação ou reconhecimento”, próxima a uma ideia que, em geral, se tem de memória. Mas, além desta, temos as tipologias de protomemória<sup>26</sup> e metamemória em Candau, onde o autor nos leva a uma investigação sobre tais noções e suas dinâmicas.

A *metamemória* compõe-se, por um lado, enquanto a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que tem dela. De outro, o que diz dela. É uma espécie de percepção da sua própria memória junto à sua comunicação, sua mostra. Este tipo de memória possui dimensões que remetem ao “modo de afiliação de um indivíduo a seu passado [...] a construção explícita da identidade. A metamemória é, portanto, uma memória reivindicada, ostensiva” (CANDAU, 2016, p. 23). Neste ponto, a memória se aproxima tanto de representação<sup>27</sup> quanto de identidade. Se consideramos a memória enquanto constituinte identitária, e se a entendemos como representação<sup>28</sup>, ela, conseqüentemente não possui neutralidade. É eminentemente humana: inicialmente, pelos próprios processos cognitivos da memória e, também, por ser, além de conteúdo, seleção e organização. Segundo Pollak (1992), a memória é mutável, flutua e, também, pode estabelecer marcos relativamente invariantes. Na relação memória e identidade, Candau coloca:

A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa [...] (CANDAU, 2016, p. 16).

Nesta modelação feita pelas pessoas, a memória será organizada, exatamente, em ligação com o senso de identidade, com a construção identitária individual ou do grupo. A

---

<sup>26</sup> A protomemória, em Joël Candau pode ser compreendida como memória de baixo nível, próxima a algo como quase uma “memória muscular”, algo aprendido e “automatizado” pelo corpo. Nas palavras do autor, seria “a inteligência profunda que, de acordo com Marcel Jousse, permite ao cavaleiro lutar ‘sem se preocupar com sua montaria’ – ou ainda a memória social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne, bem como as múltiplas aprendizagens adquiridas na infância e mesmo durante a vida intrauterina [...]”. CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 22.

<sup>27</sup> Isto é evidenciado por Candau, ao dizer que a memória dá-nos uma espécie de ilusão: a de que o que passou não está definitivamente inacessível, pois é possível fazê-lo reviver graças à lembrança. Pela retrospectiva o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi numa nova imagem que poderá talvez ajuda-lo a encarar sua vida presente. CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 15.

<sup>28</sup> A noção aproximada de representação a qual nos referimos é a de Roger Chartier, discutida em *O mundo como representação* (1991). A representação, “por um lado, [...] faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma ‘imagem’ capaz de repô-lo em memória e de ‘pintá-lo’ tal como é [...]”. CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 5, 1991, p. 184.

memória é constituinte/constituída tanto individualmente quanto no coletivo “na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”<sup>29</sup> (POLLAK, 1992, p. 204). Pelas intenções do grupo, a memória se encontrará em continuidade, transformação ou ruptura, reforçando a identidade construída pelo grupo e rearranjando aquilo visto como necessário.

Se a memória é “geradora” de identidade, no sentido que participa de sua construção, essa identidade, por outro lado, molda predisposições que vão levar os indivíduos a ‘incorporar’ certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas memoriais [...] memória e identidade se cruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memórias e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente [...] (CANDAUI, 2016, p. 19).

Esta discussão nos leva a refletir sobre algumas das características da memória. É possível observar que esta não é neutra, pois faz seleções, mostra e esconde, projeta e transforma. É, também, subjetiva, enquanto percepção de alguém ou de um grupo sobre um passado. Mas, além disso, é constituída de eventos, personagens e lugares, como coloca Pollak (1992). Isto se volta à faceta da memória relacionada aos elementos, muitas vezes, citados por aqueles que recordam: os cheiros, as cores, as pessoas, os objetos, os gostos, os sentimentos.

Michael Pollak (1992), ao tratar de eventos, os distingue entre aqueles acontecimentos vividos pessoalmente e os “por tabela”. Estes últimos são vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa sente pertencer. Mais especificamente, pode abordar, também, aqueles eventos que não se situam no espaço-tempo do indivíduo ou de um grupo. Neste caso, podemos pensar nas narrativas de origem<sup>30</sup>, parte de uma memória de um grupo, vivida indiretamente, mas não menos significativa. É evento não vivido, mas sempre ressaltado, e constituinte da própria identidade do grupo e de como este se apresenta para o mundo. Pollak

---

<sup>29</sup> Segundo Michael Pollak, ao contarmos nossa vida, em geral tentamos estabelecer certa coerência por meio de laços lógicos entre acontecimentos-chaves (que aparecem então de uma forma cada vez mais solidificada e estereotipada), e de uma continuidade, resultante da ordenação cronológica. Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros. POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 14.

<sup>30</sup> As narrativas ou “mitos de origem” têm por característica serem situados “fora do tempo”: há muito tempo, no começo, no “tempo do sonho”, naquele tempo, tempos primordiais e passados, além do tempo, que não veremos mais (Idade do ouro, Jardim do Éden), mas que, no entanto, condiciona “o hoje do narrador”. Desse modo, “os beneficiários do mito se veem como os únicos a terem sido favorecidos por essa relação, e *esse parentesco* privilegiado tem por efeito dotar esse grupo humano de sua identidade em relação aos outros, provendo uma forte coesão entre seus membros. Quando um grupo é amputado da memória de suas origens, a elaboração que seus membros fazem da identidade se torna complexa e incerta. Entre os laços primordiais que estão no fundamento da etnicidade encontramos sempre a referência a uma origem comum. CANDAUI, Joël. **Memória e identidade**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2016, p. 96.

ainda vai além e aponta que, através da socialização, ocorre um fenômeno de identificação com um determinado passado. Isto se dá, por vezes, com uma força a ponto de falarmos em uma memória quase herdada (POLLAK, 1992, p. 201). Entretanto, o momento de origem não é suficiente, segundo Candau (2016), para que a memória organize as representações identitárias.

É preciso ainda um eixo temporal, uma trajetória marcada por essas referências, que **são os acontecimentos**. Um tempo vazio de acontecimentos, cuja maior ou menor densidade permite distinguir os “períodos” e as “épocas”, é um tempo vazio de lembranças. Cada memória é um museu de acontecimentos singulares aos quais está associado certo “nível de evocabilidade” ou de memorabilidade. Eles são representados como marcos de uma trajetória individual ou coletiva que encontra sua lógica e sua coerência nessa demarcação. A lembrança da experiência individual resulta, assim, de um processo de “seleção mnemônica e simbólica” de certos fatos reais ou imaginários – qualificados de acontecimentos que presidem a organização cognitiva da experiência temporal. São como átomos que compõem a identidade narrativa do sujeito e asseguram a estrutura dessa identidade [...] (CANDAU, 2016, p. 98-99).

Nas trajetórias individuais ou coletivas, Pollak (1992) também ressalta os personagens e os lugares, numa espécie de concepção de *conhecido e não-conhecido, vivido e não-vivido*. Os personagens, por exemplo, podem ter sido encontrados, conhecidos em algum ponto da vida de uma pessoa. Ou podem ser “personagens frequentadas por tabela”, de forma indireta, mas que tornam-se quase familiares. E pode haver aquelas personagens fora do espaço-tempo da pessoa. Já os lugares, onde se dão os acontecimentos e estão os personagens, podem ser “de memória”. Estes estão particularmente conectados a uma lembrança do indivíduo, ou a uma memória do grupo, podendo ou não estar inseridos num tempo estritamente cronológico. Sobre lugares de memória, Joël Candau coloca o seguinte:

[...] a memória e a identidade se concentram em lugares, e em lugares privilegiados, quase sempre com um nome, e que se constituem como referências perenes percebidas como um desafio ao tempo. [...] Um lugar de memória é um lugar onde a memória trabalha [...] Contrariamente aos não lugares, banalizados, funcionais e atemporais, os lugares [...] São duráveis e carregados de história e memória [...] (CANDAU, 2016, p. 156-157).

Por estar num terreno não necessariamente datado, o ato de memória, segundo Candau, nunca é uma espécie de reprodução pura do acontecimento ausente. É, pois, uma construção. Neste sentido, podemos pensar na memória como representação, e “a imagem que desejamos dar de nós mesmos a partir de elementos do passado” será pré-construída por quem somos no momento evocativo, mesmo havendo uma espécie de invariabilidade parcial de memória, mais ou menos estabilizada, com menos mudanças desde sua percepção original. Em função de objetivos e relações no presente, o ato de memória organizará os traços deixados pelo passado.

Irá unifica-los e torna-los coerentes, construindo uma imagem de si mesmo – ou do grupo – que seja satisfatória (CANDAUI, 2016, p. 73-77).

Podemos entender a memória como esta forma de representação que estabelece uma relação de pertencimento com determinado passado, construindo a identidade. Ao mesmo tempo que se relaciona ao passado, é evocada num momento tido como presente de acordo com as intenções do indivíduo ou do grupo – por iniciativa própria, espontânea, ou requisito externo, como numa entrevista, por exemplo. A construção de um senso de si por parte de uma coletividade perpassa a memória instituída como coletiva e, também, aquelas individuais. Não são antagônicas ou uma dualidade estrita, e se confundem, por vezes, tornando complicada uma distinção, um estabelecimento rígido de limites entre o *eu* e *nós*, neste sentido. Há uma “seletividade da memória”, onde esta não é neutra, expressa o dito e o não dito, o que se quer e o que não se quer dizer. E em sua espécie de função constituinte das identidades, quando a memória, ao enfraquecer, tornar-se cada vez menos significativa, ou perdendo o senso de pertencimento atribuído, ela escorre, vaza. Torna-se etérea e pode se esvaír.

No campo da memória, é preciso que entendamos sua face de disputas. Isto está atrelado, por exemplo, à questão da seleção de memória, onde esta é instituída, numa determinada sociedade, por exemplo, deixando algumas memórias “dentro” e outras “fora”. Em meio a estas tensões entre memórias, uma questão se faz importante: a transmissão. Ao tratarmos de memória, é fundamental considerar as formas com que ela transita, é verbalizada, comunicada em um determinado grupo. Em termos ocidentais, com hegemonia grafocêntrica na passagem das memórias entre as gerações, acabou-se atribuindo a uma particular maneira de recontar um caráter “arcaico”. Atualmente, no próprio campo da história, a noção de fonte abarca as potencialidades do *oral* e não minimiza ou atribui valor primitivo à oralidade. A história oral parte, exatamente, daquilo que é dito. E, por isso mesmo, não consegue fugir da memória. A ligação direta entre ambas nos leva a problematizar desde a seleção, organização e silêncios da memória, até a maneira como se reconta, o modo como aquelas memórias individuais ou coletivas saltam em direção ao mundo através das vozes. E para que se possa (re)contar, o contato com a memória é quase instantâneo. O exato momento de falar sobre um passado está intrincado com a percepção do indivíduo sobre tal:

De fato, o ato de memória que se dá a ver nas narrativas de vida ou nas autobiografias coloca em evidência essa aptidão especificamente humana que consiste em dominar o próprio passado para inventariar não o vivido [...] mas o que fica do vivido. **O narrador parece colocar em ordem e tornar coerente os acontecimentos de sua vida que julga significativos no momento mesmo da narrativa:** restituições, ajustes, invenções, modificações, simplificações, “sublimações”, esquematizações, esquecimentos, censuras, resistências, não ditos, recusas, “vida sonhada”, ancoragens,

interpretações e reinterpretações constituem a trama desse ato de memória que é sempre uma excelente ilustração das estratégias identitárias que operam em toda a narrativa (CANDAU, 2016, p. 71, grifo do autor).

Na indissociável conexão memória-oralidade, vamos, cada vez mais, adentrando um terreno de complexidade do dito – bem como do não dito. A história oral<sup>31</sup>, em uma perspectiva de alteridade em relação àquelas e aqueles que falam sobre seu passado e de seu grupo, dedica-se a este processo de escuta e análise. A memória falada tem seu espaço, principalmente, em grupos onde a oralidade ainda se faz presente no cotidiano – e onde é o modo fundamental de transmitir memória. Neste sentido, a própria metamemória em Candau parece uma noção aproximada da relação entre a memória percebida por um grupo e a sua transmissão, de maneira conectada. Temos uma relação entre aquilo que ficou do passado e a socialização oral do mesmo. Neste sentido, Verena Alberti destaca como especificidade da história oral “a possibilidade dela documentar as ações de constituição de memórias”. A entrevista é entendida como um “resíduo de ação, e não apenas como relato de ações passadas”<sup>32</sup>, chamando a “atenção para aquilo que se quer guardar como concebido legítimo, como memória” (ALBERTI, 1996, p. 4).

Alberti, em artigo intitulado *Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras* (2005), faz uma discussão sobre a distinção entre ambas. A segunda é entendida como metodologia de constituição de fontes, o que é abordado pela própria autora mesmo antes desta publicação<sup>33</sup>. Entretanto, nosso interesse, neste momento, se aproxima da tradição oral. E, a partir dela, tentaremos compreender uma proximidade entre memória e oralidade. Para isso, é importante um entendimento dos pontos e nós entre memória e tradição, de modo a compreendermos a tradição oral.

---

<sup>31</sup> Importante ressaltar, a partir de Verena Alberti, que em um trabalho de história oral, a biografia, a trajetória individual, não é coisa dada, mas construída à medida mesmo em que é feita a entrevista. Se a pessoa tem o costume de refletir sobre sua vida, provavelmente já tem uma espécie de sentido cristalizado para alguns acontecimentos e percursos e pode preferir relatar esses, em vez de outros. Isso não quer dizer que aquele sentido seja falso ou não tenha relação com a realidade, mas sim que ele é um dentre as possibilidades possíveis. ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000, p. 5.

<sup>32</sup> O típico resíduo de ação seria o clássico documento de arquivo – pedaço de uma ação passada –, enquanto que o relato de ação, posterior no tempo, poderia ser exemplificado por uma carta na qual se informa alguém sobre uma ação passada, ou ainda por memórias e autobiografias. Considera-se que um *relato de ação* é também *resíduo de uma ação*: a carta mencionada acima, por exemplo, informa sobre uma ação passada, mas é também o resíduo de uma ação: a ação que seu autor quis desencadear ao escrevê-la e enviá-la pelo correio. ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado. **II Seminário de História Oral**. (Texto online). Belo Horizonte, set. 1996, p. 3, grifos do autor.

<sup>33</sup> Ver mais em: ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000.

Sobre tradição, em termos etimológicos, esta tem sua origem na expressão latina *tradere*, significando *transmitir, passar a outrem, dar para guardar*<sup>34</sup>. Neste sentido, a aproximação com a memória se evidencia, principalmente, no sentido de transmissão em um determinado grupo. Joël Candau (2016) aborda a importância da transmissão na própria construção da identidade, apontando-a como um fundamento sem o qual não podemos, nem mesmo, tratar de memória. O problema, segundo o autor, começa quando a transmissão não encontra por onde se movimentar.

E quando a transmissão é impossível, indizível, como imaginar que se possa ter um compartilhamento (de uma língua de “convenções verbais”, de representações, de saberes e fazeres, de crenças, de comportamentos, de gestos ou posturas) capaz de fundar as representações de uma identidade coletiva? [...] Sem essa mobilização da memória que é a transmissão, já não há nem socialização nem educação, e ao mesmo tempo, se admitimos [...] que a cultura é “uma tradição transmissível de comportamentos aprendidos”, toda identidade cultural se torna impossível. [...] (CANDAU, 2016, p. 105).

Mesmo que não condicionante em absoluto em relação às identidades, carcerária, a transmissão é necessária para a continuação da memória e para a formação das identidades. Em Candau, a “exteriorização da memória” é esta ação que parte da insatisfação humana com o próprio cérebro, levando a uma progressiva transmissão, permitindo a transmissão memorial. Desde o que podemos chamar de nossas origens, ela traduz uma vontade de “produzir traços com o objetivo de compartilhar sinais transmitidos [...] fazer memória” [...] (CANDAU, 2016, p. 107). Esta espécie de comunicação da memória em direção ao futuro, no sentido de ser transmitida à frente, nos aproxima de uma ideia de tradição, etimologicamente. Mas, o funcionamento deste mecanismo pode depender, ao mesmo tempo, de transmissões anteriores. Vemos uma espécie de processo heterogêneo, variante em relação aos possíveis modos como será transmitida a memória (arquitetura, escrita, pintura, fotografia, oralidade), mas emerge uma certa lógica.

Pensemos, por um exemplo, em um personagem chamado “Sujeito”. Em um grupo onde a oralidade é meio principal de transmissão da memória, para que Sujeito possa contar sobre um passado, precisa haver memória e esta, por sua vez, pode ter sido adquirida, ou como em Pollak, “herdada” pela própria oralidade – num campo daquilo não vivido diretamente, mas coletivo. E a transmissão em direção ao futuro se dará através do ato de dizer, da transmissão feita pelo nosso personagem sobre aquilo ouvido, contado, aprendido em um tempo anterior ao

<sup>34</sup> Ver mais em: MATEUS, João Mascarenhas. A questão da tradição. História da construção e preservação do patrimônio arquitetônico. **Parc**, v. 3, n. 4, abr. 2013, p. 27-32.

de uma possível nova transmissão feita por ele. O processo segue em frente pela transmissão da memória, e foi assim aprendido, antes, por nosso amigo Sujeito. Temos, então, *a memória e o modo como ela viaja* enquanto quase interdependentes.

Na discussão sobre a tradição de um grupo, segundo Joël Candau, esta será autêntica, ou seja, terá sua força – a de conferir aos membros de um grupo o sentimento de compartilhamento de sua própria perpetuação enquanto tal – de sua autoridade, através de uma transmissão tanto efetiva quanto aceita (CANDAU, 2016, p. 121). Novamente, a indissociabilidade entre memória e transmissão dá seus indícios. Por outro lado, é possível problematizar junto a esta relação o seguinte: se a memória não é transmitida e, conseqüentemente, não é aceita e estabelecida como significativa em uma coletividade, enfraquece e torna-se vulnerável. De qualquer forma, a “memória oralizada”, se pensarmos uma comunidade pautada na oralidade, apresenta-se tão importante quanto aquilo que ficou do passado. Ademais, é importante observar o seguinte:

No fim das contas, a *transmissão* é tanto *emissão* quanto *recepção*. A eficácia dessa transmissão, quer dizer, a reprodução de uma visão de mundo, de um princípio de ordem, de modos de inteligibilidade da vida social, supõe a existência de “produtores autorizados” da memória a transmitir: família, ancestrais, chefe, mestre, preceptor, clero etc. Na medida em que estes serão reconhecidos pelos “receptores” como os depositários da “verdadeira” e legítima memória, a transmissão social assegurará a reprodução de memórias fortes. Ao contrário, quando os guardiões e os lugares de memória tornam-se muito numerosos, quando as mensagens transmitidas são inúmeras, o que é transmitido torna-se vago, indefinido, pouco estruturantes, e os “receptores” possuem uma margem de manobra muito maior que lhe irá permitir lembrar ou esquecer à sua maneira (CANDAU, 2016, p. 124-125, grifos do autor).

Neste processo, destacam-se, em primeiro lugar, certos “personagens contadores”. É possível pensarmos em uma perspectiva abordada por Janote Pires Marques, ao tratar, especificamente, de uma tradição oral de matriz africana. O autor traz uma noção de temporalidade ancestral, onde o patrimônio transmitido, aquilo que é contado, revela-se em certas frases, como: “Aprendi com meu mestre”; “Aprendi com meu pai”; “Foi o que suguei no seio de minha mãe”. (MARQUES, 2017, p. 168). Temos uma aparente dicotomia mestre e aprendiz, mas ela se rompe ao considerarmos o próprio funcionamento da transmissão de memória: aquele que ouve, em um dado momento posterior, poderá contar, tornando-se, também, emissário, o contador. Entretanto, ao multiplicarem-se os que sabem e contam, há mais espaço de seleção e silêncios posteriores, a partir de quem recebe. Acaba-se atualizando aquilo que foi recebido, a partir da recepção e, principalmente, da posterior transmissão.

A questão da ancestralidade está muito presente nas tradições culturais de origem africana, desde os terreiros de candomblé à capoeira. De maneira geral, a ancestralidade é

considerada relativa aos antepassados, aos antecessores, aos que passaram e aos que se encontram presentes. Há uma relação do “velho” com o “novo”, do passado com o presente, do visível com o invisível e do imanente com o presente. O ancestral acaba sendo uma figura importante neste contexto, pois existe uma espécie de reconhecimento de seu trabalho, realizado no passado. O morto acaba representando um símbolo de conhecimento, servindo como forma de revigorar o passado (CASTRO JÚNIOR, 2004, p. 149-150).

Em termos de uma oralidade africana, é preciso ressaltar que o “tempo verbal da narrativa é sempre o presente”. Assim, quem conta e quem escuta, se sente conectado a narrativa e não excluído dela. Sente-se integrado a história de seu povo e não alienado dela. A cadeia de transmissão dos saberes vai se perpetuando através da palavra, daquilo ouvido dos antepassados e mestres. Existe, neste sentido, uma concepção sagrada em torno da oralidade africana, bem como uma estrutura comunitária que interliga a comunidade dos viventes aos seus antepassados. Isso é mantenedor de um testemunho verdadeiro e mesmo de uma identidade coletiva (CARVALHO, 2013, p. 243-244).

Ao tratarmos de tamanha importância de uma tradição oral em determinado grupo, temos a palavra falada como sendo tão, ou mais complexa, do que aquela escrita<sup>35</sup>. O falado “emprega vários modos de expressão, como a corporeidade, os gestos, a musicalidade e as danças [...]” (MARQUES, 2017, p. 171). Nesta relação, vemos uma ligação com a vida cotidiana, com as ações, comportamentos das pessoas que, de alguma forma, tem como importante uma determinada galáxia memorial. Entretanto, ao nos direcionarmos àquilo “contado pelos antigos”, não significa que a memória seja, pretensamente, “pura”, imutável, ou que a transmissão seja neutra e sem reflexos na própria memória. Um exemplo *épico* pode ajudar a elucidar esta questão e mais.

Ao tratar de tradição oral, Verena Alberti aborda duas premissas. A primeira, é de que os objetos que são transmitidos pela tradição oral não são imunes à transformação. Nas palavras da autora: “Cantos, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher” (ALBERTI, 2005, p. 17). Vejamos: como se trata de transmissão oral, para que haja atualização e manifestação, é necessário um

---

<sup>35</sup> De acordo com Alberti, se for gravado ou transposto para o escrito, o oral deixa de ser o que é: contingente por excelência. Nos poemas épicos transmitidos por tradição oral, a língua é usada para o armazenamento de informações na memória. Prescinde-se, pois, do escrito. Ou seja, é melhor ficar na boca do povo, porque dessa forma fica guardado na sua pluralidade. Isto nos leva a um paradoxo: se não for registrada, a peça de tradição oral corre o risco de se perder, caso nenhum falante se encarregue de atualizá-la. Por outro lado, se for registrada, cristaliza-se e torna-se única, abolindo as demais possibilidades. ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História oral**, v. 8, n. 1, jan./jun. 2005, p. 23-24.

*momento*, a contingência. Isto vai influir na manifestação, “pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado” (ALBERTI, 2005, p. 17).

Eis a segunda premissa, segundo Alberti: a tradição oral, assim como as tradições de um modo geral, tem sua base na *repetição*. Dito isto, a autora aponta uma contradição aparente, em relação às premissas: se o fundamental é a repetição, como pode haver espaço para a invenção no momento da atualização, da transmissão? Esse, segundo a autora, pode ser o grande fascínio exercido pela tradição oral: “o fato de se tratar de um patrimônio coletivo comum, que, no entanto, não existe sem a ação permanente daqueles que o repetem e, portanto, o transformam” (ALBERTI, 2005, p. 18). Com esta indagação, a autora traz um exemplo que se relaciona tanto à tradição oral quanto à própria memória.

Verena Alberti (2005) aborda as obras de Homero, como a *Ilíada* e a *Odisseia*. Dentre as informações trazidas, como o fato de, provavelmente, ter havido um poeta Homero, que viveu por volta do século VIII a. C., a leste do Mar Egeu pelas paisagens descritas nas obras – ou por haver a possibilidade dele ter sido cego –, Alberti direciona a reflexão para a *transmissão* dos poemas. Segundo a autora:

Hoje em dia já é amplamente difundido e aceito que Homero era um poeta oral. Isso se deve a Milman Parry (1902-35), acadêmico norte-americano que, em 1928, publicou *O epíteto tradicional em Homero*, defendendo a tese de que Homero, na verdade, era um poeta oral e que a *Ilíada* e a *Odisseia* eram poemas orais que só foram fixados na forma escrita posteriormente. Homero deve tê-los criado por volta de 750 a.C., enquanto a primeira versão completa estabelecida como padrão foi escrita para um festival no século VI a. C. (ALBERTI, 2005, p. 18).

Vamos um pouco mais adiante: para que os poemas fossem transmitidos oralmente, era necessária a atuação de um indivíduo específico: o aedo (do grego *aoidos*, cantor). O aedo, chamado, também, de bardo ou rapsodo, cantava seus poemas acompanhado de cítara ou lira. Por mais fascinante que isto seja, temos uma dinâmica familiar: algo foi transmitido oralmente por um indivíduo emissor para diferentes receptores. Atentemo-nos para mais uma importante informação: “[...] Os gregos sabiam muitos trechos de cor e valorizavam os poemas como símbolo da unidade helênica e como *fonte de instrução moral e prática*” (ALBERTI, 2005, p. 18-19, grifos do autor). Alberti coloca que a descoberta de Milman Parry nos poemas de Homero foi confirmada pela prática de cantores dos Bálcãs, posteriormente. Albert Lord, seu discípulo, divulgou, em 1960, o material que Parry havia gravado, anteriormente, nos Bálcãs, na obra *O cantor de histórias*. Alberti aborda como, neste caso e em outros, os poemas, aquilo que é contado, acaba se transformando:

[...] o cantor adapta aquilo que ouve para seu estoque de frases, cenas típicas e temas, e tende a substituir aquilo que não lhe é familiar por algo que já conhece ou ainda a expandir o que houve com material familiar que teria faltado. Todo cantor, em uma tradição oral viva, tende a desenvolver o que adquiriu. A inclinação por ajustar, elaborar e aperfeiçoar é natural a todo poeta oral. Este é o terreno da *invenção* ou *improvisação*. Mas há também um elemento de memorização ou repetição. De um lado, a métrica do poema ajuda na memorização. De outro, os próprios poemas homéricos podem ser vistos como enormes repositórios da informação cultural, abrangendo costumes, leis e propriedades sociais que também foram armazenados. As epopeias gregas funcionam como locais de armazenamento de informações. (ALBERTI, 2005, p. 19-20).

A partir daquilo que aponta Alberti, percebemos uma complexidade inerente envolvendo a tradição oral. Ao mesmo tempo que é atualizada, transformada, vive pela repetição. Neste processo, o que vimos até este ponto do texto sobre memória se faz fundamental quando tratamos daquilo que é silenciado, esquecido, lembrado e improvisado. A organização e seleção da memória está ligada à própria tradição oral que, por sua vez, comporta: “a repetição; a transformação (que inclui o aperfeiçoamento, a improvisação e o esquecimento), e a dimensão política, as tradições em disputa”. (ALBERTI, 2005, p. 23). Neste ponto, podemos observar que uma tradição oral está ligada diretamente à memória – em sua dinâmica e, até mesmo, no sentido das disputas –, em constante repetição e atualização em sua transmissão. Para que uma tradição viva, precisa caminhar, necessita espaço de circulação dentro da coletividade, a partir daqueles emissores tidos como válidos, sejam eles rapsodos, anciões, tios, mães ou pais. Segundo Alberti, a tradição oral, bem como a tradição de modo geral:

[...] trata-se de um patrimônio que o grupo detém e que é uma parte importante de sua identidade [...] esse patrimônio é importante para permitir a sobrevivência dos grupos como entidades étnico-culturais. Mas o termo tradição aqui não deve ser entendido como antônimo de mudança, pois, como vimos, é próprio da tradição oral a inovação e o esquecimento. (ALBERTI, 2005, p. 24).

Temos alguns indicativos que nos levam a uma reflexão sobre patrimônio. Mas, antes de partirmos a este tópico, especificamente, é importante apontar algumas últimas questões caras a nós, em relação à memória. Ao tratarmos de uma memória geracional, relativa a geração, ela também é uma memória “de fundação que tem seu lugar no jogo identitário” (CANDAU, 2016, p. 142). Candau aponta que esta pode ser “uma memória genealógica que se estende para além da família”. É uma espécie de “consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro” e “de sermos continuadores de nossos predecessores”. Assim como no caso da tradição oral, algumas frases podem ser ressaltadas, no sentido de carga identitária, como: “as gerações anteriores trabalharam por nós” ou “nossos antepassados lutaram por nós” (CANDAU, 2016, p. 142).

Em proximidade à memória geracional, está a familiar. Esta é mais curta, segundo Candau, pois “não remonta além de duas ou três gerações” (CANDAU, 2016, p. 139). O indivíduo sabe que, com a profundidade de sua própria memória não indo além de poucas gerações, ele próprio cairá no esquecimento certo tempo depois de morrer, segundo o autor. Neste limite de uma memória familiar, há quase uma espécie de arranjo, voltado a uma ideia de família extensa, ao tratarmos de grupos de matriz africana. A partir de Janote Pires Marques, “à oralidade se liga a ideia de família extensa, que inclui parentes diversos e agregados e se constitui em elemento central na vida social. Um grupo de família extensa constitui uma linhagem (ancestral comum)” (MARQUES, 2017, p. 168). Ao irmos ao encontro desta noção, temos uma proximidade entre uma memória familiar e uma geracional, ou ainda, intergeracional, diretamente ligada à ancestralidade. Esta última, por sua vez, pode apresentar-se “marcada por laços de pertença” (MARQUES, 2017, p. 168). É neste contexto em que, muitas vezes, a tradição oral encontra fluxo, é transmitida, entre pessoas próximas, por laços de parentesco também estreitos ou no sentido de uma ancestralidade em comum. A repetição e atualização a partir do recontar acontecem neste panorama, de onde ressaltam-se personagens distintos, comumente lembrados, e acontecimentos tidos como importantes pela coletividade, por exemplo.

Entretanto, como é característico do humano, nem tudo aquilo que é lembrado, necessariamente, é tido como brando ou livre de dor. Quando tratamos de eventos traumáticos sofridos por um determinado grupo, nos aproximamos de uma memória das tragédias. Estas podem ter sido vividas ou estarem no campo de uma memória tida como coletiva não vivida, ou mesmo fora do espaço-tempos das pessoas. O que não significa que não seja uma memória forte, exatamente pelo seu caráter de marca, de trauma. De acordo com Joël Candau, é uma memória sofrida, aquela carregada de dor e infortúnio. Tal memória “deixa traços compartilhados por muito tempo por aqueles que sofreram ou cujos parentes ou amigos tinham sofrido, modificando profundamente suas personalidades [...]” (CANDAU, 2016, p. 151). Tamanha é a força de certos acontecimentos trágicos que se estabelece uma mudança na própria constituição da identidade. A tragédia (re)constrói a identidade, seja a nível individual ou coletivo. Um grupo pode inclusive, fundar sua identidade na memória “de um sofrimento compartilhado”, segundo Candau. Ao trabalharmos com história oral, a presença da tragédia pode não ser, muitas vezes, comunicada diretamente. Entretanto, o próprio corpo e os gestos das pessoas *falam sem dizer*. Elas reagem a certos temas com expressões corporais, da face ou mesmo com algo tão expressivo e visual quanto as próprias lágrimas. O trauma de um passado não vivido, mas compartilhado, pode ser tão doloroso quanto o sofrimento diretamente sentido.

Michael Pollak coloca que indivíduos e certos grupos podem venerar, exatamente, aquilo que os “enquadradores de uma memória coletiva em um nível mais global se esforçam por minimizar ou eliminar” (POLLAK, 1989, p. 12). No jogo de conflitos entre as memórias tidas como marginais e aquelas hegemônicas, tidas como imagem-síntese geral de uma certa sociedade, emerge um certo dever de memória. É o estabelecimento de uma postura de resistência contra o desaparecimento. A necessidade de recordar, neste sentido, é real. E, inclusive, mais do que uma necessidade de memória, o que parece haver é uma necessidade, segundo Joël Candau, *metamemorial*. Ou seja, da *ideia de memória* que se *manifesta* sob diferentes modalidades (CANDAU, 2016, p. 125-126, grifos do autor). Há uma espécie de movimento de expressividade destas memórias tidas como não oficiais, ou subalternas e, junto a isso, a (re)construção das identidades. Há um movimento de memória, de estabelecimento de resistência a partir do presente na evocação daquilo que foi sendo silenciado ou tido como menos importante, em uma determinada sociedade.

Em um processo de movimento das memórias, acompanhado da construção e afirmação das identidades, temos um terreno fértil para a elaboração daquilo que pode ser entendido como patrimônio. Seu campo irá se expandir quanto mais numerosas forem as memórias. E seus próprios limites irão se definir ao mesmo tempo em que as identidades colocam, provisoriamente, seus referenciais e fronteiras. Assim, o patrimônio se torna menos um conteúdo do que uma prática da memória, de acordo com uma espécie de projeto, sempre em andamento, de afirmação dela mesma (CANDAU, 2016, p. 163-164). Ao tratarmos de uma expansão dos limites em relação ao patrimônio, seu caráter mutável, relacionado à memória e à construção da identidade, é preciso que o entendamos como múltiplo, diversificado, cultural e histórico.

Ao abordar um contexto francês da década de 1990, François Hartog expõe que o patrimônio foi se impondo enquanto categoria dominante, englobante, até devorante. Evidente, de qualquer forma, segundo o autor, da vida cultural e das políticas públicas. Em suas palavras: “já recenseamos todos os tipos de ‘novos patrimônios’ e declinamos ‘novos usos’ do patrimônio” (HARTOG, 2006, p. 265). De acordo com José Reginaldo Santos Gonçalves (2009), o termo patrimônio está dentre as palavras mais frequentemente utilizadas por nós no cotidiano. Segundo o autor, seja o patrimônio arquitetônico, cultural ou artístico, parece que não há limite para o processo de qualificação da palavra. Embora a categoria remonte ao séc. XVIII, com a formação dos Estados nacionais, é possível que esqueçamos, entretanto, seu caráter milenar. Ela não é simplesmente uma invenção moderna. Está presente no mundo clássico, na Idade Média e, também, nas sociedades tidas como tribais ao redor do mundo. A

modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos assumidos por ela (GONÇALVES, 2009, p. 26).

Com uma trajetória larga, em tempo e abrangência espacial, estamos diante, segundo José Gonçalves, de “uma categoria de pensamento extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana” (GONÇALVES, 2009, p. 26). Em um sentido próximo ao material, a categoria “colecionamento”, talvez, traduza, de certa forma, o processo de formação de patrimônios. Estes, em seu sentido moderno, podem ser compreendidos como “coleções de objetos móveis e imóveis, apropriados e expostos por determinados grupos sociais. [...] cujo efeito é demarcar domínio subjetivo em oposição ao *outro*” (GONÇALVES, 2009, p. 26).

Neste sentido, segundo José Gonçalves, “patrimônio” tende a ser delimitado em formas bastante precisas. “É uma categoria individualizada”. Entretanto, tais divisões são construídas historicamente, resultam “de processos de transformação e continuam em mudança”. (GONÇALVES, 2009, p. 26-27). Dessa forma, há espaço para que certos limites do que é patrimônio se expandam. Novos tipos podem surgir, além daqueles, estritamente, materiais, por exemplo. De acordo com François Hartog (2006), a ideia de patrimônio, convergindo com a da memória, ampliou-se, cada vez mais, tendendo a um limite que seria o “tudo patrimônio”. Dessa forma, do mesmo jeito que se “anuncia ou se reclama memória de tudo, assim tudo seria patrimônio ou suscetível de tornar-se”. É neste contexto em que “os patrimônios se multiplicam” (HARTOG, 2006, p. 268).

Num contexto contemporâneo, segundo Regina Abreu (2007), a noção de patrimônio está diretamente relacionada a uma concepção de tempo linear. Porém, é importante ressaltar que tal noção foi formulada em um contexto da sociedade ocidental moderna, diretamente ligada a uma noção de herança bastante particular. É igualmente relevante salientar que patrimônio, como ocorre no próprio campo na linguagem, “é uma noção dinâmica, de modo que diferentes significados vão justapondo-se no embate entre políticas de lembrança e de esquecimentos” (ABREU, 2007, p. 266-267).

Próximo a uma esteira do debate sobre os conflitos em relação à memória, das memórias em disputa, é possível observar patrimônio enquanto noção não estanque. Mas, principalmente, mesmo em um histórico recente múltiplo, está ligado à ideia de *bem*, daquilo tido como importante para um determinado grupo. E o patrimônio se constitui no estabelecimento de sua importância a partir de mais de uma geração, aproximando-se daquilo entendido como uma espécie de herança. Além disso, é importante ressaltar que, mesmo lidando com uma categoria presente em toda e qualquer coletividade humana, isto não nos exime de

qualifica-la em termos culturais e históricos. Afinal, nosso acesso às categorias não é possível se não por meio de suas atualizações a partir de tais termos. (GONÇALVES, 2007, p. 241).

A noção de patrimônio, atualmente, segundo Regina Abreu, é de “um bem coletivo, um legado ou uma herança artística e cultural por meio das quais um grupo social pode se reconhecer enquanto tal” (ABREU, 2007, p. 267). Dessa forma, o patrimônio, além de um bem intergeracional, próximo da memória, é também um tipo de marcador identitário e de afirmação étnica. Sua importância está, principalmente, no sentido e nos usos dados a ele por um grupo, mesmo que a coletividade não o categorize – e pensamos não haver uma obrigação por parte das pessoas de fazê-lo –, *stricto sensu*, como um patrimônio, em termos teóricos fechados. Os elementos constituintes do patrimônio se fazem e existem na coletividade, e mesmo que haja um estabelecimento vindo de fora, sobre algo ser ou não um patrimônio, este só será sentido e compreendido em relevância e pertencimento pelo próprio grupo. É preciso que tenha *ressonância*<sup>36</sup>. Além disso, o patrimônio não é utilizado, apenas, para simbolizar, representar ou mesmo comunicar. Ele é bom para agir, pois faz uma “medicação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, entre passado e presente, entre o céu e a terra”. Sua existência não se dá para, somente, “representar ideias e valores abstratos”, em uma perspectiva, estritamente, contemplativa. O patrimônio, de certa forma, também “constrói, forma as pessoas” (GONÇALVES, 2009, p. 31). Em uma proximidade com a construção das identidades, eis que surgiu uma nova qualificação de patrimônio: o imaterial ou intangível.

Opondo-se ao chamado “patrimônio *de pedra e cal*”, aquela concepção visa a aspectos da vida social e cultural dificilmente abrangidos pelas concepções mais tradicionais. Nessa nova categoria estão lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. [...] a ênfase recai mais nos aspectos ideais e valorativos [...] (GONÇALVES, 2009, p. 28).

Neste sentido, a questão principal, ao invés de tombamento, como em bens materiais, centra-se em registrar as práticas e representações, bem como acompanhá-las para verificar sua permanência e suas transformações. Isso oferece a oportunidade de aprofundar nossa reflexão sobre os significados que pode assumir a categoria de patrimônio. Entretanto, é curioso observar

---

<sup>36</sup> Segundo José Gonçalves, um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado nem das iniciativas do mercado. Não depende exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar “ressonância” junto a seu público. A ressonância é entendida pelo autor a partir de Stephen Greenblatt, no seguinte sentido: por *ressonância* eu quero me referir ao poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os Limites Do Patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 246.

o uso de tal noção para “classificar bens tão tangíveis quanto lugares, festas, espetáculos e alimentos”. Para compreendê-la, é necessário entender uma noção antropológica de cultura. Segundo esta, a “ênfase está nas relações sociais ou mesmo simbólicas, mas não nos objetos e nas técnicas”, apenas. A “intangibilidade” está, possivelmente, relacionada ao caráter desmaterializado assumido pela própria noção de cultura (GONÇALVES, 2009, p. 28-30).

Segundo Hartog (2006), numa nova configuração, o patrimônio relaciona-se, intimamente, ao território e à memória. Estes, por sua vez, operam um e outro como vetores identitários. Mas, em termos de identidade, esta trata-se menos de algo evidente, segura de si mesma do que de uma identidade inquieta, em risco de apagar-se ou já esquecida, ou mesmo reprimida. “De uma identidade em busca dela mesma, a exumar, a ‘bricoler’, e mesmo a intervir”. Neste sentido, o patrimônio define “menos o que se possui, o que se tem e se circunscreve mais ao que somos [...] se apresenta então como um convite à anamnese coletiva” (HARTOG, 2006, p. 266). Num bojo contendo cultura, identidade, memória, aquele patrimônio de cunho imaterial se evidencia em seu caráter de construção.

Nas análises dos modernos discursos sobre o patrimônio cultural, a ênfase tem sido posta no seu caráter “construído” ou “inventado”. Cada nação, grupo, família, enfim cada instituição construiria no presente o seu patrimônio cultural, com o propósito de articular e de expressar sua identidade e sua memória. Esse ponto tem estado e seguramente deverá continuar presente nos debates sobre o patrimônio. (GONÇALVES, 2007, p. 245).

Quando nos aproximamos do que Hartog (2006) chama de “patrimônio cultural intangível”, é preciso compreender sua lógica da atualização. Neste sentido, podemos entender melhor a designação “tesouro nacional vivo”, comentada pelo autor. Esta é conferida a um artista ou artesão. Porém, não enquanto apenas pessoa, mas somente enquanto detentor “de um importante patrimônio cultural intangível”. Assim, fica claro que um objeto, ou sua conservação, conta menos do que a atualização de um *savoir-feire* (em tradução literal: *saber como*), que se transmite ao se atualizar. A arte tradicional, por exemplo, “existe na medida em que ela está no ou dentro do presente” (HARTOG, 2006, p. 267).

Neste ponto, evidenciam-se as inquietações sobre memória e sua transmissão em caráter de atualização. O próprio patrimônio, no sentido apontado por Hartog, existe ao passo que se faz presente em sua ausência evocada. Seja em modos de agir, de conduta, em modos de fazer uma determinada refeição ou nas palavras de um dito popular, nos aproximamos de uma noção que não é feita de tijolos, mas é igualmente importante para o grupo ao qual pertence e ajuda a construir. Não é absolutamente homogênea ou noção estanque. É histórica, transforma-

se no passo do tempo, no esvair-se metafórico da ampulheta. Nas palavras de Hartog, o patrimônio, em sua trajetória, não se nutriu da estrita continuidade. Ao contrário, teve alimento nos “cortes e na problematização da ordem do tempo, com todos os jogos de ausência e presença, do visível e do invisível, que marcaram e guiaram as incessantes e sempre mutantes formas de produzir semióforos<sup>37</sup>” (HARTOG, 2006, p. 269).

Regina Abreu (2007) aborda, em um contexto contemporâneo sobre patrimônio, a existência de uma pluralidade de coletividades e de interesses que, até fins do Séc. XX, permaneciam ou à margem da sociedade ou sobrevivendo sob a tutela do Estado. Podemos pensar, neste sentido, que a multiplicidade de patrimônios liga-se à tomada de posição, a ocupação de lugares de discussão por parte de tais grupos e sua valorização pública, gradativamente. Tratam-se, segundo a autora, de ceramistas, capoeiristas, jongueiros, festeiros dos santos reis, carnavalescos, sambistas artesãos, xilogravuristas, ou seja, artistas dos mais variados matizes. Além disso, há os grupos religiosos, associações de folclore, comunidades diversas (como ribeirinhas ou remanescentes de quilombo, por exemplo) ou mesmo grupos indígenas, que “vêm entrando no debate do patrimônio cultural de maneira firme e decisiva” (ABREU, 2007, p. 276). Se antes o patrimônio estava comprometido com a ideia de um passado nacional “legítimo” a ser salvo do esquecimento, “hoje o campo do patrimônio se estrutura de maneira prospectiva em direção ao futuro”. Tendo, como palavra central, a diversidade, seja ela cultural, natural ou biológica, mais do que salvá-la ou guardar os seus fragmentos, “trata-se de criar condições para que ela se promova no porvir” (ABREU, 2007, p. 283).

Ao tratamos de grupos que reivindicam um lugar entre a memória de um país, estão os quilombos. No jogo de tensões da memória, os quilombolas são atores de resistência, com histórico pautado pela luta do existir. Desde os antigos mocambos no mato até as comunidades quilombolas urbanas atuais, pressionadas pelo cimento e pela lógica do lucro imobiliário, temos uma trajetória de construção identitária, de transmissões variadas de memória e do estabelecimento de bens coletivos. E há, principalmente, intenção de continuidade, de vivência para além do hoje. Mesmo numa relação de evocação de resistência quilombola do escravismo vigente e a reivindicação de direitos constitucionais contemporâneos, o quilombo, hoje, não é

---

<sup>37</sup> Um semióforo é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica: uma simples pedra se for o local onde um deus apareceu, ou um simples tecido de lã, se for o abrigo usado, um dia, por um herói, possuem um valor incalculável, não como pedra ou como pedaço de pano, mas como lugar sagrado ou relíquia heróica. Um semióforo é fecundo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação. CHAUI, Marilena. A nação como semióforo. In: \_\_\_\_\_. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001, p. 7.

idêntico ao do ontem. Ele é tempo, é lugar. É histórico. E para entender quilombos, temos de procurar, sem garantia de resposta única, o que ele quer dizer, nos quandos e nos ondes.

#### IV. DAS NOÇÕES DE QUILOMBO À URGÊNCIA PELA TERRA

Neste capítulo, dividido em duas seções, trataremos, primeiro, de uma breve revisão sobre as múltiplas noções de quilombo possíveis. Entendido enquanto um objeto aberto, junto com sua carga histórica, é preciso sempre o cuidado da não cristalização do quilombo, exclusivamente, no passado. Além disso, a questão da terra, ligada ao histórico dos quilombos no Brasil, nos mostra um contexto lento em meio à urgência da titulação. Dentre alguns dos autores utilizados estão, por exemplo, Adelmir Fiabani, Kabengele Munanga, Alfredo Wagner de Almeida e José Maurício Arruti.

##### 4.1. Noções, o passado, o hoje: uma breve revisão

Ao tratarmos de quilombo, hoje, há um apontamento a ser feito: é demasiado difícil estabelecer uma única definição ou *a* noção de quilombo, embora possamos tentar certas aproximações. O termo quilombo, atualmente, é normalmente relacionado a um contexto do final da década de 1980, com a redemocratização e o estabelecimento de direitos constitucionais, e início dos anos 1990, numa perspectiva relacionada à identidade. Entretanto, em uma ideia geral, quilombo ainda pode remeter a um contexto histórico, exclusivamente, tido como antigo, pretérito. Mais especificamente, escravista. A tentativa de estudar quilombos passa, necessariamente, pela compreensão destes enquanto “objeto aberto”, como lembra José Maurício Arruti. Neste primeiro momento, não pretendemos algo além de uma breve revisão bibliográfica visando discutir quilombo em sua pluralidade e ressemantizações.

Se torna difícil estabelecer uma possível definição de quilombo única, exatamente, pela seguinte consideração: quilombos não estiveram e não estão imunes ao passar do tempo. Em suma, ao considerarmos quilombo enquanto cultural e historicamente localizado, não se pode ignorar sua multiplicidade. Entretanto, parece que o termo ainda é envolto por uma relação exclusiva com um passado de resistência à ordem escravista vigente (Séc. XVI-XIX)<sup>38</sup> e a uma

---

<sup>38</sup> Para ver mais sobre esta questão, sugerimos o texto de Ilka Boaventura Leite, *Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?* (1999). Nele, a autora trata de uma fala de um docente de curso secundário, que procurou a professora para que lhe indicasse um “quilombo verdadeiro”, pois queria levar seus alunos em uma excursão. Após a indicação de um lugar com a presença negra na cidade, o professor, desapontado, disse que não podia considerar aquele um *quilombo*, e sim uma *favela*. O interesse seria, segundo ele, em visitar um lugar onde os alunos pudessem ver os remanescentes, com suas manifestações específicas, como colares e tambores. A professora ponderou que isto seria impossível. Este singelo trecho mostra um engessamento no entendimento de quilombo, quase uma espécie de estereótipo, onde, necessariamente, um quilombo possui traços claríssimos de cultura africana, na “expressão d’África no Brasil”. Desconsidera-se a lógica temporal, os possíveis hibridismos culturais do contexto urbano do quilombo e o congela enquanto uma extensão daqueles mocambos que resistiram à escravidão. Isto relaciona-se ao que Pierre Bourdieu, Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron (1999) tratam como “sociologia espontânea”. Quando falamos sobre quilombo numa perspectiva cotidiana, tendemos a uma

espécie de “pureza” étnica<sup>39</sup>. E, mesmo havendo tal ligação com um passado de resistência, a exclusiva intimidade entre termo e período pode reforçar algumas ideias errôneas. Por exemplo: neste sentido, há uma espécie de indicativo de ruptura do fenômeno quilombola, como se, com o fim da escravidão, os quilombos tivessem dissolvido, acabado. Além disso, atribuir uma conotação unicamente passada desconsidera a existência de quilombos contemporâneos, sejam eles rurais ou urbanos, com suas especificidades e possíveis tipologias. É preciso compreender a elasticidade, digamos, do termo quilombo, historicamente. E numa breve relação de possíveis definições ao longo do tempo, é possível nos voltarmos ao continente africano sobre a etimologia da palavra quilombo.

Segundo Kabengele Munanga, o termo quilombo, em português, é uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*). Sua presença e significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados. Trata-se de grupos como os lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire<sup>40</sup>. A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram

---

generalização e uma atribuição ao tempo passado, expressando, ingenuamente, nossas (pré)noções do que é um quilombo. E o problema, aqui, se dá exatamente na *permanência* na esfera comum e no exercício desta *sociologia espontânea*. Existe a necessidade de considerarmos, pela linguagem ser corrente, o fato desta passar despercebida no cotidiano. Usamos termos de forma indiscriminada, e precisamos entender a própria linguagem como algo abarcando toda uma “filosofia petrificada do social”, carregada de muitas prénoções em detrimento de noções construídas de maneira crítica. Ver mais em: LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, 1999, p. 123-149. BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Claude; PASSERON, Jean-Claude. A sociologia espontânea e os poderes da linguagem. In: \_\_\_\_\_. **A profissão do sociólogo: preliminares epistemológicas**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 32-36.

<sup>39</sup> Num contexto de diversidade e dinâmico, já altamente globalizado, as sociedades “modernas” são aquelas de mudança constante, rápida e permanente, em contrapartida daquelas ditas “tradicionais”. Parece haver, em primeiro plano, uma dicotomia entre tais “tipos” de sociedades, aparentemente distintas e contraditórias. Parece que a ideia tida foi a de que os quilombos estão atrelados *unicamente* à face “tradicional”. Há, aparentemente, uma intenção no discurso de achar “pureza”. Ignora-se tanto a pluralidade dos quilombos quanto a própria noção de como os quebra-cabeças culturais e identitários atuais vão se organizando. Estamos tratando, no exemplo da nota anterior, de um quilombo urbano, numa área possivelmente periférica da cidade, contendo, em sua configuração, possíveis elementos “tradicionais” e também “modernos”, num mesmo grupo. Há a necessidade de um olhar voltado às contradições possíveis dessas realidades, e a aparente dicotomia parece não ser estritamente eliminatória. Devemos, talvez, perguntar o seguinte: que traços de “tradicional” e “moderno” há nesta ou naquela coletividade? Seriam eles excludentes? Se relacionam-se, como isso acontece? Quando percebemos que há uma comunidade negra tida como “tradicional”, parecemos esquecer das influências culturais que a atravessam – não só ela, mas diferentes quilombos ao redor do Brasil –, bem como aquilo que esta adiciona à cultura local, enquanto agente. Há um “quê” de *mixado e mixante* nesta configuração. Ver mais em: HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Identidades culturais: uma discussão em andamento. In: \_\_\_\_\_. **Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 145-191.

<sup>40</sup> Atualmente, República Democrática do Congo. O nome Zaire foi utilizado entre o início da década de 1970 até o final dos anos 1990.

submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido se caracteriza como uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas (MUNANGA, 1996, p. 58-60).

Pelo conteúdo, segundo Munanga, o quilombo brasileiro se aproxima do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Tendo como base o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial no Brasil à época da escravidão<sup>41</sup> (MUNANGA, 1996, p. 63).

Apesar de o quilombo ser um modelo bantu, Kabengele Munanga aponta que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro de um modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outros grupos, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre as pessoas. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro (MUNANGA, 1996, p. 63). Entretanto, em desacordo com tal perspectiva múltipla, há uma definição tida como oficial deveras restrita, vinda de um lugar de produção institucional no século XVIII.

Respondendo a uma consulta do Conselho Ultramarino<sup>42</sup>, em 1740, o rei de Portugal estabeleceu a seguinte definição de quilombo: “toda habitação de negros fugidos, que passem

---

<sup>41</sup> Isto é corroborado por Adelmir Fiabani, pois, além dos negros em condição cativa fugitivos, os mocambos recebiam indígenas destribalizados, brancos pobres, pessoas com problemas judiciários, soldados deserdados e outros indivíduos marginalizados aos olhos da sociedade à época. FIABANI, Adelmir. Quilombos e comunidades remanescentes: resistência contra a escravidão e afirmação na luta pela terra. **REB** – Revista de Estudios Brasileños, v. 5, n. 10, 2018, p. 40.

<sup>42</sup> O Conselho Ultramarino, criado em 1642, era uma espécie de “braço vigilante” da Metrópole na colônia brasileira. Este novo órgão nasceu subordinado à Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos e estava encarregado exclusivamente da administração colonial, sendo extinto por Decreto em 1833. Ver mais em: *O Conselho Ultramarino*. Rede da Memória Virtual Brasileira. Biblioteca Nacional Digital.

de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 2). Tal definição se caracteriza como reducionista e burocrática, mas, simultaneamente, um produto de seu tempo e de um lugar institucional, de acordo com intenções metropolitanas. Neste sentido, parecia haver dois quilombos diferentes, simultaneamente: os da narrativa oficial e os mocambos dos quilombolas. E o caráter de “oficialidade” das definições não estava atrelado a meras escolhas neutras de palavras. Sobre isso, José Maurício Arruti coloca o seguinte:

A primeira definição de quilombo se dá no corpo da legislação colonial e imperial [...] sob uma forma calculadamente vaga e ampla, capaz de permitir que um mesmo instrumento repressivo abarcasse o maior número de situações de interesse: na legislação colonial para caracterizar a existência de um quilombo bastava a reunião de cinco escravos fugidos ocupando ranchos permanentes, mas, depois, na legislação imperial, bastavam três escravos fugidos, mesmo que não formassem ranchos permanentes [...] afirmar a existência de um quilombo significava apenas identificar um objeto de repressão, sem que isso necessitasse ou implicasse qualquer conhecimento objetivo sobre tal objeto (ARRUTI, 2008, p. 3-4).

Em suma, “as autoridades modificavam os elementos marcantes do quilombo para legitimar as ações destruidoras” (FIABANI, 2018, p. 40). Mas, mesmo considerando tal perspectiva repressora, esta não é a única definição de quilombo possível, ao observarmos o passo do tempo. De acordo com Arruti (2008), em uma breve exemplificação, ao lado de um modelo típico de quilombo, enquanto uma espécie de Estado Africano no Brasil, composto de milhares de pessoas organizadas em diferentes coletividades, munidas de força militar e realizando uma oposição sistemática ao sistema vigente, foram emergindo situações que evidenciam a elasticidade da noção de quilombo. Estas iam desde pequenos produtores de alimentos que habitavam a periferia das cidades e realizavam comércio sistemático com os comerciantes da cidade até mesmo às “Casas de quilombo”, ocupando o centro da cidade imperial no século XIX. Lugares de encontro, onde escravos de ganho ou fugidos se reuniam para comer, descansar, praticar religião, trocar ou mesmo esconder mercadorias roubadas. Tais formações urbanas servem de exemplos, segundo Arruti, da plasticidade do próprio conceito histórico de quilombo.

No caso daqueles quilombos estabelecidos em locais de difícil acesso, representavam um refúgio e possibilidade de subsistência para os que fugiam do trabalho compulsório e da violência. A vontade de autonomia das pessoas em condição cativa foi o motivo mais contundente para as fugas. Fugindo, de certa maneira, os cativos “libertavam-se”, controlando

o elemento base das forças produtivas do sistema: a sua força de trabalho. Este ato era, em si, resistência. Ao fazer isto, era possível procurar um pedaço de terra para si, “selvagem”, não povoada. Esta era condição fundamental para organizar uma economia agrícola de subsistência, seja de maneira individual ou em grupo (FIABANI, 2007).

Ainda em relação à definição oficial de 1740 e à cristalização da noção de quilombo retomemos a discussão feita por Alfredo Wagner de Almeida (2011). Segundo o autor, os elementos constitutivos desta noção de quilombo abrangeriam ações em grupo, que negavam a disciplina do trabalho, e se situavam à margem dos circuitos de mercado. Estaria fora da *plantation*. “A representação jurídica se volta para enunciar o que estaria ‘fora’ do mundo do trabalho legalmente instituído”. A partir da definição, há uma separação entre os lugares despovoados e com domínio hegemônico da natureza, daqueles onde o povoamento e colonização estabeleceu a produção orientada pela política colonial. Ao tratar dos “pilões”, o autoconsumo é sinônimo de crime, enquanto uma recusa “dos mecanismos coercitivos de disciplina do trabalho e negação do império da grande propriedade monocultora” (WAGNER, 2011, p. 39). Segundo o autor, o problema, aqui, é a tomada de tal definição não separando a norma instituída das condições materiais de existência que a condicionaram. Isto resulta na *frigorificação* do esquema interpretativo – e do entendimento da própria noção de quilombo.

Com base nas auto-evidências, intrínsecas à ideologia escravocrata e aos preceitos jurídicos dela emanados, cristalizaram os fundamentos de sua compreensão e os irradiaram para outros domínios de conhecimento. Tem-se mais uma vez um reforço da naturalização do significado, tornando auto-evidente e dispensando quaisquer demonstrações. Numa interpretação econômica dela tributária, *os quilombos significariam um retorno à economia tribal ou uma volta ao autoconsumo e a “estágios mais atrasados” da vida social.* (ALMEIDA, 2011, p. 42).

No campo das ressemantizações, José Maurício Arruti destaca três principais formas ao longo da história do Brasil e dos estudos sobre quilombos, sendo elas: o quilombo como resistência cultural, como resistência política e como ícone de resistência negra. No primeiro caso, tem-se como tema central a persistência, ou a produção de uma cultura negra no Brasil. Até meados das décadas de 1950 e 1960, os estudos com este foco objetivavam compreender uma espécie de mundo africano entre nós. No segundo caso, os quilombos se caracterizavam como modelos para pensar a relação (potencial) entre classes populares e ordem dominante. A referência à África, neste caso, é substituída pela referência ao Estado ou às estruturas de dominação de classe e o quilombo (Palmares, particularmente) servia para pensar as formas potencialmente revolucionárias de uma resistência popular. Por fim, o movimento negro, de forma sistemática nos anos 1970, somando a perspectiva cultural ou racial à perspectiva

política, elegeu o quilombo como um ícone de resistência negra. Na ressemantização proposta pelo movimento, quilombo não era sinônimo de escravo fugido, mas queria dizer reunião fraterna, livre, convivência, solidariedade e comunhão existencial (ARRUTI, 2008, p. 5-7).

Nesta perspectiva, a noção de quilombo foi tomando nova forma, superando aquilo de “oficial” que podia engessá-la. Não era mais apenas um fenômeno passado. Ao passo que o movimento negro se organizava e fortificava-se, crescia, simultaneamente, a resistência e a busca por reconhecimento e direitos das coletividades quilombolas – principalmente, pelo direito à terra e contra a opressão durante a ditadura civil-militar. O sentimento de resistência quilombola acabou sendo incorporado à luta, agora como resistência política e cultural. Com a redemocratização, na década de 1980, movimentos sociais ganham força, demandas populares entram em jogo e surgem novos sujeitos de direito. Os quilombos, com a Constituição, adquirem o direito à terra reconhecido juridicamente (FIABANI, 2007; SILVA, 2008). No Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT está o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir lhes os títulos respectivos”.

Quando falamos em terra quilombola, isto não se resume apenas à materialidade do solo. Se trata do espaço das relações sociais e de uma cultura característica. É um *espaço humanizado*, lembrando Christopher Tilley. Com a Constituição, se sacramentam direitos e, também, uma nova nomenclatura: comunidades remanescentes de quilombo. Novamente, uma espécie de ressemantização, considerando o caráter histórico das coletividades e tendo ciência de suas configurações contemporâneas. Neste contexto, em início dos anos 1990, surge uma noção do que seriam estes grupos remanescentes:

Contemporaneamente, [...] o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (ABA, 1994).

Entretanto, nem o Art. 68 e nem a definição da Associação Brasileira de Antropologia são definitivos. A questão do quilombo como um objeto aberto permanece. E José Maurício Arruti aborda alguns pontos passíveis de reflexão a partir da legislação e da perspectiva contemporânea de quilombo. Sobre o artigo, um dos pontos abordados por Arruti é a discussão em torno *do direito que seria reconhecido e da historicidade do sujeito* deste direito (ARRUTI, 2008, p. 8). Sobre este primeiro ponto, segundo Arruti, o debate oscilou em aproximar as terras

dos remanescentes de quilombos ora de *terras indígenas* (reconhecimento apenas da posse), ora de uma espécie de *usucapião especial* (necessidade de um tempo mínimo de ocupação). Ou, ainda, do *modelo de patrimônio* (quando se propunha apenas o *tombamento* das terras). Sobre o segundo ponto, houve a tentativa de circunscrever o sujeito deste direito à estrita e explícita historicidade do termo quilombo, ao falar de “terras das comunidades negras remanescentes dos *antigos* quilombos”. O problema nesta discussão, segundo Arruti, é que fala-se em propriedade da terra e dispensa-se a ênfase na historicidade dos remanescentes, que seria, de fato, uma limitação (ARRUTI, 2008, p. 8-9). Pensemos: em suas formulações iniciais, eliminava aqueles sujeitos que não vivem mais nas reminiscências de um “antigo quilombo”, por motivos diversos, mesmo eles tendo ancestrais comuns e uma narrativa de origem relacionada a um passado quilombola, por exemplo<sup>43</sup>. Com base em um texto de Andrade e Treccani, que resenha o desenvolvimento das discussões jurídicas sobre o artigo 68 (ADCT/CF-88), Arruti traz a apresentação de uma síntese do conceito contemporâneo de quilombo. Neste contexto:

é a “transição da condição de escravo para camponês livre” que “caracteriza o quilombo, independente das estratégias utilizadas para alcançar essa condição (fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras)” [...] Desta perspectiva [...] a regularização das terras de quilombos não é uma questão prioritariamente cultural, já que o seu direito à terra e, por meio dela, à reprodução de sua diversidade enquanto grupos étnicos, não deriva do seu valor enquanto patrimônio cultural e sim dos direitos territoriais garantidos na constituição. A diversidade cultural passa a ser vista como subsidiária dos direitos territoriais, já que o suporte de sua identidade sócio-cultural é justamente o território. (ARRUTI, 2008, p. 12).

A relação entre possibilidade de construção das identidades e de vivência coletiva perpassa o território. É por isso que este último deve ser assegurado enquanto direito absoluto, a partir da titulação das terras quilombolas, e entendido enquanto um espaço humanizado. Trata-se do estabelecimento de uma territorialidade, no sentido de um exercício de pertença étnica em relação a onde se está. Não se trata de uma questão, apenas, de “vestígios” ou “resíduos”, pois as comunidades quilombolas, a partir de sua diversidade e dos rearranjos no tempo, não são, necessariamente, isoladas, como lembra José Maurício Arruti (2008). “Desde logo foi possível perceber que, ao contrário do imaginado pelos legisladores, nada havia de

<sup>43</sup> Segundo Fiabani, ao inteirarem-se sobre o conteúdo do art. 68 do ADCT, antropólogos, ativistas, sociólogos, lideranças do movimento negro e dos quilombos perceberam, na época, que o dispositivo constitucional era limitador e empreenderam esforços a fim de ressignificar o termo quilombo. Da forma como fora redigido, o texto do art. 68 do ADCT deixou dúvidas sobre quem eram os “remanescentes” das comunidades de quilombo. Ou seja, caso fosse aplicada a Lei interpretando-se o termo quilombo como reduto de cativos fugidos, o dispositivo constitucional tornar-se-ia prejudicial às coletividades porque excluiria significativo número destas ao acesso à terra. FIABANI, Adelmir. Quilombos e comunidades remanescentes: resistência contra a escravidão e afirmação na luta pela terra. **REB** – Revista de Estudios Brasileños, v. 5, n. 10, 2018.

autoevidente ou de ruinar, mais própria da arqueologia” (ALMEIDA, 2011, p. 58). A lei estabelece que alguém se proclame um “remanescente”, porém, “o processo de afirmação étnica historicamente não passa pelo resíduo, pela sobra ou ‘pelo que foi e não é mais’, *senão pelo que de fato é, pelo que efetivamente é e é vivido como tal*” (ALMEIDA, 2011, p. 44, grifo nosso).

Arruti (2008) coloca que quilombos nem sempre se originam em movimentos rebeldes, não se definem por quantidade de membros e não fazem uma apropriação individual da terra. Nesta perspectiva, de acordo com o autor, é preciso considerar as diferentes formas de ocupação, ou mesmo uso do espaço do quilombo. E, também, os possíveis laços de parentesco e vizinhança, relacionados à solidariedade e à reciprocidade. Além disso, há, permeando a discussão, o resistir. Segundo Fiabani, “no passado, os quilombolas resistiram à escravidão; no presente, as comunidades negras resistem à expropriação e ao aniquilamento religioso/cultural” (FIABANI, 2020, p. 131-132).

De maneira resumida, não houve, junto à ação abolicionista, uma produção sistemática de conhecimentos críticos de forma a desfazer “a força do consenso histórico das categorias que organizavam o pensamento escravocrata. No caso dos chamados quilombos o consenso repousou no inconsciente coletivo e nele fez-se verdade, *senão dogma*”. (ALMEIDA, 2011, p. 42). Uma leitura possível, segundo Alfredo Wagner de Almeida, é a de que os legisladores – em se tratando da proposição do Art. 68 da CF – teriam partido do arcabouço colonial sobre o entendimento de quilombo, tratando-o, a partir disso, como uma espécie de “resíduo”, “sobrevivência”. Mantendo este tipo de ideia, os quilombolas, legalmente, mesmo que “nas entrelinhas”, seriam vistos em condição de subalternidade e não-cidadania. A questão é: “mantendo-se tal definição o estado de ‘escravo fugido’ e longe dos domínios das ‘fazendas’ persistiria, de certo modo, como identificação legal”. (ALMEIDA, 2011, p. 42).

Segundo Alfredo Wagner, a leitura crítica deste tipo de definição é fundamental para pensar os novos – e múltiplos –, significados de quilombo. Da caracterização criminal, quilombo passa a ser uma categoria de autodefinição, visando reparar um dano histórico. Neste sentido, “a posição de onde é produzida a categoria é transformada, mas persiste, entretanto, com razoável força de evidência o arcabouço definatório de épocas pretéritas” (ALMEIDA, 2011, p. 43). O esforço é, exatamente, uma mudança de polo: saindo do exclusivamente pretérito e indo ao encontro da autodefinição, em busca de significados que, ao mesmo tempo, deem conta da reparação histórica e sejam cada vez mais, digamos, *quilombolas*. Não é somente um jogo semântico de palavras: se trata de uma espécie de mudança, de passagem da condição subalterna para uma cidadã em plenitude.

Cada grupo tem sua própria história, legitimando sua condição, e construiu sua identidade coletiva a partir dela. Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação “original”, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é “coisa” e não tem identidade, “não é”. O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravista. *É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, mantido sob glaciação ou frigorificado no senso comum erudito.* A análise crítica, conjugada com as mobilizações identitárias, se contrapõe a esta glaciação, que consiste num obstáculo ao caráter dinâmico dos significados, e chama a atenção para as novas possibilidades de definição de quilombo. (ALMEIDA, 2011, p. 43-44, grifo nosso).

O “estigma colonial”, que define quilombo como uma desordem, indisciplina no trabalho, autoconsumo criminoso, cultura marginal e periférica, passa a dever ser reinterpretado criticamente. “E através desta reinterpretação ser assimilado pela mobilização política para ser positivado. [...] A identidade se fundamenta aí: no inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas” (ALMEIDA, 2011, p. 44). O ponto fundamental, segundo Alfredo Wagner, não é como ONGs, agências ou partidos políticos definem quilombo:

Mas sim como os próprios sujeitos se autorepresentam e quais os critérios político-administrativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos a partir dos próprios conflitos pelos próprios sujeitos e não necessariamente aqueles produtos de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes. [...] tem-se que partir das condições concretas e das próprias representações, relações com a natureza e demais práticas dos agentes sociais diretamente envolvidos, para se construir os novos significados [...] entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram frente aos seus antagonistas, entender suas lógicas, suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autoidentificando e desenvolvendo suas práticas de interlocução (ALMEIDA, 2011, p. 78-79).

Estudar quilombos se mostra uma empreitada quase dialética, entre pontos mais gerais e particulares. Algo abrangente e, simultaneamente, exigindo atenção às especificidades. E ao tratar de quilombos, existem mazelas históricas, aquilo de problemático numa trajetória de marginalização de grupos negros no Brasil que, desde os anos 1960, com o Movimento Social Negro, impulsionaram a resistência e a reivindicação por direitos. Tentar compreender quilombos perpassa, sim, o espectro histórico, mas também deve dialogar com a realidade contemporânea. E a questão da terra vem sendo um dos principais pontos sensíveis e de reivindicação das comunidades quilombolas Brasil a fora.

#### 4. 2. Quilombos e terra: sobre urgência na lentidão

Neste subcapítulo, tentaremos discutir a questão das terras quilombolas. Num primeiro momento, nos dedicaremos, principalmente, a algumas questões qualitativas sobre as terras de quilombo, a demora na titulação das mesmas e o teor de relevância da emissão do título para os quilombolas. Trataremos, também, de algumas mazelas enfrentadas pelas coletividades, como o exemplo do Quilombo Família Silva, em Porto Alegre, e da própria Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas.

Segundo Adelmir Fiabani (2018), a origem das comunidades negras brasileiras tem raízes no passado escravista e, principalmente, no fenômeno quilombola<sup>44</sup>. Estas preservam costumes centenários, guardam tradições que revelam a influência africana na sua formação – e no processo formativo do próprio país. Neste sentido, a titulação das terras destas representa a continuidade das mesmas, na contramão do possível desaparecimento deste segmento social. O quilombo, segundo o autor, representou a mais significativa manifestação de resistência cativa ocorrida no Brasil. A partir do sentimento e ação de revolta em relação aos “maus tratos e supressão da liberdade, os trabalhadores escravizados romperam com as amarras do cativeiro através das fugas e, a partir destas, formaram quilombos - enclaves de liberdade no seio do regime escravista” (FIABANI, 2018, p. 40). Há de se ressaltar a relevância dos quilombos para o fim da própria escravidão no Brasil, enquanto um “fenômeno social de longa duração que ajudou a corroer os pilares do regime”.

A partir de Fiabani, podemos entender que o quilombo, ao mesmo tempo, serviu como uma espécie de possibilidade de vivência livre aos cativos das senzalas e foi uma bigorna pressionando o peito da classe escravista e da ordem vigente, à época. E, com o fim da escravidão, em 1888, a liberdade dos trabalhadores escravizados juntava-se à expectativa de uma vida diferente. Entretanto, a pintura do horizonte pós-Abolição não contou com certas pinceladas basilares, como “distribuição de terras ou indenização pelos trabalhos prestados”

---

<sup>44</sup> Importante lembrar que as origens das comunidades negras são diversas, como aponta Fiabani. Há comunidades que se formaram em terras de antigos quilombos, outras através de doação de terras pelos antigos senhores, outras que nasceram em terras compradas pelos cativos, algumas se efetivaram em terras doadas pela igreja ou ordens religiosas. Registram-se, também, aquelas nascidas em terras devolutas. Também aquelas que se originaram em terras doadas pelo Estado como pagamento por serviços guerreiros. Há as que começaram em terras de indígenas, ou redutos que iniciaram em terras de fazendas falidas, abandonadas pelos antigos donos. FIABANI, Adelmir. Quilombos e comunidades remanescentes: resistência contra a escravidão e afirmação na luta pela terra. *Revista de Estudios Brasileños*, v. 5, n. 10, 2018.

(FIABANI, 2018, p. 45). Com a Lei de Terras, em 1850<sup>45</sup>, garantiu-se aquilo de necessário para a manutenção dos interesses latifundiários:

A Lei de Terras de 1850 é um exemplo de estratégia articulada pelos grandes proprietários e executada pelo Estado, com propósito de expandir a propriedade privada e impedir os negros/caboclos do acesso à terra. Em 1889, com a proclamação da República, a classe dos proprietários de terra continuou a ditar as regras do jogo e não permitiu a ascensão dos ex-cativos aos patamares superiores da pirâmide social (FIABANI, 2020, p. 128).

No período centenário pós-escravidão (1888-1988), segundo Fiabani, os resultados foram pouco animadores. Não houve políticas de distribuição de terras aos afrodescendentes. Pelo contrário, as terras das comunidades negras passaram a ser cobiçadas pelos latifundiários e pecuaristas, que visavam o aumento das propriedades. Em muitos quilombos, a ausência de documentos favoreceu a ação dos grileiros e as áreas acabaram sofrendo significativas reduções (FIABANI, 2018, p. 45). Para que tenhamos uma ideia do problema, aproximemo-nos da

---

<sup>45</sup> É preciso que destaquemos a Lei de Terras de 1850 como um dos grandes empecilhos na questão das terras das comunidades negras pós-1888. Esta teve papel relevante no aumento das grandes propriedades e foi impiedosa com os camponeses pobres em geral. O Estado queria o controle da terra, o despojamento dos trabalhadores rurais e, também, formar um contingente de trabalhadores que substituísse os escravos. As terras ocupadas pelas comunidades negras foram alvo de investidas por parte de fazendeiros, grileiros, espertalhões e, em alguns casos, o próprio Estado foi o expropriador. Devido à fragilidade na documentação, as coletividades sofreram reduções territoriais e não se desenvolveram economicamente. A expropriação das comunidades é antiga, mas acentuou-se quando entrou em vigor a Lei, em 1850, que permitiu o avanço do latifúndio sobre terras do campesinato negro. Os moradores não regularizaram as terras por diversos motivos: desconheciam a lei, falta de recursos financeiros, não dominavam a escrita e crença de que a posse era suficiente para ser dono da terra. As terras recebidas por meio de doação não foram regularizadas no tempo certo e foram requeridas por terceiros que alegaram parentesco com os antigos donos. As terras compradas por cativos e ex-cativos que não foram escrituradas também foram alvo da ação dos grileiros e espertalhões que forjaram documentos a fim de expulsarem os negros do local. Não raro, a violência serviu para retirar as famílias negras das terras. Casas foram incendiadas, líderes assassinados e plantações destruídas. A Lei de Terras de 1850 foi extremamente nociva ao campesinato negro brasileiro, pois comunidades negras que não possuíam documentação das terras foram lesadas com o aval do Estado. A legislação que sucedeu a Lei de Terras de 1850, não favoreceu as coletividades negras. O Estado não se preocupou com este segmento social, nem o reconheceu como produtor de riquezas, tratando-o como obstáculo ao desenvolvimento agrário do país. Não protegendo tal segmento, o Estado corroborou com a expropriação e avanço do latifúndio, sendo responsável direto pela pobreza das comunidades negras contemporâneas. FIABANI, Adelmir. A expropriação das comunidades negras brasileiras: da Lei de Terras de 1850 ao Regulamento de terras de 1913. **CONTRAPONTO**, v. 2, n. 2, ago. 2015. A Lei de Terras restringia o acesso à terra pela compra, pois no seu artigo 1º dispunha o seguinte: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Ou seja, fica claro que somente através da compra é que se poderia obter a posse da terra, o que inviabilizava a possibilidade de muitos posseiros, pequenos produtores pobres e negros futuramente libertos de terem acesso à terra. Visava-se a inviabilização do negro ao acesso à terra, uma vez que já havia intensas mobilizações para o fim da escravidão, dando lugar às determinações do mercado internacional, e vendo no sistema escravagista um impasse para a atuação do capitalismo no mercado internacional. Apesar do fim da escravidão, todos os direitos das populações negras, dentre eles, o do acesso à terra, foram drasticamente negados pela Lei de Terras de 1850. Tal legislação foi criada num momento em que a estrutura fundiária estava voltada para o grande latifúndio e sua preocupação era a relação entre a terra e o mercado, o que eliminou as possibilidades de negros, posteriormente livres, terem acesso à terra. Apesar de estarem formalmente livres, encontravam-se excluídos e marginalizados. AMORIM, Liliane Pereira de; TÁRREGA, Maria Cristina V. Blanco. O acesso à terra: a Lei de Terras “1850” como obstáculo ao direito territorial quilombola. **Emblemas**, v. 16, n. 1, p. 10-23, jan./jun. 2019.

CQPB. Segundo relato de Edegi, em 2018, há motivos bastante claros para a diminuição das terras do quilombo:

Antigamente, aqui, era assim: o patrão, ou fazendeiro, chegava pro negro e dizia assim: “tuas terras tão muito boas, eu quero fazer uma roça à meia contigo”. O fazendeiro fazia a cerca e tal. Aí, plantava um ano, dois anos. Daí, ele abria o lado dele só, entendeu? A cerca ia andando e ia apertando o negro. Era assim que funcionava. Por que nossas terras terminaram? Né... Ah, e tinha outra... O filho do negro adoecia, ou mulher, ou o próprio negro, e não se tinha dinheiro. Aí, o fazendeiro ia lá e dava dinheiro pra família, ou levava quem tivesse doente pro hospital, mas queria um pedaço de terra em troca. Eu mesma cheguei a acompanhar uma dessas transações aí. Aí, foi indo, foi indo... Chegou num ponto que o negro não tinha mais como sobreviver daquele cantinho ali, sustentar a família. Hoje em dia, cada um tem um terreninho porque comprou. Terminou nossas terras. (FURTADO, 2018, p. 37).

A partir deste pequeno trecho, podemos pensar sobre algumas questões. Primeiro, a relação entre patrão e empregado se mostra numa conotação de servidão. A figura que exerce o poder, simplesmente, estabelece que a terra pertencente ao negro não deve ser, exclusivamente, dele. Isto se dá pelos interesses do patrão na qualidade da terra. Terra boa, produtividade, lucro no bolso: esta parece ser a lógica. Mas não se trata apenas disso. Nas entrelinhas, na segunda parte do relato, é possível perceber a atribuição de subalternidade em relação ao negro, como se este “devesse” algo ao fazendeiro, numa relação que se desdobra, aproximadamente, assim: o patrão, ou fazendeiro, tem interesse na terra (pertencente ao negro, terra de quilombo), então, parte para a exploração, tomando para si aquele pedaço de chão. Como se não bastasse, o preço da assistência num momento de necessidade de saúde era pago em terra. Há um pressuposto não tão explícito, mas que precisa ser ressaltado, aqui: aos olhos da figura de poder, terra, como um bem, não deveria estar nas mãos de quilombolas, e estes, por sua vez, poderiam ser enganados e manipulados, de acordo com os interesses do homem branco latifundiário. A minimização de homens e mulheres pretas neste cenário tem consequências reais<sup>46</sup>. O teor racista, mesmo velado, das ações de expropriação causou o êxodo da população do quilombo primeiro, segundo o relato. Uma lógica processual, então, se

---

<sup>46</sup> Daiane Molet (2018), num contexto do Litoral Negro do Rio Grande do Sul, pensando sobre os camponeses negros de Teixeira (Mostardas), coloca que, na década de 1960, estes viveram em precárias condições, sofrendo constantes expropriações de terras. Isso por que, segundo a autora, a partir das teorias raciais e da ideologia do branqueamento nota-se que não havia espaço para os negros na sociedade brasileira e os camponeses negros que viviam em áreas rurais eram triplamente estigmatizados: pela cor, pela condição social e por serem moradores da área rural. A partir do que coloca a autora, a minimização atribuída a homens pretos e mulheres pretas era – e pensamos ainda ser – de ordem multifacetada, tocando em raça, classe e status social. Ver mais em: MOLET, Claudia Daiane Garcia. **Parentescos, solidariedade e práticas culturais:** estratégias de manutenção de um campesinato negro no Litoral Negro do RS (do séc. XIX ao tempo presente. 2018. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Porto Alegre. 2018, p. 103.

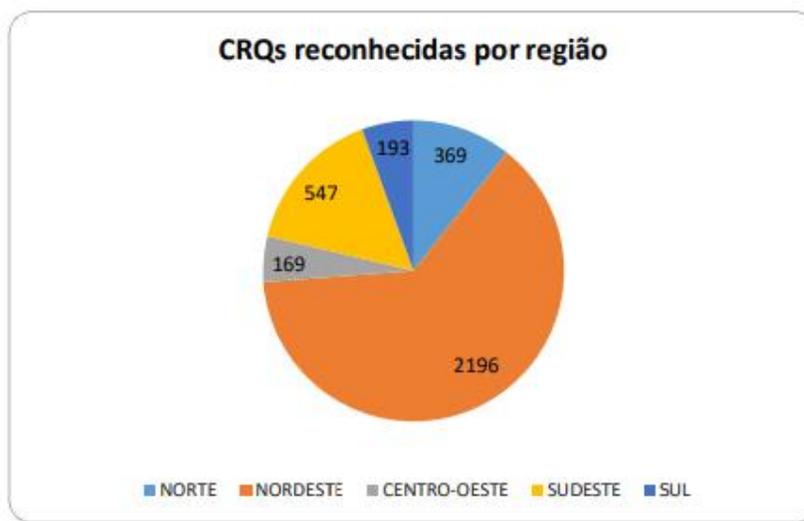
apresenta: manipulação, exploração, gradativa condição de miséria e conseqüente expulsão intencional dos quilombolas de suas próprias terras. Eis uma possível resposta para a pergunta sobre o que aconteceu com os ancestrais da CQPB e suas terras. Eis um panorama, no passado, que permite reforçar o caráter fundamental da titulação de terras na garantia do direito constitucional das comunidades quilombolas, atualmente. Mas mesmo com a ciência de tal relevância, a lentidão do Estado nas últimas décadas, neste sentido, vem sendo a regra e não a exceção.

A primeira titulação<sup>47</sup> das terras quilombolas no Brasil se deu em 1995, no quilombo Boa Vista, pertencente ao município de Oriximiná, no estado do Pará. Vencido o primeiro obstáculo, com a titulação da primeira comunidade, imaginava-se que o processo seria mais rápido. Porém, isto não aconteceu. É importante ressaltar o seguinte: o reconhecimento à condição de remanescente de quilombos era rápido, mas a emissão do título (ligado diretamente à propriedade da terra) demorava em demasia. Este fato incomodou as coletividades quilombolas – e ainda causa indignação –, pois as mesmas criaram expectativas positivas e sentiram-se traídas pelo próprio Estado, que, em tese, deveria protegê-las e garantir o direito constitucional à terra (FIABANI, 2018, p. 47).

---

<sup>47</sup> De forma breve e didática, podemos fazer uma distinção entre reconhecimento e titulação. O reconhecimento de uma comunidade como quilombola se dá através da autoatribuição e com a entrada de um pedido de certificação junto à Fundação Cultural Palmares, responsável pelo trâmite e por emitir o certificado. Já a titulação se relaciona à garantia da propriedade da terra do quilombo para os quilombolas, trâmite iniciado apenas após o processo de reconhecimento. O órgão responsável pela identificação, demarcação e titulação das terras é o INCRA. Para saber mais sobre tais questões, sugerimos: O caminho da titulação das terras quilombolas. **Fundação Pró-Índio São Paulo**. 2017. Disponível em: [http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2017/01/CPISP\\_pdf\\_CaminhoTitulacao.pdf](http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2017/01/CPISP_pdf_CaminhoTitulacao.pdf). Acesso em: 03 jan. 2022. Certificação Quilombola. **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: [https://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551). Acesso em: 03 jan. 2021. Cidadania Quilombola. **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: [https://www.palmares.gov.br/?page\\_id=538](https://www.palmares.gov.br/?page_id=538). Acesso em: 03 jan. 2021.

Gráfico 1 - Número de Comunidades Remanescentes de Quilombo reconhecidas por região



Fonte: Fundação Cultural Palmares

Segundo matéria de Débora Brito para a Agência Brasil (2018), menos de 7% das terras reconhecidas como pertencentes a povos remanescentes de quilombos estão regularizadas no Brasil. Ainda segundo a matéria, nos últimos 15 anos, 206 áreas quilombolas com cerca de 13 mil famílias foram tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão que executa a titulação das terras já identificadas e reconhecidas. Sendo que a primeira titulação ocorreu em 1995, a estimativa de titulação das terras quilombolas brasileiras se mantém lenta. De acordo com cálculo da Organização de Direitos Humanos *Terra de Direitos* (2019), no atual ritmo, o Brasil levará mil anos para titular todas as os quilombos, pois somente no ano de 3189 haveria a finalização de todos os processos de titulação. Apenas um exemplo aproximado – e irônico: trezentos anos de escravidão e mil para uma reparação histórica a nível de terras. Num cenário ainda desanimador, vejamos um breve panorama político governamental dos últimos anos em relação à titulação de terras quilombolas no Brasil.

Durante o governo Michel Temer, ciente do teor da Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239, sendo votada, na época, no Supremo Tribunal Federal (STF), decretou que não haveria nenhuma titulação antes do final do julgamento. Desta forma, os processos foram suspensos e sem prazo de retomada. A ação foi apresentada pelo partido Democrata (DEM), objetivando derrubar um decreto de 2003 do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Tal decreto regulamentou o trâmite de identificação e demarcação de terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. A votação teve início em 2012, com o voto do Ministro César Peluso, que admitiu a inconstitucionalidade do decreto. Em 2015, a Ministra

Rosa Weber votou em favor dos quilombolas. Ainda faltavam mais nove ministros se pronunciarem. Eis que chega o dia 8 de fevereiro de 2018:

Por maioria de votos, o Supremo Tribunal Federal declarou a validade do Decreto 4.887/2003, garantindo, com isso, a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. A decisão de Temer inviabilizou por um tempo todas as ações do Estado em relação às comunidades remanescentes de quilombos. Nesse sentido, o presidente atendeu a demanda da bancada ruralista, que é contrária aos direitos quilombolas. Temer também editou a PEC 55, que atingiu em cheio as pretensões dos quilombolas. A dotação orçamentária do INCRA foi reduzida em 97% se comparados os valores de 2018 aos de 2013 (FIABANI, 2020, P. 137-138).

Ao observarmos o relato anteriormente abordado junto ao que coloca Fiabani, percebemos que as mazelas enfrentadas pelos quilombolas vão do local ao institucional. Tanto o aspecto direto próximo quanto o político afetam a vida das coletividades e sua continuidade. E não houve uma melhora durante o atual governo. Ao tomar posse, segundo Adelmir Fiabani, Jair Bolsonaro editou a Medida Provisória 870, atribuindo a identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. A questão problemática é a seguinte: este estava sob comando de representantes do latifúndio e do agronegócio<sup>48</sup>. Nos primeiros 100 dias de governo, não houve nenhuma titulação. E, conforme, o documentário "Racismo e violência contra Quilombolas no Brasil", existem 6 mil quilombos espalhados pelo território nacional, sendo apenas 3.200 reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares. Segundo dados do INCRA, foram emitidos 232 títulos, regularizando 754.515,6476 hectares, beneficiando 153 territórios, 296 comunidades e 15.804 famílias quilombolas (FIABANI, 2020, p. 138). Segundo Fiabani, são mais de 1600 processos parados no INCRA, e o movimento quilombola percebeu que o atual governo não tem interesse na titulação das terras, em sua simpatia para com o agronegócio. São milhares de hectares em jogo, e a titulação das terras quilombolas os retira do mercado e afeta os interesses dos fazendeiros, especuladores e do agronegócio. As consequências da inércia são claras:

---

<sup>48</sup> Segundo matéria da Comissão Pró-Índio de São Paulo, na véspera do Dia da Consciência Negra (20/11), durante 2021 somente governos estaduais entregaram títulos. O governo de Jair Bolsonaro não tituló um centímetro sequer de Terra Quilombola em 2021 – pelo menos até o momento (pelo menos até o dia 19 de novembro). A se confirmar esse cenário, Bolsonaro será o primeiro presidente brasileiro sem titular sequer uma Terra Quilombola por dois anos consecutivos – a contar desde que as titulações começaram, em 1995, quando foi reconhecida a Terra Quilombola Boa Vista, em Oriximiná (PA). O presidente caminha, assim, para cumprir sua promessa de campanha feita em 2018: “Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”. Governos Bolsonaro caminha para segundo ano consecutivo sem titular Terras Quilombolas. **Comissão Pró-Índio São Paulo**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/governo-bolsonaro-caminha-para-segundo-ano-consecutivo-sem-titular-terras-quilombolas/>. Acesso em: 03 jan. 2022.

A não titulação das terras quilombolas determina a aniquilação do movimento. Ou seja, o Artigo 68 do ADCT é bem claro: garante o direito das comunidades terem suas terras tituladas e define o Estado como responsável pela emissão dos títulos. Quando o Estado posterga a titulação, as comunidades permanecem desprotegidas e expostas às ações dos grileiros, espertalhões, fazendeiros e agronegócio, pois suas propriedades são cobiçadas por estes segmentos. (FIABANI, 2020, p. 138-139).

Em grande medida, as comunidades negras rurais dependem da terra para sua sobrevivência. Sem a titulação, algumas políticas públicas ficam inacessíveis, inviabilizando o desenvolvimento econômico e social. Sem o fomento do Estado, a produção agrícola/pecuária/artesanal torna-se inviável. Conseqüentemente, as pessoas, sem condições de trabalho, deixam seus lares e buscam empregos onde há oferta. O sentido primeiro do art. 68 do ADCT é titular as terras negras e garantir a possibilidade uma vida digna – bem como a reparação histórica, em relação às populações negras brasileiras. Porém, não é prioridade do Estado a solução da questão fundiária quilombola. Para estas coletividades, a titulação das terras representa cidadania e a certeza da condição de proprietário. Significa o fim dos conflitos, da insegurança, da expropriação. A emissão dos títulos representa a preservação da cultura, dos costumes, da tradição (FIABANI, 2020, p. 139; FIABANI, 2018, p. 49).

No Rio Grande do Sul, assim como em qualquer estado onde se encontram quilombos, a titulação tem o mesmo caráter fundamental. No cenário sul-rio-grandense, segundo dados do Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul (2020), o estado possui 146 comunidades quilombolas identificadas. Destas, 90% já possuem certificado emitido pela Fundação Palmares e se encontram em fase de regularização. Porém, apenas duas são tituladas, e três possuem titulação parcial. E uma das tituladas se situa e Porto Alegre: o Quilombo Família Silva.

Agora, tomaremos alguns parágrafos para evidenciar, em exemplo concreto, o da própria Família Silva, na luta contra pressões daqueles não-quilombolas, dos interesses *outsiders* que insistem em “coisificar” o quilombo. Segundo Angela Costa (2008), a área ocupada pela Família Silva se constituiu num território etnicamente construído. A luta pela regularização fundiária do território ocupado se dá desde a década de 1970, através do processo de usucapião<sup>49</sup> e mobilização coletiva. A partir de novembro de 2002, o quilombo demandou a

---

<sup>49</sup> Ao pensar uma noção de usucapião pós-1916, este pode ser entendido, basicamente, como “uma modalidade de aquisição de propriedade de bens móveis ou imóveis pelo exercício da posse nos prazos fixados em lei”. Está relacionado ao “direito que um cidadão adquire em relação à propriedade de bens móveis ou imóveis, em decorrência do uso continuado durante determinado lapso temporal”. SCHAEFER, João José Ramos. Usucapião: conceito, requisitos e espécies. **Jurisprudência Catarinense**, v. 30, n. 104/105, out./mar. 2003/2004, p. 93. OLIBONI, Ana Carolina. USUCAPIÃO: Conceito, natureza jurídica e origem histórica. **Jusbrasil**. 13 maio 2015. Disponível em: <https://anaoliboni.jusbrasil.com.br/artigos/188247389/usucapiao-conceito-natureza-juridica-e-origem-historica>. Acesso em: 03 jan. 2021.

regularização das terras ocupadas e a recuperação das que foram perdidas, valendo-se do artigo 68 da Constituição Federal (1988), junto ao Ministério Público Federal (COSTA, 2008, p. 59). De acordo com dados do Mapa de Conflitos da Fiocruz sobre o quilombo Família Silva, desde então, a coletividade se sentiu ameaçada de expulsão das suas terras pela emergente especulação imobiliária e pelo preconceito social ainda vigente.

Em áreas urbanas, comunidades como a da Família Silva sofrem, historicamente, as pressões para deixar suas terras. Uma espécie de realocação forçada já ocorreu, em meados do século XX, na cidade de Porto Alegre, conforme aponta Angela Costa (2008). Neste contexto, o quilombo vem resistindo há décadas, tendo de lidar com ações policiais truculentas, o racismo dos vizinhos no bairro Três Figueiras e as investidas dos especuladores.

Para Gilmar Arruda (2013), o processo de incorporação do interior do país à modernidade, na transformação e apropriação do território como mercadoria e para a circulação de mercadorias, provocou uma radical transformação da paisagem. Isto através da mudança das formas de apropriação da natureza e do surgimento de centenas de pequenas cidades no espaço da mata atlântica. Neste panorama, ao pensarmos o caso da Família Silva, é possível nos aproximarmos do que coloca o autor: no sentido do território como mercadoria, anula-se a noção quilombo enquanto um espaço humanizado e, principalmente, apaga-se os próprios quilombolas.

O quilombo deve ser entendido a partir de uma ótica mais próxima de seus moradores, na tentativa de consideração do entendimento deste pelos mesmos. A tensão se dá, exatamente, ao observamos as fronteiras socioambientais no presente caso: entre os prédios do bairro de elite aliados à lógica do lucro e as terras do quilombo Família Silva e a perspectiva de subsistência e resistência. É neste entremeio que se estabelece a tensão, de caráter ótico e de interesses, historicamente. Os quilombolas compreendem a circunscrição como um espaço seu, os *outsiders* imobiliários como mercadoria. Ao pensarmos nas investidas sobre o quilombo, podemos refletir sobre o seguinte, a partir do próprio Arruda: “as modificações do urbano são como ‘evidências’ para demonstrar o sentido da passagem do tempo, a articulação do passado e do presente indicando qual futuro se almeja” (ARRUDA, 2018, p. 1).

Figura 22 - A especulação imobiliária, em meio a um dos bairros mais nobres de Porto Alegre, come partes da terra dos Silva e os esmaga entre condomínios de luxo



Fonte: Guilherme Santos/Sul21 (online)

Segundo Costa, a morfologia do bairro Três Figueiras foi se alterando através do tempo, e o quilombo foi vivenciando as mudanças: das chácaras passou para os lotes; uma vez vendidos deram lugar a grandes casas térreas; logo após, algumas foram se transformando em prédios e torres residenciais. O tijolo tentando devorar o verde. O estranhamento com a nova movimentação do bairro, principalmente depois da inauguração do Shopping Iguatemi, expressa-se na dificuldade de atravessar a pé a avenida Nilo Peçanha. Além disso, a perda de parte do território aconteceu ao longo do tempo, sem a proteção advinda da titulação. O quilombo foi encolhendo conforme aumentava a valorização imobiliária do entorno, e as novas construções iam aos poucos tomando o espaço, apertando cada vez mais o quilombo (COSTA, 2008, p. 63-64). Segundo relato de Lígia, uma das lideranças: “Era tudo mato fechado aqui. Essa Nilo Peçanha não tinha, nada existia, era tudo mato, agora tu vê isso aqui tu não acredita, é um sacrifício pra atravessar ali, e os porcos antes andavam pra lá e pra cá”. (COSTA, 2008, p. 64).

Ao passo que o bairro Três Figueiras começou a ser reconhecido como área nobre da cidade, a valorização imobiliária dos lotes e construções existentes seguiu aumentando. Hoje, segundo matéria de Fabiana Reinholz para o Brasil de Fato (2019), a área é tida como uma das zonas nobres da capital, com condomínios das classes A e B. Com o apoio de diversas entidades ligadas à União, o quilombo resistiu e conseguiu que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) instaurasse, em 2004, o processo para titular suas terras, o que veio acontecer cinco anos depois, em 2009. A investida dos agentes imobiliários era incessante. Empenhados em valorizar ainda mais o capital aplicado no bairro, “iniciaram a pressão para

retirar dali as habitações e os moradores pobres, que chegaram muito antes, quando tudo era mato, para “limpar” o terreno, como diz dona Jurumi Pereira de Abreu, moradora da vila Beco do Resvalo (COSTA, 2008, p. 64-65). De acordo com a fala de Jurumi: “lugar que ninguém quer... ninguém quer, até aparecer os bobos pra limpar” (COSTA, 2008, p. 65). Os bobos, no caso, segundo a autora, são os pobres – e pretos. São homens e mulheres que não tem condição financeira suficiente para ter acesso à propriedade da terra e, por isso, vão morar nos locais que a princípio não servem para nada. De lugar “que ninguém quer”, passou a lugar disputado. Aí, moram as tensões e a violência lançada sob a comunidade, expressas nas palavras de Lígia:

Já quiseram nos tirar daqui várias vezes, ofereceram dinheiro. Tentaram nos despejar, foi terrível, durou quinze dias, tira não tira. Só desistiram quando o INCRA fez um documento, o Henrique que fez o documento, aí o juiz voltou atrás. Algumas vezes ofereceram terrenos para a gente se mudar, tudo no meio do mato, longe, na Lomba do Pinheiro, cheio de maricá, lá perto do VAP [Viação Alto Petrópolis], no fim da Avenida Protásio Alves, quase em Viamão, também um matagal. Se queriam nos indenizar para sair daqui ou dar terreno para a gente morar, então era porque tínhamos direito a esse lugar, senão eles nos botavam no olho da rua e pronto. Ah, uma vez quiseram que a gente pegasse nossas coisas e fosse ali pra rua. (COSTA, 2008, p. 65).

Antes da titulação, relata Lígia, em matéria para o Brasil de Fato (2019): “Sofremos várias ameaças, todo dezembro tínhamos despejo, o último despejo nosso durou 15 dias, com chuva, isso em 2005”. Segundo ela, desde a titulação as coisas começaram a se acalmar. Isto ajuda a fortificar o teor fundamental da titulação na proteção e potencialidade de vivência digna do quilombo nas suas terras. Segundo dados da Fiocruz, em setembro de 2009, houve o convite para o Ato comemorativo da entrega do Título das terras. Os Silva “tornaram-se o primeiro quilombo urbano do Brasil. Como marco histórico na luta por reparação, justiça social e racial do Movimento Negro Quilombola, receberam o título definitivo de parte da área reivindicada”, segundo o mapa de conflitos da Fiocruz.

Mas ao tratarmos da própria titulação, ela não compreendeu a totalidade do território de direito. A questão é que um dos condomínios vizinhos ocupa uma parte da área que era quilombo. De acordo com Ligia, para o Brasil de Fato (2019), esse pedaço não foi reconhecido pelo INCRA, impossibilitando a comunidade reaver essas terras. Como se não bastasse, de acordo com dados da Fiocruz, apesar da titulação, a presença quilombola no bairro Três Figueiras permaneceu indesejada. Isto fica evidente em uma carta-denúncia que representantes do quilombo e seus parceiros (como o Movimento Negro Unificado) fizeram circular em agosto de 2010. Fica explícita uma série de episódios de arbitrariedades cometidas pela Brigada Militar do Estado do Rio Grande do Sul. São episódios de violência, intimidação, tentativas de criminalização, ameaças de enxertamento com drogas para consubstanciar acusações de tráfico

de entorpecentes. Em uma das abordagens um dos brigadistas teria afirmado: “Aqui não é lugar de vileiro, de pobre! É sim lugar só de gente rica! Nós vamos te enxertar droga se reagir!”. Prisões arbitrárias e leniência por parte dos comandantes da Brigada quando seus subordinados são denunciados também foram relatadas. No episódio mais grave, ocorrido em 25 de agosto de 2010, cerca de 30 brigadistas invadiram o quilombo – uma área federal, fora portanto de sua jurisdição – e ameaçaram os quilombolas.

Como é possível observar, os problemas não sumiram, simplesmente, após a titulação da Família Silva. Dado o histórico de violência e de tentativa de retirada dos moradores do quilombo, nota-se uma amplitude histórica no cenário. Há décadas, as famílias vêm resistindo. A questão não envolve somente demoras do Estado na titulação, mas está ligada ao racismo sofrido, constantemente, pelos quilombolas, desde ações truculentas às demonstrações da presença indesejada das pessoas que vivem no quilombo. Pessoas negras, pobres, supostamente não compatíveis com o bairro elitizado e que devem ir embora. A resistência marca a caminhada do quilombo, hoje titulado.

As dificuldades em relação à questão da terra, embora distintas, também estiveram presentes na trajetória da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas. Em pesquisa realizada em 2018 perguntei se houve algum conflito entre os quilombolas e donos de terra da região, no que tangia à terra para construção de uma nova sede própria. Zenilda, à época, respondeu que não. Havia uma certa relutância, porém. Aquele momento onde se diz “não, mas...”. A negativa, realmente, não era assim tão simples:

Conflito a gente nunca teve. Mas a gente vê que as pessoas não gostam muito disso aí, desse assunto de terra. Um dia fomos convidar um senhor pra uma festa nossa, pra ajudar. E ele disse: “é... eu até ajudo, contanto que vocês não tirem minhas terras”. Sabe? As pessoas têm um certo receio de que o quilombo vai tirar as terras delas. (FURTADO, 2018, p. 42).

É importante observar aquilo que a desinformação pode provocar. Não houve menção à terra em momento algum. Mesmo assim, o senhor citado tinha consigo um temor inexplicável, como se os quilombolas do Peixoto dos Botinhas fossem, de alguma mágica maneira, roubar as suas terras. Esta questão cruza o horizonte do tema da terra, frequentemente, pois, com a garantia do direito a esta a lógica de exploração e de tomada de terras quilombolas não-tituladas diminui bruscamente, vide o exemplo da Família Silva. Entretanto, o pensamento do senso comum parece ser o seguinte: “quilombolas são tiradores de terras”. O que torna a discussão curiosa, devido ao histórico de terras tiradas dos próprios quilombolas, acabando, por exemplo, com o primeiro quilombo e causando o êxodo da gente que lá vivia. Não se sabe se o temor do dono de terras acima vem da perda da terra em si ou da mudança daquilo já preestabelecido, ou

seja, quilombolas sem nenhuma terra – retornamos à questão da visão na qual terra, ainda mais de boa qualidade, não deve estar na mão de quilombola. Não é possível fazer afirmações, mas isto mostra um constante temor pairando na mente daqueles entendedores dos quilombolas enquanto tomadores de terras ao invés de pessoas buscando um direito constitucional. Este panorama é abordado criticamente pelo Antônio, o Nico, no seguinte relato:

Eu vejo isso como um problema. Não teve conflito porque nunca se mexeu com isso. No momento que chegar num estágio que tiver que mexer com isso... Isso aí vai acabar sendo inevitável. Várias comunidades que mexeram com isso aí tiveram conflito. O normal é ter conflito. A gente não sabe se valeria ou não a pena. É preciso estudar. (FURTADO, 2018, p. 42).

Nico evidencia o caráter de passividade desejável pelos donos de terras da região: contanto que os quilombolas permaneçam em silêncio, não haverá conflito. A partir do momento da ação em direção à demarcação e titulação de terras, os quilombolas passam a ser ameaça. A ironia está aí: ao buscar direitos se ameaça a ordem vigente e a própria busca vira uma afronta. Nico sabe da delicadeza da situação e de que as coisas mudariam para um patamar nada brando, caso “se mexesse com isso aí”. Zenilda, em seguida, ainda comenta: “lá em 2006 já não se quis mexer com isso, pra não se indispor. Isso daria muito ‘pano pra manga’, sabe? Mas nós estamos em 2018, e nunca se mexeu com isso”. Ao mesmo tempo que há o receio, existe, também, o desejo da conquista da própria terra, uma inquietação em relação à situação – lembrando que, à época das entrevistas, a sede da comunidade era emprestada, propriedade particular de um dos quilombolas. E, para além disso, Antônio comenta sobre a burocracia do processo de titulação e se mantém crítico:

Isso é um passo a passo. Primeiro vem a certificação da Fundação Palmares. Depois, um estudo antropológico. Depois, tem que cientificar a questão da terra. Depois, vem o julgamento... são vários passos. Muita coisa. [...] Eu tenho uma opinião comigo que, no fundo, no fundo, o governo não tá muito preocupado em resolver essas questões. Se ele tivesse realmente preocupado em resolver, eles teriam outra maneira de resolver. Teria outra forma de pagar uma dívida que o país tem com o afrodescendente. Mas que não fosse dessa maneira. Ficam muito em cima do muro. (FURTADO, 2018, p. 42-43).

Quando se fala de lentidão no processo, é disso que se trata. Segundo diálogos tidos com Zenilda, Nico e Edegi, muitos quilombos acabam desistindo da titulação pela demora e quantidade de burocracia necessária. Pode parecer atrevimento, mas o próprio trâmite para titular as terras, parece, foi elaborado para que as coletividades sintam esta dificuldade, foi configurado para uma demora em demasia, realizado na condição de um *mea culpa* apenas “para inglês ver”. A dívida histórica da terra pode levar um milênio para ser paga, segundo a

possibilidade ilustrativa vista no capítulo anterior. Daí vem a indignação do Nico e de diversos quilombolas pelo país a fora. Zenilda, numa expressão misturando tristeza e traços de indignação, diz que “eles não têm interesse”. “Existe um descaso”, segundo Antônio. Em 2018, algumas perguntas ficaram flutuando no ar, ao fim da pesquisa, como por exemplo: seriam os interesses quilombolas também de interesse do atual governo, ou do que se iniciará no próximo ano? Os direitos adquiridos dos quilombolas serão assegurados? Qual o cenário para os próximos anos, em relação às questões quilombolas? Hoje, sabemos as respostas, explícita e categoricamente enunciadas pelo atual governo.

Quando se trata de terras quilombolas, isto não significa apenas produção ou subsistência, embora sejam questões fundamentais. Se trata de ter um construído em conjunto, trata-se de formação de memória, de construção das identidades e garantia de dignidade. É onde as pessoas podem sentir-se em coletividade, na partilha, no riso, no cheiro da comida e na certeza da assecuração dos seus direitos. Edegi enfaticamente mexia os braços em gesticulação enquanto falava da importância de um espaço próprio:

A importância de se resgatar um espaço nosso, pra nós, qualidade de vida. É um resgate da dignidade, minha e daqueles que tiveram que entregar seus bens, suas terras. Não falo em um resgate total, mas pra que cada família possa tirar de um pedaço de terra seu sustento, seu pão. Criar seus filhos. E isso não pra mim, mas pra os que virão. (FURTADO, 2018, p. 43).

Edegi, altruísta neste jogo entre tempos, olha para trás imbuída de um sentimento de justiça e reparação, e lança olhar à frente na esperança de dignidade e continuidade. O resistir pela terra e pelo espaço do quilombo é um resistir por uma vida digna, pela sobrevivência, por direitos e contra a violência. É neste cenário que defendemos a titulação das terras quilombolas. Pela reparação histórica, pela sobrevivência do segmento, para a subsistência das famílias e a preservação dos quilombos. Contra a “coisificação” deste e dos próprios quilombolas. E contra o racismo sistemático que recai sobre comunidades negras no Rio Grande do Sul e em todo o país.

## V. DO ESCRITO E DO FALADO: MAZELAS, VIVÊNCIAS, ESTÓRIAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS

Na vivência quilombola, tanto no Brasil como no contexto do Rio Grande do Sul, não é só pelo direito à terra que se luta. Há, também, a resistência contra o racismo, como os exemplos do Quilombo Família Silva e da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas evidenciam. Neste sentido, trabalharemos, na primeira parte deste capítulo, mesmo de forma introdutória, com noções como racismo e colonialidade. Um pano de fundo histórico necessário. Tentaremos, num segundo momento, trazer algumas das vivências da CQPB, ligadas às festividades, aos Botinhas e algumas outras relações importantes. Faremos isto a partir, principalmente, de Luciana Silveira, mas também dialogando, em alguns momentos, com Daiane Molet, na tentativa de relacionar diferentes fontes e estabelecer algumas breves e possíveis aproximações.

### 5.1. Racismo e colonialidade: um breve panorama

Começemos por algumas noções. De acordo com Silvio de Almeida, podemos entender o racismo como uma “forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento” (2019, p. 22). As suas manifestações, segundo o autor, através de práticas, sejam elas conscientes ou não, levam a desvantagens ou privilégios para indivíduos, dependendo do grupo racial ao qual estes pertencem. O que muitas vezes acaba por nos confundir é a terminologia das coisas e, embora haja relação entre as noções, racismo irá diferir do preconceito racial e da discriminação racial direta ou indireta<sup>50</sup>, segundo Almeida. A consequência de práticas discriminatórias, ao longo do tempo, leva a uma espécie de estratificação social, intergeracional, na qual: “o percurso da vida de todos os membros de um grupo social – o que inclui as chances

---

<sup>50</sup> De acordo com Silvio de Almeida, o *preconceito racial* é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. Por exemplo: considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avaros ou orientais “naturalmente” preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos. A *discriminação racial*, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça. Ainda segundo o autor, a discriminação pode se dar de forma direta ou indireta. Na primeira, há repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial, exemplo do que ocorre em países que proíbem a entrada de negros, judeus, muçulmanos, pessoas de origem árabe ou persa, ou ainda lojas que se recusem a atender clientes de determinada raça. Na segunda, indireta, há um processo em que a situação específica de grupos minoritários é ignorada, ou sobre a qual são impostas regras de “neutralidade racial” – *colorblindness* – sem que se leve em conta a existência de diferenças sociais significativas. ALMEIDA, Silvio Luiz de. Raça e Racismo. In: \_\_\_\_\_. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p. 22-23.

de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material – é afetado” (ALMEIDA, 2019, p. 23). O racismo, materializado como discriminação racial, segundo Silvio de Almeida, será definido por seu caráter sistêmico. Ou seja, não se trata, meramente, de um único ato isolado ou conjunto de atos discriminatórios: “mas de um processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas”<sup>51</sup> (ALMEIDA, 2019, p. 24).

Segundo Silvio de Almeida, o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, de um modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até mesmo familiares. Não se trata de uma patologia social e nem um desarranjo institucional. “Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção” (ALMEIDA, 2019, p. 33). O que o autor busca enfatizar é que o racismo, enquanto “processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistêmica” (ALMEIDA, 2019, p. 34).

Para pensar a questão do racismo, e da valorização e “hierarquização social” por raça, podemos nos aproximar do teórico peruano Aníbal Quijano (2005). Na América, a ideia de raça foi um modo de garantir legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista.

---

<sup>51</sup> Dentre algumas das concepções de racismo trabalhadas por Silvio de Almeida, pode-se destacar três: a concepção individualista, a institucional e a estrutural. Na primeira, o racismo é concebido como uma espécie de “patologia”, algo anormal. Seria um fenômeno ético ou psicológico, individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados, por exemplo. Tal concepção pode não admitir a existência de “racismo”, mas somente de “preconceito”, ressaltando a natureza psicológica do fenômeno em detrimento de sua natureza política. Assim, não haveria sociedade ou instituições racistas, e sim indivíduos racistas, agindo isoladamente ou em grupo. Na segunda, o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições (modos historicamente localizados de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais), que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, vantagens e privilégios com base na raça. Os conflitos raciais são parte das instituições. Assim, a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos. Na terceira concepção, como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente – com todos os conflitos que lhe são inerentes –, o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes. Grosso modo, as instituições são racistas porque a sociedade é racista. Há duas principais implicações nesta perspectiva: 1) se há instituições cujos padrões de funcionamento redundam em regras que privilegiam determinados grupos raciais, é porque o racismo é parte da ordem social. Não é algo criado pela instituição, mas é por ela reproduzido. Sem nada fazer, toda instituição irá se tornar uma correia de transmissão de privilégios e violências racistas e sexistas. De tal modo que, se o racismo é inerente à ordem social, a única forma e uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas anti-racistas efetivas; 2) o racismo não se limita à representatividade. Ainda que essencial, a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição deixará de atuar de forma racista. A ação dos indivíduos é orientada, e muitas vezes só é possível por meio das instituições, sempre tendo como pano de fundo os princípios estruturais da sociedade, como as questões de ordem política, econômica e jurídica. ALMEIDA, Silvio Luiz de. Raça e Racismo. In: \_\_\_\_\_. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p. 25-32

Segundo Quijano, com a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo, construiu-se uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento. Junto a ela, houve a elaboração teórica da ideia de raça como uma naturalização das relações coloniais de dominação, entre europeus e aqueles não-europeus. Quando tratamos de racismo, é necessário que nos atentemos, historicamente, a como uma noção, digamos, socialmente construída de raça, dotada de valoração e hierarquização, foi sendo construída e justificada. Historicamente, segundo Quijano, tudo isto significou uma nova maneira de legitimar as já “antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados” (2005, p. 118). Desde então, este demonstrou ser o instrumento mais durável e eficiente de dominação social universal.

Os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2005, p. 118).

É a partir do arranjo, de um aparato colonial elaborado a partir da lógica de subalternização de raça que se revela uma espécie de continuidade nociva. A sobrevivência de uma espécie de “pensamento colonial”, *lato sensu*, nos aproxima e uma noção bastante importante nos estudos sobre as sociedades latino-americanas, hoje: o de *colonialidade*. De acordo com o pesquisador sul-africano Morgan Ndlovu (2017), o termo colonialidade é usado no lugar do “lado mais escuro da modernidade”, e denota uma espécie de estrutura de poder que sobrevive ao fim de formas mais diretas e visíveis de colonialismo – Moderno, nitidamente mercantil e baseado no controle total, político, cultural e social da região dominada<sup>52</sup>. Dessa forma, através das lentes conceituais da colonialidade, Ndlovu argumenta que a ideia de um “mundo pós-colonial” é em si mesmo um mito. A partir de uma leitura em Ramón Grosfoguel, sociólogo porto-riquenho, o autor elabora o seguinte:

[O] conceito de colonialidade, ao contrário do “colonialismo clássico”, revela o mistério do porquê, após o fim das administrações coloniais nas esferas jurídico-políticas da administração do Estado, ainda haver a continuidade das formas coloniais de dominação. Isto ocorre principalmente porque o conceito de colonialidade evoca a questão da dominação colonial não a partir de um ponto de partida isolado e singular tal como o ponto de vista jurídico-político administrativo, *mas do ponto de vista de uma variedade de situações coloniais que incluem opressão cultural, política, sexual, espiritual, epistêmica e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados a grupos dominantes étnicos/racializados*, com ou sem a existência de administrações coloniais. (NDLOVU, 2017, p. 133, grifo nosso).

<sup>52</sup> Ver mais em: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contexto, 2009, p. 220.

Em geral, segundo Ndlovu (2017), a constituição do moderno sistema mundial, cuja construção se deu, principalmente, pela conquista e subjugação de uma parte do mundo por outro, culminou em uma situação que se caracteriza por uma relação de dominação e subordinação. Esta é política, econômica, social e epistêmica, imposta às sociedades não-ocidentais por dominadores europeus “ocidentais”, junto a seus descendentes euro-norte-americanos. Como resultado de uma colonialidade do poder e do conhecimento, em relação à América Latina, houve um despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade, de acordo com Aníbal Quijano (2005). Ainda sobre a questão racial falecida das justificações da raciologia, os latino-americanos e colonizados seriam inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Dito de outra forma: “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo”. (QUIJANO, 2005, p. 127).

Neste panorama, o próprio conhecimento produzido fora do eixo Europa-Estados Unidos parece não ter uma chancela de validade. Pensemos, caso você, leitora ou leitor, seja um pesquisador: em termos de porcentagem, há mais autores europeus e estadunidenses ou mais latino-americanos ou africanos nas nossas pesquisas? Esta simples pergunta pode causar-nos desconforto, exatamente pelo fato de uma primazia dada ao eixo já citado, a qual temos dificuldade em desconstruir. Se trata de uma espécie, muitas vezes, de colonização do conhecimento<sup>53</sup> conectada à do poder<sup>54</sup>, permitindo-nos compreender a relação entre a estrutura de poder da dominação colonial e a própria produção de conhecimento. Assim:

---

<sup>53</sup> A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: \_\_\_\_\_. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 126.

<sup>54</sup> A colonialidade do poder, a partir de uma tentativa de aproximação ao que coloca Aníbal Quijano, pode ser entendida como o aparato não necessariamente material de dominação que permaneceu, por exemplo, na América Latina mesmo após o fim das colonizações. Se trata de um pressuposto de dominação em relação aos não-europeus, colocados em posição de menoridade, tendo como pano de fundo, inclusive, questões de raça. Se trata da continuidade de um colonialismo não-material, onde a estrutura econômico-administrativa, o aparato colonial não

O processo de colonização do poder está inseparavelmente entrelaçado com o do conhecimento dentro dos projetos imperiais globais porque a ideia da colonialidade na produção de conhecimento fala diretamente à colonização epistemológica do sujeito não-ocidental. Como consequência, a colonização epistemológica dos povos não-ocidentais acontece através de processos tais como o deslocamento, a disciplina e a destruição de seus conhecimentos. Isto significa que, entre uma série de colonialismos ou de situações coloniais que caracterizam a ordem mundial hoje, há aquilo que se manifesta como racismo epistêmico. (NDLOVU, 2017, p. 134).

Ndlovu defende que o racismo epistêmico, dentro da estrutura mundial da modernidade/colonialidade, é projetado de maneira que há um pressuposto convincente de que o mundo não pode sobreviver sem o pensamento do sujeito ocidental. Uma visão de mundo ocidental é projetada como a única capaz de traçar o futuro do mundo – incluindo a determinação do destino dos demais, daqueles que não partilham a mesma visão do mundo ou são postos em desvantagem por ela. Na contramão deste tipo de estabelecimento e na valorização do lugar social e de conhecimento de onde falam os sujeitos subjugados, há o desconstrutivo, o crítico, uma tentativa de pensar a partir dos polos tidos como não-tão-válidos.

*A decolonialidade* é uma maneira crítica de pensar a partir de lugares epistêmicos ex-colonizados que procuram dar sentido à situação da população de ex-colonizados dentro do sistema mundial atual [...] cristão, centrado na experiência euro-americana, patriarcal, capitalista, heteronormativa, racialmente hierarquizada, que surgiu no século XV. É esta maneira crítica de pensar do sujeito colonizado que deve desafiar o atual sistema mundial e abrir espaço para o que é amplamente visto como “conhecimentos indígenas”<sup>55</sup> do mundo não-ocidental para contribuir também à imaginação do futuro do mundo em que todos vivemos. [...] Apesar das controvérsias que cercam a ideia de saberes indígenas, especialmente depois da usurpação da história mundial pelo eurocentrismo, esta ideia permanece tão importante como nunca para a imaginação do futuro do mundo para além dos limites ocidentalistas de conhecer, imaginar e ver o mundo. Isto ocorre, sobretudo, porque, quando se trata de privilegiar perspectivas não-ocidentais sobre o mundo, que têm sido silenciadas ou relegadas à periferia pela visão de mundo euro-norte-americana, a ideia de formas indígenas de conhecer, ver e imaginar o mundo tem o potencial de permitir outra imaginação do mundo para além da visão ocidentalista já defunta. (NDLOVU, 2017, p. 128-136).

A questão sobre a qual Ndlovu advoga é a positivação dos saberes periféricos, fora do eixo europeu-estadunidense. Segundo ele, isto se torna importante pois a própria “ideia de saberes indígenas poderia se tornar a base sobre a qual a produção de conhecimento pode ser

---

é visível, mas há a presença de uma mentalidade, em termos gerais, eurocêntrica latente – mantendo os ex-colonizados em posição subalterna na pirâmide hierárquica global.

<sup>55</sup> A partir da leitura de Ndlovu, o *conhecimento* ou *saberes indígenas* ao qual ele se refere pode ser entendido – mesmo não havendo uma definição única – como o conhecimento tradicional. Pode ser até mesmo aquele conhecimento que é exclusivo a uma determinada cultura e sociedade – muitas vezes, visto com invalidez, enquanto menor, menos importante em relação àquele europeu ou norte-americano.

democratizada”. Entretanto, isto só acontecerá, de fato, caso aqueles atores não-hegemônicos “continuarem com a luta pela descolonização do conhecimento e, simultaneamente, pressionarem a Europa e América do Norte a participar na des-imperialização do conhecimento”. (NDLOVU, 2017, p. 128). Neste sentido, se trata de uma luta política e na ênfase, segundo o autor, de que a visão de mundo ocidental é, exatamente, isto: um ponto de vista. A naturalização desta perspectiva acaba ocultando “o locus da enunciação do sujeito que fala” (NDLOVU, 2017, p. 139). A ocultação de determinados sujeitos, aqueles do *sul global*, lembrando Boaventura de Sousa Santos:

Se destina a enganar aqueles que estão socialmente localizados no lado oprimido da diferença colonial a pensar, ver e falar da posição do opressor, tomando, assim, parte na perpetuação de sua própria opressão. [Dissocia-se] a localização epistêmica do sujeito que fala de sua localização social – um processo que consegue colocar o sujeito oprimido contra si próprio durante a produção de conhecimento. (NDLOVU, 2017, p. 139).

A “virada decolonial” necessita, segundo Ndlovu, de uma mudança na biografia e na geografia da razão por parte dos sujeitos. Estes estão localizados em posição epistêmica oposta à sua própria experiência sócio-histórica. Há um claro desarranjo neste sentido. Mas o processo de distanciamento em relação às “formas coloniais de conhecer e imaginar o mundo levará o sujeito dominado do sistema-mundo a pensar ‘da’ posição subalterna ‘com’ o subalterno em vez de ‘sobre’ e ‘para’ o subalterno” (NDLOVU, 2017, p. 141).

É neste horizonte que a perspectiva decolonial se mostra como possibilidade – e, gradativamente, uma espécie de dever. A tentativa de valorizar os saberes, narrativas e memórias daqueles sujeitos tidos em desvalorização é ir na contramão de uma colonialidade estabelecida. Tocar questões como racismo, colonialidade ou mesmo negritude<sup>56</sup> e branquitude<sup>57</sup> perpassa, sim, o espectro teórico. Mas onde evidencia-se, talvez, de maneira mais

---

<sup>56</sup> A *negritude* e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas. MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Autêntica. 2019, p. 10.

<sup>57</sup> O termo branquitude, segundo Camila Moreira de Jesus, refere-se ao ponto de superação do ideal branco através da aceitação da existência do privilégio por parte dos brancos e sua consequente tentativa de combate ao racismo. Portanto, branquitude, estaria associada a definição de negritude que diz respeito, a grosso modo, a construção de uma identidade negra positiva. A partir de uma leitura em Edith Piza, a autora no decorrer deste artigo coloca que branquitude pode se caracterizar como um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco que reconhece a inexistência de direito a vantagem estrutural em relação aos negros. Já a nomenclatura

transformadora é, também, na incorporação de tais discussões no dia-a-dia e numa mudança necessária. É de suma importância nos aproximarmos de tais temas e fazer com que tenham vazão no tecido social no dia-a-dia, nas nossas relações e interações cotidianas. E falando em cotidiano, algo que fez parte, e ainda faz, da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas são alguns eventos familiares àqueles que cresceram no Capão da Porteira.

## 5.2. Dos Botinhas, das relações, das festas, do trabalho: a linha corredeira e o avistamento de alguns nós

Num diálogo direto com quem lê este texto o autor, mais uma vez, pede licença. Ao tocarmos em temas caros como racismo, muitas vezes nos detemos ao campo teórico. Isto nos dá base necessária para reflexão e repertório. A questão é: para nossos olhos enxergarem, no cotidiano, certas questões, é preciso nos aproximarmos, irônica e evidentemente, do próprio contexto observado. Por isso, a partir daqui tentaremos nos aproximar, textual e gradativamente, da Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, exatamente na intenção de trabalhar mais de perto àquilo vivido e relatado pelas pessoas. Pode parecer um *start* pouco ortodoxo mas... falemos de festas, tratemos de bailes.

Desde as motivações da escolha do próprio nome da associação, esta traz consigo o canto e o festejo como parte da própria identidade. Lembro-me de tios ou minha avó dizerem: “hoje tem festa nos quilombolas!”. Através das festas surge, inclusive, um caminho para se compreender diversos elementos do próprio quilombo, como o espectro musical. Quando se fala em música no Peixoto dos Botinhas, o conjunto Os Botinhas é tópico certo na conversa, com um olho no agora e outro voltado ao anteontem. Dito isto, a presente seção é uma daquelas emergidas na labuta, ao longo da pesquisa e das leituras. É o enxergar gradativo de algumas aproximações antes imperceptíveis. Não pretendemos estabelecer conclusões, mas sim, como diz o subtítulo, tentar acompanhar a *linha corredeira* no *avistamento de alguns nós*.

Luciana Silveira, já em 2010, escrevia: “o Beco dos Botinhas, onde está localizado o quilombo, é muito conhecido no município de Viamão, por suas festas” (SILVEIRA, 2010, p. 33). Isto se deu muito em função do conjunto Os Botinhas. Uma fama absolutamente compreensível, já que eram requisitados na animação de festas tanto no centro de Viamão como

---

branquidade é utilizada para definir as práticas daqueles indivíduos brancos que assumem e reafirmam a condição ideal e única de ser humano, portanto, o direito pela manutenção do privilégio perpetuado socialmente. Ver mais em: JESUS, Camila Moreira de. **Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco**. III EBECULT, 2012.

em casas de granjeiros da região, estancieiros ou mesmo donos de alambiques, segundo Silveira. Mas há de se ressaltar um ponto bastante interessante e igualmente fundamental: não era somente estes lugares os frequentados pelos Botinhas, pois estes se faziam presente “*em outras comunidades negras de Palmares do Sul, Capivari e Mostardas*” (SILVEIRA, 2010, p. 33, grifo nosso). Ora, esta colocação isolada pode não dizer muito ao leitor nesta altura. Mas pode inquietar após uma breve caminhada textual *pros lados da praia*.

Claudia Daiane Molet, em tese de 2018, na qual trabalha a noção de *litoral negro*<sup>58</sup>, realizou um estudo em diferentes quilombos do litoral norte do Rio Grande do Sul. Uma das questões que chama a atenção, partindo do relato acima, é a localização do quilombo do Limoeiro, em Bacopoari, distrito do município de Palmares do Sul. Ao observarmos o fragmento em Luciana Silveira, é possível pensarmos numa possível presença dos Botinhas em Palmares. Seria esta o próprio Limoeiro? Tal possibilidade abre algumas inquietações de aproximação: haviam intercâmbios entre os Botinhas e o Limoeiro no século XX? Se sim, de que tipos? Houve ou há, na esteira de Luciana Silveira, algum tipo de relação de reciprocidade entre as comunidades negras do Beco dos Botinhas e do Limoeiro, via o conjunto musical? Ou mesmo de parentesco? Há memória da presença dos Botinhas no Limoeiro, caso tenham estado lá? Estas inquietações servem, exatamente, para estabelecermos possíveis problemáticas que envolvem toda uma região, marcada pela presença de quilombos desde Viamão, passando pelo Capão da Porteira, Lombas e indo em direção ao litoral negro, tido enquanto recorte espacial e também conceito em Daiane Molet. Que há de possíveis relações entre as coletividades negras de toda esta área?

---

<sup>58</sup> Daiane Molet, na sua tese de doutorado, escreve que a estreita faixa de terras que atravessa o litoral do Rio Grande do Sul, entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico, é tecida por relações de parentescos, de solidariedade, de redes de fé, de reciprocidade, de ancestralidade e de memórias de famílias negras assentadas desde o século XIX. Tramas oriundas do cativo, que atravessaram os séculos e que ainda hoje, em parte, estão na memória dos remanescentes quilombolas. Os entrelaços são tão intensos que, muitas vezes, é necessário parar, ler e reler para compreender as tramas dos parentescos dos camponeses e das camponesas litorâneas. É neste bojo que a autora propõe a ideia de um *litoral negro*, construído a partir de redes originadas nas senzalas, estendendo-se até o pós-Abolição e ainda hoje ressoando na fé, nos costumes, na ancestralidade e na força da mulher quilombola. A autora demonstra a presença consistente de um litoral negro considerado tanto como um recorte espacial e como um conceito que abarca os laços de parentescos, solidariedades e compartilhamentos de práticas culturais entre os quilombolas. E Este permite entender as diversas interligações qualificadas pelos laços de amizades, parentescos, compadrios e compartilhamento de práticas culturais. A amostragem selecionada pela autora para as entrevistas que compõem parte da pesquisa é composta por quatro comunidades quilombolas, na faixa de terras entre a laguna dos Patos e o Oceano Atlântico: Casca, Teixeiras (ambas em Mostardas), Limoeiro (distrito de Bacopari, Palmares do Sul) e Capororocas (Tavares). Para uma visualização da localização geral das comunidades do litoral negro, sugerimos o mapa da página 28, na tese de Molet. MOLET, Claudia Daiane Garcia. **Parentescos, solidariedades e práticas culturais:** estratégias de manutenção de um campesinato negro no Litoral Negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Porto Alegre, 2018, p. 23-28.

Mapa 4 – Localização das comunidades quilombolas do litoral negro



Fonte: MOLET, 2018, p. 28

Agora, de encontro à narrativa de fundação<sup>59</sup> da Comunidades Quilombola Peixoto dos Botinhas, foi possível observar um fragmento de relato que não havia ainda aparecido, nem em

<sup>59</sup> Os enunciados, como os dos discursos fundadores, são aqueles que vão nos inventando um passado e empurrando um futuro pela frente, nos dando a sensação de estarmos dentro de uma história de um mundo conhecido. São espécies de enunciados que ecoam e reverberam efeitos de nossa história em nosso dia-a-dia, em nossa reconstrução cotidiana de nossos laços sociais, na nossa própria identidade histórica. No entanto, não são enunciados empíricos, pois são suas imagens enunciativas que funcionam. O que vale, neste caso, é a versão que “ficou”. Se trata da memória temporalizada, que se apresenta como legítima. Entretanto, numa passagem do sem-sentido para o sentido, não estamos pensando a história dos fatos, e sim o processo simbólico, no qual, em grande medida, nem sempre é a razão que conta: inconsciente e ideologia aí significam. Não é a cultura ou história factuais, mas a das lendas, dos mitos, da relação com a linguagem e com os sentidos. É a memória histórica que não se faz pelo recurso à reflexão e às intenções, mas pela “filiação”. Aquela na qual, ao significar, nos significamos. Assim, nessa perspectiva, são outros os sentidos do histórico, do cultural, do social. Mas que assim mesmo nos constroem um imaginário social que nos permite fazer parte de um país, de um Estado, de uma história e de uma formação social determinada. Eis uma das características do discurso fundador: a sua relação particular com a “filiação”. Cria tradição de sentidos projetando-se para a frente e para trás, trazendo o novo para o efeito do permanente. Instala-se irrevogavelmente. É talvez esse efeito que o identifica como fundador: a eficácia em produzir o efeito do novo que se arraiga no entanto na memória permanente (sem limite). Produz desse modo o efeito do familiar, do evidente, do que só pode ser assim. ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo sentidos. In: \_\_\_\_\_. **Discurso fundador**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001, p. 12-14.

2018 e nem no andamento da presente pesquisa. Deixando bastante claro ao leitor: as perguntas lançadas, aqui, são exatamente o que o nome define: são perguntas, não conclusões. Se é que pode-se dar outro nome, poderíamos chamar de alguns indícios iniciais. O que não faz com que, simplesmente, deixemos estes questionamentos de lado, uma vez que surgiram e nos inquietaram. Nossa pretensão não é de uma imersão, profunda, mas um sobrevoo sobre campos de possibilidades futuras de pesquisa e uma empreitada de compreensão.

Sobre o relato da narrativa de origem ao qual nos referimos, presente em Silveira, este foi feito por duas mulheres e dois homens diferentes, aparentemente entrevistados num mesmo momento. Tive a oportunidade de ouvir apenas uma destas pessoas, até hoje. Tratam-se de Seu Afonso, Tia Pequena, Edegi e Décio. O relato segue muito semelhante, ou quase igual ao dado por Antônio em entrevista de 2018: narra desde a revolta de um grupo de negros em condição cativa na Lagos dos Patos, sua fuga e posterior estabelecimento de um quilombo em Três Passos, entre o Capão da Porteira e as Lombas, localidade vizinha – embora tal relato seja mais extenso, até pelo número de contadores. Vide a própria organização da memória de um grupo (ver capítulo sobre memória, oralidade e patrimônio), não é uma surpresa narrativas mais ou menos conformes, ainda mais de tal importância para o grupo. Tanto a narrativa fundadora quanto a citação das quatro irmãs da gênese do quilombo enquanto ancestralidade comum são fundamentais para o próprio senso identitário do grupo. A princípio, na narração de Nico, havia a compreensão na qual o grupo sobrevivente da revolta havia escapado e dado origem, em Três Passos, ao quilombo-primeiro, em ancestralidade ao que viria ser o quilombo Peixoto dos Botinhas, hoje. Entretanto, *não havia só um grupo unificado*, segundo o relato presente da pesquisa de Luciana Silveira<sup>60</sup>. Eis o particular fragmento:

[...] Muitos deles morreram e na confusão alguns conseguiram fugir, *formaram pequenos grupos, dividiram-se e se embrenharam num banhado pros lados de Palmares do Sul*. A vegetação alta e a agilidade dos negros facilitou a fuga. Um desses grupos *veio em direção as Lombas*, isso porque enquanto eles caminhavam e procuravam um lugar para se esconder eles avistavam de longe o morro das lombas. E depois de dias e dias de caminhadas chegaram a Três Passos. Era o lugar ideal porque no alto das lombas eles podiam ver a mata e o banhado e fácil pra avistar alguém de longe [...]. (SILVEIRA, 2010, p. 32, grifo nosso).

<sup>60</sup> Para ver o relato na íntegra, a termos de conferência e mesmo comparação ao dado por Antônio, ver: SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. **Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas** – município de Viamão (RS). Dissertação (Mestrado em desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010, p. 32. FURTADO, Matheus. “**Abayomi, música e Quicumbi**”: uma história da Comunidade Quilombola Peixoto Dos Botinhas. Graduação em Ciências Humanas – Licenciatura (Monografia). Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA, 2018, p. 32-34. Disponível em: [https://www.academia.edu/49096927/Monografia\\_Matheus\\_Furtado](https://www.academia.edu/49096927/Monografia_Matheus_Furtado). Acesso em: 19 jan. 2022.

Aqui, se faz fundamental tocar na questão das fontes. Embora utilizemos relatos orais enquanto fonte de pesquisa, isso não significa impedimento em agregar relatos presentes em outras pesquisas. Se não tivéssemos um contato inicial com o trabalho de Luciana Silveira, perderíamos a riqueza de certos detalhes que se foram com aqueles não mais presentes, por exemplo. A complementaridade de fontes não é só procedimental, mas reveladora de possibilidades, de entrecruzamentos, de problemas, instigadora de perguntas. Diferentes membros de uma mesma comunidade tem todo um cabedal de memória distinto, contraditório ou, como é o caso, complementar e agregador. Pela própria lógica da memória, abordada em capítulo anterior, o momento de enunciação, as condições de estímulo e a intenção dos narradores num determinado momento são determinantes no rememorar. Mas, para além disso, há um indicativo interessantíssimo naquilo grifado na citação acima.

Façamos algumas considerações. O primeiro ponto a se observar é: “*formaram pequenos grupos, dividiram-se*”. Esta colocação expande nossa compreensão sobre o próprio evento de fundação do Peixoto dos Botinhas, no qual não havia, segundo o relato, um grupo apenas, mas, pelo menos, dois. E mais: ao dividirem-se, para onde foram? De acordo com o que é relatado, não todos para o mesmo lugar, em direção às Lombas, pois “se embrenharam num banhado *pros lados de Palmares do Sul*”. Aí está algo deveras importante. Pensemos: se um dos grupos foi em direção às Lombas (aqui entendido como o grupo ancestral do Peixoto dos Botinhas), então, o(s) outro(s) foi/foram em direção ao Litoral Negro. A partir deste relato, podemos levantar novas perguntas: teria esta narrativa de fundação relação com o surgimento de algum quilombo no próprio Litoral Negro<sup>61</sup>? Haveria memória de algum quilombo da região estabelecendo algum paralelo possível com o narrado pelos quilombolas do Peixoto dos Botinhas? Quais as aproximações possíveis? Realmente há alguma? Não temos repostas conclusivas para estas perguntas – ou qualquer resposta sequer –, mas podemos seguir na tentativa de algumas aproximações.

Luciana Silveira, em 2009, realizou uma visita, em junho, à casa da viúva de um dos músicos do conjunto Os Botinhas, no Capão da Porteira. De cara, a autora comenta a tristeza da Tia Jota, pela saudade que sentia do Bota, seu marido e principal instrumentista e cantor do grupo – lembremo-nos de uma das versões para a origem do nome Botinhas, a partir do apelido do próprio músico. Tanto Tia Jota como o falecido marido tinham como ancestral comum Pelônia, umas das mulheres destacadas na narrativa de origem do Peixoto dos Botinhas e uma das moradoras do quilombo-primeiro. Ao avançar da visita, lembra Silveira, a sala da casa de

---

<sup>61</sup> Para auxiliar na visualização, sugerimos ver o mapa sobre as dimensões do trajeto relatado na narrativa de origem do Peixoto dos Botinhas, no capítulo 1.

Tia Jota era repleta “de lembranças das décadas de fama do conjunto musical, fotos dos Ternos de Reis<sup>62</sup>, das apresentações de Quicumbi, das coreografias com facas e dos trajes muito bem alinhados e sinos na barra das calças” (SILVEIRA, 2010, p. 41).

O Quicumbi foi um tópico bastante marcante na pesquisa realizada no Peixoto dos Botinhas, em 2018. Por qual motivo? Pelo desconhecimento. Sempre enfrentamos este tipo de momento em pesquisas com história oral: o de não saber o que algo é. Para tentar explicar o Quicumbi, temos como base Molet e os breves relatos de dona Geni e dona Suely, quilombolas do Peixoto dos Botinhas. De forma muito breve, o Quicumbi, ou Ensaio de promessa de Quicumbi, (ou até mesmo Cacumbi) “é uma manifestação religiosa afro-brasileira católica que consiste em pagamentos de promessas pelos devotos de Nossa Senhora do Rosário” (MOLET, 2018, p. 27). Os membros envolvidos diretamente na celebração são, muitas vezes, ligados por laços de parentescos, unem-se com outros irmãos (vide Os Botinhas) e, juntos, “realizam o ritual religioso que remonta ao período da escravidão e/ou para prestigiar a festa anual de Nossa Senhora do Rosário” (MOLET, 2018, p. 176). Algumas descrições dadas sobre o Quicumbi levantam a possibilidade da imagem abaixo seja uma apresentação do mesmo na década de 1940.

---

<sup>62</sup> Segundo Luciana Silveira, os acontecimentos relacionados à realização do Terno de Reis nas comunidades quilombolas têm sido destacados não só como algo festivo, mas como um evento que marca a saudade dos momentos de lazer e descontração, marcando a importância desses espaços de sociabilidade. Sobre o Terno de Reis no Peixoto dos Botinhas, o conjunto musical Os Botinhas, constituído por, aproximadamente, 15 pessoas comandava as celebrações, cantando e tocando instrumentos com melodias católicas. Ao final de cada cantoria pelas casas, era oferecido ao conjunto café, bolo, cucas, sopas, linguiças e outros diversos regalos. Depois de passarem nas casas do quilombo, a festa começava no Salão Princesa Isabel. SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas – município de Viamão (RS). Dissertação (Mestrado em desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010, p. 42. A partir do que coloca Luciana Silveira, o Terno de Reis passava pelas “casas da comunidade quilombola”. Isto leva-nos a considerar, mesmo de forma introdutória, que este tipo de celebração era racial e etnicamente delimitado. Ou seja, era feita pela e para a coletividade negra do Beco dos Botinhas, culminando numa festa no salão criado por estas mesmas pessoas de forma a estabelecer um espaço de resistência à segregação no Capão da Porteira, em meados do séc. XX.

Figura 23 - Conjunto de cantores e dançarinos *Os Botinhas*, década de 1940



Fonte: SILVEIRA, 2010, p. 34

Para a realização do Quicumbi, há alguns pressupostos. Primeiro, é preciso haver um promesseiro, devoto de Nossa Senhora do Rosário. Este faz um pedido à santa. Caso seja atendido, aí realiza-se a promessa, o Ensaio. Nele, “a Irmandade dança, canta e toca para Nossa Senhora do Rosário, do pôr do sol ao amanhecer, para agradecer a graça alcançada” (MOLET, 2018, p. 183-184). No litoral negro, segundo Molet (2018), o Quicumbi é realizado pelos membros da Irmandade do Rosário, oriundos de Teixeiras, e também do município vizinho de Tavares, nas comunidades quilombolas de Capororocas e de Olhos d’água<sup>63</sup>. Em uma entrevista com Tereza Lopes de Oliveira e Manoel Boeira Oliveira, do Limoeiro, no fim da década de 1980, ambos descrevem o Ensaio:

É o Ensaio. Nós fizemos uma vez aqui em casa, para pagar uma promessa que o falecido pai do Maneca tinha feito.

Foi em 74, não, em 75.

Neste ensaio dançam só homens e cantam cantos de reza. Eles têm um canto. Um mestre comanda a turma com instrumentos: pente, um reco-reco, taquareira, um tamborzinho. Eles passam a noite naquelas orações do Divino Espírito Santo.

<sup>63</sup> Para ver mais sobre o Quicumbi num contexto mais ou menos próximo ao do Peixoto dos Botinhas, sugerimos o subcapítulo *O Ensaio de Pagamento de Promessa a Nossa Senhora do Rosário*, a partir da página 176, em Molet (2018).

Eles não dançam uns com os outros. Eles dançam sozinhos. É só gente morena. Este ensaio vem do povo negro, mesmo, do povo africano.  
 De onde gerou, nós não sabemos. De primeiro, usavam muito por aqui, isto de promessas. Faziam promessa e davam uma festa, comida, bebida, tudo por conta do dono do Ensaio, aquele que fazia a promessa.  
 As mulheres só olhavam e faziam as comidas.  
 Vinha muita gente olhar, os convidados. Só dançava aquele grupo, esta dança é reza, não é divertimento.  
 Eles vinham cantando, dançando, tocando. Por aqui, ninguém mais sabe nada disso. Nós falamos com o pessoal lá de Casca, para vir aqui em casa.  
 Veio muita gente, um Ensaio sempre junta muita gente. Depois da reza, vem o baile, pena que a gente não seguiu com o costume.  
 O Ensaio vem do povo escravo africano (MOLET, 2018, p. 183).

Um ponto interessante é o seguinte: assim como no Terno de Reis no Beco dos Botinhas, após o Quicumbi no Limoeiro, havia uma festa. Religiosidade e festividade de mãos dadas. Molet ainda ressalta a questão do contato do Limoeiro com a Casca, “cujos dançantes teriam ido no Limoeiro”. Segundo a autora, assim, “temos uma rede de fé alinhavada pelo Ensaio; vimos que os dançantes do Limoeiro (Palmares do Sul) iam até Osório e vice-versa, e os de Casca (Mostardas) iam até Limoeiro” (MOLET, p. 183). Assim como Silveira, ressaltando que Os Botinhas iam a outras comunidades negras, em Palmares do Sul, Capivari e Mostardas, havia, através do Quicumbi, idas e vindas entre os quilombos do litoral negro. Isto ajuda a pensar, cada vez mais, em relações, possivelmente, entre o Peixoto dos Botinhas e o próprio Limoeiro ou mesmo Casca, em Mostardas, por exemplo. Senão hoje, em algum ponto do passado. Como destacado antes: estamos acompanhando uma *linha corredeira*, e não fazendo conclusões. Sobre o Quicumbi no Peixoto dos Botinhas, vejamos o breve relato de dona Geni e dona Suely, mãe de Zenilda:

Suely: Batiam aquele tambor e dançavam. Todos dançando e pulando. Botavam as fitas no cabelo e amarravam pra trás, e botavam um espelho naquelas coisas que eles tinham na cabeça.  
 Suely: Quicumbi eles faziam. Mas não eram eles mesmo, eram outros que faziam. Eles eram novos, não tavam dançando quicumbi. Tinha o Seu Pedrinho, que fazia que chorava no quicumbi, acompanhando os outros.  
 Geni: Tinha os outros mais velhos. Mas eles se vestiam igual, com umas fitas azul com rosa, uns cocar na cabeça. Mas era muito bonito o quicumbi. Umas coisas antigas, era antigo. Eles tinham que apresentar isso aí com facão, lutavam. Fizeram aqueles facão de madeira. (FURTADO, 2018, p. 39).

Falando em Botinhas, e retornando à sala de Tia Jota, esta havia se convertido numa espécie de cômodo de memória, cheia de fotos nas paredes. Não somente do marido, mas do próprio conjunto musical e de tempos de saudade. Tempos de música e dança. E é no âmbito dançante que o relato de Tia Jota ajuda-nos a refletir, mais uma vez, sobre aproximações. Ao tratar do Quicumbi e onde os Botinhas o haviam aprendido, ela diz: “eles aprenderam a dançar

em uma festa que foram *no Bacopari*, e de tempos em tempos *o grupo do Bacopari participava de bailes nos Botinhas* e os dois grupos dançavam” (SILVEIRA, 2010, p. 41, grifos nossos). Mas não é aí que a estória termina. Ela vai um pouco mais além e nos dá indicativos ressaltados, inclusive, por Daiane Molet em leitura da própria Luciana Silveira:

Silveira (2010), na dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Rural, analisa as relações de reciprocidades entre duas comunidades remanescentes quilombolas localizadas em Viamão/RS: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas. A autora aponta uma família que possui membros em Cantão das Lombas e no Limoeiro, conforme Seu José Carlos mencionou na entrevista. Segundo Silveira, um de seus entrevistados, *Seu Arno Gomes, conhecido pelo apelido de Cai-Cai, quilombola do Cantão das Lombas, que possui um primo em Peixoto Botinhas, tem uma irmã no Limoeiro, Dona Nilza Gomes. O sobrenome Gomes aparece nos quilombos de Viamão e há parentescos conforme mencionamos*, embora não se identificou a ligação com Chica Brincuda, mas sim de seus descendentes, pois Nilza Gomes citada por Silveira (2010) é neta de Chica Brincuda (MOLET, 2018, p. 242, grifo nosso).

Chegamos a um momento interessante. Ao longo dos últimos parágrafos, foi possível observar algumas das possíveis aproximações no sobrevoo, entre o Peixoto dos Botinhas e o litoral negro. Podemos tentar elaborar o seguinte: mesmo de forma introdutória, fragmentar e em indícios, não parece de todo errôneo pensar na possibilidade de relações, em determinados pontos do passado, entre a coletividade protagonista de nosso estudo e outros quilombos, seja em Palmares do Sul ou mesmo em Mostardas. Os Botinhas, além de conjunto musical negro e parte da identidade da CQPB, dando nome à mesma, parecem ser um dos possíveis elos entre o Capão e o litoral. Desde indagações sobre a narrativa de fundação, até as possíveis visitas, participações em festas e mesmo relações de parentesco, surge uma complexidade. Um panorama mais amplo do que o autor deste texto poderia imaginar, de início. São vários fios, muitas possibilidades e diversas perguntas. O parentesco com comunidades viamonenses, por exemplo, é mencionado diretamente por Seu José Carlos Bellos de Lima, do Limoeiro:

**José Carlos:** Uma coisa curiosa, que o Cléber descobriu é que ali no... Para cá de Viamão, na Lomba, tem uns quilombos ali, não é? E tem família de origem desta Chica Brincuda. Esse Vicente Gomes tinha esta fazenda aqui e tinha um irmão dele que tinha uma fazenda ali entre Santo Antônio, por ali assim. Então eles faziam ali e iam ficando escravo desta fazenda, para outra fazenda do irmão de lá. Então por isso que tem esta descendência desta Chica Brincuda para lá. Então é uma coisa boa da gente descobrir.

**Catarina:** Mas um parente do tio Gaspar, irmão da nossa avó, foi morar ali para a Lomba.

**José Carlos:** Pois é onde tem...

**Catarina:** Foram dois, um chamava Gaspar e outro José, eu acho que a tia Milca é dessa gente.

**Claudia Daiane:** E o Gaspar é irmão de quem?

**José Carlos:** Irmão da nossa avó.

**Claudia Daiane:** Qual avó?

**José Carlos:** Maria Carolina

**Claudia Daiane.** Ok.

**José Carlos:** Juliana... era irmão da Juliana. Irmão não, filho. A Juliana era parteira.

**Claudia Daiane:** Parteira! E o Gaspar, irmão da Maria Carolina!

**José Carlos:** E da Juliana também. E esses outros dois que dizem que foram morar lá para a Lomba, também eram filhos da Juliana.

**Claudia Daiane:** Como se chamavam? Uma era Gaspar...

**José Carlos:** José e o outro Vicente.

**Claudia Daiane:** José e Vicente (MOLET, 2018, p. 241).

Um detalhe importante, talvez despercebido pelo leitor: o sobrenome Gomes pertence a quilombolas como Antônio, o Nico, e sua irmã, Edegi, ambos nascidos no Cantão das Lombas e hoje lideranças do Peixoto dos Botinhas. Não sabemos ao certo sobre as relações de parentesco possíveis entre o Limoeiro, o Cantão e mesmo a CQPB, mas alguns entrecruzamentos vão aparecendo, dando alguns indícios iniciais ao passo que nos embrenhamos nos relatos. Dada a ida de pessoas do Limoeiro para morar nas Lombas, provavelmente no Cantão ou nas proximidades, e a intimidade da comunidade negra das Lombas com o Peixoto dos Botinhas – como Luciana Silveira evidencia em seu trabalho –, não parece de todo errôneo se inquietar com a questão do parentesco, mais ou menos remoto, nestes quilombos. Todo este variado repertório vai compondo uma pintura delicada e complexa no correr do tempo, feita a algumas pinceladas *cor-de-cantoria*, *cor-de-fé*, *cor-de-baile*.

Luciana Silveira, em seu trabalho sobre relações reciprocidade entre o Cantão e o Peixoto dos Botinhas, argumenta que as festas internas, ou seja, entre os quilombolas de ambas, podem ser compreendidas como “intensos momentos de dádivas<sup>64</sup>” constituindo “sujeitos para a reciprocidade<sup>65</sup>, diferentes daqueles que se estabelecem nas idas festivas ao entorno”.

---

<sup>64</sup> Em uma das possíveis noções de dádiva em Silveira, esta assume um caráter bastante amplo, incluindo festas, casamentos, patrimônio, esmolas, trocas de presentes e até mesmo os tributos pagos pelos grupos a um poder centralizador. A principal dimensão da organização social deve ser pensada como um constante dar-e-receber, a partir das prestações assumidas na dádiva. O que estaria no âmago da obrigação de retribuir um presente recebido seria o espírito da dádiva, presente no próprio objeto que foi inserido na relação, e que levaria necessariamente ao retorno e à retribuição do presente dado. Nesse sentido, a razão máxima que leva ao complexo ato da dádiva é justamente uma força interna à relação estabelecida. Esta estaria impulsionando as obrigações entre os participantes da dádiva. Ao mesmo tempo, a razão de dar não está em um ato desinteressado, mas pressupõe um certo interesse em constituir relações e ligações sociais justamente na obrigação de retribuir. Assim, o ato de dar seria, simultaneamente, obrigatório e espontâneo, já que não existe dádiva sem expectativa da retribuição por parte de quem recebe. Sugerimos ver mais sobre isso na dissertação de mestrado de Luciana Silveira, a partir da página 21. SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. **Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas – município de Viamão (RS)**. Dissertação (Mestrado em desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010, p. 21-23.

<sup>65</sup> Silveira entende a reciprocidade a partir de Mauss, havendo a direta e a indireta. A primeira seriam prestações materiais ou simbólicas (presentes, a prestação de serviços, a ajuda mútua, o consolo, o ato de ensinar) devolvidas entre dois indivíduos ou dois grupos. A indireta seria quando os bens simbólicos recebidos não são devolvidos a quem os deu, mas a outro grupo que, por sua vez, terá que devolvê-los a um outro grupo (circulação dos bens entre as gerações). A reciprocidade é construída no processo da relação social, em comunidades abertas ou fechadas,

Segundo a autora, “o vínculo social com outras comunidades próximas, mas em especial com a comunidade Cantão das Lombas, faz a felicidade da reciprocidade de modo diferente dos ‘Botinhas’ animando as festas de fazendeiros brancos” (SILVEIRA, 2010, p. 33-34).

A partir de Silveira, evidencia-se a proximidade de relações entre o Peixoto dos Botinhas e o Cantão das Lombas, seja pelos momentos festivos e mesmo pelos laços de parentesco que aproximam ambas. Além disso, menções ao Cantão em entrevistas são frequentes – o foram em 2018 e também durante a realização da presente pesquisa. O que chama a atenção não é somente a relação entre quilombos, mas destas em relação aos fazendeiros brancos, como menciona Silveira. Pelas relações possivelmente assimétricas entre fazendeiros, brancos e patrões em relação à população negra e, muitas vezes, pobre da região do Capão da Porteira e mesmo das Lombas, conseqüentemente a interação iria se dar de forma particular. A questão da assimetria nas relações é bastante clara quando nos debruçamos sobre algumas descrições dos bailes no Capão no século XX, por exemplo. Mas antes, é preciso falar do Salão Princesa Isabel – também conhecido como Salão do Nilson. Luciana Silveira relata:

No dia 10 de maio de 2009, pela manhã, fui até o salão do Nilson, que tem grande importância na comunidade, pois foi construído na década de 1930, *para que os negros pudessem realizar as suas festas e celebrar os resultados dos jogos de futebol. Ainda hoje é ponto de encontro e o local de realizações de eventos.* A arquitetura local se mantém, desde as telhas, as madeiras, o recipiente para tomar água acompanhado de uma canequinha, os troféus, medalhas, porta-retratos com os principais atletas da comunidade e a placa de identificação com o nome salão “Princesa Isabel”. No pátio do salão há um grande campo de futebol com marcação e goleiras. (SILVEIRA, 2010, p. 34-35, grifos nossos).

Em outros momentos (pelo menos dois), Silveira menciona uma datação da construção do salão que remonta à década de 1910. Mas a questão que chama a atenção é o potencial de comunhão entre os quilombolas no próprio salão – mesmo antes da construção de uma identidade quilombola nos anos 2000 e de pensar em uma sede oficial do quilombo (ver capítulo 1). As festas eram realizadas no salão, se via resultados dos jogos e, também, lembramos, se jogava futebol no campo ao lado. É possível pensar no salão não só como local de festividades esporádicas, mas de gente reunida, de presença negra no Capão da Porteira. Foi criado para o *reunirmo-nos*. Pelo tamanho da comunidade, o salão foi criado como uma espécie de “clube

---

provém das relações de parentesco, de amizade, de compadrio. Pode ser entendida como uma espécie de troca afetiva entre os membros. SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. **Relações de reciprocidade quilombola:** Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas – município de Viamão (RS). Dissertação (Mestrado em desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010, p. 25.

social, para realização de torneios de futebol, festas juninas, natalinas, casamentos e aniversários” (SILVEIRA, 2010, p. 35).

Sanando uma questão básica: o local onde se localiza o salão fica no Beco dos Botinhas, a alguns metros do que hoje é a sede do Peixoto dos Botinhas. Segundo Silveira (2010), o salão foi cedido algumas vezes, inclusive, para realização das reuniões da CQPB. Com o passar do tempo, moradores do Capão, quilombolas ou não, passaram a frequentar o salão, participando das atividades que são realizadas no local, como os conhecidos torneios de futebol do Nilson. Mesmo assim, o salão tem uma história diretamente ligada à população negra do Capão da Porteira desde sua gênese. Um lugar dotado de memória. Silveira ainda salienta: “em quase todas as fotos que me foram cedidas pela comunidade, sempre tem como fundo o salão do Nilson” (SILVEIRA, 2010, p. 36).

Figura 24 - Confraternização de Natal no Salão Princesa Isabel (Salão do Nilson), 1983



Fonte: SILVEIRA, 2010, p. 35

Na imagem acima, vemos uma presença hegemônica negra – salvo a criança na ponta da mesa e as duas pessoas vestidas de Papai Noel. Não parece errôneo dizer que o salão, a partir do que a imagem nos conta, era um local eminentemente negro, quilombola, mesmo com as ocasionais presenças de não-quilombolas. As confraternizações, como de Natal, ou mesmo festas realizadas no salão podem se caracterizar como ações de territorialidade (vide noção do capítulo 2). Segundo Silveira, é no salão onde “se cristaliza a territorialidade quilombola, como lugar de confluência dos rituais, das festividades e dos momentos mais ostentatórios do cotidiano de ações de trocas”. É no espaço do salão do Nilson que se “atualiza de forma mais

visível o pertencimento simultaneamente territorial e de parentesco dos corpos que ali se reúnem” (SILVEIRA, 2010, p. 36).

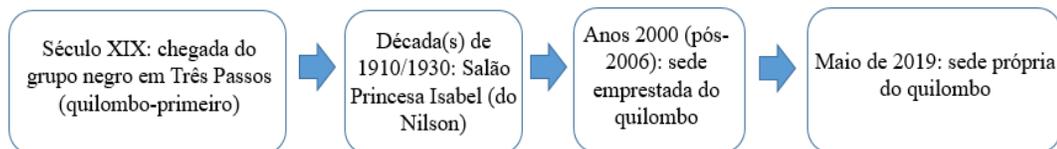
Dada a presença de moradores do Cantão nas festas e celebrações no salão, é nele que se fortalecem as relações entre ambas as comunidades. É o lugar do nós. Construído pelas pessoas e, ao mesmo tempo, onde as trocas acontecem<sup>66</sup>. É onde a música toca, o riso corre. Um lugar eminentemente negro, quilombola. O salão é um espaço onde se exerce a territorialidade em resistência e é espaço de sociabilidade<sup>67</sup>. Foi criado com este intuito e, pelo que a pesquisa de Silveira nos mostra, faz parte da história do próprio quilombo mesmo antes de qualquer sede oficializada. É parte de uma história negra do Capão da Porteira. Dito isto, vejamos um breve esquema de momentos temporais das diferentes “sedes” ou espaços onde se exerceu uma territorialidade:

---

<sup>66</sup> No pós-Abolição, segundo Daiane Molet, homens e mulheres negros enfrentaram uma sociedade que racializou as relações sociais. Os antigos "escravos forros que foram de Manoel Teixeira", por exemplo, passaram a ser denominados de "negrada de Teixeiras" e os ex-escravizados da Fazenda do Ipê ou da Fazenda dos Azevedo e Souza foram denominados de "negrada do Ipê" ou de "negros da Madeira". E os bailes, *espaços de sociabilidade*, eram separados, cada cor no seu lado da tábua ou da corda. A memória quilombola do Limoeiro e de Teixeiras foi acionada para que pudéssemos compreender suas experiências nessas festas. Percebeu-se que, embora houvesse espaços separados na hora da dança, outros recintos do salão eram compartilhados, como banheiros e cozinhas. A dança possivelmente fosse negada para evitar os casamentos inter-raciais. Desse modo, estes bailes, ao separar os dançantes, poderiam fortalecer os casamentos entre negros, estendendo as famílias pelo litoral e com isso as redes alinhavadas ajudariam a manter a identidade do grupo. As demarcações não eram tão rígidas para brancos dançarem ao lado dos negros, pelo menos se os pais adotivos fossem pretos, mas não ouvimos nenhum relato de um negro dançando com os brancos. Nos relatos sobre o fim dos bailes separados aparecem narrativas sobre homens brancos que convidaram a mulher mais preta para dançar, demonstrando o início de outro tempo em que o branco não teria mais preconceito com os “morenos”, visto que dançou com a mais preta para acabar com qualquer mal-entendido sobre a situação. Mas, ao mesmo tempo, há relatos de que, mesmo sem a divisão física, brancos não dançavam com morenos e vice-versa, pois décadas de segregação não acabariam no dia que um branco cortou a corda ou dançou com a mais preta da festa. MOLET, Claudia Daiane Garcia. **Parentescos, solidariedade e práticas culturais**: estratégias de manutenção de um campesinato negro no Litoral Negro do RS (do séc. XIX ao tempo presente). 2018. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Porto Alegre. 2018, p. 277-278, grifo nosso.

<sup>67</sup> Não temos uma referência de duração aproximada da presença das pessoas em cada um dos dois locais mais antigos. O salão do Nilson, mesmo nos anos 2000, ainda serviu de local de reuniões para o Peixoto dos Botinhas. Isto dá-nos uma margem de tempo de quase um século (1910/1930-anos 2000). Sobre a estimativa de presença no quilombo-primeiro, pelos relatos, só o que sabemos é o século da chegada (XIX), mas não há informações sobre quando os moradores começaram a deixar as suas terras.

Figura 25 - Esquema temporal de locais de exercício de territorialidade negra/quilombola



Fonte: elaborado pelo autor

Há, pelo menos, quatro lugares diferentes aos quais podemos pensar numa presença negra e quilombola na região do Capão da Porteira, enquanto locais de exercício de territorialidade. Isso expande nossa ideia de uma “sede”. Mesmo com uma identidade quilombola que foi constituída nos anos 2000, em *lato sensu* podemos pensar em, pelo menos, quatro sedes do quilombo Peixoto dos Botinhas, se considerarmos estes locais enquanto espaços do fortalecimento das relações, de uma cultura característica e dotados de memórias ligadas ao que hoje se entende por Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas. Estes locais importam pois *são onde as pessoas estiveram – ou ainda estão*. Sobre isso, Silveira nos auxilia a enxergar o motivo das relações de parentesco e o próprio salão serem de máxima importância:

Considerando a densa trama de laços matrimoniais a presença da Tia Filhinha, que mora nas Lombas, simbolizava a unidade de condição quilombola das duas comunidades. Se, segundo eles depois que casam se tornam mais parentes ainda, as próprias comunidades se confirmam na condição de quilombolas *na atualização festiva do parentesco*. [...] Nesse sentido *o salão, antecipa a associação quilombola, como cristalização de uma sociedade que configura a identidade étnica, como totalizável em uma expressão político-cultural*. Suportado por essa sociabilidade festiva, o salão tem grande influência e importância na reconstrução e fortalecimento desses laços. Foi construído sob a intenção de que a comunidade pudesse realizar *as festas “deles”*. *As fronteiras de um “nós” versus “eles”* já se constituía sobre a dimensão festiva. (SILVEIRA, 2010, p. 38-40, grifos nossos).

Esta é uma citação sobre a complexidade não só da Comunidade Peixoto dos Botinhas, internamente, mas da relação desta com outros quilombos e com os não-quilombolas. O cabedal possível de análises é imenso, e cada vez que se segue um fio da teia, revelam-se mais dois ou três. A intenção deste capítulo, dentre outras, é exatamente evidenciar o quilombo na sua diversidade de faces. Uma das facetas, ainda no âmbito festivo, é a dos bailes. Embora fossem momentos da celebração interna, também se caracterizavam enquanto cenários de uma segregação racial mencionada não somente pelos quilombolas, mas por diversos relatos informais com os quais este autor se deparou, ao longo da vivência no Capão da Porteira. E este

tipo de fenômenos não é somente observável nesta localidade, pois, no litoral negro, os *bailes da negrada*, termo usado pela própria Molet, também eram eventos recorrentes.

“O pessoal dançava junto, mas cada par no seu lado, com a sua cor”. Esta frase, presente em Molet (2018, p. 101), foi dita pelo Seu José Carlos Gomes, quilombola do Limoeiro. Ele se referia aos bailes realizados no Bacopari, distrito de Palmares do Sul, onde fica o quilombo. Na pesquisa de Molet, “segundo os camponeses negros litorâneos, os bailes eram realizados em salões separados”. A separação a qual se refere o trecho é entre negros e brancos e, mesmo informalmente, os quilombolas do Peixoto dos Botinhas relatam a mesma coisa, em meados do século XX, no Capão. No caminhar do tempo, segundo Molet, os bailes “começaram a ser feitos num mesmo espaço, porém apartados com uma corda de ponta a ponta, ou ainda por uma tábua. O baile, portanto, tinha dois lados, o dos ‘brancos’ e o dos ‘pretos’ ou ‘morenos’ (MOLET, 2018, p. 101). Em relação ao conjunto Os Botinhas, uma certa similaridade pode ser percebida:

Embora o conjunto musical “Os Botinhas” fosse convidado para animar as festas dos granjeiros, as fronteiras entre o espaço de sociabilidade interno e externo à comunidade ficou instituído até pelo menos a década de 1950. Conta-se na comunidade que os negros não podiam entrar em festas de brancos, e cronometraram a década de 1950 como data ainda recente, vívida na memória coletiva. Essa proibição os motivou para a construção do Salão, pois tiveram um espaço para dançar, se divertir e poder jogar aos finais de semana. Segundo Nilson Peixoto [...] assim como os negros sabiam o seu lugar, os brancos também, pois não frequentavam as festas que eram realizadas no salão Princesa Isabel. (SILVEIRA, 2010, p. 40).

A criação de um espaço onde a população negra do Capão da Porteira pudesse dançar, cantar e realizar casamentos se deu, pensamos, em função do impedimento de frequentar certos lugares exclusivos para brancos, como a citação acima demonstra. A segregação racial observada nos bailes deságua, também, em uma mecânica de relações de trabalho<sup>68</sup> pautada

---

<sup>68</sup> Para Aníbal Quijano, as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se. Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho. No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Consequentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: *amarelos* e *azeitonados* (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. A classificação *racial* da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago

numa distinção racial e no tocante à subalternidade. Segundo Luciana Silveira (2010), as “pessoas dos Botinhas começaram a ser contratadas informalmente para trabalhar em granjas e fazendas, sem carteira assinada”. Fora o *modus operandi* da informalidade imposto aos trabalhadores, uma questão relatada pelos quilombolas aproximando o trabalho – ou os olhos e ouvidos do patrão – dos próprios bailes:

Nas festas realizadas no Salão Princesa Isabel os granjeiros mandavam funcionários não negros *para observar o comportamento de seus funcionários quilombolas*. E, mesmo estes funcionários frequentando o local, segundo Nilson dono do salão, eles sempre souberam respeitar. (SILVEIRA, 2010, p. 40).

Mesmo com o relato de Nilson, nos perguntamos: entrar num espaço etnicamente marcado, como espões dos patrões para verificar o comportamento dos funcionários negros, é uma demonstração de respeito? Convido o leitor a pensar sobre tal pergunta. Relações assimétricas de subalternidade, desconfiança e informalidade parecem ter se construído entre fazendeiros e seus colaboradores quilombolas. Esta dinâmica, embora delimitada, segundo os relatos, como exclusiva ao século XX, ainda demonstrava pontos vestigiais não muito tempo atrás. Sobre a relação entre patrões e empregados “morenos”, Silveira relata uma experiência no Beco do Pedro Felipe, espécie de vizinho ao dos Botinhas, ao entrevistar aquele que dá nome ao próprio beco:

---

era privilégio dos *brancos*. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das *raças inferiores* pelo mesmo trabalho dos *brancos*, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial. O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constituiu-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às *raças* colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os *mestiços*, na América e mais tarde às demais *raças* colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à *raça* colonizadora, os *brancos*. Essa colonialidade do controle do trabalho. QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: \_\_\_\_\_. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 118-120. Daiane Molet, citando Wlamyra Albuquerque, coloca que com a Abolição no Brasil o mundo social não era mais definido pela oposição “senhor escravo”. Logo, a posição hierárquica estava em jogo. Assim, a racialização das relações sociais visou garantir aos ex-senhores que as relações sociais (que antes da Abolição eram pautadas pela condição jurídica) fossem, com o final da escravidão, marcadas pela existência de *raças*. MOLET, Cláudia Daiane Garcia. **Parentescos, solidariedades e práticas culturais: estratégias de manutenção de um campesinato negro no Litoral Negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente)**. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Porto Alegre, 2018, p. 102.

Nos três dias que mantive contato com o Pedro Felipe, percebi um certo desconforto entre os demais comerciantes do local, principalmente pelos políticos locais. A todo o momento que me viam junto a ele, perguntavam de onde eu era, o que fazia por lá, quais os meus interesses com os “morenos” dos Botinhas ou se eu possuía algum parentesco com a comunidade [...] a partir deste contato foi possível perceber que as relações de patrões e empregados se perpetuam em modalidade de relações assimétricas de reciprocidade. Até hoje [2009] quando o comerciante precisa de força de trabalho para suas lavouras é nas comunidades que ele busca mão-de-obra barata (SILVEIRA, 2010, p. 49-50)<sup>69</sup>.

Um misto de desconforto e desconfiança. Isto deixa-nos, particularmente, inquietos. Por quais motivos havia tal *clima*? Pelo relato, há até uma espécie de preocupação de comerciantes e políticos locais. De onde isso vem? Qual a origem disso? Um dos principais trunfos, digamos, de trabalhar com a oralidade é poder perceber quais tons de voz e ritmos são utilizados na fala. Isto poderia ajudar numa compreensão mais acertada da experiência tida por Luciana Silveira, quase treze anos atrás. Haveria medo do roubo das terras dessas pessoas, como se os quilombolas, como ressaltado no capítulo anterior, fossem captores de terras? Concordamos, pelos relatos em entrevista ou informais dados até hoje pelos quilombolas, com a existência de relações assimétricas entre quilombolas e não-quilombolas no Capão das Porteira – embora também concordemos com a reciprocidade positiva entre o Cantão e o Peixoto dos Botinhas. Seja como for, há uma magnitude quase exorbitante de possíveis análises a se fazer não só sobre o quilombo Peixoto dos Botinhas, mas sobre o próprio Capão da Porteira.

O potencial da oralidade enquanto metodologia de constituição de fontes mostra suas possibilidades a partir das discussões neste capítulo. O recontar sobre o passado possibilita aproximarmo-nos dos vestígios, dos indicativos no estudo de comunidades quilombolas, como evidenciam os trabalhos de Molet e Silveira – e como este também tentará fazer. Trata-se de memória, identidade, de saberes de um determinado grupo não relacionados à letra escrita no registro e transmissão de sua memória. É a *contação* sobre familiares, conhecidos, eventos e lugares presentes na memória individual ou mesmo coletiva que marca o Peixoto dos Botinhas. É assim, principalmente, também, o modo como ele se apresenta para fora, faz-se conhecer. Parafraseando Morgan Ndlovu, é na oralidade que a voz dos sujeitos é falada desde a sua própria localização. E é exatamente as vozes, ou melhor, o *correr das vozes* da coletividade falando sobre ela mesma, enquanto possível patrimônio, o nosso interesse no próximo capítulo.

---

<sup>69</sup> Para ver mais sobre as questões do trabalho e das relações assimétricas, sugerimos consultar: SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. **Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas** – município de Viamão (RS). Dissertação (Mestrado em desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010, p. 40-54.

## VI. “O QUE SE FALA, SE SENTE”: A ORALIDADE NA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS

Nos aproximamos do fim. Mas não é um fim definitivo. Como o artigo indefinido indica, é *um*, e pode ser seguido de novos começos. Mas esta não a questão, no momento. A proposta do presente capítulo centra-se na análise das fontes orais, seguindo a tentativa de compreensão da oralidade enquanto um possível patrimônio cultural. Nesse entremeio, abordaremos aquilo que se revela no (re)contar. Tal empreitada de compreensão foi feita a diversas mãos. Ou melhor: a diversas vozes. Esta seção se divide em dois blocos principais: o primeiro, tratará do que foi e vem sendo contado no quilombo, os temas presentes nas contações, bem como alguns dos personagens contadores presentes na trajetória da comunidade; o segundo será dedicado a dois pontos importantes, a nosso ver, no Peixoto dos Botinhas, em relação à oralidade: a visão de bem e o medo do perder.

### 6.1. Os contadores e o contado

Iniciemos, então, com alguns “*quems*” e “*o ques*”. Parece apropriado, agora, compartilhar alguns trechos inquietantes que, já em 2018, davam alguns indicativos em relação ao tema sobre o qual nos debruçamos na presente pesquisa. A Zê, à época, sobre as estórias do quilombo, dizia: “A gente ouvia história do tempo dos escravos, meu avô contava”. O Nico, corroborando, relatava: “Essas histórias são contadas pelos mais antigos [...]” (FURTADO, 2018, p. 43). Tínhamos uma breve noção da presença da oralidade na comunidade, mesmo ainda em ingenuidade sobre a sua profundidade e complexidade.

Desde então, algumas perguntas emergiram: o que era contado? Quem contava? Em que momento e onde aconteciam as contações? Quando nos debruçamos sobre a oralidade, especificamente, no quilombo, estas perguntas começaram a ser feitas e, de certa forma, tivemos alguns indicativos. Tentaremos, a partir daqui, escrever sobre os “*o ques*” e os “*quems*”. Sobre as pessoas contadoras, e sobre aquilo contado, juntamente a pontos perpendiculares importantes, como alguns “*quandos e ondes*”.

Lembramos, aqui, uma fala da Zenilda, em relação, exatamente, aos personagens contadores dentro da coletividade, grupo do qual, hoje, ela própria faz parte. Deixando claro: chamamos de contadores não aqueles tidos como receptáculos de saberes tidos como “*oficiais*”, mas todos aqueles possuidores de algum tipo de saber ou estória sobre o passado da comunidade e que *ficaram*, ainda estão presentes. A Zê diz: “é por isso que eu fico matutando... importante

de lembrar quem eram essas pessoas...”<sup>70</sup>. Há, até, um certo pesar da parte dela, tentando lembrar de algumas coisas que os tios ou mesmo o pai contava:

Zenilda: como eu tento puxar, assim, me lembrar deles, do tio Nilson, que a gente conversava. Eu não consigo, sabe. Eu penso o que que é... o pai! O pai gostava muito de contar estória pra gente, né. E aí assim, né, não sei se é a minha cabeça que não ajuda, eu não consigo pensar nada que eles tenham trazido pra gente, sabe. O pai falava muito nos parente dele, Paína, que eu não sei nem quem é. Contava muita estória pra gente, mas eu não consigo recordar, não consigo lembrar de nada. De nada, nada. Só que eu acho, assim, que antigamente era muito mais oral a coisa, né. [...] Aquilo pra ele já bastava, sabe. Então, eu não sei, eu tento me lembrar de estória que ele contava mas... não consigo me lembrar. Mas eu sei que antigamente o pessoal era muito mais, tudo era muito mais na parte oral do que na parte escrita. Era tudo verbal o que a pessoa dizia, o que o negro dizia, ele sempre dizia: “o negro disse, tá dito, eu sei que o negro tem palavra”. O negro com o negro, né. Agora... eu não sei de estória, assim, eu não consigo lembrar de nada, nada, pra te falar, pra te contar. Tinha muita vontade. A Deja tem bastante coisa pra contar pra nós, né, Deja?

A Dejinha, no seu bom humor característico, respondeu com uma risada. No rumo em que a prosa avança, muito se revela e é rememorado. Dentre aquilo que o fragmento acima nos indica, a oralidade se mostra não só como algo referente ao recontar um passado remoto, mas, mais ou menos, recente, do próprio cotidiano. Na tentativa de resposta ao modo com o qual *as coisas foram chegando* até a Deja e a própria Zenilda, ambas confirmam que foi através da contação. O Nico ainda corrobora: “ah é, era muito na palavra”<sup>71</sup>. A própria *palavra* não se referia somente ao recontar, mas a um senso de honestidade, compromisso e responsabilidade expresso no que o Seu Negrinho, pai da Zenilda, dizia quando ela lembra que “o negro disse, tá dito”. Mas isso terá nossa atenção, daqui a pouco.

A *menina Edegi* era muito curiosa. E a meninês da sua curiosidade perdura. A Deja lembra, com muito carinho, os seus tios, Agilino e Fortunato. Segundo ela, eram homens que tinham “uma cabeça... eles lembravam de tudo, eles sabiam tudo. Era incrível a percepção das coisas que eles tinham...”<sup>72</sup>. Eles são alguns dos principais personagens lembrados por Edegi como aqueles que sabiam sobre as histórias dos mais antigos – e de todo o tipo de coisa possível. Ao tocar nos nomes dos tios da Deja, Zenilda lembra, vividamente, na hora: “Tio Fortunato parece que eu tô vendo!”. O Seu Fortunato era homem de muita calma, paciente, e, na sua curiosidade, Edegi menina adorava ouvir o que ele tinha para contar:

Edegi: ele, ele tinha aquela paciência de contar estória e sabia que eu gostava de estória. Eu me sentava no banquinho, perto do fogão, assim, e ficava contando estória e eu escutando. Adorava, adorava! Tinha um fogão lá no galpão... e eu sentava ali e

<sup>70</sup> Entrevista com Zenilda Nunes, realizada a 16 de dezembro de 2021.

<sup>71</sup> Entrevista com Antonio Gomes, realizada a 16 de dezembro de 2021.

<sup>72</sup> Entrevista com Edegi Gomes, realizada a 16 de dezembro de 2021.

ia, às vezes, ele contava, contava, assim, e eu quase cochilava de sono, assim. Mas eu queria escutar as estória.

Como o leitor pode perceber, há um *quê* de familiaridade, uma ciência sobre quem são os atores por parte dos entrevistados entre si. Isto pois as estórias sobre o passado, ou mesmo sobre os acontecimentos do dia-a-dia, acontecia numa “rede de famílias, rede familiar”, como lembra o Nico. Aqui, é interessante fazermos uma aproximação, inclusive, com o que foi discutido no capítulo anterior a este. Tanto Edegi quanto Nico, irmãos, são nascidos no Cantão das Lombas, mas hoje lideranças do Peixoto dos Botinhas. Algumas das estórias contadas, hoje, no próprio quilombo, estão relacionadas a atores do Cantão, pela proximidade histórica entre ambos os quilombos. Por haver um senso de família extensa, de rede familiar abrangente, as próprias coisas contadas, hoje, no Peixoto dos Botinhas, têm relação com a Cantão, mas numa intenção voltada a uma identidade quilombola no quilombo do Beco dos Botinhas. Não há uma distinção em limites espaciais. Isto corrobora a importância das relações e a própria visão tida sobre as memórias compartilhadas, como se, ao se tratar dos entes amados, houvesse uma relação quase intrínseca entre os atores desse extenso grupo e a incorporação de elementos numa dinâmica de enunciação identitária de memória. A intenção é a de continuidade, de trazer uma espécie de legado dos antigos, parece, aquilo aprendido ao escutar o tio Agilino e o tio Fortunato, na sua vasta sabedoria. Há laços de parentesco entre ambos os quilombos, bem como de reciprocidade. As pessoas se conhecem entre si e lembram dos parentes umas das outras, seja no quilombo do Capão ou das Lombas, pelas relações historicamente estabelecidas.

Edegi lembra a tia Rita, que “contava muita estória”. E essas estórias remontavam a um passado não-vivido, africano: “ela contava das danças do Congo, das danças aquelas do Quicubim. Ela usava uns saião... aquele saião bem grande e ela dançava e aquele saião arroteava, aham. Dançava aquelas dança africana”. Assim como a cantoria e os bailes, a dança sobre a qual falava a tia Rita faz parte do cabedal de memória dentro do quilombo. Ela contava sobre este tipo de coisa, segundo Zenilda, pois já tinha adquirido aquele tipo de saber: “tudo que ela passava era coisa que ela ouvia”. Parece haver o indicativo de que a tia Rita recontara suas estórias sobre danças pois alguém próximo já havia compartilhado isto com ela, evidenciando, talvez, uma intenção de continuidade vinda antes dela, que esteve presente na sua própria contação e, também, no rememorar de Edegi compartilhado conosco. Percebamos: o que Edegi lembra que foi contado, enquanto conteúdo, pode ser breve, mas ela lembra que a tia *contava muita estória*, dando certa ênfase no ato do contar, mais ou menos, frequente, ao mesmo tempo que evidencia o que era contado.

Jerusa, filha da Zenilda, em um movimento intergeracional, compartilhou conosco um relato sobre seu contador preferido: Seu Negrinho, seu avô materno. Ela relata que sempre adorou ouvir as histórias do passado, principalmente da sua família. E quem contava muita coisa era o avô. As histórias iam desde algo que “já tinha acontecido na vida dele” até “histórias da nossa família que ele sabia”<sup>73</sup>, segundo Jerusa. Não havia um lugar específico onde ele compartilhava o que sabia ou o que tinha feito, mas a hora do mate era a preferida. Aí, era quando ele “sempre tinha uma história. Mas aonde a gente tava, ele não escolhia, assim. Se perguntasse, ele contava. Se chegasse uma pessoa e perguntasse alguma coisa ele contava”. De acordo com ela, “ele sempre tinha uma história referente a algo que tava acontecendo, que já tinha acontecido com ele”. Mesmo que não uma prática ligada a um lugar delimitado, o ato de contar sobre o passado familiar ou sobre a vida cotidiana era algo presente na infância da Jerusa com o avô. Foi ele, segundo ela “quem nos colocou isso, quem nos apresentou essas histórias”. E, perguntando sobre que tipos de histórias ele contava, ela fala sobre *fazer arte* e, também, sobre *vitória*:

Jerusa: na infância dele, ele... a gente sabe, né. Alguns anos, bastante anos atrás, tinha bastante dificuldade, era bastante filhos pra ajudar. Mas ele sempre nos contou os momentos de alegria, os momentos de arte eles criança, então, ele sempre nos contava as artes que eles faziam. Ele e os irmãos. Depois, com o tempo, no serviço. Ele sempre foi muito artesão, muito de fazer armadilha pros amigos. Depois de casado, com os filhos pequeno, que ele fazia. Sempre nos contou, sempre nos passou os momentos de alegria dele. Nunca nos contou, nunca nos passou os momentos de dificuldade, de tristeza. E uma das histórias que, pra mim, é muito, muito marcante, assim, que onde eu chego e me apresento como neta, as pessoas me falam: “ah! O Negrinho!”. Que era o apelido dele, ganhador do primeiro rodeio da ETA [Escola Técnica de Agricultura]. Essa é uma história que tá sempre muito viva pra mim, pois sempre ele é lembrado assim: ganhador do primeiro rodeio da ETA. E essa história ele me contou pouco tempo antes da morte dele e ficou, sempre ficou na minha cabeça e eu vou te contar ela...

Foi assim, ele foi pro rodeio, né, e não tinha condições. Tinha gastado dinheiro e não tinha condições de laçar, queria laçar e não tinha. Aí, o irmão dele, o Maia Terra, irmão de criação que acabou pagando pra ele ir laçar. Aí, ele laçou e foi campeão do rodeio, que pra ele, assim, foi... ele tem, a gente tem guardado o troféu dele que ele ganhou, na época. E, na época, as coisas eram transmitidas via rádio, e a minha vó, em casa, com as filhas pequenas, ouviu pelo rádio e, quando ele chegou pra contar, eles já sabiam da história. Então, aonde eu chego, quem conhecia ele sempre conta essa mesma história: que ninguém acreditava que ele ia ganhar e ele foi lá, chegou, e ganhou.

Os silêncios, muitas vezes, nos dão alguns indicativos. O fato de Seu Negrinho não falar de tristeza ou sofrimento era a sua própria seleção de memória trabalhando para que, no momento do mate e da prosa com a neta, apenas aquilo tido como importante, positivamente, de se passar adiante seria passado. O que foi silenciado, nunca saberemos, mas é muito

<sup>73</sup> Entrevista realizada com Jerusa Nunes, a 5 de janeiro de 2022.

compreensível compartilhar alegrias e vitórias com os entes queridos e deixar qualquer tipo de sofrimento ou memória de tragédia para trás. O ato de contar estórias e mesmo o conteúdo tinham um tom positivo, e Jerusa relembra ser uma sensação inexplicável rememorar esses momentos. O próprio momento, enquanto forma de contar algo, é significativo juntamente com a vitória no primeiro rodeio da Escola Técnica de Agricultura – ETA, em Viamão, ou as artes e armadilhas feitas pros irmãos. Mais uma vez, aparentemente, era um contar com intenção de continuidade, no qual o Seu Negrinho tentava trazer um ou dois sorrisos e um brilho nos olhos da neta, a partir da contação.

Sobre os momentos do (re)contar, se havia um momento ou ocasião específicas onde os parentes iam para contar algo, Edegi lembra, mais uma vez, dos tios. Diz que eles contavam “sempre à noite, de tardezinha quando voltavam do serviço”. O momento posterior à labuta era o preferido, em volta de um foguinho no chão, onde um dos tios botava a cozinhar pinhão ou mesmo aipim. Enquanto a comida fervia e cozinhava, numa panela em cima de uma trempe, a menina Deja sentava num banquinho e botava as mãos no joelho para ouvir as estórias. Ela relata: “Aí eu dizia: conta uma estória, tio. Aí, ele começava a contar. Às vezes ele contava as estória do serviço e eu dizia: mas eu quero as estória lá de trás”.

À noite, depois do serviço, era quando os tios de Edegi contavam as estórias que ela tanto gostava. Na hora do mate, era quando Seu Negrinho contava as estórias para a neta. Por mais que houvessem momentos tidos como propícios, não sabemos o quão recorrente eram esses momentos, mas eles aconteciam. Quando Deja diz “conta uma estória, tio”, podemos pensar em uma iniciativa, em parte, de um receptor em relação ao contador. Ao mesmo tempo, a contingência é sempre algo a se considerar na oralidade: o espontâneo, o que pode ou não acontecer em um dado momento. Todavia, é possível pensarmos na contação de estórias de um passado coletivo não-vivido (narrativa de fundação) ou mesmo sobre o que aconteceu, mais ou menos recentemente, no dia-a-dia, como algo *presente* na coletividade. O ato de recontar sobre uma vitória no rodeio, na semana passada, ou sobre as casas de palha feitas com a chegada das quatro irmãs do quilombo-primeiro parecem ser algo constituinte do próprio quilombo.

Outra coisa, bastante presente, sempre foi a diversão. Neste ponto, mais uma vez Peixoto dos Botinhas e Cantão se entrecruzam. Em se tratando dos bailes, as comunidades negras do Beco dos Botinhas e do Cantão das Lombas sempre iam aos arrasta-pés uma da outra. Lembremos: muitos eram e ainda são parentes e amigos. Não era raro, segundo o Nico, “essa questão aí da diversão. Ali, as família se uniam, era dois, três já formava um baile...”. Duas tias da Deja e do Nico, Alzira e Ilzinha, faziam bailes seguidamente, no chão batido, iluminado a candeeiro – parando, volta e meia para molhar o salão e evitar levantar o *poeirão*. Nico ainda

comenta que “eles tinham essa cultura, aqui... lá, por exemplo, eu fui poucas vezes lá. Mas eles faziam de quinze em quinze dia”. Segundo a Deja, “a família se reunia pra dançar...”. Mas não só isso, pois “era a maneira deles se reunir pra contar estória”, como lembra a Zenilda. Isto se torna significativo pois, parece, havia vários momentos nos quais a oralidade se manifestava: na hora do mate, depois do serviço num foguinho de chão e mesmo nos próprios bailes, em certa medida. E há uma estória, lembrado espontaneamente, que fez com que a curiosidade e a expectativa da contação irradiassem em direção ao autor dessas linhas, na espontaneidade da contingência: *o incidente da Lídia*. Segue a estória, ocorrida em um baile na segunda metade do século XX, aproximadamente:

Edegi: a Lídia, muito alta né, era uma moça muito alta, assim, e passou dançando. Como usava muito...

Nico: laquê! Botava laquê no cabelo.

Edegi: não! Era vaselina.

Nico: Era vaselina! Era um negócio que pegou fogo. Incendiou. Ela passou muito perto do candeeiro, assim, muito próximo...

Matheus: Na festa mesmo?!

Edegi: Bah! Clareou o salão!

Nico: E a casa de barro, né. De barro e palha por cima...

Zenilda: Meu Deus, que perigo do incendeio grande.

Edegi: Santa Fé!

Nico: Santa Fé, né.

Passado o acontecido, a diversão não deixou de fazer parte do cotidiano. Nesse momento, o Salão do Nilson do capítulo anterior volta à cena para um novo ato. Zenilda recorda: aos domingos, o pessoal se sentava na frente do salão e ficava “jogando conversa fora. A juventude, né”. Mas, aí, alguém sugeria: “Vamo fazer uma reunião?”. E a resposta óbvia era: “Vamo!”. Um buscava toca-discos, o outro isso e aquilo e o baile estava pronto, segundo ela – até a meia-noite. Nico lembra que “qualquer coisa, servia” para se divertir, na época. E ele mesmo traz mais um aspecto da trajetória da sobre o qual ainda não se tinha falado, até então. Quando alguém se casava – Nico recorda de, pelo menos, dois dos Botinhas que fizeram isso – , a inauguração da casa nova era um baile. Isto foi corroborado por Zenilda e Edegi. Nico lembra: “o falecido Vivi, aqui, quando fez a casa, me lembro que a inauguração antes do casamento foi um baile. Não sei se uma semana, quinze dias antes a inauguração. O falecido Ubaldo ali a mesma coisa. Então, tinha, assim, qualquer coisa servia”. Tudo isto acontecia entre a comunidade negra do Beco dos Botinhas, principalmente parentes, em função, dentre outras coisas, do fato dos brancos terem acesso a salões de festa exclusivos e da segregação no Capão da Porteira (vide capítulo 5). Voltamos a esta questão pois é uma constante nos relatos e o

próprio Salão do Nilson foi construído com o intuito de proporcionar um lugar de diversão, direcionado aos negros. Como lembra Edegi: “o negro não tinha como se divertir!”.

Dentre as diversas memórias compartilhadas, estão aquelas vividas e, também, não-vividas. Entretanto, não menos importantes uma em relação a outra. Vejamos: os acontecimentos das estórias contadas pelos tios da Deja, sobre o que houve e veio antes deles, não fez parte da sua vivência, mas ela traz isto consigo e compartilha à frente, mesmo assim, pela importância atribuída a tudo isso. Quando Nico e Zenilda compartilham as vivências da gurizada organizando reuniões dançantes no Salão do Nilson, percebem o momento de diversão, escasso na época, como algo extremamente significativo. Era uma oportunidade a ser aproveitada para socializar, dançar e mesmo contar estórias entre parentes e amigos. Todo este cabedal de memórias acaba compondo o quilombo enquanto cosmos cultural.

A oralidade, ou seja, uma socialização oral sobre o passado – vivido ou não – está presente nas memórias na comunidade desde o tio Agilino, Fortunato, com Seu Negrinho, Tia Rita e, hoje, segue com a Edegi, a Zenilda, o Nico e mesma a Jerusa. Lembremos: se havia intercâmbios e visitas entre as pessoas do Capão e das Lombas, o circuito de contação pode ser visto como vasto, e, talvez, multi-local, mas circunscrito numa noção de família extensa, ligada por relações de parentesco, compadrio, amizade, bem como de reciprocidade. Os limites, aqui, ao que parece, se dão pelas *relações entre as pessoas* e não por, recortes exclusivamente, de espaço.

O ato de (re)contar mostra sua presença, vindo dos tios e avôs até o entusiasmo infantil de netos e sobrinhos. Ao mesmo tempo em que haviam momentos propícios, como os do mate e depois do serviço, a contingência (vide a questão da tradição oral no capítulo 3) parece ainda fazer parte da hora da contação. Isto pois não havia uma obrigação ou compromisso de contar, mas a possibilidade momentânea do pedido do receptor ou mesmo a vontade do contador na intenção de *passar*. De todo modo, tanto o momento de contação quanto o que era contado mostram uma importância, sobre a qual nos dedicaremos no próximo item. O que podemos considerar, neste momento, é a presença da oralidade no Peixoto dos Botinhas, relacionada a temas relacionados à diversão, à vitória, ao fazer arte, à dança, aos bailes, compondo uma peça intrincada de memórias e momentos de socialização das mesmas.

## 6.2. Visão de bem e o medo do perder

Bem, daquilo compartilhado até o momento, podemos perceber a presença da oralidade no Peixoto dos Botinhas. Mas há uma questão, deveras importante, que, sem a oralidade, não

seria, pensamos, possível: os momentos de ensinamento e lições para a vida. Mais adiante, com as fontes, o leitor entenderá a importância disso. Não pensem, leitoras, leitores, em discursos prontos, neste caso. Talvez, uma das belezas da oralidade se centre, exatamente, na conjunção entre momento, espontaneidade e memória, tornando aquilo que é dito quase uma composição do artífice, na tentativa de trazer aos olhos – e aos ouvidos – o belo, o sublime e algum tipo de sabedoria aprendida na caminhada da vida: uma sabedoria vívida do vivido.

Quando Jerusa relata sobre as histórias do avô, lembra do gosto por elas. Mas também por todo o tipo de história contada pelos mais velhos, “principalmente as histórias do quilombo”. A afeição dela por participar da comunidade é motivada “pra cada vez aprender mais e saber passar sobre o quilombo”. Ora, aqui, temos um indicativo interessante. Quando ela se remete a estas histórias, num primeiro momento, a intenção é de construção para si de um saber adquirido. Porém, a função última disto não é voltada a si, mas à frente. Quando ela ressalta a importância do “saber passar sobre”, revela-se um ponto importante: não se ouve apenas para ouvir, neste caso, mas para manter vivo na transmissão futura. Isto relaciona-se, exatamente, a uma dinâmica da memória: para ser entendida como importante, uma memória ou conjunto delas precisa de circulação, é necessário que seja comunicada ao grupo. Não havendo comunicação, a importância pode diminuir, o grupo deixa de atribuir valor àquela memória *que não é mais ouvida*. A intenção, no hoje, é a intenção de uma espécie de continuidade – e mesmo enunciação da identidade. Por isso a vontade de ouvir e aprender aquilo percebido como importante de forma a não permitir a perda. É uma espécie de medo, absolutamente justificado, tanto do ponto de vista de uma trajetória, da ancestralidade e da própria identidade. Quando perguntei qual a importância do que foi contado e de falar sobre isto, hoje, do que foi contado, Edegi, com a face emocionada, dizia: “Eu me orgulho muito”. Mas não foi apenas isso que ela disse:

Edegi: eu me orgulho muito, pois, essas histórias que os meus tios me contavam é que eu consigo ver o negro daquela época e o negro de hoje, e os ensinamentos que naquelas conversas, naquelas histórias, eles passavam pra nós. Assim, nos deixaram... pra mim, fez muito bem. A minha tia contando aquelas história da África, história de como é que era que eles dançavam lá, dança da África. Umas dança que eu ria, ria, porque é tudo pulado, mexe com as perna, assim, era tão engraçado e eu achava que ela tava fazendo palhaçada pra mim, sabe? Não acreditava que aquilo era dançar. Então, assim, pra mim histórias foram muito importantes... o tio Argilino, o tio Florêncio e do tio Fortunato era, no caso, assim, histórias, era mais conselhos, histórias de pessoas que se deram bem, histórias de pessoas bem educadas. O tio Gilino era o único negro da época que sabia ler, sabia ler, então quem ensinou ele foi a neta da patroa. A neta da patroa ensinou ele a ler. Então, ele escrevia, lia [...] Então, ele me ensinava, muitas coisas ele ensinava, a ler, a juntar as letras que eu era pequena na época, juntar as letras. Então, assim, isso era, foi coisa dele. Aprendi muito, muito, muito conversando com ele. E tenho pena, assim, de não ter... mais tempo!

Ah, o ensinamento. A leitura e a escrita foram ensinadas à Deja pelo tio Agilino. O quão marcante isso se mostra. Pergunto a quem lê: lembra-se da primeira vez que leu? Ou de quando ainda aprendia? Garanto que ainda há alguma lembrança disso, enquanto momento ímpar da infância – a primeira palavra que li foi “pipoca”, num jornal, no chão de casa. Mas a questão é que, ao mesmo tempo que o tio Gilino era professor, era contador de histórias. Era um “ensinante” de ponta a ponta. E aquilo aprendido fica com a Deja até hoje, principalmente, no aconselhamento, na palavra-guia. A contação não é somente algo para o divertimento ou curiosidade, mas voltada ao aprendizado levado adiante, para a vida. Tanto é que Edegi, pesarosa, queria ter tido mais tempo com os tios para aprender. Há uma peculiar relação, aqui, entre escassez, memória e uma visão de bem: a partir da memória dos tios, Deja percebe os ensinamento, histórias e conselhos como algo importante, uma espécie de bem, e, ao mesmo tempo, sente um pesar pela escassez daquilo que conseguiu presenciar, ouvir e aprender. Tamanha é a importância disso tudo que ela mesma gostaria que tivesse durado mais. O mesmo pesar é relatado pela Zê:

Zenilda: Ah, sim... Isso aí eu ia falar, eu... hoje eu tô com a cabeça muito ruim, sabe, pra guardar as coisas, pra lembrar das coisas, mas com eu queria ter aproveitado mais do lado deles esse tipo de coisa, né. E se passou e a gente ficou... em função de trabalho, a gente morava aqui, o pai morava lá embaixo, lá na Boa Vista, vinha final de semana, a gente já ficava, assim, contando pra escutar o barulhinho do trator que era o pai que vinha vindo. Então, a gente não parou muito com ele, e eu fico com pena, eu morava perto do vô, olha... quanta coisa eu podia ter aprendido com ele, ter sabido a respeito dele e não tive. E passou e a gente, como diz o Nico, eles não eram de tá contando as coisas, eles eram muito fechados, né, então, eu fico com muita, né. Gostaria de saber muito mais coisa. E com certeza muita coisa produtiva, né... e não... não tive essa chance, não sei se é porque eles eram mais fechado, que não eram de tá contando. A vô que poderia, que era bem mais espalhafatosa, não era quilombo, ela não era daqui, ela era de Osório.

Edegi: Não tinha história daqui...

Zenilda: não tinha história daqui pra contar. Então, assim, eu fico com pena, muita pena disso aí. Tinha muita vontade de saber mais coisa, "*pratrásmente*", como se diz. Tinha muita vontade.

Ao observar o relato da Zenilda, aquilo tido como importante ganha inda mais força no próprio sentimento de escassez. A vontade de saber das coisas “*pratrásmente*”, como ela coloca, é um desejo latente. Quando ela pensa nas possibilidades positivas disso tudo, e no pesar em relação a, talvez, uma postura fechada dos mais velhos – o que, aparentemente, com netos e sobrinhos não se dava (casos de Deja e Jerusa) –, atribui aos saberes deles um grau ainda maior de importância: não sentimos pesar em relação a algo que não seja muito significativo para nós. O orgulho se mistura com o pesar nesta vontade de ter ouvido mais, aprendido mais. E a intenção, talvez, seja, assim como a da Jerusa, não uma em-si-mesmada, mas de partilha com

*os que estão e que virão*. E numa noção de *dar seguimento*, o Nico nos apresenta um relato deveras importante, em relação ao que era dito pelos mais velhos:

Nico: [...] uma das coisas que me orgulho, né, é ter seguido essa linha deles... esse legado que eles deixaram... e uma coisa que eu me orgulho e eu penso pra mim também, pro meu, assim, pra minha vida eu sempre penso em deixar alguma coisa assim que as pessoa possam dizer “Bah, fulano era um cara direito, fulano era um cara honesto”, porque eu aprendi com as pessoas, aprendi com eles. Como eu te falei, aprendi com o vô da Zenilda, seu Firmino, pessoas que convivi e foi assim um aprendizado pra mim, e graças a Deus, e eu segui isso aí.

Nico toca no termo legado, quase num tom de *herança*, valiosa, mantida com zelo. A perpetuação da *linha dos antigos* é uma demonstração do que era ensinado, do que era dito e, ao longo da vida dele, foi mantido e, ele mesmo, gostaria de *deixar*. *O recebido do velho se torna o bem dado pelo jovem ao ainda mais moço*. Pelo relato do Nico, aquilo que ele gostaria de deixar, passar à frente, *são valores e tipos de conduta*, ensinados pelos mais velhos na contação e na convivência. Ao tratarmos de uma ideia de bem, este não é aquele institucional, vindo de fora, mas o que parte de dentro, forjado na própria vivência. Ao levantarmos a questão da importância tanto do contado quanto, principalmente, do contar, flertamos com esta importância atribuída ao que está escasso, ao muito que se foi, àquilo que já nos escapa. É como se, hoje, houvesse uma relevância de se compartilhar, contar muitas coisas, mas tais conteúdos já não estão mais disponíveis, a não ser pela memória das próprias pessoas, atualmente, pesarosas pela própria escassez. Aí está uma das moradas da noção de bem: algo tão importante que deve ser compartilhado, contado, mesmo que não haja mais tanto daquilo que um dia, na presença, ensinou, divertiu e fez rir. Podemos confundir as próprias histórias e ensinamentos com os atores contadores, afinal, são interdependentes. Na falta daqueles que muito sabiam, os que nem tanto sabem, mas ainda sabem, gostariam de saber muito mais para dar continuidade a esse cabedal de memórias socializado, historicamente, de maneira oral. Como lembra Jerusa, o sentimento é inexplicável, em relação às contações:

Jerusa: o sentimento é uma coisa inexplicável, assim, ó. Se eu pudesse voltar no tempo eu queria passar muito mais tempo ouvindo as histórias dele. [...] São coisas que eu queria que a minha sobrinha, que no caso é bisneta dele, tivesse pego essa fase, assim, era uma, foram momentos muito bons. Muito bons de tá junto com ele, era uma pessoa que sempre acalmava a gente. Eu não sei te explicar, não tenho palavras pra te explicar o quanto foi bom, o quanto é bom, o quanto... tem coisas que até hoje eu falo: *não, o vô falava que é assim, vou seguir o que o vô dizia, que o que os mais velhos dizem sempre tem razão*. Então, é um sentimento que eu não tenho palavras pra te dizer, assim. As memórias, as histórias dele, tudo, tudo de muito grande valor pra mim.

Mais uma vez, reiteramos: algumas coisas o escrito e nem palavra nenhuma alcançam. Ao lembrar do avô, do que ele contava, ela ressalta um desejo de continuidade através da sobrinha. Um dos pontos principais, ressaltado mais adiante pelo Nico, é exatamente a valorização do que os antigos diziam. Entendamos: muito da oralidade, ou, pelo menos, do que ficou forte na memória, hoje, se relaciona a tipos de conduta, valores dentro do quilombo. Como agir de maneira honesta, por exemplo, ou como lidar com uma determinada situação e fazer uma escolha. Tudo com base naquilo dito pelos mais antigos. Isto é tão forte que a neta do Seu Negrinho segue isso, até hoje. E deseja, inclusive, passar isso à frente, como ressaltado em relato anterior. O pai da Zê, inclusive, é lembrado com muita gratidão e carinho pelo próprio Nico. É um relato longo, mas deveras importante:

Nico: O pai dela, assim, uma pessoa que... pô, agora eu tava até lembrando uma vez que a gente ia daqui... eu ia com os Botinha, quando aqui não tinha salão, até quando já tinha, mas em Palmares era uns baile fantástico que dava. Lá, uns baile de negro, né. Lá, eles até começaram a dançar misturado antes. Mas quando tinha um baile em Palmares, mas naquela época não tinha ônibus, então, o pai dela que levava nós. Tinha uma Kombi, né? Ele fazia a corrida, o pai dela que levava nós. As vezes, os Botinha iam tocar nos baile, muitas vezes, a gente ia só nos baile, e ele que fazia as corrida pra nós. Então, ele era uma parceirão, assim, e eu nunca me esqueci de uma vez, fim de ano...

Zenilda: tomava um trago! (Zê e Deja riem).

Nico: um fim de ano, o sogro do Botinha, fim de ano ele sempre fazia um baile, que era tradicional, e nós, bah, a gente contava os dia e o tempo custava a passar...

Zenilda: é...

Nico: e eu fui, então, a gente, eu trabalhava no Canquerini ali, no seu Osvaldo, e eu fui lá pra receber pra ir ao baile. E nós ficava... o Juarez da Leonora, trabalhava junto, e a gente ficava planejando aquilo meses e meses. E eu fui pra receber uns dinheiro bom que eu tinha ali pra nós ir ao baile, eu e o Juarez, e o seu Osvaldo deu um balão em nós...

Edegi: Nossa...

Nico: E foi embora pra praia. Tratou de...

(Edegi e Nico dão risada)

Nico: Bah, o mundo caiu, né. E eu vim pra casa, assim, desesperado. Eu me lembro que eu tinha um troquinho em casa, mas claro, não dava. Era um gasto, a gente tinha que pagar condução, vim do outro dia. E eu nunca me esqueci, eu já admirava ele e passei a admirar mais o falecido Negrinho. Eu vinha triste, de cabeça baixa, vim pra casa, vou ficar em casa, né, e eu passei ali e ele gritou: “Ô, Nico, tudo certo pro baile?”. E eu disse: “não, Negrinho, eu não vou ao baile”. “Mas como que não?! Como que tu não vai ao baile, o que que houve?”. Aí, contei a estória... “Que nada, rapaz! Aonde tem homem, não morre homem”, ele disse bem assim. “Quanto é que tu precisa? Não, tu não vai deixar de ir ao baile. Vai ao baile, sim, quanto é que tu quer?”. Tu vê, né? E aquilo ali me marcou. E aí, ele já me arrumou, queria me dar um valor lá a mais, eu disse “não, já tenho um pouco” e tudo e tal. E ele me arrumou...

Zenilda: aí, tu voltou a sorrir! (Todos riem)

Nico: e outra coisa também, relacionada nesse mesmo sentido, a confiança das pessoas e confiarem na pessoa [...]

Edegi: e aí, o que que o tio Lourenço e o tio Dadá dizia: “se tem crédito, se tu é uma pessoa boa. Tem palavra, tu tem crédito”.

Zenilda: é...

Nico: Exatamente...

Edegi: Se tu não é uma pessoa boa, tu não tem crédito.

Nico: então, isso aí são coisas que eu me orgulho muito disso aí. E levo a minha vida, assim, nesse sentido. Com esses valores aí. Então, são coisas, assim, que marcam.

A generosidade do Seu Negrinho, ajudando um jovem Nico, que apenas queria ir no baile, é uma das coisas que compôs a própria vida do Nico, também sempre generoso – peço licença e confirmo isto por experiência própria. Neste relato, algo salta aos olhos: se tem palavra, se for uma pessoa boa, tem crédito. Confesso que refleti por alguns momentos sobre a questão e digo o seguinte: no cotidiano, na vivência, aquilo ensinado pelo tio Gilino ou mesmo pelo Seu Negrinho ressoam em como os que vieram depois deles levaram a própria vida. Isso é fundamental. Ao dar um conselho, ao contar uma estória, ao ensinar e no próprio agir dos antigos, estabeleceu-se uma espécie de compêndio de valores fortemente levados adiante. Havia personagens vistos como exemplos, compartilhando estórias e ensinamentos entendidos como importantes e válidos, hoje, no sentido tanto de uma espécie de legado quanto de continuidade.

Um dos exemplos, citado pelo Nico, era o seu tio Florêncio.: “Eu sempre me espelhei nele, porque ele era uma pessoa... não digo perfeito, perfeito não tem, mas ele era uma pessoa... correto! Era na linha, naquela linha”. Aquilo dito pelos mais velhos era, e pensamos, ainda é, extremamente relevante na comunidade, de alguma forma. Nico lembra: “o que ele dissesse, era o que era”. “Então, assim, uma pessoa que eu sempre me espelhei nele, sabe”. “Graças a Deus, gostam da gente pois a gente tem... por ser correto. [...] Pessoa de palavra”. Os ensinamentos ouvidos e as ações vistas ainda tem um lugar cativo dentro do quilombo, como lembra Edegi: “a gente procurou seguir”. Segundo ela, havia duas coisas essenciais: “a palavra era importante, era muito importante, porque, se tu não tivesse palavra, tu não teria crédito”. Palavra e crédito. Neste ponto, é possível pensarmos no que foi dito pelos antigos e ressoa, ainda, no grupo. Não somente o conteúdo, com seu papel fundamental, mas a forma com a qual foi transmitido. A oralidade, em seus momentos de contingência, nas suas ocorrências, além de ter estado e estar presente no quilombo, foi via de transmissão de memória, de ensinamentos, de lições levadas para a vida numa intenção de continuidade. “Procurar seguir” torna importante o que veio antes e mantém tal relevância pela própria incorporação na vida cotidiana e na intenção do porvir. E é no dia-a-dia que o dizer e o que é dito se efetivam, como lembra o Nico, na sua época de trabalho na lavoura:

Nico: Eu trabalhava na lavoura, mas contrariado, mas trabalhava. O vê dela que me levou pra trabalhar na lavoura...

Edegi: seu Firmino, né?

Zenilda: meu avô.

Nico: me levou, não, me ensinou a fazer o serviço de lavoura. Que o avô dela é outro que eu me espelho, assim, era meio tipo o tio Florêncio, assim. Outra pessoa reta, assim, que eu me espelho nele.

Zenilda: Meu Deus (no sentido de confirmação da retidão do próprio avô).

Nico: ele me adorava e ele era uma pessoa que ele não era de conversa, mas ele confiava tanto em mim assim, ele tinha tanta confiança em mim que ele dizia: “Nico, vem cá, deixa eu te contar uma coisa. Tá acontecendo isso, isso e isso, mas eu vou contar pra ti porque eu sei que tu não é de conversa”. Eu nunca me esqueço. Mas era uma pessoa correta, assim, não era de tá...

Zenilda: ele era uma pessoa maravilhosa...

Nico: Bah, que pessoa...

Zenilda: tudo pra ele tava bom, uma pessoa calma.

Nico: Mas ele, que que acontece, ele que me ensinou a trabalhar nas lavoura porque ele que cuidava as lavoura pro seu Osvaldo. Ele era o aguador da lavoura, ele que cuidava. Então, ele me ensinou a fazer os trabalho de lavoura. “Nico, tu faz assim, assim”. E ele tinha que fazer o serviço direito, porque a maioria não fazia, fazia aquelas taipa que a água batia e levava tudo embora. “Ó, tu faz a primeira camada, soca, bate a segunda...”. E eu fiz à risca como ele queria, e ele tinha uma confiança em mim. Tanto é que quando tinha que fazer as taipa maior, as mais reforçada da volta... ele me chamava pra fazer.

Seu Firmino, tia Rita, tio Florêncio, tio Agilino, Seu Negrinho, todos estes deixaram uma espécie de legado, como é possível observar nos relatos. Dos ensinamentos, conselhos, estórias sobre fazer arte até o próprio ato de contar à beira do fogo ou na hora do mate, são significativos dentro do quilombo, parte de toda uma trajetória (vide capítulos 1 e 5). E esta não está isenta de possíveis riscos. Existe um tipo de medo bastante particular e observável no Peixoto dos Botinhas: o medo de perder memórias e, conseqüentemente, toda uma trajetória, o legado e a própria identidade. Este receio está presente nos relatos no quilombo, junto a uma responsabilidade, hoje, recaída sobre poucas mãos – e vozes. Zenilda, pesarosa, lembra que já “foi muito dos antigos também [...] como teve agora o último nosso que sabia bastante, que era o Valdivino. Valdivino contou muita coisa”. Seu Valdivino não era quilombola, era branco e um dos moradores mais antigos do Capão da Porteira. Ainda assim, muito sabia sobre os antigos negros da localidade e foi um dos contribuintes à época do processo de reconhecimento da comunidade (ver capítulo 1).

A Zê lembra com consternação uma conversa recente tida com uma amiga, exatamente sobre uma espécie de escassez em relação aos contadores, hoje, no quilombo: “com a Maria do Sílvio, que a gente tava conversando. Como a gente era boba quando era criança, né? A gente invés de ter indagado mais dos pais, dos tios, dos avós da gente. Quanta coisa a gente perdeu!?”. Já em 2018, Edegi fazia uma espécie de alerta: “isso tá se perdendo”. Com os contadores que ainda restam, sendo eles principalmente, Nico, Edegi e Zenilda, algo que se tornou indagação foi se a contação de estórias sobre o passado ainda acontece no quilombo, exatamente na esteira de medo do perder.

Edegi: ai, sabe, eu passo muito pros meus filho, pro meus neto, passo muita estória. E eles gostam muito de escutar, então, eu passo muito pra eles. Ai, eu vou pra casa deles

lá, aí se reúne tudo lá no galpão e já começa, hoje em dia são muito engraçado os adolescente, né, muito admirado: “Deus o livre se eu ia passar isso!”.

Nico e Zenilda: É!

Nico: “mas que que é isso?!”.

Zenilda: hoje é mico essas coisa, é mico.

Nico: Pagando mico, é. Então, é assim... E a evolução, né, Matheus, tu já tem outros assuntos: o dia-a-dia, o corre-corre...

Zenilda: Correria do dia-a-dia...

Nico: a modernidade! Hoje em dia, eles não querem parar pra ouvir também...

Zenilda: Não...

Nico: hoje em dia, tu vai falar, tá tudo no celular. Aí, tu tá falando uma coisa, a gente vê no trânsito...

Zenilda: É tudo muito diferente! A gente até tem vontade, mas a gente vê que não tem público mais aquilo ali, né.

Edegi: assim, ó, as datas comemorativas dos negros, por exemplo, né... 15 de novembro... eu sempre faço questão de mandar uma mensagem sobre aquilo pra cada um deles. Se eu vejo na internet alguma coisa boa...

Zenilda: Tu sempre coloca no grupo, né.

Edegi: eu sempre coloco no grupo e coloco pra eles.

Zenilda: Pra eles, né, aham. Pra não deixar esquecer, né.

Edegi: Não deixar esquecer. Embora, talvez, eles não entendam, eles vão ver outra coisa mas...

Zenilda: mas “ó, aquilo a vó falou”...

Importante perceber o quanto o momento histórico atual e a rotina dos mais jovens acabam atravessando a própria noção de importância atribuída ao que é contado. A presença do celular, da internet, da correria do dia-a-dia acabou engolindo as histórias do quilombo, de certa forma, segundo os relatos. Mas, ainda firmes, A Zê, o Nico e a Deja tentam sempre se manter presentes na tentativa de algum tipo de escuta da gurizada. E há um agravante, aqui, não relacionado, unicamente, à questão da atribuição de importância ao contar e ao que é contado. Algo que ameaça a continuidade do própria quilombo, enquanto associação, sede:

Nico: Tanto é, Matheus, aproveitar o que ela falou, pra nós aqui os tempos mudaram. Evolução... que nós aqui temos dificuldade pra chamar os jovens quilombolas pra dentro, né. Eles tão num outro mundo, né, e nós...

Zenilda: Muita dificuldade!

Nico: nós que tamos segurando a barra... a gente já procurou trazer eles pra cá, já colocou uns jovens, mas a gente viu que na hora do pega é com nós. Pessoas boas, uma gurizada boa, mas eles já tão numa outra.

Edegi: talvez, a gente não achou a maneira de chamar eles...

Nico: Mas é geral... tu sabes que eu converso com o pessoal e isso é da juventude geral, não é só dos quilombolas...

Zenilda: Não, não é dos nossos...

Matheus: Receptores, em geral.

Nico: Aqui do São Jorge (clube de futebol) ali ontem tava falando com o Valério, Clube de Mães também ali, a gente já conversou com as diretorias. E a conclusão é a mesma: quando terminar essa nossa fase, assim...

Edegi e Zenilda: Nossa geração...

Nico: Nossa geração... dos mais velhos... as entidades vão, a tendência – tomara que não, tomara que não! – é enfraquecer. O Valério até me disse assim... ele se queixando também: “Olha, Nico, nós temo uma gurizada que eles não querem saber de nada. Eles querem vim jogar bola e ir embora”. Eles também têm esse problema, querem

botar uns jovem na diretoria e eles tem dificuldade também. Claro, tem uns que pegam, mas...

Zenilda: é, mas pegam, mas não vão avante, né, Nico. Termina ele, eu acho, pegando, ele fazendo.

Nico: mas tudo por causa, também, da evolução, né. Me lembro que no nosso tempo aqui, tinha os times de futebol, as nossas brincadeiras que a Zenilda falou que a gente se encontrava aqui. Mas naquele tempo, não tinha muita saída pros lugar, não tinha muitas condições de sair. Ah, vou pra Palmares, vou pra Osório, vou pra Viamão. Não tinha ônibus quase. Hoje não, hoje tu sai, hoje em dia quase todo mundo tem carro, tu inventa de ir lá pra Osório, Palmares, pra praia. Tudo é fácil. E naquela época não tinha, então, se concentrava mais, né, era mais fácil de se concentrar. As coisas aconteciam.

Segundo os relatos, há uma problemática deveras grave em relação ao desinteresse dos mais jovens. E esta não é somente relacionada a ouvir estórias sobre o passado, mas de estar na sede, participar das atividades, fazer com que o quilombo continue existindo. Ao esbarrar em uma espécie de barreira geracional, a importância atribuída ao que é contado e à própria sede do quilombo parece estar diminuindo. Isto é justificado em função, mais uma vez, de um momento histórico específico no qual a evolução acabou afastando os mais novos daquilo relacionado ao que já se foi, ao pretérito, segundo os relatos. O problema é grave pois, se não há transmissão de memória sobre a trajetória do grupo e se – caso o temor do Nico se concretize – não haja outras mãos para tocar a sede à frente, o próprio quilombo, a associação quilombola Peixoto dos Botinhas pode acabar. E esta visão, este medo não é sentido apenas pelos mais antigos à frente, na liderança do quilombo. Quando perguntada se as contações de estórias ainda acontecem no quilombo, Jerusa relata o seguinte:

Jerusa: Matheus, acontece, acontece sim. Mas o que eu percebo é que as crianças de hoje não dão tanto valor quanto eu quando tinha 6, 7 anos de idade dava o valor que eu dava pra estórias que me contavam. Mas ainda acontece. Eu sou uma que, quando tão contando estórias ali eu, seja a estória que for, eu tô de ouvido em pé, ouvindo pra poder passar. Eu sempre tento passar essas estórias, levar adiante. Mas eu percebo, assim, que as crianças não dão o devido valor que deveriam dar. É uma coisa muito importante de se saber, pra contar lá na frente. É do teu passado, é do passado da gente, dos nossos familiares. Mas tem, existe, tem gente que conta hoje, ainda, mas as crianças não dão o valor que deveriam dar [...] por não ter esse valor as coisas vão diminuindo, as coisas vão se diminuindo, as pessoas não têm vontade de contar, porque não tem aquele valor, aquela importância pras crianças. E eu passo sempre pra quem eu posso, pras crianças que eu posso: escutem! Escutem as estórias, deem valor, isso é uma coisa que vocês vão levar pra vida. Eu nunca imaginei que eu iria tá contando hoje coisas do meu avô, da minha família, né. Então, o valor que tem é... se eu não parasse pra ouvir eu não ia saber sobre estórias do passado da minha família. Pra mim, sempre foi importante eu saber do passado da minha família. Então, isso é o que eu penso, tem que parar um pouquinho, ouvir, perguntar, pra ti saber contar lá na frente. Pra saber como foi até chegar em ti. É isso que eu penso, não sei se fui clara.

Mais uma vez, a intenção de continuidade está presente no relato. Entretanto, a problemática dos receptores parece, mesmo, ser um problema, dos jovens adultos às crianças.

Há um valor imbuído no contar e no contado ressaltado por Jerusa, ao se esforçar para ouvir e passar adiante as histórias – e mesmo os aprendizados vindos do avô, Seu Negrinho. A importância não se dá apenas nisso, mas em uma crítica em relação ao tanto de valor atribuído a estas questões, à diminuição na atribuição valorativa aos saberes e histórias contadas no quilombo. Isso causa uma reação nos próprios contadores: o não querer mais contar. Imagine, leitor, leitora, compartilhar algo importantíssimo, no seu entendimento, com alguém e esta pessoa não ouvir ou não dar a devida importância. Por mais que não controlemos as reações de outrem, isto acaba, talvez, nos incentivando a parar de contar, com o tempo, em reação ao próprio desinteresse percebido:

Nico: até assim, agora, tu tinha falado se a gente conta essas histórias... a gente não tem é uma oportunidade! Até serve, como minha irmã falou, serve como um desabafo...

Edegi: Aham!

Zenilda: É!

Podemos pensar no seguinte: a(s) memória(s) (*conteúdo*), caso não seja transmitida, através de uma forma (*a oralidade*), ou caso não seja recebida em atribuição de importância (*problemática dos receptores*), tende a perder-se, a tornar-se tão ínfima e etérea que, um certo dia, se vai com os contadores e, os vestígios deixados, pela atribuição diminuta de importância, tornam-se partes de um quebra-cabeça no qual faltam a maioria das peças. Sendo assim, um ponto de importância na continuidade, mesmo esbarrando nos receptores desinteressados, pode ser *a forma, a oralidade*, carro-chefe da contação, pautada, ao mesmo tempo, por momentos propícios, pela sua própria contingência característica e pela relação enunciativa da memória (ver noção de metamemória, no capítulo 3).

Façamos mais um esforço: havendo um cabedal de memórias, e estas não tendo por onde transitar, ficam enclausuradas e não seguem adiante. Isto não quer dizer que não são importantes, pelo contrário, pois continuam sendo percebidas como uma espécie de bem dentro da comunidade por indivíduos como a Zenilda, a Edegi, o Nico e a própria Jerusa. A questão, aqui, mora na transmissão e na problemática dos receptores. O ponto de conexão entre memória e receptores é a forma (*oralidade*) e esta vem estando presente no quilombo, tornando possíveis o primeiro capítulo desta dissertação, o presente capítulo, bem como pesquisas como a de Luciana Silveira, ressaltada no capítulo anterior. Podemos pensar que o contar (*oralidade*), bem como o contado (*memória*), são interdependentes para a sobrevivência do próprio quilombo, implicando tanto na questão da identidade (em partes, dependente de memória para se constituir; ver capítulo 2) como em pontos mais logísticos (manutenção da sede, continuidade

do quilombo enquanto espaço). A partir da própria dinâmica da memória, podemos pensar a oralidade, entendida como socialização oral do passado (longínquo ou mesmo recente, a partir da memória coletiva e mesmo memórias familiares e geracionais no quilombo; ver capítulo 3), é o elo entre intenção de continuidade no hoje, memórias tidas como importantes e receptores quilombolas novos. Ora, se a oralidade constitui tal elo e possibilidade de transmissão de memória dentro do quilombo, apesar da problemática receptiva, esta é fundamental na constituição da identidade, na questão da filiação a uma ancestralidade comum, no senso de trajetória coletiva e mesmo no desvelar dos diversos fios e nós que caracterizam o quilombo enquanto um cosmos cultural particular.

Em suma, a oralidade, pensamos, se caracteriza como um bem pela presença e fundamentalidade dentro da comunidade, desde os mais antigos, expressa não somente a partir do que foi ouvido, aprendido e levado para a vida, mas na intenção de continuidade de forma e conteúdo, oralidade e memória, seguindo uma visão de bem, numa esperança do porvir e com um medo do perder. Tanto o é, que as lideranças estão buscando alternativas para tornar o quilombo um lugar de circulação de pessoas, para que sua própria história seja conhecida, e para trazer os quilombolas mais jovens para dentro da sede de forma participativa. Há um engajamento da continuidade e uma espécie de tentativa de preservação:

Zenilda: A gente tem vontade que eles venham pra dentro. A gente tenta, mas... Inclusive aquele dia no turismo ali, tu viu, né, da gente tá fazendo. Eu quero ver se eu faço com os pequenininhos, que eu traga eles pra cá pra resgatar o estudo, que tá muito fraquinho (pandemia). Dar um reforço pra essas crianças. Quem sabe não é por aí...

Nico: Começar de baixo, né, é.

Zenilda: um teatro, fazer alguma coisa com os pequenos. Pode ser.

Edegi: Não contaram pro Matheus sobre o osso projeto?

Zenilda: é, não, a gente até tem um projeto. A gente tá fazendo um curso de qualificação ao turismo, né.

Nico: Turismo rural.

Zenilda: A gente tá fazendo sobre turismo rural.

Edegi: E vamos trazer os três quilombos.

Matheus: De Viamão?

Nico: de Viamão.

Zenilda: a gente tem vontade de fazer um, fazer alguma coisa aqui pra não deixar morrer de um tudo... a casinha...

Nico: resgatar...

Zenilda: resgatar a casinha de barro, então, onde a gente pode tá recebendo as pessoas aqui... um ponto turístico, sabe. A gente tem a história, e conta a história e faz aquela coisa toda pra ser um ponto turístico aqui, do quilombo, né.

Edegi: A gente quer colocar como a gente vivia. Uma tarimba, assim...

Zenilda: Que é a cama, é...

Edegi: as comidas...

Zenilda: Fogão de lenha...

Edegi: fogão de lenha... a gente quer decorar com tudo antigo, sabe. Do tempo dos negros.

Matheus: De tudo aquilo que vocês escutavam...

Edegi: Isso!

Nico: é, isso!  
 Zenilda: que contavam, é, e eu lembro de muitas casas assim...  
 Edegi: a talha... talha é um jarro de barro, que a gente armazenava a água e a água ficava fresquinha.  
 Zenilda: Eu peguei... até tenho uma, a minha quebrou. Mas eu vou colar ela...  
 Edegi: Quero ver se consigo uma. Ela é feita de barro...  
 Zenilda: Ela é igual uma cuia. Ela começa assim e afina.  
 Edegi: afina embaixo... e ali ela se conserva fresquinha o tempo todo, não esquentam.  
 A gente carregava água da sanga, sei lá da onde, e botava...  
 Zenilda: Botava, né! Botava um paninho branco...  
 Edegi: Paninho branco ali e coava...  
 Zenilda: Coava a água.  
 Então, a gente quer fazer a casa de barro...  
 Zenilda: Que mais que tu disse aí? Tu disse uma coisa aí...  
 Matheus: não, era exatamente da importância, quais os riscos disso não seguir.  
 Edegi: é, isso é uma das coisas que a gente quer colocar ali...  
 Nico: É...  
 Edegi: A casa, como era, como a gente vivia, como os nossos...  
 Nico e Zenilda: antepassados.  
 Matheus: E tentar trabalhar com o turismo rural...  
 Edegi: A casinha, por si, já vai contar uma parte da história, né.  
 Nico: Aqui vai ser, assim, o ponto forte a culinária. Elas são especialista nisso, são quilombola, trabalham com culinária, artesanato, então...  
 Matheus: Comida que vó fazia, que tia fazia...  
 Nico: Exato!  
 Zenilda: Isso aí é bem presente. Nas nossas festa a gente sempre procura fazer esse tipo de coisa.  
 Edegi: No outro quilombo, da Anastácia lá, eles têm o rio, tem o campo...  
 Nico: já é amplo, né, pra fazer trilha. O quilombo do Cantão tem espaço lá, também...  
 Edegi: E nós como não temos, vamos fazer comida.  
 Nico: Nossa parte é a culinária.

A principal intenção da empreitada é a continuidade do quilombo, ou como dito durante as entrevistas, “não deixar morrer”, na percepção do quilombo como algo vivo. Perpassando a sua trajetória, vão se revelando diversas faces do quilombo. Uma das principais intenções deste texto é evidenciar ao leitor a riqueza do quilombo, sua característica multifacetada, de bailes aos Botinhas, do Quicumbi à culinária (ponto não explorado, mas uma curiosidade particular do autor deste texto). Ao falarmos da oralidade como um possível *bem*, um patrimônio, não estamos lidando com uma noção institucional, vinda de fora, mas exatamente com um *patrimônio da vivência* (ver a discussão sobre patrimônio cultural na parte final do capítulo 3). Mesmo em meio à luta, ao problema de recepção, ao trabalho feito a poucas – e sempre as mesmas – mãos, a continuidade do quilombo e de sua trajetória se mantém na ordem do dia. O empenho em levar adiante, seja de que maneira for, por mais laborioso que seja. Tornar o quilombo um espaço cultural voltado ao turismo rural parece ter sido um caminho encontrado. A sede, mesmo sendo espaço construído etnicamente, na territorialidade quilombola, se torna um símbolo não só para os quilombolas mais jovens, mas para a localidade de Capão da Porteira

e para o município de Viamão. A sede se torna importante não pelos tijolos somente, mas por tudo que representa, como os relatos a seguir evidenciam:

Jerusa: o que a sede representa é a continuidade, assim, de um povo que tá lutando pelos seus direitos, pelos ideais, assim. Pelos direitos que tem e foram tirados, pra não deixar uma cultura, pra não deixar se acabar, não deixar morrer. É a continuação, né, a gente tem que dar continuidade pro nosso passado, dos nossos familiares, né. Então, o que representa é isso pra mim. A comunidade representa a minha identidade, me veja inclusa nela. Tenho o maior orgulho em fazer parte! É uma luta diária que não podemos desistir pra não deixar morrer nossa cultura num todo!

Zenilda: aqui é nosso chão, nosso cantinho, nosso orgulho porque foi uma coisa assim, muito batalhado. Aqui a gente batalhou, batalhou, assim, esse aqui (o Nico) o quanto correu atrás das coisas, pois a gente tinha perdido tudo isso aqui, né. Ele foi atrás e daqui, dali, fomos pra Justiça e conseguimos erguer a nossa sede. [...] agora a gente parou tudo em função, mas a gente faz, fazia: missas, que agora esse mês começou novamente, a gente fez encontro de amigos, fez terno de Reis. Assim, olha quanta coisa a gente fez... a gente usa a cozinha, a gente faz coisas boas. Essas cestas básicas que a gente batalha e consegue, né. Então, eu acho que isso aí é um orgulho pra gente, é um coração cheio de tudo que a gente tem vontade e muito mais coisa. Vamos ver se a gente consegue o nosso turismo, né, a gente vai batalhar, pois nós somos poucos... as pessoas que pegam e trabalham são poucos, mas aqueles poucos fazem tanta coisa boa. A gente se sente tão bem. A gente adora tá aqui, né, meu Deus do céu... eu não tô mais aqui pois às vezes o Zé Carlos (marido) diz: “leva a cama!” (Risos). Mas assim, ó, a gente se sente muito bem [...] a gente sente muito orgulho desse espaço aqui.

Nico: eu vejo essa nossa sede como a nossa referência... referência nossa, quilombola, que aqui tá toda nossa trajetória...

Zenilda: A luta, né...

Nico: Todo o aprendizado, o legado dos nossos ancestrais. E toda a luta, né, luta da comunidade. Nós da diretoria que a gente desde que iniciou é quase sempre os mesmos, não é o trabalho da minha gestão, é o trabalho das gestões anteriores, dos outros que passaram que iniciaram. Então, quando a gente fala em diretoria é bem abrangente, pois a gente sempre tá trocando de posição mas o grupo é sempre o mesmo.

Zenilda: Sempre o mesmo...

Nico: e todos nós temos participação direta. E como eu digo: importante não foi nós construir, o importante é nós conservar. Aqui é que tá nossa história.

Zenilda: com muito carinho, com muito amor. A gente tem uma dedicação muito grande por isso aqui.

Novamente, questões de identidade, continuidade e conservação se apresentam. Não só a oralidade se relaciona com a memória no quilombo, mas a própria sede está imbuída de aprendizado e legado dos ancestrais. A importância da sede se volta à referência ao passado, à satisfação de conquista no hoje, e na continuidade do amanhã. Como dito antes e corroborado pelos relatos, é um labor realizado a poucas mãos desde o começo. Se aliarmos isto à questão dos contadores, os poucos que ainda restam, há uma escassez de indivíduos não só na contação mas para a manutenção e preservação futura da sede. Por isso o medo e a luta pela continuidade, pois o panorama, com razão, amedronta as lideranças atuais. A sede se constitui enquanto um lugar de vivência e de memória, um espaço humanizado, algo a ser protegido e valorizado.

Neste ponto, podemos tentar estabelecer algumas relações e aproximações importantes, ao passo da aproximação ao final da pesquisa. Uma espécie de síntese. O primeiro ponto é a dinâmica memorial. A memória não é neutra, este é um ponto de partida. A percepção que um indivíduo tem sobre o passado se relaciona não somente a tal pretérito, mas às intenções do presente, ou seja, os objetivos relacionados à seleção, possível organização e transmissão de memória (vide capítulo 3). Se assim o é, aquilo contado, por exemplo, para tia Rita, sobre as danças do Congo, teve um grau de importância para que, ao rememorar, ela compartilhasse com Edegi, e esta, por sua vez, compartilhasse conosco. A não-neutralidade irá se centrar na escolha daquilo a ir adiante, aquilo que, talvez, seja percebido como relevante ou fortemente marcado.

Tal seleção se dá, também, no silêncio. Quando Jerusa fala sobre as histórias do avô, Seu Negrinho, ressalta a contação, apenas, daquilo tido como uma memória feliz, de diversão. Os sofrimentos, segundo ela, ele não contava. Podemos divagar sobre *o que* não era dito, sobre esta possível proximidade a uma memória das tragédias (ver capítulo 3), mas nunca saberemos. A própria contação é pautada, parece, em pressupostos de seleção memorial. O que será passado adiante e o que será silenciado envolvem uma espécie de intenção nas continuidades e rupturas da oralidade. Este é um dos pontos a se ressaltar no trato com a dinâmica da memória. A relação entre memória e oralidade se dá nesta proximidade entre intenção, percepção do passado e transmissão. Representa uma própria intenção identitária relacionada ao cabedal de memórias “mantido”, como os ensinamentos, os conselhos e as histórias de *fazer arte*, por exemplo. Isto corrobora uma noção de identidade cultural e historicamente localizada (ver capítulo 2)

Esta discussão nos aproxima da *metamemória*. De um lado, ela compõe, como representação, o conhecimento que o indivíduo tem da sua memória. Por outro lado, aquilo que diz dela. Percepção e comunicação memorial. Isto irá remeter-se tanto à afiliação de um indivíduo a seu passado quanto à construção da própria identidade (vide capítulos 2 e 3). Neste jogo, memória e oralidade parecem estreitar-se. Considerando a metamemória, podemos observar quase uma interdependência entre forma e conteúdo, oralidade e memória. Isto é importante, no âmbito do Peixoto dos Botinhas, pois a própria transmissão enuncia para fora memórias familiares (curtas, não mais de três gerações) e mesmo geracionais (pertencimento a uma cadeia de gerações: Pelônia, Fortunata, família Peixoto, Botinhas e assim por diante; “as gerações que trabalharam por nós”, os antepassados). Sendo estas responsáveis no jogo identitário, na própria conformação memorial de uma trajetória (vide relatos do capítulo 1) e naquilo visto como importante e parte da vivência cotidiana (histórias da Tia Rita, do Seu Negrinho, ensinamentos de fazer taipa do Seu Firmino e os valores e tipos de conduta do tio Florêncio). Como os relatos sobre a própria sede evidenciam, este é o lugar de referência, de

trajetória, aprendizado e legado. Isso nos ajuda a conceber uma espécie de noção de herança, daquilo *que nos foi deixado e é importantíssimo*.

Tocando no ponto da tradição oral, enquanto repetição e, ao mesmo tempo, atualização, temos alguns indicativos. A partir da memória familiar e da memória geracional na comunidade, pois há ambas presentes no quilombo – vide o presente capítulo e o primeiro deste manuscrito – observamos a presença da oralidade nas histórias contadas, no que foi aprendido, na intenção de continuidade dos contadores remanescentes e num esforço para que tudo isto não se perca – pelo menos, a nível de uma memória familiar e com indicativos no âmbito da memória geracional. Nas rupturas e continuidades, a oralidade vem se mantendo, mesmo com uma tendência ao enfraquecimento (problema dos receptores) no quilombo. E, caso consideremos, lembrando a própria metamemória, a necessidade de transmissão para evitar o esvaír-se definitivo ou o enfraquecimento memorial, a oralidade figura, lado a lado, com as memórias, vivenciadas ou não, na coletividade, em sua vastidão de relações de parentesco, amizade, reciprocidade.

Quando falamos na oralidade (forma) como um bem, a entendemos em conjunto com aquilo que chamamos de conteúdo (memórias), ambas figurando enquanto importantes na coletividade. Lembrando o que foi discutido no capítulo sobre memória, o patrimônio pode ser menos um conteúdo e mais uma espécie de prática de memória, e isto estará sempre em andamento. E isto nos ajuda na aproximação entre a oralidade e a noção de patrimônio cultural.

Para compreender a oralidade no Peixoto dos Botinhas como um possível patrimônio cultural, é preciso observar alguns pontos. O primeiro deles é de que o patrimônio cultural tem o propósito de articular e expressar uma identidade (vide capítulo 3). Ao passo que histórias vão sendo contadas, há uma intenção de manutenção de certas memórias que caracterizem o “nós”, seja ele familiar ou a nível de um grupo étnico. Ao considerar isso, patrimônio cultural é *enunciação*, e não somente um conteúdo. Neste sentido, podemos pensar na oralidade enquanto um possível patrimônio cultural pelo seu caráter de enunciação de diversas memórias importante no grupo, participando na construção de uma identidade, e dando continuidade àquilo tido como legado, deixando uma herança. Aqui, podemos pensar, retornando à metamemória, em uma necessidade de pensar conteúdo e forma juntos, memória e oralidade, em ligação à articulação e expressão da identidade. E quando observamos a escassez de contadores, portadores dessas histórias e saberes no quilombo, a sua importância se evidencia mais ainda, exatamente pelo risco de perda. Um “tesouro vivo” é aquele possuidor desse cabedal, de um patrimônio cultural que não é tangível, mas que é basilar em relação à memória, à identidade e

à continuação do próprio quilombo, enquanto comunidade e enquanto lugar de referência, do legado.

A oralidade se aproxima da noção de patrimônio cultural ao passo que a atualização, na transmissão memorial dentro do grupo, conta na mesma medida, ou mesmo mais, do que o conteúdo em si mesmo, pois este precisa ser feito presente no hoje pela transmissão. Não se trata mais de um passado tido como “institucional”, mas da visão de bem de vivências projetado ao porvir. As iniciativas das lideranças em trazer pessoas para conhecer o quilombo, bem como o pesar pelo problema dos receptores e o medo do perder, mostram a ameaça da inexistência de um porvir. Tudo isto nos ajuda a pensar a oralidade, a partir de uma metamemória, das tipologias memoriais que a transmissão abarca no quilombo (familiar, geracional), no medo do perder todo um cabedal de ensinamentos, histórias, tipos de conduta e no labor constante para seguir contando e seguir enunciando o quilombo ao mundo para sua sobrevivência, nos dão alguns subsídios para pensar a oralidade enquanto possível patrimônio cultural no Peixoto dos Botinhas. Tanto conteúdo (memória) e transmissão (oralidade) podem, até, ser entendidos como bens interdependentes, pela própria lógica de enunciação legada à noção de patrimônio cultural, exatamente pela percepção de ameaça em função da não-transmissão, ou não-escuta no quilombo, por parte dos mais jovens. Acabamos pensando em um *olhar para a forma da mesma maneira que para o conteúdo*, pela relação íntima entre ambos. Memória e oralidade precisam andar juntos, senão: a primeira acaba entrelaçada, paulatinamente, num abraço com a sua própria morte. A segunda, assim, acaba se tornando um elixir de vida e continuidade àquilo que a primeira pode representar.

Bem, quem aqui chegou, pôde conhecer um pouco mais sobre a vasta e complexa trajetória do quilombo Peixoto dos Botinhas, sobre a oralidade, as histórias, os ensinamentos e lições de vida. Foi possível adentrar um universo cultural inteiro, com muito mais elementos ainda do que os aqui presentes. Um dos compromissos sociais do pesquisador em História, talvez, esteja nesta função de ser um mero meio, um reconhecedor e valorizador de vozes que falam muito e há muito falam, em alto e bom tom. Este texto, esta narrativa é dedicada, principalmente, para os quilombolas do Peixoto dos Botinhas, na sua sabedoria e generosidade constantes. Sabemos não ser ortodoxo terminar um texto com uma citação, mas pensamos, por bem, finalizar com um sentimento singelo, dos próprios quilombolas. Afinal, tudo isto é sobre eles. De alguma forma, a seguinte passagem costura um nó final no nosso tecido palavreado, encerrando este manuscrito com palavras embebidas em beleza:

Edegi: cada vez que a gente entra aqui dentro lembra: eu lembro o quanto... os que vieram antes de nós gostariam de tá aqui dentro. De ver que a gente conseguiu isso aqui, né.

Zenilda: É verdade. Mas de certo tão vendo, né, Deja?

Nico: É...

Edegi: de alguma maneira tão vendo, né...

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de toda esta caminhada textual, buscamos compreender como a oralidade pode ser entendida como um possível patrimônio na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas. Nesta empreitada, tentamos nos aproximar de noções como cultura, identidade, etnicidade, espaço humanizado, memória, patrimônio cultural. No trabalho com história oral, adotamos uma postura entre a perspectiva acadêmica e militante, tentando não tornar os relatos uma conformação demasiado acadêmica e nem deixando de interpretá-los. Neste ponto do trabalho, tentaremos estabelecer uma breve síntese da questão principal, bem como elaborar alguns apontamentos de possibilidades de reflexão futuras. Vários fios se revelaram ao longo do processo. O que não foi uma surpresa, pois, afinal, o Peixoto dos Botinhas é ainda muito maior e rico do que aquilo presente nas linhas deste manuscrito.

Ao final da presente pesquisa, conclui-se... não, não é assim que entendemos esta seção. Embora a última, não é definitiva ou final, mas sim um fechamento da pesquisa enquanto uma narrativa possível sobre a oralidade no quilombo Peixoto dos Botinhas – e mesmo sobre a própria trajetória e diversos aspectos culturais da comunidade. Relembremos sua trajetória, pois ela esteve no início e, pensamos, deve estar, também, nos momentos finais deste manuscrito.

Já na sua narrativa de fundação, o Peixoto dos Botinhas traz a resistência: em meados do século XIX, um grupo de negros em condição cativa instaurou uma revolta nas embarcações onde eram transportados, na Lagoa dos Patos, ao sul do Capão da Porteira, localidade onde hoje se situa a sede do quilombo. Na fuga, o caminho tomado foi o mais alto à vista, representado pelos vastos morros das Lombas, ao longe. O estabelecimento do quilombo-primeiro se deu numa região conhecida como Três Passos, constituída por alguns lugares altos e muita vegetação fechada, próxima ao início das Lombas e na fronteira norte do Capão.

Eis que se estabeleceu o quilombo-primeiro, com suas casas de palha, terrenos para a agricultura de subsistência das famílias e com as suas figuras constantemente rememoradas, as quatro irmãs: Fortunata, Pelônia, Antônia e Maria da Conceição – com certo destaque para as duas primeiras, pois, como recorda Zenilda, “a Pelônia era dos Peixoto, e a Fortunata era dos Botinhas”. Ambas as irmãs são lembradas como as matriarcas das famílias que, hoje, dão nome ao quilombo, em valorização da sua própria ancestralidade.

Bem, com os matrimônios estabelecidos ao longo do tempo, as pessoas acabaram saindo do quilombo, deixando aquelas terras. Mas não era apenas este o motivo. Muitas vezes, fazendeiros locais acabavam querendo fazer, lembra Edegi, “uma roça à meia” com os antigos quilombolas. Depois de um, dois anos, abria-se “o lado dele só”, do fazendeiro. Desse modo, a

cerca andava e “ia apertando o negro”. Eis que as terras, segundo os relatos, foram se acabando, as pessoas foram indo embora. Mas as memórias permaneceram, juntamente com a enunciação das mesmas, na sua *contação*.

Ao passo do tempo, homens negros e mulheres negras do Beco dos Botinhas tinham ciência deste passado, contado pelos mais antigos. Entretanto, não havia conhecimento de que isso se relacionava a um quilombo, pois as pessoas não sabiam o que o termo queria dizer. O senso identitário centrava-se muito mais na noção de um passado relacionado à escravidão, a partir do que os mais antigos contavam. Foi apenas nos anos 2000, através da ação do Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos – IACOREQ, que a noção sobre quilombo e relação da comunidade negra do Beco com um passado não somente escravista, mas, principalmente, quilombola, tomou força. A partir disso, todo o empenho voltou-se ao reconhecimento enquanto remanescente quilombola e à busca de uma sede própria, um espaço da ancestralidade, de dignidade e conquistado através da luta. Em meio a reuniões iniciais no Salão do Nilson, na sede emprestada e diversos percalços com a obra da sede própria, em 2019 a conquista chegou, representando orgulho, a valorização de um legado e a esperança de um porvir. E é neste contexto que a oralidade, enquanto transmissão de memórias e enunciação de um legado para o futuro, teve e vem tendo um lugar importante dentro da coletividade.

Eis a oralidade, uma presença bem conhecida no quilombo. Ato de (re)contar e, ao mesmo tempo, rememorar. Bem, ao voltarmos à questão da metamemória, a enunciação memorial acaba por se destacar. Neste sentido, conteúdo e forma – memória e oralidade – acabam se entrecruzando. A partir disso, podemos pensar na questão da transmissão oral de memórias enquanto fundamental na vida destas últimas. E não se trata apenas da oralidade, neste caso, mas em qualquer tipo de enunciação de memória possível, seja ela material, imagética, textual. No caso da oralidade, pensando o quilombo, e o papel dela dentro do grupo, nas suas manifestações possíveis em diferentes momentos, e esta se caracterizando como uma das principais formas de transmissão de memória, familiar (estórias do Seu Negrinho) ou geracional (evento de fundação), memória e oralidade acabam quase sendo interdependentes, de certa forma, na afirmação identitária enunciativa do quilombo.

Ora, se levarmos isso em consideração, próximo a noção de patrimônio cultural como menos conteúdo e mais prática de memória, a oralidade acaba, pelo seu caráter enunciativo, podendo ser entendida como um bem enquanto forma de transmissão de memórias, e sem a qual esta última enfrentaria uma espécie de ameaça de perda de si – sendo que, na própria ocorrência de transmissão, já há a presença do problema dos receptores citado nos relatos dos quilombolas. Sendo assim, a oralidade se caracteriza enquanto patrimônio em igual, o mesmo

mais, importância do que aquilo que é enunciado através dela, pois é um bem através do qual outros possíveis bens são transmitidos – talvez, também por isso mesmo seja um bem, pela importância da função atribuída a ela. O ponto principal é compreender esta forma de transmissão enquanto um bem tão importante quanto a própria memória enunciada, pois esta última, para manter-se viva no hoje, em todo seu teor de herança, legado, precisa da oralidade. Em suma: tanto o que é contado como, principalmente, o próprio ato de contar, comunicando à frente tipos de conduta, valores, histórias sobre os antepassados ou sobre as peripécias de criança, sobre os bailes, ora, sobre acontecimentos, personagens e lugares de memória, são ambos fundamentais. Memórias não enunciadas tendem a se perder, seja intencionalmente pelo silêncio ou, como é o caso aqui, por uma escassez de contadores somada a uma barreira receptiva geracional que leva a um labor para manter o contado e a contação vivos, seja como for, pelas lideranças do quilombo.

A relação entre memória e oralidade na comunidade mora nessa perspectiva de trajetória e legado, desde a narrativa de fundação, às festas no Salão do Nilson, ao reconhecimento pela FCP até a conquista da sede atual. Ambas andam juntas na intenção de valorização do passado e da ancestralidade e na continuidade. E um dos lugares que representa a herança, o orgulho e a afirmação de uma identidade a partir de uma territorialidade é a própria sede. Sendo espaço do legado, como os relatos evidenciam, sua importância está neste próprio legado dos antepassados ali perpetuado e protegido, e na intenção de continuidade de um ainda maior, a partir das memórias, vivências e lutas dos últimos quase vinte anos. A sede do quilombo é um espaço de orgulho e de esperança no porvir, daí as iniciativas de tentar trazer mais jovens quilombolas para a sede e incorporar a perspectiva do turismo rural, enquanto estratégia de continuidade. O medo do perder vai desde às memórias, da ação de contar pela não-escuta ou não-atribuição de importância dos mais jovens, até a própria sede e o que ela representa. Ao falar do quilombo Peixoto dos Botinhas, as suas diversas facetas se revelam e as lideranças buscam mantê-lo vivo. Daí, também, uma visão de bem: o espaço, o legado, as memórias, a oralidade, são tão importantes que devem seguir adiante, e tudo o possível está sendo e será feito para isso acontecer.

Como dito no início desta dissertação, estávamos tentando construir um tecido palavrado. Este é constituído por diversos fios. E alguns deles acabaram se multiplicando ao longo da pesquisa, abrindo espaço para a construção de outros vários entrelaces. É sobre eles que tentaremos discorrer, a seguir, pois este é um dos papéis de um texto acadêmico: possibilitar mais investigações.

O primeiro ponto passível de investigação se relaciona ao Salão do Nilson. Não às paredes em si, mas o que elas representam. Se recordarmos, a segregação e o racismo faziam parte do Capão da Porteira até, pelo menos, metade do século XX. Com salões exclusivos para brancos, nos quais negros não podiam entrar ou, se pudessem, ficavam separados dos brancos por uma corda no meio do salão, a diversão virou artigo raro na vida de negros e negras do Capão. Aí, entra o Salão. Se o intuito dele era proporcionar diversão e um espaço de comunhão para os negros da localidade, a sua construção e o exercício de uma territorialidade negra nele se caracterizam enquanto possível estratégia de resistência. A diversão não era mera coisa de fim de semana, mas um símbolo de liberdade e um resistir contra o racismo e a divisão. Ainda há memória de quando não havia salão (mesmo que haja discrepâncias sobre a datação da construção), o que significa que, talvez, seja possível construir uma investigação sobre este como estratégia/lugar de resistência, juntamente a outras possíveis estratégias estabelecidas no decorrer do tempo pela comunidade negra e quilombola capão-da-porteireense.

Ao tratar do projeto de turismo rural, falou-se em culinária como um dos carros-chefes no quilombo. Pensemos: você, leitor, leitora, lembra da comida que sua mãe, pai, tios ou avós faziam? Tente rememorar o gosto, o cheiro. Ah... o âmbito familiar da culinária, a *comida caseira* tem um lugar de destaque não só no quilombo, com o famoso arroz-de-parida, feito para as mulheres que haviam acabado de dar à luz seus bebês, mas nas vidas de todos nós, de certa maneira. Isto nos possibilita uma investigação entre memória sensorial e culinária familiar. As possibilidades vão além, inclusive, do texto: é possível pensar na produção audiovisual, na qual os ensinamentos de outrora sobre alimentação se tornam uma experiência de temporalidade e possível patrimônio cultural na cozinha, na feitura dos pratos mais próximos do coração e integrantes da memória afetiva e sensorial das pessoas.

Aos interessados em investigações sobre genealogia e relações de parentesco, o Peixoto dos Botinhas possui farta riqueza. Primeiro, Pelônia e Fortunata, duas das quatro irmãs do quilombo-primeiro, são as matriarcas dos Botinhas e dos Peixoto. Eis um ponto de partida. Mas não é só isso: dadas as relações de reciprocidade e parentesco entre Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas, é possível investigar até mesmo uma noção de família extensa, genealogia e relações de parentesco a partir da memória dos quilombolas de ambos os grupos.

Outra questão passível de investigação é a relação possível entre o Peixoto dos Botinhas e o Litoral Negro. Sendo que há relatos de presenças e encontros, nas danças de Quicumbi ou nos Ternos de Reis e bailes, é possível ir mais a fundo nestes pontos e trabalhar com a oralidade e a memória. A figura dos Botinhas pode ser um *start*, já que tocavam bailes em Palmares do Sul, por exemplo, lugar de quilombo no Litoral Negro. Inclusive, é possível observar as

genealogias construídas na tese de Cláudia Daiane Molet, na tentativa de aproximações com o Peixoto dos Botinhas, ou mesmo com o cantão. Não sabemos o que isso pode trazer. Mas é uma possibilidade interessante a partir dos breves indicativos que temos.

Um dos pontos observáveis ao adentrarmos o Peixoto dos Botinhas é, exatamente, o medo do perder. Sendo a oralidade, em seu caráter, digamos, de bem transmissor de memórias, importante juntamente com a elas no quilombo, o problema dos receptores traz consigo um grande pesar. O medo do perder se faz presente, exatamente, pela potencial ameaça à forma e conteúdo sobre os quais tratamos no último capítulo. Memórias e oralidade, ou seja, as *enunciações memoriais* no quilombo, são parte fundamental para afirmação da identidade e continuidade do legado. A potencial perda disso, ou o *esquecimento*, é um dos pontos mais temidos, já desde 2018, no quilombo. Investigar o problema dos receptores e as possíveis dinâmicas que levam a tal problemática podem, inclusive, auxiliar as lideranças atuais na continuidade tão desejada do quilombo como um todo: enquanto comunidade, enquanto sede, trajetória, legado.

Não se trata, aqui, apenas de ressaltarmos a compreensão tida, a interpretação feita na presente pesquisa, mas, principalmente, daquilo que ela deixa-nos de questionamentos. O objetivo não é diminuir a discussão, mas incentivá-la. Fomentar possibilidades de investigação, partilhando as inquietações na academia é uma das maneiras de avançarmos, gradativamente, em nossos entendimentos e interpretações possíveis em relação a nossos temas de pesquisa. É a construção de narrativas e as indagações surgindo delas que fazem com que sigamos na tentativa, laboriosa e compartilhada, de empreender pesquisas, agir na docência e, tão incessantemente quanto possível, aprender a cada dia.

Em suma, a oralidade pode ser entendida enquanto um bem relacionado à memória no quilombo. É forma da qual o conteúdo depende para ser rememorado, atualizado, valorizado. É pela função fundamental da forma enquanto um bem que a entendemos enquanto um possível patrimônio cultural, juntamente ao próprio momento enunciativo, dotado de significado, marcado nas memórias das pessoas e dotado de uma intenção de continuidade. Mesmo em meio ao problema da recepção, hoje, a contação continua, mais ou menos intensamente, mesmo em possível e gradativa diminuição futura. Esta pesquisa só foi possível em função da oralidade e das memórias por ela enunciadas, por aquilo visto como importante de se contar e pela própria relevância da contação. Isto nos leva a olhar com cada vez mais atenção não somente para o que é contado, mas para aquilo que faz a memória viajar através do tempo, em suas rupturas, continuidades, transformações, seleções e silêncios.

Para fechar este texto – e peço licença para tratar do assunto em primeira pessoa –, primeiro penso ser importante tentar esboçar uma noção de quilombo a partir do que pude ouvir dos quilombolas do Peixoto dos Botinhas, correndo e assumindo o risco de não chegar em definição alguma. Bem, o primeiro ponto passível de inclusão em uma noção de quilombo é o espaço no qual ele se circunscreve. Entendemos o quilombo enquanto um espaço humanizado, construído e, simultaneamente, construtor dos indivíduos nele. Entretanto, o quilombo não é apenas espaço, mas aquilo feito nesse espaço na intenção de afirmar uma identidade e de exercer uma etnicidade. De estabelecer um limite em relação aos outros, não em exclusão, mas em diferença. O exercício de mostrar ao outro: “estes somos nós”. Porém, a conversa não acaba aí. As diversas relações entre pessoas dentro do quilombo entre si e com outro quilombo, a exemplo do Cantão, nos dá uma ideia de que amizade, parentesco e reciprocidade constituem também um quilombo. Ora, também fazem parte dele os bailes, o Quicumbi, as Abayomi e o artesanato, os ensinamentos e tipos de conduta do tio Fortunato e do tio Agilino, a culinária, as formas de resistência frente ao racismo. Como confessado, corríamos o risco de não chegar a uma definição, pois o quilombo é tudo isso, e, simultaneamente, não apenas isso. Conhecemos apenas uma fração da sua complexidade através dos vestígios memoriais ainda vivos. Talvez, seja disso que se trate: lembrar quem e o que já foi, no hoje, através da palavra, para a construção de um porvir no qual tudo isto continue, paradoxalmente, vivo.

Mais uma vez, peço licença. Gostaria de terminar este texto em absoluta gratidão. Ela se direciona à Zenilda, à Edegi, ao Nico e à Jerusa. Mas não somente a elas e ele, na sua generosidade e sabedoria, mas aos antigos: tia Rita, tio Fortunato, tio Agilino, Seu Negrinho. Todas aquelas e aqueles que viveram, resistiram, riram e dançaram – mas que, principalmente, *contaram*.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. Cultura popular, um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

ALBERTI, Verena. O que documenta a fonte oral? Possibilidades para além da construção do passado. **II Seminário de História Oral**. (Texto online). Belo Horizonte, set. 1996.

ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000.

ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História Oral**, v. 8, n. 1, jan./jun. 2004, p. 11-28. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/113>. Acesso em: 03 jun. 2021.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Raça e Racismo. In: \_\_\_\_\_. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARRUDA, Gilmar. Monumentos, semióforos e natureza das fronteiras. In: \_\_\_\_\_. **Natureza, Fronteiras e Territórios: imagens e narrativas**. Londrina: EDUEL, 2013, p. 1-42.

ARRUTI, José Maurício. “Quilombos”. In: PINHO, Osmundo (Org.). **Raça: Perspectivas Antropológicas**. ABA/Ed. Unicamp/ EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. Etnicidade. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014.

**ARTIGO 68 DO ADCT – ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/constituicao-federal-de-1988-artigo-68/>. Acesso em: 11 ago. 2021.

BARROS, José D’Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BAUER, Martin; GASKELL, George; ALLUM, Nicholas. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: evitando confusões. In: BAUER, Martin; George, GASKELL. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BRITO, Débora. Menos de 7% das áreas quilombolas no Brasil foram tituladas. **Agência Brasil**. 29 maio 2018. Direitos Humanos.

CALHEIROS, Felipe Peres; STADTLER, Hulda Helena. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. **Rev. Katál**. Florianópolis v. 13 n. 1 p. 133-139 jan./jun. 2010.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

COSTA, Angela Maria Faria da. **Quilombos urbanos, segregação espacial e resistência em Porto Alegre/RS: Uma análise a partir dos quilombos do Areal e da Família Silva.** Porto Alegre, 2008. Monografia (Graduação em Geografia) - Instituto de Geociências. Departamento de Geografia, UFRGS, Porto Alegre, 2008.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Identidades culturais: uma discussão em andamento. In: \_\_\_\_\_. **Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana.** Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 145-191.

FIABANI, Adelmir. Comunidades negras quilombolas: a agonia de um movimento social abandonado pelo estado. **Debates Insubmissos**, Caruaru, PE, v.3, n. 8, jan./abr. 2020.

FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. ANPUH. **XXIV Simpósio Nacional de História**, 2007.

FURTADO, Matheus. “**Abayomi, música e Quicumbi**”: uma história da Comunidade Quilombola Peixoto Dos Botinhas. Graduação em Ciências Humanas – Licenciatura (Monografia). Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA, 2018. Disponível em: [https://www.academia.edu/49096927/Monografia\\_Matheus\\_Furtado](https://www.academia.edu/49096927/Monografia_Matheus_Furtado). Acesso em: 02 jun. 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILL, Rosalind. Análise do discurso. In: BAUER, Martin; George, GASKELL. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 244-270.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os Limites Do Patrimônio. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos.** Blumenau: Nova Letra, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GOMES, Antonio. Entrevista concedida a Matheus Pinto Furtado. Viamão, 16 dez. 2021.

GOMES, Edegi Maria. Entrevista concedida a Matheus Pinto Furtado. Viamão, 16 dez. 2021.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, jul./dez. 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 261-273, jul./dez. 2006.

JESUS, Camila Moreira de. **Branquitude x Branquidade**: uma análise conceitual do ser branco. III EBECULT, 2012.

JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Maneta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Desafios da História oral Latino-Americana: o caso do Brasil. In: FERREIRA, Maneta de Moraes; FERNANDES, Tania Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

MOLET, Claudia Daiane Garcia. **Parentescos, solidariedades e práticas culturais**: estratégias de manutenção de um campesinato negro no Litoral Negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Porto Alegre, 2018.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, dez/fev, 1996, p. 56-63.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. (Texto online). 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raça-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em 21 jun. 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 4. ed. Autêntica. 2019.

NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, p. 127-144, 2017.

FERREIRA NETO, Edgard. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 313-328.

NUNES, Jerusa. Entrevista concedida a Matheus Pinto Furtado. Viamão, 5 jan. 2022.

NUNES, Zenilda Maria Bueno. Entrevista concedida a Matheus Pinto Furtado. Viamão, 16 dez. 2021.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Vão surgindo sentidos. In: \_\_\_\_\_. **Discurso fundador**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Análise do discurso**: princípios e procedimento. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

POLLAK, Michael. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: \_\_\_\_\_. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 118. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf). Acesso em: 21 jun. 2021.

REINHOLZ, Fabiana. Primeiro quilombo urbano do país comemora 10 anos de titulação no RS. **Brasil de Fato**. 8 nov. 2019. Cidades. Disponível em: <https://www.brasilefators.com.br/2019/11/08/primeiro-quilombo-urbano-do-pais-comemora-10-anos-de-titulacao-no-rs>. Acesso em: 10 ago. 2021.

RS - O caso da primeira comunidade quilombola urbana no Brasil: disputas imobiliárias e titulação das terras da Família Silva. **Mapa de Conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil**. Fiocruz. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/rs-o-caso-da-primeira-comunidade-quilombola-urbana-no-brasil-disputas-imobiliarias-e-titulacao-das-terras-da-familia-silva/>. Acesso em: 10 ago. 2021

SCHRAMM, Francieli Petry. No atual ritmo, Brasil levará mil anos para titular todas as comunidades quilombolas. **Terra de Direitos**. 12 fev. 2019. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-mil-anos-para-titular-todas-as-comunidades-quilombolas/23023>. Acesso em: 11 ago. 2021.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contexto, 2009.

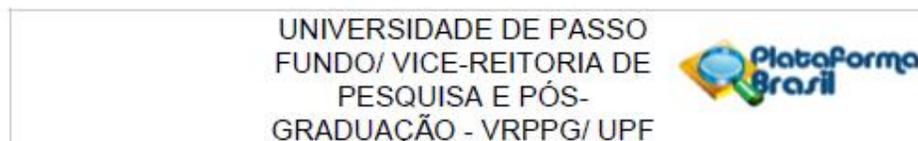
SILVA, Simone da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: LOMBA, Roni Mayer et. al. (Org.). **Conflito, territorialidade e desenvolvimento: algumas reflexões sobre o campo amapaense**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014.

SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. **Relações de reciprocidade quilombola: Peixoto dos Botinhas e Cantão das Lombas – município de Viamão (RS)**. Dissertação (Mestrado em desenvolvimento rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Raça, etnia e negritude: aportes teórico-conceituais para debates etnogeográficos. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 4, n. 3 ago. 2010, p.18-45.

TILLEY, Christopher. Chapter 1: Space, Place, Landscape and Perception: phenomenological perspective. Tradução de Vanessa Barrios Quintana. In: \_\_\_\_\_. **A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments**. Oxford: Berg Burg Pub Ltda., 1994.

## ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 5.120.940

pela plataforma, utilizando a opção, no final da página "Enviar Notificação" + relatório final.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Diante do exposto, este Comitê, de acordo com as atribuições definidas na Resolução 466/12 ou 510/16, do Conselho Nacional da Saúde, Ministério da Saúde, Brasil, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa na forma como foi proposto.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1770472.pdf	15/11/2021 08:19:08		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	15/11/2021 08:17:25	MATHEUS PINTO FURTADO	Aceito
Outros	ROTEIROENTREVISTAS.pdf	21/09/2021 14:22:43	MATHEUS PINTO FURTADO	Aceito
Declaração de Pesquisadores	DECLARACAOPESQUISAINDANAONICIADA.pdf	21/09/2021 14:22:12	MATHEUS PINTO FURTADO	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.pdf	21/09/2021 14:18:13	MATHEUS PINTO FURTADO	Aceito
Folha de Rosto	FOLHADEROSTO.pdf	21/09/2021 14:15:02	MATHEUS PINTO FURTADO	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

PASSO FUNDO, 23 de Novembro de 2021

Assinado por:  
**Felipe Cittolin Abal**  
 (Coordenador(a))

Endereço: BR 285- Km 292 Campus I - Centro Administrativo/Reitoria 4 andar
Bairro: São José CEP: 99.052-900
UF: RS Município: PASSO FUNDO
Telefone: (54)3316-8157 E-mail: cep@upf.br