

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Programa de Pós-Graduação em Educação
Doutorado em Educação



Tese

NARRATIVAS QUILOMBOLAS:
OUTRAS HISTÓRIAS E PEDAGOGIAS

Leandro Haerter

Pelotas, 2017

Leandro Haerter

**NARRATIVAS QUILOMBOLAS:
OUTRAS HISTÓRIAS E PEDAGOGIAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a Denise Marcos Bussolatti

Pelotas, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

H136n Haerter, Leandro

Narrativas quilombolas : outras histórias e pedagogias
/ Leandro Haerter ; Denise Marcos Bussolleti, orientadora.
— Pelotas, 2017.

204 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em
Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal
de Pelotas, 2017.

1. Contação de histórias. 2. Narrativas. 3. Quilombos.
4. Pedagogias culturais. 5. Protagonismos quilombolas. I.
Bussolleti, Denise Marcos, orient. II. Título.

CDD : 370

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Banca examinadora:

.....
Profª Drª Denise Marcos Bussoletti (Orientadora)
Universidade Federal de Pelotas

.....
Profª Drª Cristine Jaques Ribeiro
Universidade Católica de Pelotas

.....
Profª Drª Georgina Helena Lima Nunes
Universidade Federal de Pelotas

.....
Profª Drª Madalena Klein
Universidade Federal de Pelotas

.....
Profª Drª Márcia Helena Sauaia Guimarães Rostas
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense

*Dedico este trabalho
à Comunidade Quilombola Cerro das Velhas
por, mais uma vez,
ter compartilhado os segredos de seus tesouros comigo...*

Agradecimentos

Em primeiro lugar, à Comunidade Quilombola Cerro das Velhas, pela acolhida, no sentido mais pleno da palavra;

Aos meus pais, por sempre acompanharem minha trajetória acadêmica;

À professora Denise Marcos Bussoletti, orientadora, por ter aceito orientar esta proposta de tese e, sobretudo, pela revisão criteriosa;

Às professoras Cristine, Georgina Helena, Madalena e Márcia Helena por aceitarem compor a Banca Examinadora desta tese;

Aos colegas do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Narrativas, Arte, Linguagem e Subjetividade (GIPNALS);

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, em especial, às secretárias Ana Luiza Gerlach Barros e Ana Lucia Silva Fernandes;

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense, pelo apoio dado durante a realização do curso.

INSÓNIA

É meia noite.

Só as minhas mãos dormem.

Longe de mim,
a noite pesa,
imperpétua prisão.

Haverá algures
um outro chão
onde ninguém tenha sido enterrado.

Nesse lugar
aprenderei a dormir.

Até lá, só, me espero
para além do sono.

E não é nunca um novo dia.

A insónia
é o medo do amanhã
voltar a ser ontem.

Mia Couto

Resumo

HAERTER, Leandro. **Narrativas Quilombolas**: outras histórias e pedagogias. 2017. 204p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

A partir do Objetivo: “Apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se”, a tese “Narrativas quilombolas: outras histórias e pedagogias” buscou responder o seguinte Problema de Pesquisa: “Como as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a produção de sujeitos quilombolas hoje?”. A pesquisa tomou como referencial empírico narradores do Cerro das Velhas, comunidade quilombola localizada no 5º Distrito de Canguçu/RS e como referencial teórico, um diálogo entre Filosofia da Linguagem, Antropologia Social, Educação e Estudos Culturais, a partir de conceitos benjaminianos como Narrativa, História e Rastro, utilizando o próprio Benjamin, Gagnebin e Ginzburg; da noção de Contação de Histórias presente principalmente em Amador de Deus; dos Quilombos tradicionais e contemporâneos brasileiros, através de Maestri, Gomes, Anjos, Carril, Baptista da Silva, entre outros; da noção de Pedagogias Culturais por Steinberg, Kincheloe e Ellsworth; de Outros Sujeitos, de Arroyo; do conceito de Representações Sociais de Jodelet e Jovchelovitch; do conceito de Diáspora Africana por Gilroy e Hall; e do conceito de Sonhos, por Martins. Enquanto metodologia foi utilizada a proposta de Entrevista Narrativa de Jovchelovitch e para a análise das histórias contadas, o modelo proposto por Schütze para a análise deste tipo específico de entrevista. Defende-se que as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas são atualizadas na contemporaneidade e não são contadas “como de fato aconteceram”, mas incorporando novos elementos ao serem contadas. Essas narrativas podem ser consideradas como textos culturais à medida que transmitem experiências e saberes acumulados, colaboram para o processo de atualização da memória, ressignificam a noção de quilombo e quilombola, produzem sentidos e significados capazes de subverter à lógica hegemônica, protagonizam sujeitos e ensinam jeitos de ser, contribuindo assim para a produção de sujeitos quilombolas.

Palavras-chave: Contação de Histórias; Narrativas; Quilombos; Pedagogias Culturais, Protagonismos Quilombolas.

Abstract

HAERTER, Leandro. **Marroon Narratives**: other stories and pedagogies. 2017. 204p. Thesis (Doctorate) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

From the objective: "To capture marroon narratives that emerge from the process of Storytelling in the contemporary context of the Cerro das Velhas marroon community, identifying pedagogies that make possible other forms of the community to narrate and to star itself", the thesis "Marroon narratives: other stories and pedagogies" sought to answer the following Research Problem: "How marroon narratives that emerge from the process of Storytelling in the Cerro das Velhas marroon community can be considered cultural texts as they teach/instill ways of being and, thus, contribute to the production of marroon subjects today?". The research took as empirical reference narrators from Cerro das Velhas, marroon community located in the 5th District of Canguçu/RS, and as a theoretical reference, a dialogue between Philosophy of Language, Social Anthropology, Education and Cultural Studies, from benjaminian concepts as Narrative, History and Trail, using Benjamin himself, Gagnebin and Ginzburg; from the notion of Storytelling present mainly in Amador de Deus; from traditional and contemporary Brazilian marroons, through Maestri, Gomes, Anjos, Carril, Baptista da Silva, among others; from the notion of Cultural Pedagogies by Steinberg, Kincheloe and Ellsworth; from "Outros Sujeitos", by Arroyo; from the concept of Social Representations, by Jodelet and Jovchelovitch; from the African Diaspora concept by Gilroy and Hall; and from the concept of Dreams, by Martins. As methodology, it was used the Sandra Jovchelovitch's narrative interview proposal and for the analysis of the narrated stories the model proposed by Schütze for the analysis of this specific type of interview. It is argued that the marroon narratives that emerge from the process of Storytelling in the Cerro das Velhas marroon community are updated in the contemporaneity and they are not told "as they happened, in fact", however incorporating new elements when these stories are being told. These narratives can be considered as cultural texts when they transmit accumulated experiences and knowledges, they collaborate for the process of updating the memory, they resignify the notion of marroon communities and marroon subjects, they produce senses and meanings able to subvert the hegemonic logic, they protagonize subjects and teach ways of being, therefore they contribute to the production of marroon subjects.

Keywords: Storytelling; Narratives; Marroons; Cultural Pedagogies, Marroons Protagonisms.

Lista de Abreviaturas e Siglas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADTC	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CAAE	Certificado de Apresentação para Apreciação Ética
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CF	Constituição Federal
CNS	Conselho Nacional de Saúde
FaE	Faculdade de Educação
GIPNALS	Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Narrativas, Arte, Linguagem e Subjetividade
IFSul	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
NALS	Núcleo de Arte, Linguagem e Subjetividade
PPGCS	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
STF	Superior Tribunal Federal
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFPeI	Universidade Federal de Pelotas

Lista de Tabelas

Tabela 1 - Entrevista Narrativa - Fases e Regras	26
Tabela 2 - Estado da Arte.....	32

Sumário

I CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
1.1 Gênese da pesquisa	11
1.2 Objetivos, Problema, Justificativa e contextualização da pesquisa.....	17
1.3 Referencial metodológico.....	23
1.3.1. Questões éticas	29
1.3.2. Estado da arte	31
II DIÁSPORA AFRICANA E CONTAÇÃO DE HISTÓRIAS	43
III QUILOMBOS E QUILOMBOLAS NO BRASIL	61
3.1 As formas de resistência ao sistema escravista brasileiro: os Quilombos tradicionais ou clássicos	62
3.2 Os Quilombos contemporâneos brasileiros.....	74
IV NARRATIVA, HISTÓRIA, RASTRO: CONCEITOS BENJAMINIANOS	89
V PEDAGOGIAS CULTURAIS E PRODUÇÃO DE SUJEITOS	103
VI HISTÓRIAS SOBRE TESOUROS ENTERRADOS	120
6.1 A burra ou panela de ouro.....	121
6.2 O sonho com a mãe Uca.....	126
6.3 O ouro no pilar da talha.....	129
6.4 A guampa do boi franqueiro	130
VII ANÁLISES POSSÍVEIS	134
7.1 O “cavar para enterrar” o tesouro: a burra ou panela de ouro.....	135
7.2 O “cavar para desenterrar” o tesouro: as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados	148
VIII CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS	182
APÊNDICE	195
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	196
ANEXO	198
Parecer Consubstanciado do CEP.....	199

I CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Durante nossos trabalhos de campo, frequentemente encontramos Outros Sujeitos (ARROYO, 2014)¹. Esses interlocutores pensam, narram, contam histórias, elaboram textos e produzem saberes e pedagogias.

Nessa tese, esses Outros Sujeitos são os sujeitos quilombolas. Sujeitos descendentes de antigos escravos, cujas narrativas enriquecem nosso repertório de conhecimentos. Sujeitos que desenvolveram e desenvolvem estratégias próprias para a manutenção de suas crenças e culturas. Sujeitos que lutam pela manutenção de seu território tradicionalmente ocupado. Sujeitos que muito ensinam sobre os mitos de origem de sua comunidade e seus modos de vida. Sujeitos dotados de memórias coletivas, cujas histórias atravessam o Atlântico. Sujeitos detentores e mantenedores de fragmentos específicos da cultura popular brasileira. Sujeitos portadores de riquíssimas histórias acerca de sua trajetória, identidade e relação com alteridades outras. Enfim, sujeitos cuja diversidade produz textos e constrói conhecimentos!

1.1 Gênese da pesquisa

O trabalho de tese que segue tem sua gênese em nossa dissertação de mestrado intitulada “Uma Etnografia na Comunidade Negra Rural Cerro das Velhas: ancestralidade escrava, memória coletiva e território como elementos de sua auto-identificação quilombola” (HAERTER, 2010)², defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas (PPGCS/UFPel), cujo objeto foi o processo de auto-identificação³ quilombola experienciado pela

¹ O conceito de Outros Sujeitos de Arroyo (2014) encontra-se melhor desenvolvido no Capítulo “V Pedagogias Culturais e Produção de Sujeitos”, assim como os conceitos ou noções de Narrativa, de Contação de Histórias, de Quilombos e de Pedagogias Culturais que nestas “Considerações Iniciais” nos referimos, encontram-se melhor aprofundados em Capítulos posteriores.

² HAERTER, Leandro. **Uma Etnografia na Comunidade Negra Rural Cerro das Velhas**: memória coletiva, ancestralidade escrava e território como elementos de sua auto-identificação quilombola. [Mestrado] Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2010, 145f.

³ Para Carril (2006, p.229): “A auto-identificação consiste, no caso dos quilombolas, em componente político administrativo capaz de aglutinar um grupo e formular suas demandas econômicas, culturais e políticas [...]”. Nesse processo, são privilegiados elementos como trajetórias culturais e históricas e apreensão de demandas econômicas e políticas atuais das comunidades.

Comunidade Quilombola Cerro das Velhas, situada na localidade da Armada, 5º Distrito do município de Canguçu, estado do Rio Grande do Sul.

A referida pesquisa etnográfica buscou responder ao seguinte Problema de Pesquisa: “como a comunidade negra rural Cerro das Velhas constrói seu processo de auto-identificação quilombola?” (HAERTER, 2010, p.17), investigando, em linhas gerais, como estava acontecendo a reelaboração identitária daquela comunidade negra rural enquanto quilombola, identificando e analisando os principais elementos que estavam, naquela oportunidade, criando condições de possibilidade para que a mesma acionasse uma identidade coletiva quilombola, se auto-identificasse como quilombola.

Então, no referido trabalho, inicialmente foram apresentados dados importantes sobre a inserção do pesquisador no campo da pesquisa, acompanhado de um debate teórico acerca de Quilombo tradicional e Quilombo antropológico contemporâneo que, associado a dados etnográficos, possibilitou compreender parte do contexto político experienciado pela comunidade no que tange ao seu processo de reelaboração identitária, sua ascendência escrava e suas trajetórias históricas⁴. O debate em questão trouxe narrativas que possibilitaram afirmar que o Cerro das Velhas configura-se como um Quilombo contemporâneo, conceito que considera outras formas de territorialização, no caso, originado através de uma “deixa”⁵ feita por parte das velhas Mendes⁶, com forte vínculo ao território tradicionalmente ocupado e marcante identificação étnica e reivindicação política na atualidade. Isto é, além daquela visão fixada pelo formato tradicional do conceito que encerra a definição como um agrupamento de escravos fugidos do sistema escravocrata brasileiro, normalmente situado em locais de difícil acesso.

Em seguida, no texto da pesquisa, foi feita uma discussão teórica sobre memória coletiva, alguns dados historiográficos acerca da comunidade quilombola e

⁴ Ver HAERTER (2010, p.22-52).

⁵ A expressão “deixa” ou “deixa de terras” significa que determinada propriedade foi passada de uma pessoa para outra, normalmente na forma de herança ou legado, sem formalização jurídica ou testamento. O mesmo que “de boca”. Ou a doação “[...] de terrenos para famílias escravas, sem, contudo, se realizar a transmissão nos livros de registro de imóveis [...]” (BARCELLOS, CHAGAS, FERNANDES et al, 2004, p.141).

⁶ A seguir será melhor explicitado sobre as velhas Mendes.

histórias contadas sobre as velhas escravocratas que deram origem à comunidade, mostrando elementos fundamentais de sua ancestralidade escrava e também da crença em uma origem comum (WEBER, 1991). Nessa oportunidade, assumimos uma perspectiva de memória como construção social, cujo passado é reelaborado pelo presente e pelo futuro, apoiado especialmente em Benjamin (1994b; 2013). Desta forma, a memória coletiva da comunidade e a Contação de Histórias acerca de sua “origem” se vinculam às velhas escravocratas, de sobrenome Mendes, irmãs solteiras e sem descendentes, fazendeiras proprietárias de grande extensão de terras, cuja “bondade”, permitiu que doassem “de boca” suas terras para os seus ex-escravos, narrados muitas vezes como seus “filhos de criação”, conforme apontado em diversas narrativas. A crença em uma ancestralidade comum (WEBER, 1991), no caso, o reconhecimento de que os negros de sobrenome Mendes são descendentes dos filhos de criação das velhas, bem como uma memória coletiva vinculada às velhas escravocratas que deram origem ao quilombo são marcadores para o processo de auto-identificação.

Em terceiro lugar, abordamos o processo de auto-identificação quilombola propriamente dito, bem como debate teórico e empírico acerca das categorias território e identidade, laços de reciprocidade e sistemas de troca, incidência de agentes externos, vínculo afetivo e tradicional com o território e a Associação Quilombola Cerro das Velhas enquanto espaço de organização política e instrumentalização⁷. Através das narrativas, interessante sublinhar que desde o pós-Abolição, os negros que receberam a “deixa” de terras das velhas Mendes já ocupavam as terras de suas antigas donas, onde muitos descendentes daqueles permanecem resistindo até os dias de hoje. Também foi possível levantar a hipótese de que parte das terras dos negros Mendes tenham sido expropriadas por fazendeiros da região, à medida que estes iam “[...] empurrando com a barriga [...]” (HAERTER, 2010, p.89) suas cercas a fim de aumentar sua propriedade através da ocupação da terra do Outro⁸, dos negros. “[...] os arames andam sozinhos [...]” (HAERTER, 2010,

⁷ Ver HAERTER (2010, p.82-135).

⁸ Nesta tese, enquanto espaço de problematização e reflexão, utilizamos “Outro” escrito em maiúsculo porque refere-se aquele sujeito que, em coletivo, possui saberes, afirma determinada identidade, luta por reconhecimento, atualiza memórias e empreende esforços no sentido de narrar a si próprio. É sujeito que elabora pedagogias a partir da experiência compartilhada, contribuindo para o processo de subversão de lugares hegemônicos. “Outros Sujeitos”, por sua vez, será mantido em maiúsculo em respeito à forma utilizada por Arroyo (2014).

p.94) é uma outra expressão que manifesta a expropriação fundiária sofrida por seus ancestrais, assim como “[...] o negro aqui está em cima da pedra [...]” (HAERTER, 2010, p.89), que é revelador da expropriação, sobretudo, agriculturável do espaço.

Assim, identificamos a ancestralidade negra, a memória coletiva e o vínculo com o território como alguns marcadores identitários que estavam contribuindo para que os membros daquela comunidade negra rural se auto-identificassem como quilombolas. Sua história e suas histórias remontam a relação com a ancestralidade, memória coletiva e território, configurando-se como elementos capazes de nos ajudar a compreender sobre o processo de auto-identificação quilombola da comunidade quilombola Cerro das Velhas, elementos que a comunidade utiliza para sua afirmação identitária enquanto quilombola. Muito embora, seja necessário reconhecer que a “identidade quilombola” não é e nem poderia ser única, está em constante processo de elaboração e em fluxo, tanto em suas práticas quanto nas suas relações sociais, tendo no parentesco, na memória e no território elementos identitários fundamentais. Além disso, sofre tensionamentos e existem outras categorias identitárias coletivas operando naquele espaço: “pequeno agricultor” é uma delas.

Naquele processo de pesquisa durante o mestrado, emergiram algumas questões no transcorrer do trabalho de campo etnográfico que na época não priorizamos, em razão de, naquela oportunidade, não constituir parte da delimitação específica do objeto em foco. Tais questões referiram-se às especificidades das histórias contadas no interior do quilombo, pelos próprios quilombolas e que tiveram relação com sua ancestralidade negra, memória coletiva, vínculo com o território ocupado, protagonismos e projetos coletivos.

Nessa perspectiva, ao assumirmos que “[...] a pesquisa etnográfica encontra-se situada em um coletivo afro-descendente em que há fortemente a presença de narradores [...]” (HAERTER, 2010, p.60), algumas histórias quilombolas de sobressaem, como a origem da comunidade negra rural Cerro das Velhas que, de alguma maneira, tratamos na oportunidade do mestrado. A título de ilustração, trazemos aqui dois fragmentos narrativos que apontam uma memória coletiva contada e recontada, sobretudo no interior do quilombo, acerca da origem da comunidade, seu mito fundador, conforme segue:

“eu vou falar do que os meus pais falavam, que era coisa do tempo dos escravos, tinha [...] duas velhas que moravam ali embaixo, em uma fazenda ali e elas eram solteironas, aí pegaram um casal de escravos para criar e criaram aqueles escravos. Como elas não tinham filhos [...] as terras que elas tinham elas passaram para aqueles negros escravos delas, aí em falta delas a herança delas era dos escravos e ali veio a geração, geração, geração, só que, a era muita terra, os grandes começaram cada um tirar um pedaço que é onde nós estamos nesse reduto aqui, isso aqui tudo é da mesma área das velhinhas, do Cerro das Velhas, porque tem o nome de Cerro das Velhas? porque essa daí é a origem do Cerro das Velhas, que esta terra aqui era de umas velhas e aí elas criaram os escravos e na falta delas elas passaram as terras delas para os escravos, só que aí foram tomando conta” (Liderança quilombola, apud HAERTER, 2010, p.67).

E ainda:

“o que eu sei é que elas gostavam, vinham criando esses negrinhos e os negrinhos se criavam, ficavam rapaz, moços, agarravam mulher ou casavam, ‘onde é que eu vou morar?’, ‘onde é a minha posse?’, ‘onde é a minha casa?’, ‘tu faz a tua casinha, escolhe lugar, faz a tua casinha’, ‘ah, eu vou fazer lá, na tal figueira tal, na pedra essa, na pedra aquela’, ‘pois então faz lá’. Os negrinhos delas nasciam, iam se criando, elas iam cuidando deles também. Os negrinhos se criavam, ‘onde é que eu vou fazer a minha casinha?’, ‘faz aí, em tal lugar’. A população ia crescendo e eles se expandindo” (Liderança quilombola, apud HAERTER, 2010, p.66).

As narrativas acima apresentam elementos que remetem a origem da comunidade na perspectiva da Contação de Histórias⁹, tendo na figura das velhas escravocratas seu mito fundador, e também relatos de expropriação fundiária e da história da ocupação daquele território compreendido como o Cerro das Velhas. Mostra, sobretudo, o vínculo afetivo daqueles quilombolas com o seu território que é espaço de resistência e produtor e ressignificador de memórias coletivas, narrações, culturas e histórias outras.

Outras histórias contadas e recontadas no interior da comunidade quilombola Cerro das Velhas se referem a burras ou panelas de ouro enterradas por escravizados acompanhados de seu senhor no território quilombola durante o período escravista, que os assassinara imediatamente após os mesmos terem cavado o buraco, enterrando-os junto com o tesouro. Com o assassinato dos escravos, o senhor se assegurava de que ninguém mais saberia onde o tesouro estava escondido e este, ao

⁹ Entendemos a noção de Contação de Histórias de maneira articulada com os conceitos benjaminianos de experiência, narrativa, história e rastro, conforme desenvolvido no Capítulo II desta tese.

mesmo tempo em que ficava escondido, ficava também protegido, uma vez que o escravo assombraria quem por perto chegasse, de modo que encontrar uma burra seria sinônimo de muito azar ou desgraça, com uma maldição que recairia sobre aquele ou aquela que a encontrasse e sua família. O senhor, então, tinha a garantia de que seu tesouro ficaria protegido, por toda a eternidade, pois a maldição tinha a função de preservar o tesouro do senhor, seja de outros senhores, seja de uma possível insurreição escrava.

Contudo, nos cabe ressaltar que essa história não é exclusiva da comunidade quilombola Cerro das Velhas, ao contrário, é relativamente contada e recontada em inúmeras comunidades quilombolas distribuídas pelo território nacional, sendo ressignificada conforme o contexto, conforme o narrador. Um exemplo disso, é “O ouro enterrado”, história contada em Pombal/GO e que podemos considerar uma outra versão da história contada no Cerro das Velhas.

Zélia teve um sonho maravilhoso. Ela sonhou que seu padrinho Zelão tinha encontrado muito ouro e que tinha enterrado esse ouro perto da gruta. Mas ele tinha morrido antes de poder usufruir a riqueza. No sonho, ele oferecia o ouro para Zélia e dizia:

— Esse ouro me tirou o sossego, não tenho mais paz. Quero que o ouro seja seu. Você vai encontrá-lo perto da gruta, embaixo de um ipê amarelo. É só cavar que você vai encontrar o ouro. Que esse tesouro lhe traga alegria e felicidade.

Zélia contou o sonho para seu marido, Antônio:

— Antônio, eu tive um sonho com meu padrinho Zelão, que já morreu. No sonho ele me dizia que o ouro enterrado perto da gruta, embaixo de um ipê amarelo, é todo meu. Vamos lá buscar.

Antônio, desconfiado, disse:

— Isso é só um sonho. Não tem ouro nenhum enterrado.

— Tem sim, eu tenho certeza. Vamos lá ver.

Os dois foram para perto da gruta e começaram a cavar embaixo do ipê amarelo. Mas, nesse momento, formou-se subitamente uma tempestade, com raios e trovões, e a chuva só caía onde eles estavam, mas eles continuaram a cavar até que a Zélia começou a passar mal e falar com uma voz diferente. Os dois voltaram para casa assustados.

No dia seguinte voltaram para tentar novamente. Mas uma ventania surgiu do nada e quase arranca as árvores. Eles ficaram com os olhos cheios de terra e não puderam continuar cavando. Voltaram para casa, outra vez. Encontraram a casa sem cobertura pela ventania. No outro dia, tentaram mais uma vez, continuaram cavando no lugar onde o ouro tinha sido enterrado.

Dessa vez, foi Antônio que entrevou as costas com um mau jeito com a enxada. Tiveram que voltar para casa sem ter encontrado o ouro.

Zélia começou a desconfiar que o ouro era amaldiçoado, mas não queria desistir e chamou seu irmão Tomé que ficou animadíssimo com a possibilidade de ficar rico. Bem disposto, seguiu Zélia até o local e começou a cavar. Mas, quando estavam perto de encontrar o ouro, Tomé começou a sentir calafrios e Zélia também se sentiu mal e desmaiou. Tomé teve de carregar Zélia até em casa. Quando voltou a si, ela disse:

- Não adianta, esse ouro tem uma maldição. Vamos deixar ele lá onde está, antes que aconteça o pior com algum de nós. O Antônio já está entrevado, eu quase morri. Vamos deixar essa ambição para lá e vamos viver pobres, mas em paz. Tomé se lembrou dos calafrios e teve medo de voltar sozinho para procurar o ouro novamente. Assim, eles esqueceram o ouro e a vida voltou ao normal. (MOURA, 2010, p.63-66).

Como aprendemos com Benjamin (1994b) e desenvolvemos em Capítulo específico mais adiante, as histórias contadas nunca são as mesmas, elas agregam detalhes outros a cada vez que são narradas, sendo comumente ressignificadas quando contadas, o que nos instiga a buscar estudar mais profundamente o processo de Contação de Histórias dentro da comunidade quilombola Cerro das Velhas.

1.2 Objetivos, Problema, Justificativa e contextualização da pesquisa

A partir da perspectiva apontada como gênese da pesquisa, esta tese tem como Objetivo geral: “Apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se” e Objetivos específicos: “Apresentar histórias contadas pelos narradores da comunidade quilombola Cerro das Velhas, analisando textos culturais presentes em suas narrativas” e “Identificar possíveis protagonismos quilombolas nas histórias contadas no quilombo, analisando suas possíveis pedagogias”. Enquanto Problema de Pesquisa, buscamos responder: “Como as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a produção de sujeitos quilombolas hoje?”.

Dessa maneira, partimos da seguinte tese: As narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas constituem-se como narrativas que remontam à época da escravidão e também depois, não se apresentam como narrativas “tal como determinado fato aconteceu” mas se atualizam na contemporaneidade quando contadas, recontadas e contadas de novo, trazendo novos elementos que variam conforme o contexto em questão e a figura do narrador. As narrativas podem ser consideradas textos culturais,

pois contribuem para o processo de transmissão da cultura, saberes e experiências acumulados há gerações, porém ressignificados na realidade concreta do quilombo e também em outros contextos da atualidade que atravessam esse espaço e o ressignifica, contribuindo para a formação de sujeitos, ensinando jeitos quilombolas de ser e colaborando para a produção desses sujeitos, hoje.

Nessa esteira, esta tese assume alguns desafios. Entre eles está o desafio de apreender e trabalhar as especificidades históricas e culturais dos quilombolas, de elencar suas demandas e necessidades, de valorizar culturas que têm sido tradicionalmente negadas e silenciadas tanto na historiografia oficial quanto na educação formal, de construir possibilidades para que essas especificidades sejam conhecidas dentro de um contexto social mais amplo, particularmente, suas histórias e pedagogias.

Salientamos ainda que esses Outros Sujeitos quilombolas encontram-se situados num contexto histórico de luta e reivindicação por uma identidade própria, pela posse definitiva de seu território, por uma educação diferenciada que é a “Educação Escolar Quilombola” que, atualmente, se coloca como uma nova modalidade da Educação Básica brasileira, cujos pressupostos, implementação, conjunto de saberes, valores, saberes e fazeres merecem ser amplamente discutidos, à luz de pesquisas específicas e a partir dos próprios sujeitos quilombolas.

Na mesma direção, esta tese está relacionada à Lei 10.639/03 que torna obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar da Educação Básica brasileira, no processo de discussão da própria Educação Escolar Quilombola e também pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, que pretende:

[...] oferecer uma resposta, entre outras, na área da educação, à demanda da população afrodescendente, no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, de políticas de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade. Trata, ele, de política curricular, fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas oriundas da realidade brasileira, e busca combater o racismo e as discriminações que atingem particularmente os negros. Nesta perspectiva, propõe a divulgação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial – descendentes de africanos, povos indígenas, descendentes de europeus, de

asiáticos – para interagirem na construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada. (BRASIL, 2004, p.10).

Além disso, percebemos que na atualidade é bastante forte o movimento para a inclusão da Educação Escolar Quilombola na Educação Básica brasileira, num sentido mais específico, e da Educação para as Relações Étnico-raciais, num sentido mais amplo. O que faz dessa problemática de interesse acadêmico, tendo em vista as narrativas enquanto formas de produção de saberes presentes no processo de Contação de Histórias e também a relevância da pesquisa do ponto de vista das atuais políticas curriculares no Brasil.

Assim, nos alinhamos com o conceito de Pedagogias Culturais desenvolvido por Steinberg e Kincheloe (2004), melhor aprofundado em Capítulo específico mais adiante, que busca ampliar o entendimento acerca dos lugares onde o conhecimento acontece, além do espaço escolar, mostrando o quanto espaços outros são pedagógicos e que estão imersos em relações de poder. O conceito amplia a possibilidade de espaços onde as pessoas podem aprender, ou seja, onde seja possível produzir conhecimentos e significados, de modo a contemplar, inclusive, outros saberes, elaborados no interior da cultura e não hegemônicos¹⁰.

Contudo, é necessário registrar que esta tese foi escrita em um momento histórico bastante singular: o da instauração de um governo ilegítimo e de exceção no Brasil que não está comprometido com causas populares, questões das minorias e dos trabalhadores. Momento em que indígenas e quilombolas têm seu direito à terra ameaçado. Soma-se a isso o fato de, atualmente, termos o Congresso nacional mais conservador dos últimos governos, com uma forte composição ruralista, cujos interesses são opostos aos das comunidades tradicionais, sobretudo, quilombolas, e que pressiona o Estado para fazer valer suas demandas. Neste momento, em que finalizamos a escrita desta tese, está por ser julgada pelo Supremo Tribunal Federal – STF – a Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239/2004 contrária ao Decreto nº

¹⁰ O sentido de hegemonia utilizado nesta tese é o de Gramsci, em que “A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como domínio e como direção intelectual e moral. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a liquidar ou a submeter também mediante a força armada; e é dirigente dos grupos afins ou aliados” (GRAMSCI, 2002a, p.62). Para o autor, a hegemonia é exercida em embates não apenas relacionados à estrutura econômica e à organização política da sociedade, compreende também uma dimensão ético-cultural que inclui práticas, representações, saberes e construções que desejam legitimar-se e tornar-se universais (GRAMSCI, 2002b).

4887/2003 que regulamenta o procedimento para a regularização das terras ocupadas por quilombolas, de modo que o movimento de inclusão afirmado no parágrafo anterior encontra-se ameaçado (a referida Ação, anteriormente prevista para ser julgada no dia 18 de outubro do corrente ano, encontra-se no momento adiada). Este devido registro cabe, em especial, como uma tentativa de demarcar que o processo de escrita desta tese ao mesmo tempo em que enxerga o anúncio de uma possível barbárie com relação a essas populações é, também, carregado de esperanças em porvires outros.

Nesse sentido, como já dito anteriormente, este trabalho de tese toma como referencial empírico narradores da comunidade quilombola Cerro das Velhas, situada na localidade da Armada, 5º Distrito do município de Canguçu/RS. Enquanto referencial teórico, propomos um diálogo entre a Filosofia da Linguagem, Antropologia Social, Educação e Estudos Culturais, tomando como referência, principalmente, conceitos benjaminianos como Narrativa, História e Rastro, aprofundados a partir do próprio Walter Benjamin e alguns comentadores, como Jeanne Marie Gagnebin e Jaime Ginzburg; a noção de Contação de Histórias presente principalmente em Zélia Amador de Deus; a temática dos Quilombos brasileiros trabalhado a partir de Mário Maestri, Flávio dos Santos Gomes, José Carlos Gomes dos Anjos, Lourdes Carril, Sergio Baptista da Silva, entre tantos outros; o de Pedagogias Culturais, por Shirley R. Steinberg, Joe L. Kincheloe e Elizabeth Ellsworth; o de Outros Sujeitos elaborado por Miguel G. Arroyo; o de Representações Sociais, a partir de Sandra Jovchelovitch e Denise Jodelet; o de diáspora africana, por Paul Gilroy e Stuart Hall; e o de Sonhos, por José de Souza Martins. No que se refere à Metodologia, utilizaremos a proposta de Entrevista Narrativa de Sandra Jovchelovitch e para análise dos dados, utilizamos o modelo de análise de Entrevistas Narrativas proposto por Schütze (*apud* JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013).

Cabe ainda salientar que embora essa tese possua uma intencionalidade, que a justifica, considerando a sua origem acadêmica e por essa razão busque contribuir com a discussão acerca da problemática da Contação de Histórias em comunidades quilombolas, existem um outro motivo que nos move. Entendemos que a elaboração da tese poderá reunir elementos/dados úteis para a elaboração de um futuro laudo antropológico¹¹, a fim de possibilitar o tão desejado reconhecimento legal da

¹¹ Um laudo antropológico aprecia, entre outros elementos, os vínculos que a comunidade quilombola tem com aquela terra ocupada há gerações, sua ancestralidade e diferentes trajetórias históricas que

comunidade quilombola Cerro das Velhas como remanescente das comunidades dos quilombos pelo Estado brasileiro que, por sua vez, poderá emitir o título de propriedade.

Outro aspecto relevante de ser salientado é a necessidade de que contribuições, experiências e vivências percebidas nas narrativas que emergem do processo de Contação de Histórias quilombolas, tão historicamente negadas e silenciadas de variados espaços, venham a ser melhor escritas e representadas, tornando visível um novo olhar, uma nova perspectiva sobre essas culturas e histórias que, talvez, inaugurem protagonismos e histórias outras.

Também acreditamos que a tese poderá contribuir para a reflexão acerca de uma novidade no cenário educacional brasileiro: o processo de implementação da Educação Escolar Quilombola como uma nova modalidade da Educação Básica brasileira (BRASIL, 2010), enquanto política pública de educação para um segmento da população brasileira diferenciado cultural e historicamente, mostrando um pouco sobre quem são esses Outros Sujeitos quilombolas. Por ser assunto bastante recente, cujas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola foram aprovadas em 2012, suscita uma série de debates e investigações e, ao mesmo tempo, possibilita uma ampla variedade de possibilidades de encontros e diálogos em pesquisa, em especial acerca de sua cultura, história e protagonismo.

Acreditamos ainda, que um trabalho com base no diálogo com os sujeitos quilombolas, ou seja, a partir “de dentro” e não “de fora”, “com” os Outros Sujeitos e não “por” ou “pelo” Outro, irá ajudar a construir e trabalhar na direção de uma sociedade e de uma escola brasileira mais plural, mais respeitadora das diferenças e mais impregnada de valores civilizatórios outros, que ainda resistem nos Quilombos, cuja riqueza e profundidade dessas narrativas, merecem ser conhecidas e dialogadas.

Cabe salientar, também, que a motivação em continuar trabalhando com a comunidade quilombola Cerro das Velhas atende a uma escolha de ordem afetiva, estabelecida desde a época do mestrado. Naquele quilombo foi onde encontramos uma visão de mundo que acolhe a tudo e a todos, além de uma leveza capaz de

fazem com que determinado espaço seja diferenciado. O reconhecimento da barbárie cometida em relação às populações negras e quilombolas, o enaltecimento dessas comunidades ignoradas historicamente pelo Estado brasileiro e a esperança de um outro futuro para as próximas gerações são outros elementos possíveis a serem pensados num laudo desta natureza.

enxergar outras possibilidades próprias de uma dinâmica em que a vida, a alegria e o prazer de estar junto se fazem presentes, relações por vezes tão distantes da universidade e mundo acadêmico. Nossa permanência neste campo está, certamente, relacionada à possibilidade de aprender com eles, sobretudo, do ponto de vista da emergência de sujeitos políticos e do acolhimento, característico das inúmeras comunidades quilombolas brasileiras. É então, em razão deste vínculo afetivo que continuamos visitando, interagindo, dialogando e aprendendo com suas experiências e lutas diárias, questão que nos move no universo desta pesquisa.

Para além da temática da Contação de Histórias ter sido, digamos assim, não privilegiada na época do nosso mestrado em Ciências Sociais, gostaríamos de ressaltar que houve outras motivações ainda que justificam pesquisar esta temática. Uma delas é fazer parte do Núcleo de Arte, Linguagem e Subjetividade (NALS) da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), coordenado pela Prof^a Dr^a Denise Marcos Bussoletti, onde trabalhamos na organização das duas edições do Fórum Internacional de Contadores de Histórias, realizado em Pelotas/RS e participamos do Projeto de Pesquisa “Narrativas cotidianas: memória, identidade e representação”, que pela descrição

[...] busca apreender as diferentes formas de conhecimentos no cotidiano através de histórias contadas e de seus protagonistas. Para tanto procura reconhecer os Contadores de Histórias analisando as narrativas emergentes e as múltiplas significações atribuídas pelas representações que a memória disponibiliza através do fluxo da narração em perspectiva. [...] (BUSSOLETTI, s/d).

Outra forte motivação foi ter participado, na condição de colaborador, do Projeto de Extensão “Cultura, Terra e Resistência: matrizes por onde construir materiais didáticos para comunidades quilombolas”, coordenado pela Prof^a Dr^a Georgina Helena Lima Nunes. O referido Projeto de Extensão financiado pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) do Ministério da Educação (MEC) e executado pela Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) que

[...] tem como objetivo a produção de um livro didático e de um DVD temático voltado para os Anos Finais do Ensino Fundamental, acerca dos modos de

vida, processos educativos, ancestralidade, memória coletiva e resistência de quilombolas da Região Sul do estado do Rio Grande do Sul (NUNES; HAERTER; CUNHA et al, 2011, p.2).

Considerando, então, a apresentação dos Objetivos Geral e Específicos, o Problema, a Justificativa e a contextualização da pesquisa passamos, então, a indicar o seu Referencial metodológico, suas Questões éticas e seu Estado da arte.

1.3 Referencial metodológico

Essa tese, conforme anunciamos anteriormente, tem sua gênese em nossa dissertação defendida em setembro de 2010, intitulada “Uma Etnografia na Comunidade Negra Rural Cerro das Velhas: memória coletiva, ancestralidade escrava e território como elementos de sua auto-identificação quilombola” (HAERTER, 2010), que investigou como estava se dando o processo de auto-identificação quilombola vivenciado pela comunidade quilombola Cerro das Velhas, situada na localidade da Armada, 5º Distrito de Canguçu, identificando e analisando os principais elementos que estavam contribuindo para que aquela comunidade negra rural acionasse uma identidade quilombola: memória coletiva vinculada às velhas escravocratas que deram origem à comunidade, ancestralidade como fator essencial de pertencimento étnico e território enquanto categoria de reprodução social, cultural e de vínculo tradicional e afetivo.

Nessa caminhada, emergiram algumas inquietações as quais não receberam maior atenção na época, em razão da própria delimitação do projeto de dissertação ter focado outros objetivos e preocupações naquela oportunidade. Acreditamos que as inquietações surgidas com a dissertação poderiam, grosso modo, ser, atualmente, agrupadas do ponto de vista das narrativas que emerge do processo de Contação de Histórias e das pedagogias próprias presentes nessas narrativas, questões que buscamos apresentar e discutir aqui nesta oportunidade.

Pretendemos, especificamente, buscar responder o Problema de Pesquisa: “Como as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a

produção de sujeitos quilombolas hoje?”, tomando como participantes da pesquisa narradores da comunidade quilombola Cerro das Velhas.

Dessa forma, para fins dos Objetivos desta tese, trabalhamos com a abordagem qualitativa de pesquisa em educação, tendo em vista que “[...] a obtenção de dados descritivos, obtidos no contato direto do pesquisador com a situação estudada [...]” (LÜDKE; ANDRÉ, 1986, p.13) é a preocupação central dessa abordagem, cujas técnicas direcionadas “[...] em retratar a perspectiva dos participantes” (LÜDKE; ANDRÉ, 1986, p.13).

Enquanto metodologia, utilizamos a proposta de Entrevista Narrativa de Sandra Jovchelovitch e Martin W. Bauer, cujo método

[...] tem em vista uma situação que encoraje e estimule um entrevistado [...] a contar a história sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social [...] Sua ideia básica é reconstruir acontecimentos sociais a partir da perspectiva dos informantes [...] (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013, p.93).

Essa proposta compreende a Entrevista Narrativa como método qualitativo de pesquisa e também como técnica de coleta de dados¹². As entrevistas são não estruturadas e se contrapõem à lógica pergunta-resposta, que acaba por impor a estrutura das entrevistas na medida em que o pesquisador coloca o tema e seleciona perguntas. Na Entrevista Narrativa, os objetivos são alcançados através do contar e ouvir histórias, em que a narração é obtida através de uma questão ou provocação específica, que estimula o participante a contar a sua história, ou histórias nas quais esteja inserido, sendo ele o responsável pelo fluxo da narração. Dessa maneira espontânea, acredita-se que a visão do entrevistado será melhor revelada do que num esquema tradicional de pergunta-resposta (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013).

Para estimular os participantes a falarem sobre histórias contadas naquela comunidade quilombola, iniciamos as Entrevistas Narrativas com os participantes a

¹² É importante reafirmar que a concepção de Entrevista Narrativa adotada no escopo desta tese se refere a método e também a técnica de pesquisa, conforme Jovchelovitch e Bauer (2013) a definem. Desta maneira, os objetivos das Entrevistas Narrativas são atingidos a partir do contar e ouvir histórias, numa perspectiva não estruturada. A concepção benjaminiana de narrativa que defendemos, por sua vez, está associada à transmissão oral da experiência, experiência enquanto princípio que alimenta os narradores e por onde estes recorrem, não para transmitir o que “de fato” aconteceu, mas para abrir possibilidades ao contar, recontar e contar de novo.

partir da seguinte questão: “Em comunidades quilombolas como esta, existem muitas histórias... principalmente sobre a escravidão... o(a) senhor(a) pode me contar alguma?”. Enquanto critérios de inclusão foram utilizados dois participantes na pesquisa, sendo estes quilombolas, residentes na comunidade quilombola Cerro das Velhas, um homem e uma mulher, e idosos acima de 60 anos de idade, pois acreditamos que estes possam contar histórias da comunidade e de seus antepassados mais facilmente que as gerações mais jovens. Além disso, ambos são reconhecidos em sua própria comunidade como narradores. Como critério de exclusão, foi excluída a possibilidade de entrevistar alguém que não se enquadrasse neste perfil. Depois de explicados os objetivos da pesquisa, os procedimentos metodológicos e participação consentida dos dois participantes, as entrevistas narrativas tiveram início.

Torna-se oportuno salientar que a questão ou provocação específica funcionou como uma pergunta aberta na qual os participantes da pesquisa discorreram com liberdade, oportunizando um contar por eles próprios e sem condicionamentos. Por outro lado, a referida questão ou provocação criou condições de possibilidade para que os participantes contassem histórias, em especial a história sobre a burra ou panela de ouro, além de outras sobre a temática dos tesouros enterrados.

Nesse sentido, Jovchelovitch e Bauer (2013), apontam a existência de uma estrutura na narrativa, cujo processo é o “paradoxo da narração”, que nada mais é do que um conjunto de procedimentos que estimulam o contar histórias: desde questões que ativem o esquema das histórias até questões que possibilitem que o informante continue contando. Assim, as entrevistas narrativas foram pensadas de acordo com os pressupostos que as caracterizam (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013), sobretudo, com o fato de que estarmos lidando com sujeitos e saberes da experiência, com esquecimentos e ausências possíveis (ANDRADE, 2012). Mantendo a proposta inicial do Projeto de Tese, então, foram entrevistados dois quilombolas da comunidade quilombola Cerro das Velhas, sendo que a condução das entrevistas respeitou as “Fases” e “Regras” dispostas na “Tabela 1”, reproduzido de Jovchelovitch e Bauer (2013, p.97):

Tabela 1 - Entrevista Narrativa - Fases e Regras

<i>Fases</i>	Regras
Preparação	Exploração do campo Formulação de questões exmanentes
1. Iniciação	Formulação do tópico inicial para narração Emprego de auxílios visuais
2. Narração central	Não interromper Somente encorajamento não verbal para continuar a narração Esperar para os sinais de finalização (“coda”)
3. Fases de perguntas	Somente “Que aconteceu então?” Não dar opiniões ou fazer perguntas sobre atitudes Não discutir sobre contradições Não fazer perguntas do tipo “por quê?” Ir de perguntas exmanentes para imanentes
4. Fala conclusiva	Parar de gravar São permitidas perguntas do tipo “por quê?”
	Fazer anotações imediatamente depois da entrevista

Fonte: Jovchelovitch; Bauer, 2013, p. 97.

Para fins de análise dos dados coletados a partir das Entrevistas Narrativas foi utilizado o modelo proposto por Schütze (*apud* JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013) que indica seis passos para a análise da entrevista narrativa enquanto “[...] uma técnica para gerar histórias; ela é aberta quanto aos procedimentos analíticos que seguem a coleta de dados [...]” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013, p.105). Para Schütze, então, são necessários os seguintes passos:

[...] transcrição detalhada de alta qualidade do material verbal [...] divisão do texto em material indexado e não indexado [...] O terceiro passo faz uso de todos os componentes indexados do texto para analisar o ordenamento dos acontecimentos para cada indivíduo [...] as dimensões não indexadas do texto são investigadas como “análise do conhecimento” [...] O quinto passo compreende o agrupamento e a comparação entre as trajetórias individuais. Isto leva ao último passo onde, muitas vezes através de uma derradeira comparação de casos, trajetórias individuais são colocadas dentro do contexto e semelhanças são estabelecidas. Este processo permite a

identificação de trajetórias coletivas (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013, p.106-107).

Assim, seguindo esse modelo de Schütze (*apud* JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013) esperamos alcançar os objetivos propostos, sobretudo, a apreensão das narrativas que emergem do processo de Contação de Histórias a partir do encontro com esse Outro quilombola, cujo diálogo se deu, também, através de conversas informais, observação, manutenção de um diário de campo, interações diversas e, principalmente, no ouvir suas histórias. Desta forma, as entrevistas foram gravadas e detalhadamente transcritas, sendo num primeiro momento apresentadas e em seguida analisadas.

Sublinhamos aqui, que as histórias contadas pela comunidade não se restringiram ou obedeceram a uma certa ordem contínua, com algum “[...] ordenamento dos acontecimentos [...]” (Schütze *apud* JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013, p.106) de maneira sequencial, tendo em vista as descontinuidades presentes no fluxo narrativo. Logo após, buscamos estabelecer semelhanças e diferenças ou, como preferimos utilizar, recorrências e deslocamentos possíveis nas histórias contadas que muito ajudaram a apreender sobre a produção de sujeitos daquela comunidade.

Importante registrar que “[...] quando falamos em entrevistas narrativas nos reportamos aos sujeitos da experiência e ao saber da experiência [...]” (ANDRADE, 2012, p.190) e “[...] ao fazer entrevistas narrativas, temos que aprender a lidar também com os esquecimentos, com as ausências como estratégias do outro para poder narrar-se. [...]” (ANDRADE, 2012, p.186).

Salientamos ainda, que houve a necessidade de fazermos uma filmagem a fim de melhor registramos as narrativas presentes no processo de Contação de Histórias. Cabe salientar que a autorização para a realização deste registro consta no TCLE e que o sigilo sobre a identidade dos participantes – tanto na tese como nas futuras publicações – é assegurado mediante a utilização de nomes fictícios.

Pensamos que seja apropriado mencionar, então, que com essa opção metodológica, as técnicas de pesquisa foram pensadas no sentido de compreender as maneiras pelas quais o Outro Sujeito quilombola constrói e atribui significados ao seu dia a dia, à sua própria narrativa, às histórias contadas, pois, de acordo com

Amorim (2001), o método de pesquisa, assim como as suas técnicas, sempre possuem estratégias de encontro com o Outro.

As entrevistas narrativas, então, foram realizadas com dois quilombolas da comunidade quilombola Cerro das Velhas, conforme os procedimentos metodológicos próprios desta metodologia mencionados nos parágrafos anteriores e respeitando a questão ou provocação específica definida para o início das Entrevistas Narrativas, capaz de estimular os participantes a contarem histórias sobre a temática da escravidão contadas naquela comunidade. O ponto de partida foi a história sobre a burra ou panela de ouro que remete ao período escravista brasileiro que desencadeou o contar outras histórias sobre a temática dos tesouros enterrados que, por sua vez, remetem ao mundo contemporâneo, portanto, não mais relacionado ao período escravista. As entrevistas foram gravadas e em seguida transcritas detalhadamente e os dados obtidos foram analisados, respeitando o fluxo da narração dos participantes e as narrativas que emergiram do processo de Contação de Histórias. Com isso, foi possível estabelecer recorrências e deslocamentos nas narrativas presentes nas histórias contadas, sobretudo no que se refere à maneira com que os quilombolas são narrados, inicialmente atrelada a uma visão colonialista e, em seguida, através de um olhar subversivo, que desloca sentidos e significados, reconhecendo descon continuidades no fluxo narrativo¹³.

Entendemos que a utilização da Entrevista Narrativa como método e técnica de pesquisa (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013) possibilitou o aprofundamento de nossas questões de pesquisa (exmanentes), na medida em que consiste numa proposta de registrar e analisar o processo de contar e ouvir histórias, movimento que traz contextos históricos diversos, ajuda na compreensão de sentidos que movem as ações dos sujeitos, nos coloca em contato com representações desses sujeitos e não a verdades “de fato”. Dito de outra forma, tem importância aquilo que os sujeitos interpretam do mundo e das coisas, não aquilo que possa ser comprovado empiricamente ou que imprima um julgamento factual. As Entrevistas Narrativas captam aquilo que os sujeitos lembram e podem contar em determinado momento e consideram que, sendo a memória seletiva, aspectos podem perfeitamente serem esquecidos durante o contar determinada história. As Entrevistas narrativas captam

¹³ Essas questões são melhor aprofundadas no Capítulo “VII Análises Possíveis” desta tese.

aquilo que fazem sentido e tem significado para determinada pessoa ou grupo, ou seja, o que é real e verdadeiro para estes e no momento em que determinada história está sendo contada. As histórias contadas, por sua vez, ressignificam o tempo, o mundo e o próprio conteúdo contado, uma vez que articulam passado, presente e futuro, e assim criam condições de possibilidade para que sujeitos e grupos ressignifiquem o passado e projetem futuros. Assim, as Entrevistas Narrativas colaboram com a emergência de uma realidade e de um passado histórico ressignificado no presente que proporcionam um futuro outro, um futuro que poderá vir a ser. As histórias, então, trazem um passado latente de anúncio de um futuro.

1.3.1. Questões éticas

Antes de iniciarmos a pesquisa de campo propriamente dita, bem como a realização das entrevistas narrativas com os quilombolas da comunidade quilombola Cerro das Velhas e demais procedimentos metodológicos já mencionados, o Projeto de Pesquisa intitulado “Narrativas quilombolas: outras histórias e pedagogias” foi submetido para avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), através da Plataforma Brasil pelo site www.saude.gov.br/plataformabrasil. Cabe salientar que o mesmo encontra-se Liberado e Aprovado, sob Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE) número 55159016.3.0000.5316 e Parecer Consubstanciado do CEP número 1.527.809.

Enfatizamos que esta pesquisa obedeceu a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde (CNS)¹⁴, que aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos e tem como objetivo proteger indivíduos e coletividades de qualquer violação de direitos no que se refere à pesquisa científica, através de alguns referenciais básicos, a saber: autonomia, não maleficência, beneficência, justiça e equidade, dentre outros. A referida Resolução visa assegurar os direitos e deveres que dizem respeito aos participantes da pesquisa, à comunidade científica e ao Estado, e a obrigatoriedade dos pesquisadores obterem por parte dos sujeitos a serem pesquisados, o Termo de

¹⁴ CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução Nº 466**, de 12 de dezembro de 2012. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Acesso em 30/04/2016.

Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), cuja finalidade é esclarecer os sujeitos envolvidos, sobre os objetivos da pesquisa, bem como de que forma se dará sua participação e seus direitos com relação à mesma (CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE, 2012)¹⁵.

Após obtermos parecer favorável do CEP, buscamos explicar os objetivos, a metodologia e a condição livre de participação dos participantes na pesquisa, entregando aos mesmos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), disponível no Apêndice A, que trata da autorização de participação dos participantes na pesquisa e também da forma de divulgação de dados obtidos, na forma de publicação científica em seus mais variados formatos. Diante da concordância dos mesmos em participarem da pesquisa, demos início ao trabalho de campo e à realização das entrevistas narrativas propriamente ditas, depois de explicitarmos os objetivos, a metodologia e sua livre participação na mesma.

Salientamos que as Entrevistas Narrativas foram gravadas, a fim de serem, posteriormente, analisadas detalhadamente. O número de Entrevistas Narrativas foi definido de acordo com a dinâmica das mesmas, em horário e local acordado entre pesquisador e participante, sendo realizadas seis (06) entrevistas no interior da residência e no pátio da casa dos participantes. Também foi feita filmagem, cuja autorização para tal encontra-se mencionada no próprio TCLE.

Nesse sentido, torna-se relevante enfatizar que toda a pesquisa envolvendo seres humanos envolve riscos. O pesquisador, neste sentido, deve analisar as possibilidades de danos imediatos e posteriores aos participantes, tanto ao nível individual quanto ao nível coletivo, buscando minimizar ao máximo os possíveis riscos. As respostas às entrevistas narrativas que foram sobre as histórias contadas na comunidade e que remetem ao período escravista brasileiro e também ao pós-Abolição, podem trazer à memória fatos e situações que causem lembranças

¹⁵ Salientamos que nosso Projeto de Pesquisa teve seu Parecer Consubstanciado do CEP aprovado e liberado em 03 de maio de 2016, portanto, dentro da Resolução Nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Mais recentemente, no Brasil, as pesquisas que envolvem seres humanos são regulamentadas pela Resolução Nº 510, de 07 de abril de 2016 e publicada no Diário Oficial da União nº 98, de 24 de maio de 2016. Ver CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução Nº 510**, de 07 de abril de 2016. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana. Disponível em <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>>. Acesso em 31/10/2017.

negativas e de sofrimento por parte dos participantes, causando algum tipo de constrangimento. Este possível desconforto durante a realização das entrevistas não chegou a surgir, de modo que as mesmas não precisaram ser interrompidas e retomadas mais adiante com a concordância dos participantes. Nesta perspectiva, buscamos minimizar esses possíveis riscos, assegurando que não haverá exposição de informações particulares dos participantes, e que os dados coletados (entrevistas narrativas e eventuais imagens e filmagens) serão armazenados no banco de dados do Grupo de Pesquisa “Narrativas cotidianas: identidade, representação e cultura”, na sala 258 da Faculdade de Educação da UFPel, sob a responsabilidade do pesquisador Leandro Haerter e de sua orientadora, Profa. Dra. Denise Marcos Bussoletti, por um período de cinco anos, sendo apagados/deletados do computador os arquivos referentes às entrevistas narrativas, bem como eventuais imagens e filmagens realizadas.

Assim, em consonância com a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do CNS, os participantes da pesquisa são conhecedores dos objetivos e metodologia do Projeto de Pesquisa “Narrativas quilombolas: outras histórias e pedagogias”, bem como de sua condição de livre participação no mesmo, de modo que, dessa maneira, acreditamos estar respeitando os princípios éticos e zelando para um fazer científico cuidadoso.

1.3.2. Estado da arte

Nessa oportunidade, apresentamos o estado da arte de nossa pesquisa. Consideramos esta atividade bastante relevante, tendo em vista que tal busca torna possível ao pesquisador encontrar e interagir com outras produções acadêmicas que tenha relação com o seu objeto de pesquisa e com sua perspectiva teórica adotada. Assim, realizamos um mapeamento da produção acadêmica presente em dois repositórios: o Banco de Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)¹⁶ e a *Scientific Electronic Library Online (SciELO)*¹⁷, seguida de análise da produção encontrada.

¹⁶ Disponível em <<http://bancodeteses.capes.gov.br/>>, acesso em 19/03/2016.

¹⁷ Disponível em <http://www.scielo.org/cgi-bin/wxis.exe/applications/scielo-org/iah/>, acesso em 19/03/2016.

Nossa busca se deu através de palavras-chave específicas de nosso projeto de pesquisa, quais sejam: Quilombos; Narrativas; Contação de Histórias; Pedagogias Culturais, palavras apropriadas considerando o objeto e o problema de pesquisa, cujo mapeamento para esta versão do Projeto fora realizado em 19 de março de 2016. A definição das palavras-chave nos ajudou tendo em vista a tentativa de melhor qualificar nosso trabalho a partir de fundamentação teórica atualizada, em especial, de revisão bibliográfica em dissertações e teses encontradas nos repositórios mencionados, abrangendo o recorte temporal dos últimos cinco anos.

Gostaríamos de salientar que o parâmetro de escolha dos repositórios CAPES e Scielo se deve ao fato de ambos serem referência dentro da comunidade acadêmica brasileira e, ao mesmo tempo, serem dotados de credibilidade para aquilo que se dispõem. Outro aspecto a ser salientado é que, quando não encontrada a dissertação ou tese, mas apenas seu resumo, procedemos à análise do conteúdo presente no resumo, mas em cada trabalho será informado este ponto salientado.

A partir do referido mapeamento, foram registrado o total de 13 trabalhos acadêmicos, sendo 10 dissertações e 3 teses, conforme a Tabela 2:

Tabela 2 - Estado da Arte

	2011	2012	2013	2014	2015	Total
Dissertações	5	5	-	-	-	10
Teses	-	3	-	-	-	3
Total	5	8	-	-	-	13

Fonte: HAERTER, 2016.

O primeiro trabalho observado foi o resumo da dissertação “O reconhecimento e a identificação frente ao processo de globalização e a massificação cultural”, de autoria de Gilvan Barbosa da Silva, defendida em 2011, junto ao Mestrado Acadêmico em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia. O referido resumo tem como

palavras-chave: Quilombo; Racismo; Modernização; Globalização. Busca analisar as comunidades quilombolas contemporâneas, centrando a análise na cultura enquanto modo de vida e nos desafios do reconhecimento oficial perante o Estado e enfatizando o problema da autoidentificação, as dificuldades e possibilidades de se engendrar o quilombismo enquanto movimento de reconhecimento mais amplo e o acesso tardio dessas comunidades à modernidade, de modo a evidenciar ameaças desestruturantes da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa no contexto da atual fase da globalização. A partir da leitura e análise do resumo da dissertação, percebemos que esta não possui relação direta com nossa proposta, tanto no que se refere ao referencial teórico, quanto ao objetivo e metodologia.

O segundo trabalho observado foi a dissertação intitulada “Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé – RJ”, de autoria de Yolanda Gaffree Ribeiro, defendida em 2011, junto ao Mestrado Acadêmico em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. A referida dissertação tem como palavras-chave: Quilombos; Reforma agrária, Religiosidade. A dissertação trata de uma etnografia que se ocupa com as formas de engajamento e envolvimento dos quilombolas enquanto grupos que demandam direitos e reconhecimento na região de Imbé/RJ num contexto de inclusão do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) na Constituição Federal de 1988 que trata dos direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombo. A partir, então, do ponto de vista dos atores locais, a dissertação discute as motivações para o acionamento do referido Artigo constitucional, bem como os desdobramentos da autoatribuição à identidade quilombola. Percebe que a ressignificação do pertencimento ao território está relacionada às narrativas que remontam à memória da escravidão e dá ênfase, também, para os efeitos do programa de reforma agrária e a atuação de empreendedores externos, trazendo à tona uma tensão entre o pertencimento às religiões evangélicas e as religiões de origem afro-brasileira.

Essa dissertação tem uma importante aproximação com nosso projeto de tese, sobretudo, no que se refere às narrativas que apontam para a memória da escravidão de seus antepassados, questão que suscita um importante elemento para a identidade quilombola. Muito embora a perspectiva teórica utilizada seja diferente da benjaminiana, que utilizamos.

O terceiro trabalho observado foi a dissertação intitulada “Eu sou marisqueira, lavradora e quilombola: uma análise do processo de construção da identidade nas comunidades rurais do Guaí, Maragogipe, Bahia”, de autoria de Bruna Pastro Zagatto, defendida em 2011, junto ao Mestrado Acadêmico em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. A referida dissertação tem como palavras-chave: Identidade; Etnicidade; Memória; Comunidade quilombola; Território; Agência; Mediação cultural; Agenciamento simbólico-discursivo. Essa dissertação teve como objetivo analisar o processo de construção da identidade e da memória nas comunidades quilombolas do Guaí, se debruçando sobre os discursos dos líderes comunitários produzidos em reuniões com agentes públicos e entidades de apoio, que se destinam a pensar a identidade, a história e o território dos quilombos do Guaí. Leva em consideração que a identidade se constrói no processo de interação social e as diferenças são estabelecidas por meio de uma marcação simbólico-discursiva em relação a outras identidades, apontando para quem é esse outro e para a presença de relações de poder neste processo. O trabalho é interessante, inclusive, porque está inserido num contexto de auto-reconhecimento como remanescentes de quilombos, em especial sobre a produção de diferenças em espaços de interação entre agentes comunitários e governamentais, em reuniões políticas para a identificação da história e território quilombola. Também importante ao nosso projeto, uma vez que se volta às narrativas sobre o passado, narrativas sobre o passado de Guaí em que as trajetórias individuais ganharam caráter coletivo. Muito embora, também neste trabalho, a perspectiva teórica utilizada seja diferente da benjaminiana, que utilizamos.

O quarto trabalho observado foi a dissertação intitulada “Quilombo urbano Maloca: territorialidade e ressignificação de processos identitários”, de autoria de Franklin Timóteo Souza do Espírito Santo, defendida em 2011, junto ao Mestrado Acadêmico em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. A referida dissertação tem como palavras-chave: Memória coletiva; Etnicidade, Quilombos urbanos. A dissertação se ocupa com o processo de identificação étnico-urbana da Comunidade Quilombola Urbana Maloca, com especial ênfase na ancestralidade negra e no processo fundiário do espaço urbano, evidenciando uma formação de organização espacial e social própria do lugar e sentidos de pertencimento com o seu território. Estuda a formação territorial da Maloca, a chegada dos primeiros atores sociais naquele espaço e diversas narrativas que (re)constroem

o tempo vivido, relações de parentesco e conflitos, contribuindo para estudos que se ocupem com a afirmação de determinada etnicidade e direitos constitucionais relacionados. A dissertação em questão não se aproxima diretamente de nosso projeto de pesquisa, contudo, apresenta, ainda que brevemente, a concepção de narrativa de Benjamin, que será utilizada em nossa tese

O quinto trabalho observado foi o resumo da dissertação “A tradição africana do griot e o reconhecimento dos elementos dos contadores de histórias”, de autoria de Fátima Verônica Santos, defendida em 2011, junto ao Mestrado Acadêmico em Artes Cênicas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. O referido resumo tem como palavras-chave: Tradição oral; Griot; Contação história; Educação. Consiste no resultado de um trabalho de pesquisa acerca do *griot* tradicional e o contador de histórias contemporâneo, a partir do encontro com diversos mestres *griot* e contadores de histórias. Através dos encontros com os mestres, e as consequentes trocas e experiências, a autora busca analisar o desempenho do trabalho do contador de histórias contemporâneo, na realidade do contexto artístico e educativo, aproximando-se, assim, de nossa proposta por este viés educativo do contador de histórias. Também analisa a performance do *griot* e seu desempenho dentro de sua comunidade, reunindo informações necessárias para a compreensão dessa tradição.

O sexto trabalho observado foi o resumo da dissertação “À sombra do Baobá: memórias temporalidades e narrativas em Alegre Barreiros”, de autoria de Líbia Gertrudes de Melo, defendida em 2012, junto ao Mestrado Acadêmico em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia. O referido resumo tem como palavras-chave: Memória; Narrativas orais; Quilombo. A dissertação procura analisar as narrativas orais de anciãos e anciãs da comunidade remanescente de quilombo Alegre Barreiros, no município de Itaguaçu/BA, especificamente, a questão da articulação da memória – resistências e esquecimentos. Utiliza como metodologia a história oral temática na análise das narrativas de fundação. O trabalho aponta para a preservação dos recursos mais mobilizadores da memória descritos pela autora: a reinvenção de si e de uma comunidade imaginada. Essa dissertação apresenta relação com nosso projeto de pesquisa, uma vez que seu objeto dela são os Rastros (reminiscências e esquecimentos) numa visão de Ginzburg, comentador de Walter Benjamin, vistos como recurso suplementar à expressão oral, através dos silêncios

performáticos e marcadores textuais, conceito benjaminiano que utilizaremos em nosso projeto de tese.

O sétimo trabalho observado foi o resumo da tese “Historicidade e campesinato: um estudo sobre a organização socioeconômica da comunidade de Malhadinha e sua inserção nas políticas públicas de ação afirmativa (1988-2011)”, de autoria de Francisco Patricio Esteves, defendida em 2012, junto ao Doutorado em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O referido resumo tem como palavras-chave: Quilombos; Organização produtiva; Políticas públicas. A tese traz uma perspectiva histórica e sociológica da comunidade Malhadinha, de Brejinho/TO, buscando desvendar a organização socioeconômica e o processo histórico que fez com que a referida comunidade fosse reconhecida como comunidade remanescente de quilombos. Ocupa-se em compreender como os membros da comunidade vêm reagindo às intervenções do Estado em suas formas de organização tradicional, considerando que esta sofreu efeitos de políticas públicas que afetaram sua economia material e simbólica. Malhadinha apresenta uma singularidade que faz com que ela seja reconhecida pelo poder público como segmento social dotado de uma identidade étnico-política, vista a partir de uma reconstrução narrativa de sua organização socioeconômica, do passado e do presente, capaz de mostrar sua reprodução econômica, social e cultural, muito embora apresente características comuns às comunidades tradicionais.

Esse trabalho se detém na realidade socioeconômica e também histórica de uma determinada comunidade quilombola já reconhecida como remanescente de quilombo, mostrando sua singularidade a partir do viés das políticas públicas e relação com o Estado. Por essa razão, o objetivo se distancia de nossa proposta de investigação.

O oitavo trabalho observado foi o resumo da tese “Lugar, memórias e narrativas da preservação nos quilombos da cidade do Rio de Janeiro”, de autoria de Luz Stella Rodriguez Caceres, defendida em 2012, junto ao Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O referido resumo não apresenta palavras-chave. A tese se debruça em investigar as comunidades quilombolas Pedra do Sal e Sacopã, procurando compreender os lugares como construções sociais, heterogêneas, com configurações dialéticas e dinâmicas de “relativas” permanências

e mudanças na realidade dos processos sócio-espaciais urbanos, com um enfoque que recai sobre as diferenças dos lugares, e não a partir de suas demandas quilombolas específicas e agendas elaboradas nesses locais. Tais agendas são sustentadas em narrativas possuidoras de discursos que se desdobram tanto na preservação ambiental quanto da memória coletiva, se configurando como situações imbricadas, desde suas índoles aos discursos de preservação e bens da memória e da natureza. O trabalho reconhece a dificuldade de se pensar em demarcações territoriais ou simbólicas fixas, revelando sentidos dinâmicos e múltiplos do lugar, cuja comparação, em suas particularidades, se deu a fim de explorar como as dimensões da monumentalidade e do cotidiano fazem parte da construção discursiva dos lugares. O trabalho identifica que os conflitos se devem ao papel desempenhado pelas memórias sociais e genealógicas ou vividas, capaz de estabelecer um sentido de pertencimento pelo enfrentamento entre um acúmulo de experiências e um horizonte de expectativas, em que os lugares são espaços de persistente negociação dos sentidos, trazendo significados variáveis, considerando a presença de diferentes atores sociais que contribuem para a construção dos dois lugares quilombolas. Lugares que conseguem estabelecer dimensão afetiva com um forte poder de identificação e agenciamento. Este trabalho não possui relação direta com nossa proposta de pesquisa.

O nono trabalho observado foi o resumo da dissertação “Conceição das Crioulas: uma análise dos processos identitários e territoriais de uma comunidade quilombola no Sertão de Pernambuco”, de autoria de Emanuel de Andrade Freire, defendida em 2012, junto ao Mestrado Acadêmico em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental da Universidade do Estado da Bahia. O referido resumo tem como palavras-chave: Quilombos; Organização produtiva; Políticas públicas. A dissertação tem como foco a trajetória da população quilombola de Salgueiro, Sertão Pernambucano e tem como objetivo verificar questões relacionadas à territorialidade como construção simbólica, processos identitários e afirmação étnica. Destaca a Diáspora Africana e as comunidades negras como ponto de partida da formação negra do país, o fim do tráfico de escravos até a formação dos quilombos no Brasil. Evidencia a chegada de mulheres negras que teriam fugido de Palmares e que acabaram fundando o quilombo Conceição das Crioulas, marco dessa comunidade. Também visa interpretar as narrativas orais de várias gerações e diversos contextos que,

juntamente com as informações documentais, aparecem associadas a literatura sobre identidade, etnicidade, mulheres negras, gênero, quilombos, campo político e território. Busca também pontuar o perfil de mulheres consideradas lideranças na comunidade, bem como o papel da Associação Quilombola de Conceição das Crioulas, percebendo dinâmicas, conteúdos experienciados, questão da territorialidade quilombola e processos identitários.

O trabalho foca a trajetória dos quilombolas de uma comunidade quilombola específica: Conceição das Crioulas, buscando compreender questões como territorialidade, identidade e afirmação étnica. Considero, nesta dissertação, dois elementos bastante relevantes para nosso trabalho de pesquisa, quais sejam: a utilização do conceito de diáspora africana e a elaboração teórica sobre a formação dos quilombos no Brasil, ambos elementos a serem aprofundados em nosso trabalho.

O décimo trabalho observado foi a dissertação intitulada “‘Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola’: o processo de construção identitária em Rio Grande – Maranhão”, de autoria de Daisy Damasceno Araújo, defendida em 2012, junto ao Mestrado Acadêmico em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. A referida dissertação tem como palavras-chave: Comunidades quilombolas; Construção identitária; Trajetória comum; Processos de mobilização. A dissertação buscou compreender significados do reconhecimento como remanescentes de quilombo a partir da perspectiva dos moradores da comunidade quilombola investigada pela autora (Rio Grande, município de Bequimão/MA), tendo em vista os aspectos simbólicos relacionados ao reconhecimento propriamente dito, inclusive, critérios que os classificam como “diferentes” perante outro grupo social. Trata-se de um trabalho sobre o processo de construção e reafirmação identitária ao assumirem a identidade de remanescentes, que analisa a dinâmica que caracterizou o processo de mobilização e critérios de identificação, acionados pelos quilombolas na sua luta por reconhecimento e afirmação da identidade quilombola. Para o processo de legitimação, alguns moradores construíram histórias relacionadas com a escravidão, antes desconsideradas, de modo que a pesquisa mostra um deslocamento acerca da categoria “Quilombo” que passa a ser reapropriada no processo de luta pelo reconhecimento como remanescentes perante o Estado brasileiro. As histórias são formas de organização que buscam tal reconhecimento, trazendo o elemento político no processo de construção identitária.

A dissertação é de relevância para nosso projeto de pesquisa justamente por considerar as histórias contadas no interior de uma comunidade quilombola. No caso, a autora, percebe que histórias e memórias são de fundamental importância pois estão imbricadas em uma demanda específica que é a do reconhecimento como remanescentes de quilombos, legitimidade perante organismos estatais e o reconhecimento por parte de outros grupos como detentores de saberes sobre a questão quilombola. Importante para nosso trabalho porque reitera a função das histórias como saberes dotados de sentido dentro de determinada comunidade quilombola.

O décimo primeiro trabalho observado foi o resumo da dissertação “No eco da voz: memória e identidade nas histórias de vida do quilombo Pau de Leite”, de autoria de Ariane Kercia Benício de Sá, defendida em 2012, junto ao Mestrado Acadêmico em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. O referido resumo tem como palavras-chave: Quilombo; História oral; Memória; Identidade. A dissertação busca discutir a questão da (re)constituição da identidade através da memória, se detendo na análise das histórias de vida de moradores da comunidade quilombola Pau de Leite, em Catolé do Rocha/PB. Assim como outras comunidades quilombolas, esta traz na memória um histórico de exclusão, desapropriação cultural e preconceito, e manifestações sociopolíticas amparadas pela oralidade. As vozes criam e recriam identidades individuais e coletivas. Usou como metodologia a história oral e a técnica de história de vida. Para compreender o contexto quilombola e os processos de resistência sociocultural, a dissertação usou autores como Arruti, Carril, Fiabani e Leite e para explorar o universo narrativo, utilizou Benjamin. O trabalho aponta para narrativas do quilombo a partir de identidades no plural; experiências de vida revelam traços identitários que constituem uma gama de valores sociais e culturais; a memória coletiva e individual, com auxílio da voz, constituem exercício de reconstrução do passado e de reatualização de lutas políticas. Essa dissertação não se aproxima em objetivos, metodologia e proposta de nosso projeto de pesquisa e um sentido mais amplo, muito embora reconheçamos a presença de alguns autores comuns.

O décimo segundo trabalho observado foi a tese intitulada “Encontro de memórias: as mulheres Arturos”, de autoria de Camila Camargo Vieira, defendida em 2012, junto ao Doutorado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A referida dissertação tem como palavras-chave: Comunidade dos

Arturos; Mulheres negras; Memória; Quilombo; Geração; Congado. A tese investiga a trajetória de mulheres da comunidade negra dos Arturos, em Contagem/MG e mostra como acontece a recriação de fragmentos da história de vida de Carmelinha, esposa do fundador daquele agrupamento, contada por suas netas e bisnetas. Mostra o encontro do passado e do presente, através da memória que tece a trajetória dessas mulheres que trazem suas tradições e relações vividas dentro e fora da comunidade, como feminino e masculino, trabalho, família... Considerando dados etnográficos e teoria da memória, a tese buscou compreender transformações e permanências entre gerações dessas famílias, entendendo mudanças de comportamento, costume, visões de mundo, etc., constituídas através dessas narrativas femininas. O trabalho não se aproxima com a nossa proposta de pesquisa, assim não deverá ser considerado enquanto referência.

O décimo terceiro trabalho observado foi o resumo da dissertação “O Caxambu tem dendê: jongo e religiosidades na construção da identidade quilombola de São José da Serra”, de autoria de Ione Maria do Carmo, defendida em 2012, junto ao Mestrado Acadêmico em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. O referido resumo tem como palavras-chave: Jongo; Religiosidade; Identidade; Quilombo. A dissertação se ocupa em analisar a relação entre o jongo e as vivências religiosas em São José da Serra, como um dos elementos de sua construção identitária, em um recorte temporal específico: 1988-2011. O jongo representa um ele entre os descendentes dos escravos da comunidade quilombola investigada pela autora com seus antepassados, sendo inclusive um dos referenciais para a reafirmação identitária. A pesquisa se debruçou em realizar uma análise comparativa entre as narrativas dos moradores da comunidade São José da Serra e as narrativas de outras comunidades jongueiras/quilombolas, no que se refere às interações entre jongo e religiosidade. A dissertação aponta para uma identificação católica e umbandista entre os moradores da comunidade São José da Serra acerca de sua identidade religiosa. Dessa forma, levando em consideração objetivos, metodologia e foco desta dissertação, também não se aproxima de nosso projeto de pesquisa.

Assim, salientamos que do total dos 13 trabalhos observados, nenhum deles desenvolveu-se em programas de pós-graduação em educação ou em programas de

pós-graduação na Região Sul do Brasil. Também não foram localizados trabalhos nos últimos três anos de demilitação da busca e pelas palavras-chave definidas.

Consideradas essas questões iniciais, que buscaram mostrar de onde partimos, nossa intenção com a pesquisa, sua contextualização, sua justificativa tanto ao nível teórico quanto empírico e o referencial metodológico adotado, passamos, respectivamente, aos demais Capítulos da tese. Deste modo, o Capítulo “II Diáspora Africana e Contação de Histórias” apresenta e discute as faces do conceito de Diáspora Africana, compreendendo o fenômeno como experiência de descontinuidade histórica para as populações que, metaforicamente, vieram com Ananse que tramou seus fios de maneira a ajudá-las tanto na adaptação às terras estranhas quanto na elaboração de formas de resistência ao sistema escravista colonial.

O Capítulo “III Quilombos e Quilombolas no Brasil” aborda os quilombos tradicionais enquanto uma das principais formas de resistência ao sistema escravista brasileiro e os quilombos contemporâneo, originados por uma diversidade de possibilidades de apropriação da terra, como espaço de demandas políticas em torno da terra. Ambos como lugares heterogêneos onde sujeitos políticos desenvolvem redes de solidariedade.

No Capítulo “IV Narrativa, história e rastro: conceitos benjaminianos” é debatido o ato de narrar enquanto prática cultural que atualiza identidades, memórias e saberes; com a história que entende o passado como possibilidade de redenção, projeto de futuro e escavação de outras histórias ligadas ao olhar dos vencidos; e ausência presente do rastro, relacionado à contemplação daquilo que resta; além da noção de rememoração, que reconhece na barbárie a possibilidade de recontar o passado.

Por sua vez, o Capítulo “V Pedagogias Culturais e Produção de Sujeitos”, trata de enfatizar que a Educação é compreendida na tese num sentido mais abrangente e acontece em todo lugar onde existam processos de interação envolvidos na produção de conhecimentos e em relações de poder, não limitado, portanto, à escola e a perspectiva formal de educação. Também é trabalhada a noção de Outros Sujeitos, como aqueles que se formaram em outros processos pedagógicos, como nos

movimentos e na experiência com a opressão que os produziu como subalternos e, por esta razão, exigem o recontar da história de maneira que possam reconhecer-se.

No Capítulo “VI Histórias Sobre Tesouros Enterrados” são apresentadas as histórias quilombolas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, enquanto o Capítulo “VII Análises Possíveis”, ao retomar o Problema de Pesquisa, realiza análises possíveis acerca das histórias quilombolas apresentadas. Por fim, no Capítulo “VIII Considerações Finais” é feita uma síntese das discussões presentes no corpo da tese, sobretudo, no que se refere às questões de pesquisa e às análises, discutindo os principais achados.

II DIÁSPORA AFRICANA E CONTAÇÃO DE HISTÓRIAS

*“Ontem partiam da África, arrancando do seu seio aos milhares a mão
de obra que construiria o novo mundo. Hoje, aos milhares,
naufragam em embarcações clandestinas, em busca
de uma nova vida no velho mundo. As portas
estão sempre cerradas”*

(Maria Isis Meirelles Monteiro de Barros)

Desde cedo aprendemos com os livros didáticos que os negros chegaram nas Américas na condição de escravizados, a partir do século XVI. Outro aprendizado significativo foi sobre as inúmeras guerras e conflitos ocorridas no interior das colônias europeias em território africano, que culminaram na chamada “descolonização da África” em meados do século XX, quando países africanos conquistaram sua independência e recuperaram sua soberania em relação às metrópoles europeias. Mais recentemente, o mundo vê e denuncia situações de violência e discriminação sofridas por imigrantes africanos em diferentes países, sobretudo, em países do continente europeu.

Essas considerações são importantes para compreendermos que populações de diferentes regiões africanas passaram a ocupar outros continentes em fases e períodos históricos distintos, cujo fluxo fora motivado por razões também distintas: através de deslocamentos, forçados ou não.

Nesse sentido, o conceito de diáspora africana¹⁸ apresenta, pelo menos, duas faces. De um lado, diz respeito à dispersão ou deslocamento forçado de africanas e africanos do continente africano para os demais continentes do globo, historicamente entre o século XVI e o século XIX, quando foram submetidos à condição de mercadorias no chamado Novo Mundo e também na Europa e Índia. Neste sentido

¹⁸ Diáspora, conforme Lopes (2004, p.236), é uma “Palavra de origem grega significando ‘dispersão’. Designando, de início, principalmente o movimento espontâneo dos judeus pelo mundo, hoje aplica-se também à desagregação que, compulsoriamente, por força do tráfico de escravos, espalhou negros africanos por todos os continentes [...]”. O conceito de diáspora africana, por sua vez, é uma derivação do conceito de diáspora e passa a abranger a experiência africana com os deslocamentos forçados para a *plantation* nas Américas e também com os deslocamentos mais contemporâneos e voluntários, como é o caso das migrações (HALL, 2003).

histórico, as chamadas diásporas africanas têm relação direta com a escravidão de populações africanas, através do tráfico transaariano e do tráfico transatlântico. Este último, merece especial destaque por ter sido o tipo de tráfico capaz de deslocar, para diferentes regiões do globo terrestre, sobretudo, para as Américas, um enorme contingente de humanos escravizados, contabilizando aproximadamente o número de 11.313.000 escravos de diferentes etnias e regiões africanas no período compreendido entre 1450 e 1900, conforme aponta Lovejoy (2002).

De outro lado, o conceito de diáspora refere-se, inclusive, a um movimento mais contemporâneo, em especial entre os séculos XIX e XX, onde africanas, africanos da África e também afrodescendentes das Américas emigram das antigas colônias para as antigas metrópoles, como Inglaterra e Portugal, apenas para citar algumas, cujos deslocamentos foram motivados pelos conflitos e guerras que resultaram no processo de descolonização do continente africano. É, portanto, um conjunto de deslocamentos bastante diferentes daqueles que caracterizaram a Grande Diáspora, dada pela escravidão forçada.

Então, esse movimento amplia o entendimento clássico de diáspora africana – preocupado com o deslocamento geográfico de africanas e africanos submetidos à escravidão nas Américas através dos tráficos transaariano e transatlântico – para uma dimensão cultural e estética, porém, sem deixar de levar em consideração a questão do deslocamento forçado, tornando-se categoria fundamental na compreensão das resistências de africanas, africanos e seus descendentes de ontem e de hoje, na medida em que possibilita a abertura de outros olhares acerca da compreensão da riqueza cultural e política dos sujeitos diaspóricos, dispersos pelo mundo. Admite, por exemplo, situações de contato e interação entre diferentes povos do Atlântico, anteriores mesmo ao tráfico escravista europeu¹⁹, questão ainda em aberto pela historiográfica clássica.

¹⁹ Como enfatizam Shohat e Stam (2006), a instituição da escravidão, em suas mais variadas formas, esteve presente na história da humanidade desde seu início até o período contemporâneo, sendo que “Antes do colonialismo, a escravidão era tradicionalmente baseada nos ‘espólios de guerra’, na idéia de que os vencidos deviam suas vidas e, portanto, toda uma existência de submissão, aos vitoriosos [...]” (p.119). Ou seja, o povo vencido numa guerra era escravizado pelo grupo vencedor, mas não eram destruídos enquanto sujeitos e sua condição humana era preservada, ao contrário da escravidão colonial nas Américas, em que a relação colonizadora não reconhecia a condição de humanidade dos sujeitos feitos escravos. De acordo com M'Bokolo (2009), os europeus percorreram uma orientação já iniciada muitos séculos antes pelos árabes, que instauraram a instituição da escravidão racial, colaborando para que fosse criada a ideia de que os negros poderiam ser escravizados, pois seriam

Na concepção de Gilroy (2001), o conceito de diáspora pode também ser entendido como uma forma de conscientização, significando simultaneidade tanto de consciência quanto de culturas, onde o sujeito diaspórico não pode ser definido a partir de uma identidade determinada, é um sujeito híbrido cujas identificações encontram-se em permanentes negociações, abalando as identidades fixas pretendidas pela Modernidade como enfatiza Hall (2003).

Essa abrangência conceitual permite reler a própria diáspora africana enquanto experiência, reinventando outras narrativas acerca do fenômeno, a partir do descolamento do foco ocidental, historicamente hegemônico, para o entendimento dos sujeitos da diáspora enquanto sujeitos da história, de suas próprias histórias e protagonismos. É, portanto, em Gilroy (2001) e em Hall (2003), então, que nos apoiamos nessa perspectiva ampliada do conceito de diáspora africana.

Gilroy (2001) constrói a metáfora do “Atlântico negro” a partir de sua preocupação com a ideia de Estado-nação, em especial, com os limites da concepção nacionalista que percebe o entendimento de comunidade, cultura e história como categorias totais, racionais e encerradas em si mesmas, que compreende o continente africano como território que possui uma cultura e uma história negra “pura”. Além disso, o autor critica fortemente a ideia comum de que os indivíduos diaspóricos são ligados por uma espécie de cordão umbilical e que por essa razão possuiriam uma história e uma origem “mesma”. Estas concepções nacionalistas estabelecem um “absolutismo étnico”, que homogeniza as diferenças à medida que se apoia numa noção questionável de tradição, de acordo com o autor.

Contudo, é necessário considerar a perspectiva apontada por Anderson (2008) ao discutir a noção de “comunidades imaginadas”, problematizando práticas de deslocamentos que passam a constituir significados culturais específicos, de modo a contribuir com a discussão acerca das maneiras pelas quais acontece o rearranjo cultural dessas populações em outros espaços, sobretudo, do ponto de vista das diásporas contemporâneas. Estes significados culturais, para o autor, são indispensáveis para se refletir acerca das ideias de nação e de consciência nacional

criados para este fim e também para contar aos europeus, histórias e representações negativas que já tinham sobre aquelas populações. Podemos dizer que o tráfico europeu aprendeu com o tráfico árabe, uma vez que este último já acontecia a instituição da escravidão séculos antes tanto pelo Oceano Índico quanto pelo Saara.

e geram a criação de comunidades particulares observadas principalmente através de redes de parentesco. Essas “comunidades imaginadas” não são homogêneas e os indivíduos não se conhecem totalmente, mas compartilham ícones comuns entre si, contexto que cria condições de possibilidade para que se reconheçam como integrantes de uma mesma comunidade que se pensa dessa maneira para poder existir. Elas surgem através das formações culturais provenientes dos processos migratórios que, criativamente, inventam comunidades e relações entre elas. O sentido de “comunidades imaginárias” (ANDERSON, 2008) torna possível a criação de um elo imaginário entre, por exemplo, Brasil e África, indicando que essa noção acerca de um lugar de origem é fundamental para a reflexão em torno da construção de projetos de sociedade, sentimento de pertença, identidade negra, etc.

Paralelamente a isso, é preciso evitar generalizações com relação ao continente africano, às pessoas africanas e às tradições africanas, levando em consideração que a África abriga uma enorme diversidade de povos, culturas, histórias, línguas, etnias e organizações sociais as mais diversas. Ou, nas palavras de Bâ (2003):

[...] Não há *uma* África, não há *um* homem africano, não há *uma* tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia (p.14).

Não havendo uma África única, nem africanos únicos, nem tradições únicas, os deslocamentos não eram apenas humanos – mas também de ideias, valores civilizatórios, crenças, histórias, portanto, carregados de um expressivo processo de troca entre diferentes continentes, que transformavam e continuam transformando costumes e aquilo que se conta sobre esses povos. As posições teóricas de Gilroy (2001), dessa maneira, procuram romper com abordagens nacionalistas que buscavam uma origem, uma raiz, uma “raça”, uma África pura, sendo possível, assim, perceber que os deslocamentos não foram e não são somente humanos, mas,

sobretudo, culturais, tendo em vista que a experiência colonial dos africanos da diáspora fora repleta de interações constantes. Neste sentido:

[...] Sob a idéia-chave da diáspora, nós poderemos então ver não a “raça”, e sim formas geo-políticas e geo-culturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, 2001, p.25).

Ao elaborar o conceito de “Atlântico negro”, perfeitamente articulado ao de diáspora africana, Gilroy (2001) argumenta que a experiência negra com a Modernidade está imbricada nos fluxos dos processos de desterritorialização proporcionados pela diáspora, onde a Modernidade está longe de ser um período unificado e próprio do Ocidente, ao contrário, é um processo cuja história é assimétrica e não linear. O “Atlântico negro”, então, apresenta característica transnacional e de contracultura na medida em que

[...] reinterpreta a modernidade e reconta sua história, a partir da perspectiva de quem sempre esteve fora das narrativas nacionais com seus heróis brancos. Isso não implica, vale insistir, reificar a pertença à diáspora nem uniformizar as experiências múltiplas que as constituem. O que há de singular e comum no âmbito do Atlântico Negro, para Gilroy, não é qualquer vínculo primordial ou biológico entre os membros da diáspora negra. Não é o corpo negro, em seu sentido físico, absoluto, que aproxima as vidas na diáspora, mas formas similares de tradução dos processos de exclusão e discriminação aos quais os possuidores de um corpo negro estiveram e estão submetidos nas sociedades modernas [...] (COSTA, 2006, p.119).

Com isso, percebemos que a metáfora do Atlântico negro de Gilroy (2001) quando “reinterpreta a modernidade e reconta sua história” também é uma narrativa, narrativa que compreende o fenômeno da diáspora africana como experiências inseridas em processos e contextos históricos, apresentando os negros da diáspora como sujeitos históricos. Entendemos que uma das principais contribuições do autor para esta discussão seja justamente situar a escravidão como uma dimensão inerente à Modernidade e, ao fazer isto, abre possibilidades outras de narração desses sujeitos – ou a deles próprios se narrarem – que já haviam sido representados pelas filosofias modernas de maneira negativa, reduzindo sua história à condição de escravo e sujeitado à escravidão. Compreendemos que a perspectiva pós-moderna de Gilroy,

assim, alarga possibilidades de análise, de narração, de não linearidade histórica, a favor da pluralidade de sujeitos e seus protagonismos.

O conceito de diáspora se amplia, de modo a contemplar o global e o local, enquanto repudia as noções de pátria, raça pura, origem, uma vez que as comunidades negras de ambos os lados do Oceano Atlântico, há muito mantém um expressivo intercâmbio, não somente por ocasião do tráfico humano, mas pelo fluxo de diferentes pessoas, culturas e mercadorias. Outra característica da ampliação do conceito de diáspora é que culturas e histórias ganham movimento, passando a ser vistas como processo aberto, em constante negociação e ressignificação, heterogêneas e com historicidade.

O “Atlântico negro”, segundo Gilroy (2001), pode ser compreendido como um rico espaço de deslocamentos onde signos possam ser partilhados por sujeitos que compartilham uma dupla consciência, a partir da interação entre culturas, modos de ver o mundo e a realidade, línguas, histórias em constante transformação. Enfatiza nesse sentido, a realidade das populações afroamericanas e afrocaribenhas que compartilham histórias de deslocamento forçado. Essa dupla consciência, revela uma posição de entre-lugar²⁰, à medida que o sujeito inserido no processo de desterritorialização torna-se um duplo, não sendo mais africano, no mesmo sentido em que não passa a pertencer a um outro lugar, outra situação que desestabiliza a pretensa noção moderna de identidade única, estável e fixa.

Nesse sentido, Gilroy critica a dimensão que a noção de tradição carrega quando busca enfatizar uma pretensa ideia de continuidade histórica e de uma unidade cultural assegurada pelo poder de uma origem supostamente comum dos grupos sociais. Gilroy (2001) defende uma posição de não linearidade histórica. Nessa perspectiva, a Contação de Histórias, através da oralidade, na concepção do autor, contribui para o processo de organização social da consciência de determinado grupo,

²⁰ Utilizamos o conceito de “entre-lugar” de Homi Bhabha por acreditar que o mesmo seja potente para compreendermos a relação entre centro e periferia, sobretudo num contexto em que se questiona as noções de tradição, de continuidade história, de identidade fixa e de história oficial e se percebe o sujeito contemporâneo marcado pelo descentramento, pela fragmentação e pela pluralidade, compreendendo melhor acerca de processos de subjetivação. “[...] Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.” (BHABHA, 2013, p.20).

uma vez que as memórias desses povos não se encontram registradas na história oficial.

Com Stuart Hall (2003) encontramos outra contribuição ao estudo da diáspora africana. Para o autor, muito mais que uma origem comum, a experiência da diáspora africana significa olhar para uma dupla subordinação, ou seja, de um lado, relativa ao fenômeno da escravidão e, de outro, relacionada aos processos de discriminação nas metrópoles. Seria o caso de uma “dupla diáspora”, uma rota de ideias e significados, cujo intercâmbio é processo contínuo tanto do tráfico de escravos quanto do tráfego de pessoas, culturas e mercadorias.

Na concepção de Hall (2003), a diáspora africana enquanto conceito “fechado” encontra-se ligada a uma perspectiva binária de diferença, com forte apelo à noção de tradição, como se houvesse um cordão umbilical entre as pessoas e sua cultura “de origem”, enquanto que sua abordagem compreende o fenômeno enquanto migração humana das ex-colônias para as antigas metrópoles. Neste deslocamento, surge o que o autor denominou de “pessoa diaspórica”, mostrando que os fluxos presentes nas rotas desde a escravidão possuem um movimento de mediação cultural, um contexto de entre-lugar, uma vez que a pessoa não pertence mais ao seu local “de origem” nem do local que passou a viver.

Os intelectuais diaspóricos, por sua vez contribuíram significativamente para a emergência dessa nova abordagem sobre a diáspora, sobretudo, por possuírem uma identidade híbrida, passando a tencionar sobre a temática da identidade da diáspora a partir da relação entre semelhança e diferença. Entre esses intelectuais diaspóricos, podemos citar Homi Bhabha, Paul Gilroy e o próprio Stuart Hall. Este último viveu a experiência de conhecer dois lugares – Jamaica e Inglaterra – sem pertencer no sentido *strictu* a nenhum deles. Tornou-se esse tipo de intelectual através de sua experiência própria, conforme ele mesmo aponta: um sujeito mais escuro em relação a sua família de classe média, um sujeito que se distanciou do modelo dominante, um sujeito que buscou vivenciar os conflitos da Jamaica colonial, construindo sua identidade distante de sua família e se opondo a valores dominantes.

Essas múltiplas interações presentes nas rotas que contribuem para a formação dos intelectuais diaspóricos, criam condições de possibilidade para que essas trocas descentradas (Hall, 2003) liguem comunidades em um espaço de

compartilhamento de interações sociais, de troca de signos, atribuindo à diáspora, inclusive, a característica de favorecer outro tipo de deslocamento: o deslocamento entre centros e periferias. O que implica em reconhecer a possibilidade de que conhecimentos, filosofias, pedagogias não hegemônicas podem, nessa perspectiva, fazer parte de um outro centro, uma outra história.

Outro ponto interessante, na perspectiva de Hall sobre a diáspora africana, é que esse fenômeno também favorece a construção de uma estética da diáspora (Hall, 2003), enquanto rede que une os diferentes povos da diáspora africana numa perspectiva transnacional, enquanto movimento caracterizado pelo rompimento das noções de origem e nação, enquanto possibilidade de adaptação a espaços híbridos e contraditórios. Essa perspectiva considera que africanos e afrodescendentes recriavam suas identidades em relação a grupos hegemônicos, de modo que elas passaram a ser incompletas, múltiplas, não essencializadas e híbridas (Hall, 2003), resultando num movimento que amplia o próprio conceito de diáspora para além do deslocamento forçado, na medida em que abre novas possibilidades de compreensão do fenômeno, sobretudo, como consciência identitária.

A partir de Gilroy (2001) e de Guerreiro (2009), entendemos que a estética da diáspora pode ser compreendida como aquilo que é fruto da ligação possível entre elementos desenvolvidos no mundo do Atlântico Negro. Essa estética resulta do câmbio de informações de diversas culturas que conectam o Atlântico, que aproxima pessoas dispersas espacialmente através de um círculo significativo que possibilita com que essas populações conversem e interajam cultural e socialmente (GILROY, 2001). De acordo com Guerreiro (2009), a estética da diáspora “Trata-se de um horizonte de referência composto de sons e imagens, signos e atitudes” (p.4).

Já para Hall (2003), ao tratar sobre cinema, fotografia, literatura e outras artes, mostra a existência de trocas particulares, mostrando a conexão de diferentes produções culturais em diferentes portos caribenhos. Essa estética diaspórica, assim, passa a ser cada vez mais reconhecida por críticos e produtores culturais negros, cujos elementos contribuem para a expressão de linguagens e repertórios que apontam para a reinvenção da África, em seu sentido poderoso e subversivo, em direção a uma África que não é presente nem passado, mas mítica, metáfora e reinventada constantemente na própria diáspora (HALL, 2003).

A estética da diáspora também nos é importante, pois com ela podemos olhar para a África e para o fenômeno da diáspora africana de maneira subversiva, tendo em vista o reconhecimento do movimento, do hibridismo e de sua não essência que transitam nessas rotas, com suas influências variadas e fragmentadas que contribuem para um mosaico estético plural, composto por vários repertórios. Essa estética diaspórica corrobora fortemente para a compreensão de que elementos culturais possam ser circunscritos neste mundo atlântico.

Tanto Gilroy quanto Hall trabalham nesta perspectiva ampla de diáspora africana, na medida em que acreditam que as africanas, africanos e seus descendentes são especialistas em deslocamentos e também em empreender formas de adaptação – e por que não, de resistências? – a culturas estranhas. Concordam com a necessidade de subverter os lugares comuns das análises que trabalham a partir de um conceito fechado de diáspora e que a experiência nas rotas diaspóricas fez e faz com que esses sujeitos compartilhassem e compartilhem muito mais que apenas uma noção de origem comum, mas principalmente, uma experiência de descontinuidade, de não linearidade histórica.

Acreditamos, com base em Gilroy (2001) e em Hall (2003), que a partir da perspectiva de diáspora africana torna-se possível a problematização de novas estéticas, culturas e políticas, passando a problematizar questões até então subalternas, vistas como de menor valor e até invisíveis. Por outro lado, o conceito cria condições de possibilidade para refletirmos sobre a situação africana e afrodescendente mais ampla, como desigualdades raciais, as discriminações mil, a construção de representações negativas que atendiam a ideologia do colonizador. Dessa maneira, o conceito não se refere, apenas, a um passado distante de africanas, africanos e seus descendentes, nem da realidade da escravidão nas Américas, mas, sobretudo, um conceito útil para pensarmos o nosso presente. Por essa razão, reafirmamos a diáspora africana, como categoria analítica estética, cultural e política capaz de evidenciar formas de resistência dessas populações dispersas pelo mundo, bem como a possibilidade dessas pessoas se narrarem, de contarem e recontarem suas histórias, sendo protagonizadas por si mesmas e por si mesmas pensadas/deslocadas para o centro de uma outra história, saindo da subalternidade.

Ainda nessa mesma perspectiva ampliada do conceito de diáspora africana, Nei Lopes nos diz que o mesmo trata-se de uma experiência que

[...] compreende dois momentos principais. O primeiro, gerado pelo comércio escravo, ocasionou a dispersão de povos africanos tanto através do Atlântico, quanto através do oceano Índico e do mar Vermelho [...] O segundo momento ocorre a partir do século XX, com a imigração, sobretudo para a Europa, em direção às antigas metrópoles coloniais. O termo “Diáspora” serve também para designar, por extensão de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na Europa e o rico patrimônio cultural que construíram (LOPES, 2004, p.236).

Dessa maneira, ambos os momentos referem-se à ocupação, dispersão ou deslocamento humano na forma de migrações forçadas, induzidas e voluntárias de mulheres, homens e crianças de várias nações africanas, acompanhados de suas culturas, experiências e histórias em permanente elaboração e ressignificação, para os diferentes espaços do globo.

Para fins desta tese, compreendo que o fenômeno da diáspora africana deve ser pensado a partir desses dois momentos, sem prejuízo de sua dimensão histórica, ou seja: a dispersão forçada de povos de diferentes nações africanas para as Américas, Europa e Índia, através do Atlântico, do Índico e Mar Vermelho, motivada pelo rentável negócio do tráfico humano e seu patrimônio cultural (LOPES, 2004), bem como, as migrações humanas das antigas colônias para as metrópoles, em razão do processo de descolonização da África no século XX (HALL, 2003). Diáspora africana entendida aqui como um conceito capaz de explicar o fenômeno da dispersão africana, em especial, favorecendo a compreensão de histórias que muito nos ensinam sobre o patrimônio cultural africano e afrodescendente e sobre determinados jeitos contemporâneos de ser.

Se nos detivermos no primeiro momento da diáspora africana trabalhado por Lopes (2004), momento também reconhecido por Gilroy (2001) e por Hall (2003), veremos que esse fenômeno da diáspora africana trouxe, compulsoriamente, milhares de africanas e africanos para as Américas através do tráfico transatlântico. No continente americano, estes sujeitos foram submetidos à desumana realidade do trabalho escravizado nos mais diferentes espaços, como nas lavouras de cana-de-açúcar, nas plantações de café, nos campos, entre outros... Passaram a ser tratados

como “coisas” e a possuir valor de troca como se mercadorias fossem. Neste processo, a condição de protagonistas de suas próprias vidas, destinos e histórias, foi-lhes usurpada!

Essa experiência pode ser descrita, sem prejuízo de outras abordagens, como uma experiência de descontinuidade histórica. Nas palavras de Amador de Deus (2008, p.32):

[...] longe de ser contínuo, o tempo negro é marcado por rupturas e descontinuidades. Os pontos de ruptura dificilmente podem ser datados com precisão. Implicam a precipitação de elementos anteriores, dando à ordem sociocultural uma configuração particular. Melhor dizendo, o tempo que rege este enredo não é um tempo contínuo e homogêneo, mas um tempo marcado por rupturas, descontinuidades, recuos e avanços.

Contudo, esses Outros não atravessaram o Atlântico sozinhos. Fizeram a travessia transatlântica acompanhados de suas divindades, culturas, saberes, histórias, pedagogias, etc... Como observa Amador de Deus (2008, p.149), “[...] Com eles vieram divindades, visões de mundo, alteridades – lingüística, artística, étnica, religiosa; diferentes formas de organização social e diferentes modos de simbolização do real. Entre as divindades veio Ananse [...]”.

Ananse, na concepção de Lopes (2004, p.58), pode ser compreendida como:

ANANSI. Personagem da tradição dos Axantis trazida, com a escravidão, para as Antilhas e os Estados Unidos. Reveste a forma de uma aranha e simboliza a inteligência e a esperteza diante de situações adversas. Na Jamaica, é representado como um homenzinho careca, choramingas e com voz de falsete. Exímio violinista e às vezes mágico, está em todos os lugares nos quais pode, prepotentemente, impor seus conhecimentos superiores.

Nessa lógica, precisamos considerar que existe uma diversidade de formas como Ananse pode ser apresentado. Ora como mitologia, ora como folclore, história tradicional, ora como fábula, ora como lenda, ora como conto. Às vezes assume a forma de aranha, às vezes, de homem com a habilidade de fiar teias com a mesma habilidade que uma aranha. Assim, para McDermott (1972, s/p):

Folklore... Mythology... A people's legends... Traditional stories... as in Africa. Mythology transforms, making the ordinary into the magical. It brings beauty to the ways of man, giving him dignity and expressing his joy in life. Folklore prepares man for adult life. It places him within his culture. With oral traditions, retold through generations, the social group maintains its continuity, handing down its culture.

This story is from a long-established culture, the Ashanti, in the country of Ghana. Ghana is a green stronghold of dense rain forests between the ocean and the desert. This home of the Ashanti people protects their oral traditions. The Ashanti have had a federation, a highly organized society, for over four hundred years. Still, today as long ago, the Ashanti are superb artisans. They excel as makers of fine metal work and as weavers of beautiful silk fabric. Into this fabric they weave the rich symbols of their art and folklore – Sun, Moon, Creation, Universe, the Web of the Cosmos, and Anansi, the Spider.

Anansi is a folk-hero to the Ashanti. This funny fellow is a rogue, a wise and loveable trickster. He is a shrewd and cunning figure who triumphs over larger foes. An animal with human qualities, Anansi is a mischief maker [...].²¹

Entretanto, por mais diversa que seja sua forma de apresentação, sempre aparece como originária dos povos Ashanti, representando a riqueza da oralidade no processo de contar e recontar histórias e transmitir cultura, um herói ou heroína na forma de aranha que veste qualidades humanas, autor ou autora de estratégias de resistência capazes de vencer o inimigo e de libertar as histórias que ficavam guardadas em um baú e que pertenciam a um único deus para serem contadas para toda a humanidade. Ananse, nessa perspectiva, é a aranha e divindade contadora de histórias, um trapaceiro que faz uso de diversos truques para vencer dificuldades e inimigos. Krensky (2008, p.48), em seu Posfácio, nos diz que:

Anansi is one of the most importante figures in West African folklore. His story began long ago with the Ashanti people of Ghana. The Ashanti belong to a larger group called the Akan. Tales about Anansi spread to other West African regions. They then spread to islands in the Caribbean Sea and to North and South America.

²¹ Folclore... Mitologia... Lendas de um povo... Histórias tradicionais... como na África. Mitologia transforma, fazendo o ordinário, mágico. Ela traz beleza para os caminhos do homem, dando-lhe dignidade e expressando sua alegria na vida. Folclore prepara o homem para a vida adulta. Ele o coloca dentro de sua cultura. Com as tradições orais, recontadas através de gerações, o grupo social mantém sua continuidade, transmitindo sua cultura.

Esta história é de uma cultura há muito estabelecida, os Ashanti, no país de Gana. Gana é um reduto verde das florestas tropicais densas entre o oceano e o deserto. Esta casa do povo Ashanti protege suas tradições orais. Os Ashanti tiveram uma federação, uma sociedade altamente organizada, há mais de quatrocentos anos. Ainda hoje, como há tempos, os Ashanti são excelentes artesãos. Eles se sobressaem como aqueles que fazem trabalho em metal fino e como tecelões de bonitos panos de seda. Dentro deste pano eles tecem os ricos símbolos de sua arte e folclore - Sol, Lua, Criação, Universo, a Rede do Cosmos, e Ananse, a Aranha.

Ananse é um herói para os Ashanti. Este companheiro engraçado é um brincalhão, um trapaceiro sábio e amável. Ele é uma figura inteligente e astuta que triunfa sobre inimigos maiores. Um animal com qualidades humanas, Ananse é um autor de travessuras [...] (tradução própria).

In some stories, Anansi is a spider. Sometimes he is a man who can climb and spin webs like a spider. But in all stories, Anansi is a trickster. A trickster is a character who uses tricks to do certain tasks. Tricksters also like to break the rules set by the gods or by nature. A trickster can be a good or a bad character. Anansi uses his tricks to do something good. He brings stories to Earth so that all creatures can enjoy them.²²

De acordo com Amador de Deus (2008; 2011), Ananse – divindade da cultura *fanti-ashanti*, do Benin, África Ocidental – é a metamorfose da deusa Aranã em aranha. A autora defende que o mito acompanhou seus filhos – africanas e africanos feitos escravos, que ela denomina de “herdeiros de Ananse” – na extensa e árdua travessia transatlântica, encontrando-se presente em diferentes países do continente americano, como a Colômbia, a Venezuela, o Caribe, o Brasil²³: “[...] Assim, Ananse acompanhou seus filhos. Permaneceu presente e povoou o imaginário dos africanos de diferentes grupamentos com suas teias e suas histórias [...] (AMADOR DE DEUS, 2008, p.18).

Nessa oportunidade, apresentamos o mito de Ananse, por acreditarmos que o mesmo constitua metáfora potente, sobretudo, no sentido de refletirmos acerca do processo de Contação de Histórias, tramando fios que ligam memória, ancestralidade, formas de identificação, solidariedade e resistências. Acreditamos que o mesmo seja importante para este trabalho justamente porque nos ensina um pouco sobre determinada visão de mundo acerca do surgimento das histórias e sua contação, especialmente em realidades afrodescendentes e, sobretudo, porque se está situado num contexto de diáspora africana, em que milhares de africanas e africanos foram deslocados forçosamente de suas terras, de seu sagrado, de sua cultura. É na tese

²² Ananse é uma das figuras mais importantes no folclore do Oeste Africano. Sua história começou há muito tempo com o povo Ashanti de Gana. Os Ashanti pertencem a um grupo maior chamado Akan. Contos sobre Ananse se espalham para outras regiões do Oeste Africano. Eles então se espalham para ilhas no Mar do Caribe e para as Américas do Norte e do Sul. Em algumas histórias, Ananse é uma aranha. Às vezes, ele é um homem que pode escalar e fiar teias como uma aranha. Mas em todas as histórias, Ananse é um trapaceiro. Um trapaceiro é um personagem que usa truques para fazer determinadas tarefas. Trapaceiros também gostam de quebrar as regras definidas pelos deuses ou pela natureza. Um trapaceiro pode ser um personagem bom ou um mau. Ananse usa seus truques para fazer algo bom. Ele traz histórias para a Terra de modo que todas as criaturas possam apreciá-las. (tradução própria).

²³ “[...] a Deusa Araña metamorfoseada de aranha se faz presente em vários países das Américas, apresentando-se sob diversos nomes: Anansia, Ananse, miss Nancy, Nanci, Nância. Nomes diversos para referir a mesma divindade capaz de tecer laços de solidariedade entre seus filhos dispersos sob o jugo de uma intensa dominação [...]” (AMADOR DE DEUS, 2008, p.19).

de Amador de Deus²⁴ que encontramos a narrativa sobre o mito de Ananse²⁵, que transcrevemos aqui, conforme segue:

Houve um tempo em que na Terra não havia histórias para se contar, pois todas pertenciam a Nyame, o Deus do Céu. Kwaku Ananse, o Homem Aranha, queria comprar as histórias de Nyame para contar ao povo de sua aldeia. Então, por isso um dia, ele teceu uma imensa teia de prata que ia do céu até o chão e por ela subiu até à morada do Deus para saber o preço de suas histórias.

—O preço de minhas histórias, Ananse, é que você me traga Osebo, o leopardo de dentes terríveis, Mmboro, os marimbondos que picam como fogo, e Moatia, a fada que nenhum homem viu. Ele, o Deus do Céu, pensava que com isso faria Ananse desistir da idéia, mas não conseguiu, Ananse respondeu: tudo bem!

Ele apenas respondeu: —ora Ananse, como pode um velho fraco como você, tão pequeno, tão pequeno, tão pequeno, pagar o meu preço? Mas Ananse nada responde, apenas desceu por sua teia de prata que ia do Céu até o chão para pegar as coisas solicitadas pelo Deus o céu.. O que tiver de ser será, disse Ananse.

De volta a terra, Ananse cuidou de realizar as tarefas necessárias para conseguir trazer as histórias a terra. Foi em busca do leopardo. Vamos brincar do jogo de amarrar? O leopardo que adorava jogos, logo se interessou. Como se joga este jogo? Com cipós, eu amarro você pelo pé com o cipó, depois desamarro, aí, é a sua vez de me amarrar. Ganha quem amarrar e desamarra mais depressa. Então, amarrou o leopardo Osebo pelo pé, pelo pé, pelo pé, e pelo pé, e quando ele estava bem preso, pendurou-o amarrado a uma árvore dizendo: —Agora Osebo, você está pronto para encontrar Nyame, o Deus do Céu.

Aí, Ananse cortou uma folha de bananeira, encheu a cabaça com água e atravessou o mato alto até a casa de Mmboro, os marimbondos. Lá chegando, colocou a folha de bananeira sobre sua cabeça, derramou um pouco de água sobre si, e o resto sobre a casa de Mboro dizendo: —Está chovendo, chovendo, chovendo, vocês não gostariam de entrar na minha cabaça para que a chuva não estrague suas asas? Muito obrigado! Muito obrigado! — zumbiram os marimbondos entrando para dentro da cabaça que Ananse tampou rapidamente.

O Homem Aranha, então, pendurou a cabaça na árvore junto a Osebo dizendo: —Agora Mmboro, você está pronto para encontrar Nyame, o Deus do Céu.

Depois, Ananse esculpiu uma boneca de madeira, cobriu-a de cola da cabeça aos pés e colocou-a aos pés de um flamboyant onde as fadas costumam dançar. À sua frente, colocou uma tigela de inhame assado, amarrando a ponta de um cipó em sua cabeça, e foi se esconder atrás de um arbusto próximo, segurando a outra ponta do cipó e esperou. Minutos depois, chegou Moatia, a fada que nenhum homem viu. Ela veio dançando, dançando, dançando, como só as fadas africanas sabem dançar, até aos pés do flamboyant. Lá, ela avistou a boneca e a tigela de inhame. Bebê de borracha — disse a fada — estou com tanta fome, poderia dar-me um pouco de seu inhame?

²⁴ AMADOR DE DEUS, Zélia. **Os Herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. [Doutorado] Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2008, 295f.

²⁵ A narrativa sobre o mito de Ananse, citada por Zélia Amador de Deus, foi elaborada a partir de pesquisa realizada por Maria Clara Cavalcanti de Albuquerque - Grupo Confabulando - contadores de histórias, conforme Amador de Deus (2008, p.15).

Ananse puxou a sua ponta do cipó para que parecesse que a fada dizia sim com a cabeça, a fada, então, comeu tudo, depois agradeceu:

_Muito obrigada, bebê de borracha. Mas a boneca nada respondeu. A fada, então, ameaçou: _Bebê de borracha, se você não me responde, eu vou te bater. E como a boneca continuasse parada, deu-lhe um tapa ficando com sua mão presa na sua bochecha cheia de cola. Mais irritada, ainda, a fada ameaçou de novo: _Bebê de borracha, se você não me responde, eu vou lhe dar outro tapa. E como a boneca continuasse parada, deu-lhe o tapa ficando agora, com as duas mãos presas. No auge da irritação a fada tentou livrar-se com os pés, mas eles também ficaram presos.

Ananse, então, saiu de trás do arbusto, carregou a fada até a árvore onde estavam Osebo e Mmboro, dizendo: _Agora Mmoatia, você está pronta para encontrar Nyame, o Deus do Céu.

Aí, ele foi à casa de Ianyisiá sua velha mãe, sexta filha de sua avó e disse: _Ianyisiá venha comigo vou dá-la a Nyame em troca de suas histórias. Depois, ele teceu uma imensa teia de prata em volta do leopardo, dos marimbondos e da fada, e uma outra que ia do chão até o Céu e por ela subiu carregando seus tesouros até os pés do trono de Nyame. _Ave Nyame! – disse ele – aqui está o preço que você pede por suas histórias: _Osebo, o leopardo de dentes terríveis, Mmboro, os marimbondos que picam como fogo e Moatia a fada que nenhum homem viu. Ainda lhe trouxe Ianyisiá minha velha mãe, sexta filha de minha avó.

Nyame ficou maravilhado, e chamou todos de sua corte dizendo: _o pequeno Ananse trouxe o preço que peço por minhas histórias. De hoje em diante, e para sempre, elas pertencem a Ananse e serão chamadas de histórias do Homem Aranha! Cantem em seu louvor! Ananse maravilhado desceu por sua teia de prata levando consigo o baú das histórias até o povo de sua aldeia, e quando ele abriu o baú, as histórias se espalharam pelos quatro cantos do mundo vindo chegar até aqui. (AMADOR DE DEUS, 2008, 13-15).

Tomando o mito africano da aranha e divindade Ananse como metáfora, é possível compreender que suas teias ajudaram os diferentes povos africanos, escravizados, em seu processo de adaptação nos diferentes países do continente americano – inclusive no Brasil – bem como, na elaboração de formas de resistência ao sistema escravista e na manutenção e ressignificação de suas memórias e histórias que continuam sendo contadas e recontadas.

[...] São homens e mulheres que, apesar de todos os entraves que lhes foram impostos, mantiveram força e inteligência suficientes para conhecer, compreender e adaptarem-se às terras que lhes eram estranhas. E, para tanto, não contaram com outros recursos, senão seus corpos, suas mãos, suas habilidades com o que foram capazes de criar e improvisar. Entretanto, esses homens e mulheres contaram, sobretudo, com suas memórias vivas procedentes da África, ambiente rico em rituais, mitos e tradições orais. E porque não dizer, estes africanos, nessa tentativa de recuperação de si, contaram com a preciosa ajuda de Ananse [...] (AMADOR DE DEUS, 2008, p.130).

Essas africanas e africanos e seus descendentes – escravizados – nas Américas contaram com o apoio de “[...] uma aranha-heroína que recorreu a infinitos truques para vencer o inimigo [...]” (AMADOR DE DEUS, 2008, p.20). Metaforicamente falando, a astúcia de Ananse contribuiu significativamente para o processo de adaptação desses Outros escravizados tanto às novas terras, quanto ao duro contexto escravista ao qual foram subordinados. Ajudou-os, em especial, no processo de ressignificação/reinvenção de suas culturas, memórias e histórias e, ao mesmo tempo, na elaboração dos mais diversos tipos de resistência ao sistema escravista, tendo em vista que suas culturas foram alvo de aniquilação por parte da cultura hegemônica mais ampla.

O mito nos conta, entre outras possibilidades, a astúcia com que africanas, africanos e seus descendentes nas Américas, inclusive no Brasil, tiveram em seus processos de organização e elaboração de estratégias de resistência: “[...] Ananse, mais que uma divindade, simboliza a possibilidade de vencer aquele que guarda todo o tesouro das histórias e transformar os herdeiros de Ananse em autores de sua própria história [...]” (AMADOR DE DEUS, 2008, p.19). Torna-se útil, inclusive, para melhor compreendermos a formação de quilombos como forma de resistência ao sistema escravista, a adaptação desses Outros à América, a tradição da Contaçon de Histórias, bem como a ressignificação de suas memórias. Ananse, então, é

[...] a aranha que foi capaz de tecer uma grande teia e conseguir o baú de histórias das mãos de Kwame e permitir que tivéssemos histórias. [...] O mito de Ananse [...] se espalhou e se renovou e se renova em diversos lugares das Américas. Ananse, suas teias e suas histórias acompanhou seus filhos na afro-diáspora (AMADOR DE DEUS, 2011, p.1).

Nessa perspectiva, amparado em Amador de Deus (2008), as teias de Ananse são tecidas unindo grupos e se constitui como metáfora para as diferentes formas de resistência empreendidas por esses povos submetidos às duras condições do sistema escravista, inteligentes e astutos para oferecerem oposição, resistências individuais e coletivas, que unem diferentes grupos através da criação de laços de solidariedade entre eles tendo em vista uma marcante experiência em comum – a realidade da escravidão e a experiência da diáspora. A formação de quilombos e a Contaçon de Histórias constituem poderosos exemplos disso que aqui estamos trazendo.

Assim, o mito da aranha e divindade Ananse é de fundamental relevância para esta tese, pois Ananse está inserida num contexto de expropriação humana de suas terras, famílias e sagrado e por esta razão nos ensina sobre crenças e culturas da diáspora africana vindas e ressignificadas nas Américas. Nos mostra qualidades como inteligência e astúcia – contrariando as formas hegemônicas de conceber o conceito de africano – que esses povos tiveram em terras até então estranhas a eles, em especial, na elaboração de formas de resistência ao sistema, de onde destacamos a formação de quilombos como uma das principais. Ananse nos mostra, inclusive, uma concepção sobre o surgimento das histórias e sua contação, sobretudo, acerca dos povos da diáspora africana e afrodescendentes.

Ananse mostra, ainda, a capacidade de vencer o inimigo e conseguir o baú que possui todas as histórias, distribuindo-as à humanidade e, como isso, tornando seus filhos protagonistas de suas próprias histórias e destinos. Ananse é, também, a aranha e divindade contadora de histórias, sendo, portanto, metáfora potente para discutirmos a temática da Contação de Histórias sobre o processo de escravidão no continente americano, inclusive no Brasil e, também, narrativas que emergem do processo de Contação de Histórias na realidade de uma comunidade quilombola no Sul do Brasil. Ananse está presente também, no ato subversivo de contar, narrar-se e protagonizar-se, como veremos mais adiante.

Dessa maneira, aranha Ananse enquanto contadora de histórias africana,

[...] não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos, em especial quando se tratava de tradicionalistas consagrados [...] Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um “conhecedor” nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mas, mais precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo o tipo. Era um conhecimento mais ou menos global segundo a competência de cada um, uma espécie de “ciência da vida” [...] (BÁ, 2003, p.174).

Nesta tese tomamos como contação de histórias as práticas narrativas de resistência cultural e política presentes nas histórias contadas, a partir da concepção de narrativa de Walter Benjamin que, por sua vez, não a percebemos desvinculada

de suas noções de experiência, história e rastro. Dito de outra maneira, contação de histórias como prática que transmite saberes e modos de vida através da experiência socialmente compartilhada dentro de determinado grupo. O ato de contar histórias usa como matéria prima a experiência coletiva acumulada há gerações, existe para que experiências não sejam esquecidas e barbáries não se repitam ou se tornem “naturais”. Este contar não é um contar único, pois se conta e se conta de novo e outras tantas vezes, para não esquecer e para atualizar ou ressignificar memórias e as próprias histórias que os narradores colhem na experiência. O contar histórias não trata de reproduzir uma realidade factual, mas de redimir o passado, valorizar os vencidos da história e projetar futuros, recriando experiências.

Pensando a noção de contação de histórias articulada a conceitos benjaminianos, entendemos a mesma como a capacidade de manter viva a narrativa oral da experiência na medida em que é contada, recontada e contada de novo e assim capaz de carregar a potência de atualização do sentido histórico de determinado momento, negociando no presente, passado e futuro. O recontar cria condições de possibilidade de que a história seja reatualizada, dita e redita de outro lugar. Contação é veículo de expressão de narrativas orais que são constantemente retomadas e atualizadas e que necessitam ser reelaboradas. Contação de histórias está ligada ao movimento que faz com que as narrativas tenham um fluxo, é a forma como as narrativas se expressam através de um movimento dialético que faz com que as mesmas sejam constantemente retomadas e atualizadas, é prática talhada no discurso.

Nessa direção, “Quilombos e quilombolas no Brasil” passa a ser nosso próximo Capítulo, com estreita relação com o mito da aranha e divindade Ananse e também enquanto espaço onde resistem fortemente a figura dos narradores.

III QUILOMBOS E QUILOMBOLAS NO BRASIL

“[...] É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica stricto sensu e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravidão, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. A relativização dessa força do inconsciente coletivo nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos agentes sociais que viveram e construíram essas situações hoje designadas como quilombo”
(ALMEIDA, 2002, p.62-63)

Como vimos, a diáspora africana pode ser entendida a partir de diferentes experiências: pela dispersão forçada de populações africanas para outros continentes, motivada, sobretudo, pela instituição da escravidão colonial e pelas migrações de africanas e africanos para as metrópoles, em razão do processo de descolonização do continente africano, especialmente durante o século XX.

O momento das dispersões forçadas do conceito de diáspora africana, como observam Gilroy (2001), Hall (2003) e Lopes (2004), foi responsável pelo deslocamento compulsório através do Atlântico de mulheres e homens livres da África para a América, alavancando a economia colonial dos países que submeteram forçosamente africanas e africanos ao trabalho feitorizado nos campos, lavouras e plantações. A experiência deste primeiro momento da diáspora africana impôs, nos termos de Amador de Deus (2008), rupturas e descontinuidades históricas do ponto de vista do tempo negro, para essas populações africanas. Este fenômeno também trouxe diferentes culturas, histórias, pedagogias, saberes e formas de organização social que acabaram por aproximar diferentes grupos que passaram pela experiência transatlântica, que ajudaram na adaptação destes em terras estranhas e que contribuíram para a elaboração de variadas formas de resistência através da criação de laços de solidariedade (AMADOR DE DEUS, 2008).

Nesse Capítulo, então, nos ocupamos especificamente com os Quilombos brasileiros, enquanto forma de resistência coletiva de africanas, africanos e seus descendentes escravizados ao sistema escravista brasileiro e, inclusive, como

espaços de produção e ressignificação de culturas, saberes e sujeitos que se opõem visceralmente ao hegemonicamente colocado por uma perspectiva de história linear, contada pelos vencedores e incapaz de considerar protagonismos dos grupos tidos como “vencidos” como válidos. Espaços cujas histórias ensinam, e com os quais podemos aprender!

3.1 As formas de resistência ao sistema escravista brasileiro: os Quilombos tradicionais ou clássicos

A escravidão de africanas, africanos e seus descendentes escravizados foi colocada enquanto instituição e se manteve no Brasil por aproximadamente três séculos, marcando decisivamente a cultura, a economia, a história do país e dos brasileiros. A nação foi estabelecida através da exploração do trabalho de milhares de escravizados, o que faz com que este período histórico brasileiro continue sendo objeto de investigações e reflexões de diferentes pesquisadores, em suas mais variadas áreas do conhecimento, interessados em compreender articulações que tornaram possível e foram responsáveis pela manutenção do sistema escravista brasileiro por um longo período de tempo (FIABANI, 2005; SOUZA, 2013).

Contudo, é preciso assinalar que a escravidão colonial²⁶ nas Américas foi ímpar, bastante diferente de outras experiências conhecidas pela humanidade em que havia produção de excedentes pelos grupos dominados, o trabalho não era tarefa exclusiva dos sujeitos submetidos pela força e existiam outras formas de produção dominantes, como é o caso do escravismo antigo (FIABANI, 2005). No caso da escravidão colonial nas Américas, ao contrário:

[...] O cativo deve ser considerado como uma simples mercadoria. Portanto, estar sujeito às eventualidades próprias aos bens mercantilizáveis – compra, venda, doação, aluguel, penhora, etc. O senhor deve poder decidir onde, como e quando empregá-lo. A totalidade do produto do trabalho do cativo deve pertencer ao amo. Ao menos formalmente, a quantidade e a qualidade da remuneração que o cativo recebe sob a forma de alimento, habitação, vestimentas, etc. devem depender da vontade senhorial. Finalmente, o *status* servil deve ser vitalício e hereditário (MAESTRI FILHO, 1994, p.5).

²⁶ Como observa Shohat e Stam (2006, p.41-42): “[...] Algumas das principais consequências do colonialismo foram: a expropriação de territórios em escala maciça; a destruição de povos e culturas locais; a transformação de africanos e índios em escravos; a colonização da África e da Ásia; e a ascensão do racismo não apenas nos territórios colonizados, mas dentro da própria Europa”.

Diferentemente do escravismo antigo, então, a escravidão colonial concebia o sujeito escravizado como mercadoria, estava subordinado às vontades do senhor, o conteúdo do seu trabalho era totalmente apropriado por este, suas condições básicas de sobrevivência dependiam daquele que o explorava e o escravizava e sua condição de escravizado se mantinha por toda a vida podendo, enquanto propriedade, ser transferido por de herança (MAESTRI FILHO, 1994; FIABANI, 2005). Conforme Gorender (2001), o escravismo colonial foi o resultado de ações premeditadas que implantaram este sistema de maneira brusca no mundo moderno, de modo que sua formação ganha uma aparência de anormalidade dentro do processo de evolução histórica. Na opinião de Bakos (1982), já no que se refere à realidade brasileira, foi o tráfico de escravizados da África para o Brasil ocorrido entre os séculos XVI e XIX que contribuiu para a formação deste sistema de produção escravista colonial em nossas terras, sistema altamente dependente do mercado consumidor europeu. Muito provavelmente, estas são as razões pelas quais o sistema escravista colonial se desenvolveu com tamanha singularidade.

Nessa perspectiva, a instituição da escravidão colonial em todo o continente americano motivou o rapto de milhões de mulheres e homens livres de diversas partes da costa da África, de variadas populações, subjugando-os ao trazê-los forçosamente para este continente, sobretudo, para o Brasil, impondo a estes um sistema degradante, humilhante e cruel de trabalho, que foi a escravidão colonial. Foi, inquestionavelmente, uma das maiores atrocidades da história da humanidade, uma verdadeira barbárie nos termos de Benjamin (2013)²⁷, que deslocou violentamente pessoas de suas terras, suas famílias, seu sagrado e os submeteu forçosamente à violenta realidade da escravidão colonial em terras longínquas, despersonalizando-os. Mas, “A violência da escravidão não transformava os negros em seres ‘incapazes de ação autônômica’, nem em passivos receptores de valores senhoriais [...]” (CHALHOUB, 2011, p.49), muito ao contrário, o escravizado foi “[...] um componente

²⁷ O conceito de barbárie em Benjamin é investigado por Marinho (2015) a partir da afirmação benjaminiana acerca da necessidade de se pensar um conceito positivo de barbárie, presente no texto de Benjamin “Experiência e Pobreza”. Violência, direito, justiça, poder, destino, contínuo, interrupção, estado de exceção seriam os elementos que compõem o conceito de barbárie para Marinho (2015) que defende que Benjamin cria desvios ao propor a interrupção da história dos vencedores, colocando em questão a escrita da história. É a partir desses elementos que passamos utilizar o conceito de barbárie.

dinâmico permanente no desgaste do sistema, através de diversas formas, e que atuavam, em vários níveis, no processo do seu desmoronamento [...]” (MOURA, 1981, p.8).

Nos mais diferentes países das Américas onde a instituição da escravidão se fez presente, colocando-se como modo de produção capaz de delinear seus contornos econômicos e sociais, a resistência escravista se colocou como alternativa contrária àquela ordem imposta, de modo que, cabe sublinhar que nos territórios onde houve escravidão, também houve forte resistência, através de revoltas e lutas contra o escravismo colonial.

[...] Podemos dizer que a escravidão sempre foi acompanhada de um forte movimento de resistência e várias revoltas tiveram a presença negra como personagem central, na luta pelo fim deste regime desumano e cruel [...] (MUNANGA; GOMES, 2006, p.98).

Entre as principais formas de resistência elaboradas por africanas, africanos e seus descendentes escravizados nas Américas e no Brasil, temos o suicídio, a fuga, a formação de quilombos, o aborto, o justicamento, a oposição ao trabalho feitorizado, entre outras. De acordo com Maestri Filho (1986):

Às duríssimas condições de vida e trabalho do escravo assenzalado opunha-se, principalmente, a capacidade de resistência dos cativos. O suicídio, a fuga, o quilombamento, em determinadas circunstâncias, o aborto, o justicamento, a insurreição, etc. foram as formas singulares de oposição do homem escravizado que puseram certo limite à exploração escravista. Entre elas destaca-se por sua importância a oposição do cativo ao próprio trabalho feitorizado. Entretanto, eram importantes as determinações que limitavam a resistência servil. (p.81).

O suicídio tratava-se da libertação do negro escravizado da realidade da escravidão. Vários eram os motivos para que eles eliminassem sua própria vida, mas as razões tinham origem no duro contexto do trabalho escravizado, como o medo do castigo, o fracasso pela realização de uma fuga, a negação por parte dos senhores escravistas em alforriá-los mesmo sob pagamentos feitos por parte dos sujeitos escravizados e, muito provavelmente, também a intenção de prejudicar seus senhores, tendo em vista que estes deveriam arcar com o prejuízo pela perda de um

escravo, entre outros... O suicídio era, dessa maneira, uma solução final praticada pelos negros escravizados na tentativa de se libertarem do cativeiro (MAESTRI FILHO, 1988; MAESTRI, 1994).

A fuga foi outra estratégia utilizada pelos negros escravizados para contrapor resistência ao sistema escravista brasileiro. Os escravos desejavam sua libertação daquela realidade degradante e opressora, onde a fuga apresentou-se como grande possibilidade, maior mesmo que as revoltas de todo o tipo. A fuga, resistência bastante empregada, pelos escravos, foi amplamente utilizada e, por essa razão, responsável por grandes prejuízos aos seus proprietários: “[...] arrombando as portas das senzalas e fugindo, os cativos esvaziavam as burras senhorias [...] a fuga de um escravo podia significar um inevitável e previsível acidente de produção [...]” (MAESTRI FILHO, 1988, p.115), inclusive pela necessidade de vigilância constante. Buscavam a liberdade do trabalho duro, dos castigos, da comida insuficiente, enfim, fugiam do sistema escravista (MAESTRI FILHO, 1984; MAESTRI FILHO, 1988; MAESTRI, 1994; MAESTRI, 2006).

Os abortos e os infanticídios foram outras formas conscientes de resistência ao trabalho escravizado na medida em que a mulher negra escravizada interrompia sua própria gestação ou tirava a vida de seu filho recém-nascido, rompendo assim a lógica interna do sistema escravista que faria de seu filho, “naturalmente”, um outro escravizado, libertando-o do jugo da escravidão, além de prejudicar o senhor que tinha interesse num maior número de escravos em seu plantel (MAESTRI FILHO, 1988).

Durante o período escravista brasileiro, não eram raros os atentados contra a vida dos senhores, suas famílias e feitores, resultado comumente de impulsos de desespero e ódio por parte dos sujeitos escravizados. O chamado “justiçamento” ocorria, a exemplo das outras formas de resistência, em resposta ao duro trabalho feitorizado, aos maus tratos e castigos diversos praticados pelos senhores e ao entendimento de que muitos deles ficariam presos aos seus senhores até a própria morte. Os escravos que justificavam – “assassinavam” – seus senhores eram, quando pegos, severamente punidos através de prática de tortura, muito embora o medo da tortura e até mesmo da morte não impedissem esses atos de sangue (MAESTRI FILHO, 1984; MAESTRI FILHO, 1988; MAESTRI, 1994).

A oposição ao trabalho feitorizado foi um outro importante exemplo de resistência ao sistema escravocrata brasileiro, expressa pela rejeição visceral e cotidiana do trabalho escravo. Mostrava-se inábil, desinteressado, fazia “corpo mole”, preguiçoso, sabotava meios de trabalho. Essa oposição ao trabalho escravista foi o tipo de resistência que mais determinou a sociedade escravocrata, de modo que as ações por parte dos senhores escravocratas não foram suficientes para levar a cabo o “desamor” dos escravizados o trabalho feitorizado (MAESTRI FILHO, 1984; MAESTRI FILHO, 1988; MAESTRI, 1994; MAESTRI, 2006).

O trabalhador nativo, africano ou afro-descendente trabalhava mal porque era escravizado, e não porque era nativo, africano ou afro-descendente. O cativo *preguiçoso e boçal* do engenho, movendo-se como um zumbi, tornava-se o produtor criativo e industrioso do mocambo. [...] (MAESTRI, 2006, p.128).

Além dessas formas de resistência que brevemente apontamos acima, o aquilombamento ou a formação de quilombos também representou uma radical forma de resistência ao trabalho feitorizado, às precárias condições de vida, à alimentação insuficiente, à ausência de direitos sociais e políticos quaisquer, à impossibilidade de serem protagonistas de suas próprias vidas, histórias e destinos. Pode ser compreendida como uma comunidade de cativos estabelecida em um ermo qualquer, sendo a maneira mais segura de um escravizado se libertar da escravidão (MAESTRI FILHO, 1984; MAESTRI FILHO, 1988; MAESTRI, 2006).

O *status* do escravizado, no mundo colonial, como observa Carril (1997) era muito além de uma forma de trabalho, na medida em que o colocava submetido à vontade do senhor e assim o apartava de sua condição de humano. Os escravizados eram utilizados predominantemente no trabalho agrícola, mas também ocupavam-se com artesanato, atividades domésticas e até como feitores e suas faltas não eram perdoadas, eram barbaramente punidas.

As faltas cometidas pelos escravos eram punidas severamente, de acordo com a vontade do senhor e da lei. Um alvará de 1741 mandava que se marcasse com ferro em brasa o escravo fugido; em caso de reincidência, que se cortasse sua orelha. Em 1724 surgiram os capitães-do-mato, que dispunham de garantias especiais, como a de não sofrer pena pelas mortes que provocassem no exercício da tarefa, a não ser quando elas fossem injustificadas.

O castigo mais utilizado eram os açoites, principalmente quando se acreditava que o escravo estivesse “fazendo corpo mole” no trabalho. A lei estipulava seu número máximo em 50. O requinte da repressão se expressava através de formas de punição, como a utilização de máscara de flandres, que cobria o rosto do escravo, impedindo que ele ingerisse comida ou bebida. Havia, ainda, métodos de tortura, como a prisão no calabouço, onde o escravo recebia castigos: era atado ao tronco ou a argolas de ferro. Puniam-se também com a pena das galés, que eram trabalhos forçados executados com correntes aos pés, e com a pena de morte, quando eram cometidos crimes contra os senhores (CARRIL, 1997, p.37).

Torna-se importante assinalar que, em última instância, todas essas formas de resistência escravistas nas Américas e, sobretudo, no Brasil configuraram-se como respostas e oposição constante aos violentos e degradantes contextos de vida e de trabalho aos quais africanas, africanos e seus descendentes escravizados foram submetidos nas Américas e, sobretudo, no Brasil, nos campos, lavouras e plantações as mais variadas. Resistências que contribuíram significativamente para fazer ruir o sistema escravista brasileiro. Nesta oportunidade, enfatizamos que a temática dos quilombos enquanto forma de resistência escravista recebe maior atenção nesta tese justamente por ser o foco no qual centramos nossa investigação teórica e também empírica.

Retomando o mito da aranha e divindade Ananse, de acordo com Amador de Deus (2008), as teias tecidas pela deusa africana acabaram por criar uma rede de solidariedade e também de resistência entre os “filhos de Ananse”, que contribuiu significativamente para a sobrevivência e adaptação dessas africanas, africanos e seus descendentes escravizados nas difíceis Américas e, inclusive, no Brasil, mostrando que o mito ajudou, sobretudo, na elaboração de criativas formas de resistência ao sistema escravista, destacando a formação de quilombos, as insurreições escravas ocorridas no século XIX e as religiões de matriz africana como algumas principais. Nas palavras da autora:

[...] A formação dos quilombos; a participação dos negros em todas as insurreições ocorridas no país, no século XIX; as religiões de matriz africana e tantos outros fios de Ananse, tecidos e (re) tecidos, demonstram que, aqui, em solo brasileiro, a laboriosa divindade não parou de exercer sua tarefa, desde que atravessou o oceano [...] (AMADOR DE DEUS, 2008, p.148).

Essa rede de solidariedade e de resistência, segundo Munanga e Gomes (2006), foi característica de todo o quilombo brasileiro enquanto “[...] uma reunião fraterna e livre, com laços de solidariedade e convivência resultante do esforço dos negros escravizados de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga do cativeiro e da organização de uma sociedade livre [...]” (p.72). Redes de solidariedade que também pode ser escrita no plural, mostrando que sua constituição se dá inclusive além dos territórios dos próprios quilombos, através de trocas mercantis que reuniam outros setores da sociedade escravista, como explica Gomes (2005). Nesta mesma direção, Campos (2005) diz que os territórios quilombolas próximos à cidade foram possíveis “[...] pela existência das poderosas redes de solidariedade, pelas quais os negros eram inseridos na sociedade local [...]” (p.38). Ou, nas palavras de Barcellos, Chagas, Fernandes et al (2004, p.104):

Quando se fala na formação de uma comunidade escrava, é necessário estar atento para o fato de que não se trata de um grupo homogêneo ou coeso, e sim de um universo repleto de diversificações sociais, mas também de solidariedades [...].

Solidariedade, então, cujas teias foram tecidas não apenas entre aqueles que passaram pela experiência comum de transplante de uma terra para outra, mas também, entre estes e a sociedade que os circundava, tanto no Império quanto na Colônia brasileiros.

A formação de quilombos existiu em todos os países do continente americano em que a escravidão colonial chegou. Entretanto, no Brasil, essa forma de resistência recebe o nome de “quilombo” ou “mocambo”, enquanto que em outros países eles são identificados de outras maneiras, variando conforme América espanhola ou inglesa: “cimarrónes”, “palenques” na Colômbia e em Cuba, “cumbes” na Venezuela, “marroons” na Jamaica, Guianas e Estados Unidos (KLEIN, 1987; MUNANGA; GOMES, 2006). O belo aforismo de Eduardo Galeano intitulado “O cimarrão” mostra um pouco sobre esse fenômeno do aquilombamento presente em vários países da América, conforme segue:

O jacaré, disfarçado de tronco, aproveita o sol. Giram os olhos na ponta dos chifres do caracol. Com acrobacias de circo, o pássaro corteja a pássara. O

aranho sobre pela perigosa teia da aranha, lençol e mortalha onde abraçará e será devorado. Um bando de macacos se lança de assalto às frutas silvestres nos ramos: os gemidos dos macacos atordoam a floresta fechada e não deixam ouvir as ladainhas das cigarras nem as perguntas das aves. Mas soam passos estranhos no tapete de toalhas e de repente a selva se cala e se paralisa, se encolhe e espera. Quando soa o primeiro tiro, a selva inteira chove em debandada.

O tiro anuncia a caçada dos cimarrões. *Cimarrón*, voz antilhana, significa “flecha que busca a liberdade”. Assim chamaram os espanhóis o touro que fugia para o monte, e depois a palavra ganhou outras línguas, *cimarrão*, *maroon*, *marron*, para batizar o escravo que em todas as regiões da América busca o amparo das selvas e pântanos, vales profundos e longe do amo levanta uma casa livre e a defende abrindo caminhos falsos e armadilhas mortais.

O cimarrão gangrena a sociedade colonial (CALEANO, 1985, p.30-31).

Se recorrermos à etimologia da palavra “quilombo” podemos observar que a mesma tem

[...] origem no quimbundo *kilombo*, “acampamento”, “arraial”, “povoação”, “povoado”, “capital”, “união”, “exército”, o vocábulo [...] tinha, nos séculos XV a XVII, dupla conotação, uma toponímica e outra ideológica, porque eram também assim designados os arraiais militares mais ou menos permanentes e também as feiras e mercados de Kasanji, de Mpungo-a-Ndongo, da Matamba e do Kongo [...] (LOPES, 2004, p.550).

Segundo Moura (1981, p.16), a nomeação “quilombo”, no Brasil, surgiu a partir de uma consulta do Conselho Ultramarino Português datada de dois de dezembro de 1740 ao rei de Portugal que, em resposta, entendeu e definiu formalmente o fenômeno como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele”. Este juízo “[...] composto de elementos descritivos [...]” (ALMEIDA, 2002, p.47) tem sua origem no período do Brasil-Colônia e percebe quilombos como comunidades de negros fugidos e resistentes ao sistema escravista brasileiro, isolada geograficamente, estabelecida comumente em regiões de difícil acesso, podendo ou não ter resquícios de casas e pilões nesses espaços (ALMEIDA, 2002; O'DWYER, 2002; FIABANI, 2005).

Com a definição de quilombo do Conselho Ultramarino Português é possível perceber a forte preocupação da coroa portuguesa com número, astúcia e robustez dos negros fujões e aquilombados no Brasil imperial e colonial, com habitações de ex-cativos organizados espalhadas por todo o território nacional. Quilombos diversos

espalhados por todo o território nacional, com diferentes tamanhos, estruturas, formas e origens.

Esses quilombos tinham variados tamanhos e se estruturavam de acordo com o número de habitantes. Os quilombos pequenos possuíam uma estrutura muito simples: eram grupos armados. As lideranças, portanto, surgiam no próprio ato da fuga e de sua organização. Já os grandes eram muito mais complexos e exigiam um nível de organização maior e uma diversificação na divisão interna muito mais sofisticada – seu exemplo emblemático é, incontestavelmente, Palmares, o mais conhecido de todos os quilombos que existiram no Brasil. Assim como variavam de tamanho e estrutura interna, os quilombos variavam também de forma e de origem. Muitas vezes, chegavam a ocupar fazendas, ali permanecendo até serem desalojados.

Aparentemente, o quilombo era um grupo defensivo. No entanto, em determinados momentos, tinha necessidade de atacar, a fim de conseguir artigos e objetos sem os quais não poderia sobreviver, especialmente pólvora e sal. Fazia igualmente sortidas para conseguir mulheres e novos membros para o reduto (MOURA, s/d, s/p).

Também é possível assinalar que esta definição de quilombo colocada pelo referido Conselho acabou por construir e cimentar uma visão bastante fechada e reducionista acerca dos quilombos brasileiros, marcando narrativamente estes apenas como espaços formado por negros fugitivos, dificultando que os mesmos fossem vistos como aquilo que de fato o eram: espaços alternativos de resistência ao sistema escravista brasileiro, com fortes laços de solidariedade e de composição heterogênea. Na opinião de Fiabani (2005, p.389), “[...] o conceito clássico de quilombo surgiu da necessidade de denominação-descrição de fenômeno social criado pela vontade dos trabalhadores escravizados contra os escravizadores”.

Cabe, nessa esteira, apresentar alguns dos primeiros relatos acerca do fenômeno dos Quilombos, coerentes com a perspectiva reducionista construída imposta pelo Conselho Ultramarino Português:

Gaspar Barleu [1584-1648] qualificou os quilombolas como “salteadores”, “ladrões” e “vagabundos”. Visão perfeitamente compreensível, pois escreveu de dentro do regime escravista, como seu porta-voz. Em 1730, Rocha Pita procedeu da mesma forma. Comprometido com a classe dos escravizadores, justificou as fugas dos cativos por apetecerem viver isentos de qualquer domínio. Reconheceu a presença de outros elementos no quilombo, falou das trocas e foi favorável ao castigo “pedagógico”.

Por sua vez, em 1860, o historiador alemão Heinrich Handelmann concebeu o quilombo como desagradável e temida vizinhança. Da mesma forma, registrou a necessidade da destruição de Palmares, pois era uma ameaça às

pretensões européias na América. Em 1866, o advogado Perdigão Malheiro destacou as relações mercantis dos quilombolas. Diferiu dos seus antecessores, pois procurou tratar o fenômeno de um ponto de vista sociológico.

Francisco Adolfo de Varnhagen [1816-1878], Visconde de Porto Seguro, foi simpático às forças destruidoras de quilombos, visto que, para o autor, acabar com eles e apreender escravos eram um bom negócio e uma obra civilizatória. Em 1905, Nina Rodrigues chamou a confederação de Palmares de “Estado” e concebeu o quilombo como um projeto restauracionista.

Em 1933, Gilberto Freyre, defensor da superioridade racial e cultural do colonizador, qualificou palmares como um tipo “parassocialista” de cultura e economia. Em 1938, o lusitano Ernesto Ennes não foi diferente. A paz civil passaria pela destruição de Palmares. Em 1934, Arthur Ramos seguiu o mestre Nina Rodrigues. Viu o quilombo como fenômeno essencialmente africano e “contra-aculturativo” (FIABANI, 2005, p.413-414).

Os Quilombos como significativa forma de resistência elaborada por africanas, africanos e seus descendentes escravizados no Brasil consistiram, então, em projetos coletivos e políticos de liberdade, no interior do próprio sistema escravista. Enquanto espaços que têm como características fundamentais a ressignificação de identidades e culturas e a heterogeneidade em sua composição, os quilombos abrigavam não somente negros fugidos, mas também, negros libertos, indígenas e outros grupos descontentes e à margem do sistema, sendo imprescindíveis para a derrocada do sistema escravista brasileiro. Como observa Moura (1981), uma característica dos quilombos foi a “[...] interação com alguns segmentos e núcleos oprimidos pela sociedade escravista: pequenos proprietários, agricultores, comerciantes, regatões e mascates de um modo geral” (p.21) e Fiabani (2005), “Além de cativos fujões, o quilombo cresceu igualmente devido à incorporação de desertores do Exército, foragidos da Justiça, nativos etc. [...]” (p.279). Na opinião de Barcellos, Chagas, Fernandes et al (2004, p.80), “A convivência de desertores, criminosos e escravos fugidos em regiões ermas era fato notório para as autoridades policiais, que às vezes chegavam a atribuir homogeneidade cultural a estes diferentes atores sociais [...]”. Moraes e Oliveira et al (2013), por sua vez, apontam quilombo como: “Lugar de ressignificação das identidades, cujas idiosincrasias fortalecem os laços de reconhecimento e união [...]” (p.137) entre os diferentes membros que compõem a heterogeneidade dos quilombos. Constituídos através da diversidade humana, ao incorporarem grupos oprimidos e marginalizados pelo sistema escravista brasileiro, os quilombos brasileiros podem ser caracterizados, inclusive, como espaços de

acolhida do diverso, que deram abrigo aqueles que a sociedade mais abrangente excluiu.

Dessa forma, a historiografia da escravidão tem sido consensual no sentido de afirmar que a permanência da escravidão fora um processo acompanhado de profunda resistência escravista, mostrando que a formação de quilombos foi uma das mais significativas estratégias empreendidas por sujeitos escravizados para resistirem ao sistema e, “quilombo”, enquanto uma experiência vivida de constituição de sociedades relativamente autônomas, elaboradas a partir da mescla de aspectos culturais, políticos e sociais distintos, porém, marcadamente vinculado a práticas africanas.

Conforme Gomes (2006), africanas e africanos que chegaram ao Brasil na condição de escravizados já conheciam a experiência do aquilombamento em suas terras, e aqui puderam compartilhar essa experiência e seus significados rituais e sentidos comuns, embora reinventados. Essa reinvenção se deu através de um compartilhar saberes com diferentes grupos que integravam a composição dos quilombos brasileiros e que aqui foram recriados, a partir de tradições, inclusive indígenas. Saberes que movimentaram o processo histórico, de maneira contínua e por vezes invisível, que culminaram para a transformação da própria instituição da escravidão no Brasil, evidenciando a capacidade de articulação dos quilombos com vários outros setores sociais e que em momento algum estes se mantiveram isolados da sociedade mais ampla, em razão de sua capacidade de conexão.

Acreditamos, assim, que a experiência dos quilombos em solo brasileiro rompa, definitivamente, com a ideia de que os escravizados eram naturalmente escravos, como se tivessem vindo ao mundo para obedecer e se sujeitar a todo tipo de situação. Concordamos com Munanga e Gomes (2006) quando afirmam que a história dos negros escravizados no Brasil não revela apatia ou passividade mas, ao contrário, luta e organização, respeitados o momento histórico em que os escravizados viviam e o tipo de sociedade vigente, capazes de nos fornecer elementos sobre a representação do negro no Brasil e de uma sociedade que não os inseriu socialmente, nem no mundo do trabalho livre.

[...] diante dos limites impostos ao africano escravizado e seus descendentes, os esforços desses sujeitos na luta pela sua libertação representam um sentimento de coragem e indignação diante da escravidão, e não apatia ou passividade (p.69).

Foi a astúcia, inteligência e sagacidade de Ananse responsável pela adaptação dos “filhos de Ananse” (AMADOR DE DEUS, 2008) a essas terras até então estranhas para essas populações, elementos presentes nos quilombos brasileiros e que conferiram a esta forma de resistência ao sistema escravista habilidades bastante especiais: a de sobreviver à dura realidade imposta pela escravidão colonial, se adaptar a um mundo estranho, não se isolar completamente da sociedade escravista, etc. Essa capacidade de articulação dos quilombos foi extremamente subversiva, considerando o contexto histórico de uma sociedade estruturada na reprodução de homens e riquezas que recorria à exploração e ao domínio para sua própria manutenção, de maneira que quilombos e quilombolas forjaram-se dentro da própria escravidão, em verdadeiros movimentos, ora modificando, ora sendo modificados (GOMES, 2006).

Nessa direção, precisamos considerar que o Brasil, país americano onde a instituição da escravidão se manteve viva por mais tempo – aproximadamente trezentos e cinquenta anos, sendo o último país a aboli-la; sendo o período do Brasil-Colônia extremamente dependente economicamente do trabalho escravizado de africanas, africanos e seus descendentes nascidos em solo brasileiro; e após a Abolição no ano de 1888, não haver qualquer política de inclusão dos recém libertos à sociedade mais abrangente, seja no que se refere ao trabalho, a educação formal, etc., nos faz acreditar que a história do Brasil se confunde, em certa medida, com a história da escravidão, considerando que nossa formação econômica, cultural, política e social traz nítidas marcas da presença/contribuição de elementos desses povos, de modo que trabalhar a temática da escravidão no Brasil, é trabalhar a nossa própria história, por mais tentativas de apagamentos e silenciamentos feitas por parte do poder hegemônico.

Sublinhamos que esse formato de quilombo, historiográfico e trabalhado nesta seção específica, passou a ser considerado como “Quilombo clássico” ou “Quilombo tradicional”, haja vista a emergência de um outro formato de quilombo, sobretudo, a partir da Constituição Federal (CF) de 1988 (BRASIL, 2000), que põe em evidência

inúmeras comunidades negras rurais na busca de seus direitos pela posse definitiva de suas terras ocupadas há gerações. Este novo formato passou a ser chamado de “Quilombos contemporâneos”, ou “Quilombos antropológicos contemporâneos” e será tratado na seção que segue.

3.2 Os Quilombos contemporâneos brasileiros

Como podemos perceber, os Quilombos clássicos, históricos ou tradicionais brasileiros, desde a sua emergência motivada pela necessidade constante e legítima de oposição ao sistema escravista brasileiro – e que acabou se colocando como uma das principais formas de resistência escravista à instituição da escravidão no Brasil, já não podiam ser definidos a partir de um conceito reduzido e elaborado a favor da sociedade escravista que os compreendiam de maneira homogênea, congelada no tempo e isolada da sociedade envolvente e da própria *plantation*.

A própria definição de quilombo feita pelo Conselho Ultramarino português em reposta ao rei de Portugal em 1740 possui caráter limitado e descritivo, como enfatizado por Almeida (2002), uma vez que este conceito não dá conta de abarcar o fenômeno em suas especificidades locais e diferenças internas, apresentando, pelo menos, cinco elementos que poderiam ser abreviados e, relativizados.

[...] o primeiro é a fuga, isto é, a situação de quilombo sempre estaria vinculada a escravos fugidos. O segundo é que o quilombo sempre comportaria uma quantidade mínima de “fugidos”, a qual tem que ser exatamente definida – e nós vamos verificar como é que ocorrem variações dessa quantidade no tempo. Em 1740, o limite fixado correspondia a “que passem de cinco”. O terceiro consiste numa localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada “civilização” [...] O quarto elemento refere-se ao chamado “rancho”, ou seja, se há moradia habitual, consolidada ou não, enfatizando as benfeitorias porventura existentes. E o quinto seria essa premissa: “nem se achem pilões nele”. Que significa “pilão” nesse contexto? O pilão, enquanto instrumento que transforma o arroz colhido em alimento, representa o símbolo do autoconsumo e da capacidade de reprodução [...] o pilão traduz a esfera de consumo e contribui para explicar tanto as relações do grupo com os comerciantes que atuam nos mercados rurais quanto sua contradição com a grande plantação monocultora [...] (ALMEIDA, 2002, p.48-49).

Isso porque os quilombos não eram comunidades isoladas da sociedade escravista mais abrangente, pois mantinham uma série de transações comerciais com

seu entorno, sobretudo, do ponto de vista agrícola e das trocas. A questão da presença do pilão enquanto fator necessário para a definição de quilombo teria sido uma proposta isolada dentro da legislação escravista. A interpretação jurídica de quilombo como auto-suficiente também não contribui para o entendimento das relações com a cultura que o circundava e das relações diversas com outros grupos para a obtenção de alimentos, armas, mulheres, etc. Outro elemento balizador daquele conceito meramente descritivo de quilombo é a existência da roça como peça de sua composição, aliás, já existente a partir de negociações entre escravizados e senhores no próprio seio do sistema escravista brasileiro, em especial quando da crise de fazendas de algodão e cana-de-açúcar, onde não havia uma necessária oposição por parte dos escravizados que, por algumas vezes, estavam localizados dentro do contexto de produção das *plantations* e do mercado. Esses elementos contribuíram para o deslocamento do conceito de quilombo, nos termos de Almeida (2002), na medida em que a produção acontecia de maneira mais livre e autônoma, para além de laços tribais, mas como trabalho familiar e outras formas de cooperação entre famílias, produzindo para seu consumo e também para o mercado circundante. E assim, para o autor, a questão conceitual acerca dos quilombos brasileiros merece ser recolocada.

Nessa perspectiva, as narrativas coloniais enquanto formas de descrever, classificar e produzir “verdades” sobre os quilombos brasileiros se empenharam em capturar o fenômeno de maneira a enquadrá-lo, discursivamente, em uma suposta natureza ou pureza conceitual, sendo responsáveis pela imposição de uma determinada forma de enxergá-los: como se não abrigassem uma significativa diversidade em sua composição, fossem desprovidos de historicidade e não houvesse movimentos capazes de fazer emergir múltiplos jeitos de ser e viver. Por estas razões, associado ao fato de que uma definição clássica acerca dos quilombos brasileiros não contribui significativamente para sua compreensão na atualidade, o conceito precisa ser revisto, em especial, com vistas a atender demandas coletivas e políticas dessas comunidades organizadas por todo o território nacional. Também, porque aquilo que foi dito sobre os quilombos brasileiros está historicamente situado, produzido por narrativas que atribuem uma identidade homogênea e única ao fenômeno e situado numa estrutura de poder que controla, marca e exclui, sem aceitar multiplicidades e singularidades.

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, interiça, sem diferenciação interna (HALL, 2000, p.109).

A partir da Abolição da escravidão no Brasil em 1888, como salienta Fiabani (2005), os trabalhadores escravizados alcançaram sua liberdade civil, mesmo que com o final deste sistema suas condições não chegaram a se modificar significativamente. Alguns quilombolas continuaram como posseiros nos antigos quilombos e outros se somaram a outros grupos marginalizados engajando-se em outras lutas pela sobrevivência. Isso não implica em afirmar que os negros recém libertos foram transformados em cidadãos, tendo em vista que para a maior parte dos sujeitos escravizados a Abolição tenha significado uma armadilha, como nos diz Baptista da Silva e Bittencourt Júnior (2004a).

[...] Com o final da escravidão, o preconceito e a discriminação ao negro permaneceu. Paralelamente a isso, o Estado brasileiro não apresentou nenhuma política pública de integração para os recém libertos à sociedade, de modo que a discriminação ao negro continuou fortemente com o pós-Abolição, dado que pode ser percebido inclusive pelas formas de apropriação das terras dessas pessoas (HAERTER, 2010, p.15).

Fiabani (2005), acrescenta que com a nova conjuntura propiciada pela queda do sistema escravista brasileiro as chamadas comunidades negras rurais remanescentes de quilombos passaram a receber várias denominações e também a se auto-designar de determinadas maneiras: “rincões”, “arraiais”, etc., questão que de imediato não chamou atenção das ciências sociais no Brasil (FIABANI, 2005).

Em direção semelhante, Baptista da Silva e Bittencourt Júnior (2004a), apontam que essas comunidades surgiram em território brasileiro a partir dos antigos quilombos formados por negros fugidos do sistema escravista, de domínios doados com ou sem formalização jurídica e da desagregação de grandes propriedades

monocultoras, após a derrocada daquele sistema. Mendes (2005) afirma que essas terras são marcadas pela etnicidade, o que as difere de outros grupos rurais, tendo emergido de ocupações de terras devolutas, compradas por escravizados, redutos de fugitivos e por doações. Carril (2006), por sua vez, ao tratar da diversidade de formas possíveis de constituição de terras, indica que as terras dos quilombos se originaram através de doações feitas por antigos proprietários aos escravizados, enfraquecimento da lavoura, permanência dos escravizados nas fazendas e doação a santos. Como podemos perceber, a partir desses estudos contemporâneos, a origem dos quilombos brasileiros não é regida por uma uniformidade, e sim por uma diversidade de apropriação dos territórios que seguem ocupando desde o pós-Abolição²⁸.

Leite (2000) ao realizar uma releitura antropológica sobre os quilombos brasileiros, especialmente, questões conceituais, políticas e sociais explica que o debate em torno da temática dos quilombos retorna com força no período republicano, sobretudo através da Frente Negra Brasileira e no processo de redemocratização, mais para o final dos anos de 1970²⁹. Da mesma maneira, a discussão é retomada com o processo de elaboração da Constituição de 1988 (BRASIL, 2000), que coincide com os cem anos da Abolição da escravidão no Brasil, oportunidade caracterizada, portanto, por férteis manifestações, investigações e até mesmo revisões sobre a instituição da escravidão no Brasil. Com isso:

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade (LEITE, 2000, p.334).

²⁸ Estima-se a existência de mais de 5.000 comunidades quilombolas atualmente no Brasil (GELEDÉS – INSTITUTO DA MULHER NEGRA, 2012).

²⁹ Para Leite (2000), existe neste contexto uma questão de ação afirmativa que precisa ser considerada, em que grupos de militantes defendem, desde os anos 1930, o ponto de vista da reparação e dívida histórica, que deixou marcas e efeitos simbólicos capazes de gerar novas formas de exclusão à população quilombola. É neste sentido que o conceito de quilombo começa a adquirir uma significação atualizada, “[...] como um elemento aglutinador, capaz de expressar, de nortear aquelas pautas consideradas cruciais à mudança, de dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada pelo modelo de desenvolvimento do Brasil após a abolição da escravatura” (LEITE, 2000, p.340).

De acordo com Carril (2006), a recolocação dessa questão conceitual acerca dos quilombos brasileiros trouxe uma rediscussão em termos de seus esquemas interpretativos que posicionavam o fenômeno antes de tudo no campo da formação colonial escravista. Essa “ressurgência quilombola”, conforme a autora,

[...] restitui o velho, traz o passado de volta e a questão de traduz, portanto, no sentido de compreender a elaboração dos novos esquemas interpretativos que consideram o quilombo como revelador de uma ou de várias situações sociais [...] (CARRIL, 2006, p.42).

Para O'Dwyer (2002), foi o contexto de promulgação da Constituição Federal de 1988 que possibilitou com que o conceito de quilombo sofresse uma atualização significativa no Brasil, principalmente, em razão de ter sido inscrito no Artigo 68³⁰ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) que reza que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO, s/d), tornando possível a concessão de direitos territoriais aqueles remanescentes que estivessem ocupando suas terras, sendo o Estado brasileiro o responsável pela garantia de sua titulação definitiva. O referido Artigo planta a esperança da posse definitiva das terras ocupadas por quilombolas em território brasileiro há gerações, a partir de critérios de auto-adscrição étnica e de realização de laudo antropológico e fez com que o interesse acadêmico nessas comunidades tenha aumentado consideravelmente, em especial no que se refere à emergência de novos atores políticos (ARRUTI, 2006).

Para Barcellos, Chagas e Fernandes et al (2004), os elementos do isolamento, redução de “quilombo” a ocorrência de escravos fugidos do sistema escravista e generalização do modelo do Quilombo de Palmares têm sido rompido do ponto de vista do debate e ressignificação do conceito contemporâneo de quilombo

³⁰ A fim de garantir o cumprimento do Artigo 68 do ADTC, segundo Carril (2006), foi criada a Fundação Cultural Palmares através da Lei Federal nº 7.668 de 22/08/1988, que tem como um de seus principais objetivos o reconhecimento das comunidades remanescentes de escravizados. O Decreto nº 4.887 de 20/11/2003, por sua vez e ainda conforme a autora, regulamenta o procedimento para regularização de terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, tornando o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão responsável pelos processos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação respectivos.

que busca considerar as especificidades, identidades, auto-representação, história e vínculos das comunidades pelos sujeitos no presente.

Tal atualização mostra que esses sujeitos encontram-se empreendendo esforços e reivindicando, no presente, a posse definitiva de terras que ocupam há gerações, de maneira que “[...] qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relações [...]” (O'DWYER, 2002, p.14), situação que faz com que, nessas últimas décadas, então, em especial após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a temática dos quilombos fosse retomada com bastante força no Brasil, sobretudo, a partir de novas pesquisas. Pesquisas essas que, ao levarem em consideração relatos antropológicos acerca da realidade concreta de diferentes comunidades espalhadas por todo o território brasileiro tornaram possível romper com uma noção fechada de quilombo, derivada de modelos intrínsecos à sociedade escravista que concebiam o fenômeno como marca residual, formado apenas através de fugas de cativos e como categoria congelada em um dado passado histórico.

Essas investigações, como salientado por Leite (2000), apontam dinâmicas culturais, históricas e sociais de resistência em que os quilombolas não apenas resistiram pela fuga e pelas armas como apresenta a história oficial, mas empreenderam variadas experiências que podem ser compreendidas pela ressignificação do conceito na atualidade.

Nessa perspectiva, para Araújo (2012):

A atualização do termo quilombo permitiu uma inversão de posições sociais. Se no passado estabelecer relações com os quilombos significava manter-se à margem da sociedade, hoje o papel se inverteu. Ser remanescente de quilombos na atualidade exige um processo de autodefinição e um reconhecimento público e legal de um caráter étnico antes negado (p.71).

Ou, nos termos de Almeida (2002):

[...] Está em pauta uma unidade social baseada em novas solidariedades, a qual está sendo construída consoante a combinação de formas de resistência que se consolidaram historicamente e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social [...] (p.79).

Essa ressignificação conceitual foi elaborada tendo em vista a forte reivindicação de comunidades negras rurais pela condição de remanescentes de quilombo e a pressão do Movimento Social Negro nesse processo de constituição desses novos sujeitos políticos (ARRUTI, 2006). A própria expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos”, neste sentido, tem sua emergência com a Constituinte que culminou com a Constituição de 1988 e

[...] é tributária não somente dos pleitos por títulos fundiários, mas de uma discussão mais ampla travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta anti-racista. O quilombo é trazido novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma “dívida” que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão, não exclusivamente para falar em propriedade fundiária (LEITE, 2000, p.339).

E ainda:

Os parlamentares da Constituinte de 1988, pressionados pelos movimentos negros, criaram o Artigo 68 que produz o direito às terras, positivando um passado de luta, retornando para que esses grupos possam criar novos espaços políticos na sociedade brasileira. Essas conquistas apenas se tornaram possíveis pela materialização de sua história e cultura vinculadas ao território, no caso rural (CARRIL, 2006, p.41).

Nessa lógica, o Artigo 68 do ADTC que insere direitos territoriais quilombolas na Constituição Federal de 1988 não foi uma dádiva ou ação benevolente com relação à população quilombola brasileira. Muito ao contrário, foi resultado da luta constante dos movimentos sociais negros e de poucos parlamentares sensíveis à discussão que fez com que a temática dos quilombos e a possibilidade de titulação de suas terras entrasse para a Constituição Federal, tendo em vista, principalmente, a dívida histórica que o Brasil e os brasileiros têm com relação às consequências nefastas da escravidão. Então, para além da questão do direito à terra, a pressão feita por parte dos movimentos contribuiu, sobremaneira, para a criação do Artigo 68 do ADTC, valorizando um passado de forte oposição ao sistema escravista e também um presente em que a resistência continua sendo atualizada, por questões outras.

Também como resultado das lutas dos movimentos sociais negros, temos outra importante conquista para população quilombola brasileira, alcançada muito recentemente: a recente homologação por parte do Conselho Nacional de Educação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (BRASIL, 2012), colocando a Educação Escolar Quilombola como uma nova modalidade da Educação Básica brasileira. Conquistas possíveis, sobretudo, através de muita luta e pressão por parte do Movimento Social Negro e Movimento Quilombola no nível da legislação e da educação formal no Brasil.

O movimento quilombola ao reivindicar uma educação diferenciada para quilombos atrelada à reivindicação por regularização fundiária, construiu uma forma peculiar de se pensar arranjos educacionais que estejam arraigados ao chão em que se vive, na perspectiva de que as mudanças que o conhecimento produz, impliquem, acima de tudo, em possibilidades coletivas de um bem viver manifesto em toda a extensão da vida cotidiana [...] (NUNES, 2016, p.110).

Educação Escolar Quilombola como proposta diferenciada de educação busca reconhecer aspectos silenciados da historiografia oficial, particularmente seu histórico de luta de ontem e de hoje, a reivindicação pela permanência em suas terras, a aceitação de seus saberes e lutas cotidianas pela valorização de sua cultura e história.

Educação Escolar Quilombola é a educação que qualifica os saberes, que parte da vida da própria comunidade, dos problemas por ela enfrentados. Educação que forma sujeitos emancipados para que diariamente possam buscá-la, sabendo a mesma não chega às pessoas por força de gravidade e sim por processos de luta constante. E se a luta é um componente cotidiano, o seu ponto de partida existe, que é o hoje e agora [...] (SILVA, 2012, p.167).

Tanto o Artigo 68 da Constituição Federal (BRASIL, 2000) quanto à homologação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (BRASIL, 2012) configuram-se como conquistas socialmente relevantes, que passam a suscitar uma série de debates e pesquisas acadêmicas, em especial, sobre conhecimentos, saberes, cotidiano de comunidades quilombolas distribuídas pelo território nacional, com olhar voltado para a consolidação e implementação de

direito e de fato de uma educação diferenciada, que considere e valorize saberes, cosmologias, dimensões culturais e históricas dessa população.

Ainda como contribuição para a ressignificação do conceito de quilombo no Brasil, O'Dwyer (2002) coloca que a Associação Brasileira de Antropologia – ABA – elaborou um documento estabelecendo parâmetros para a apreensão do que venha a ser “quilombo”, haja vista a diversidade de visões acerca do fenômeno que possibilita que ele assuma significados diversos para diferentes grupos e para a literatura especializada, ainda que possua uma historicidade, está sendo ressignificado com vistas a contemplar variados contextos negros em diferentes regiões brasileiras. As palavras da autora chamam atenção para o fato de que a ABA, em 1994, criou um Grupo de Trabalho específico que passou a compreender quilombo num sentido mais abrangente.

[...] Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo 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 [...] consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio [...] (O'DWYER, 2002, p.18).

Assim, em razão das reivindicações do Movimento Social Negro e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o conceito de quilombo passou a ser ressignificado para outras dimensões que o conceito tradicional não abrangia, passando a abarcar aspectos políticos e demandas econômicas e culturais de comunidades com ascendência escrava, em especial, narrativas de resistências e produção de saberes específicos relacionados ao vínculo com o território tradicionalmente ocupado (ALMEIDA, 2006). Trata-se do conceito antropológico contemporâneo de quilombo, mais abrangente que o primeiro, em razão de seus usos social e político, sendo reconhecido, especialmente, para a elaboração de laudos técnicos/antropológicos (O'DWYER, 2002; BAPTISTA DA SILVA, BITTENCOURT JÚNIOR, 2004a; BARCELLOS, CHAGAS, FERNANDES et al, 2004; LEITE, 2000; 2004; FIABANI, 2005; ARRUTI, 2006) e importante pois contempla um maior número de comunidades negras, cuja origem não esteja, necessariamente, atrelada a um quilombo em seu sentido tradicional, mas que se constituíram por diferentes formas

de apropriação do território. Essa ressignificação abarca categorias de descendentes de antigos escravizados cujos ancestrais receberam terras por doações, serviços prestados, compra, herança, a popular “deixa”, participação em guerras, etc., além da própria “fuga”, envolvendo “[...] as experiências coletivas e as histórias de resistência na continuidade de sua cultura [...]” (HAERTER, 2010, p.47).

Em razão das discussões feitas pelo Movimento Negro e pela formulação de um outro conceito de quilombo por parte da Antropologia, inúmeras comunidades negras rurais de todo o território nacional passaram a adquirir grande visibilidade social e política, sobretudo, pela possibilidade concreta de alcançarem a condição de remanescente de quilombos (HAERTER, 2010). “Remanescente” é sustentada pela atualização conceitual que, conforme Arruti (2006, p.81-82),

[...] não são mais as “reminiscências” de antigos quilombos [...] mas “comunidades”, isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que “estejam ocupando suas terras” [...] diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal denominação por parte do Estado [...] (p.81-82).

Com isso, podemos afirmar que as comunidades quilombolas, embora apresentem singularidades que as diferenciem entre si, possuem repertórios comuns na relação com a sua ancestralidade, ao uso comum de recursos naturais como a terra e a água, serem ligadas por fortes laços de reciprocidade, possuírem memórias coletivas que remontam à época da escravidão, encontram-se na atualidade empreendendo esforços em direção ao seu reconhecimento legal como remanescentes das comunidades dos quilombos (HAERTER, 2010), além de prevalecer a crença em uma origem comum (WEBER, 1991), entre outros aspectos.

Essa abordagem outra, contemporânea e antropológica acerca do conceito de quilombo³¹, passa a abarcar experiências coletivas, identidade étnica, territorialidade, deixando de lado o entendimento de quilombo clássico ou tradicional que ficara limitado a concepção de negros escravos fugidos, localizados em regiões

³¹ Para Lopes (2004, p.551), a denominação de quilombos contemporâneos, “[...] assim como a de quilombos remanescentes ou terras de pretos, é usada, no Brasil, para designar comunidades em que os habitantes se identificam por laços comuns de africanidade, reforçados por relações de parentesco e compadrio, antiguidade na ocupação de sua base física (fundamentada em posses seculares e por tradições culturais próprias) dentro de um sistema que combina apropriação privada e práticas de uso comum, em uma esfera jurídica infra-estatal [...]” (LOPES, 2004, p.551).

de difícil acesso e diretamente ligado a uma elaboração colonial jurídica. Essa perspectiva que trabalhamos, então, leva em consideração práticas sociais que contribuem para a manutenção de modos de vida e de um território, valorizando assim categorias como trajetórias históricas e histórias de resistência (BARCELLOS, CHAGAS, FERNANDES et al, 2004; LEITE, 2004). Desta maneira, as diferentes comunidades negras existentes em todo o território nacional estruturadas no pós-Abolição podem ser lidas como comunidades remanescentes de quilombos, desde que suas práticas coletivas estejam voltadas para a manutenção e reprodução de modos de vida específicos no fortalecimento de seu território.

A identidade das referidas comunidades negras rurais ou das denominadas terras de pretos baseia-se na crença em uma origem comum, articulando-se internamente e mantendo uma regularidade nos padrões de comportamento. A identidade emerge a partir da afirmação dos sujeitos políticos que se organizam, como forma de reação a processos violentos que colocam essas coletividades em ameaça, além de serem mantidas sob opressão socioeconômica (BAPTISTA DA SILVA; BITTENCOURT JÚNIOR, 2004a, p.28).

“Quilombo”, nesta perspectiva, pode ser lido de outra maneira, na medida em que passou a assumir novas interpretações, além da histórica. Como defende Leite (2000), o conceito de quilombo pode ser definido a partir das experiências coletivas e histórias de resistência que aqueles que os colocam como membros do grupo. É esse *status* de pertencente a um determinado grupo que os identifica como sujeitos de direito, e não a terra que, embora importante do ponto de vista da base geográfica e continuidade de referências culturais e simbólicas, não é o único elemento que os define, pois são as experiências particulares, identidade e espaço que proporciona políticas e lutas por reconhecimento.

Araújo (2012) pontua a questão do reconhecimento como premissa fundamental para a conquista de direitos sociais, em especial diante da emergência de novos movimentos sociais durante e a partir do século XX que passam a interrogar a agenda política acerca de discussões como identidade, invisibilidade, discriminação, preconceito, etc. A luta pelo reconhecimento político e social como remanescentes de quilombos é, conforme a autora, crucial para que essas populações anteriormente invisíveis pelo Estado brasileiro e distantes de direitos e de debates públicos, na

atualidade estejam reivindicando seu reconhecimento através da formação de identidades específicas.

Essas observações antropológicas e histórias mostram que “quilombos” enquanto espaços de fuga como insuficientes para que se possa compreender o fenômeno na atualidade, principalmente, no que se refere às demandas desses novos sujeitos políticos. Conforme pontuam Baptista da Silva e Bittencourt Júnior (2004a), o conceito de quilombo em termos históricos, portanto, residual e congelado num dado passado, não mostra seus desdobramentos dentro de um processo histórico fluido e acaba, assim, desviando a atenção sobre outros contextos de resistência negra para além do refugiado armado apontado pela historiografia oficial. Do ponto de vista da questão da identidade, a adoção do conceito antropológico contemporâneo de quilombo aposta na não pureza e homogeneidade, mas na recriação constante de signos e representações.

[...] As comunidades criam e recriam a sua identidade étnica, incorporando novos elementos do contexto moderno-contemporâneo ou reelaborando os signos, os símbolos, as imagens e as representações com base no acervo cultural e nas tradições socioculturais [...] (BAPTISTA DA SILVA; BITTENCOURT JÚNIOR, 2004b, p.202).

Além disso, é preciso considerar que o abandono de um conceito clássico, histórico ou tradicional de quilombo faz com que essas observações contribuam fortemente para o deslocamento da narrativa criminosa e jurídica dos quilombos da época da escravidão colonial em contexto da América portuguesa, imposto pelo Conselho Ultramarino Português em 1740, a favor de narrativas outras sobre quilombos e quilombolas, o que abre espaços e possibilidades, sobretudo do ponto de vista da história.

Entendemos, então, “Quilombos”, nessa perspectiva antropológica contemporânea, como espaços fundamentais de resistência e também de Contação de Histórias, cujas africanidades presentes na preservação de seus saberes, conhecimentos e fazeres constituem verdadeiros exemplos de como podemos aprender a “escrever” e a “ler” com os quilombos, a partir de uma perspectiva outra. Outra aqui, em relação aquilo que é dado, que é hegemônico, reconhecendo assim a Contação de Histórias presentes em suas narrativas como fonte válida de

conhecimento, cujas pedagogias constituem fundamentos para serem lidos, considerando sobremaneira os protagonismos desses sujeitos. São lugares onde existe fortemente a presença de narradores (HAERTER, 2010), capazes de transformar o vivido em experiência compartilhada (BENJAMIN, 1994b) e onde se projetam futuros coletivos (HAERTER, 2010).

Contudo, como observa Hessel (2004), mesmo que os quilombos brasileiros sejam grupos caracterizados pela elaboração de estratégias de resistência com vistas a continuidade da sua existência como comunidade diferenciada e alternativa ao sistema escravista no passado, na atualidade o fenômeno retorna voltado ao presente, ressignificado como instrumento de inclusão social, sobretudo, no que se refere a reivindicação de direitos territoriais de um grupo historicamente marginalizado, na medida em que passadas décadas de existência desses instrumentos jurídicos, essas comunidades espalhadas por todo o território nacional “[...] em especial na região Sul, permanecem à margem da sociedade e invisíveis para o Estado, ao desamparo de políticas públicas essenciais, em quaisquer dos níveis de Governo” (HESSEL, 2004, p.8), o que evidencia ainda mais a necessidade e urgência de pesquisas pensadas para as diferentes realidades das comunidades quilombolas brasileiras.

Não podemos deixar de sublinhar que para as comunidades quilombolas, sobretudo as rurais, a terra é elemento fundamental para a sua continuidade enquanto grupo cultural, histórica e socialmente diferenciado de outras categorias. Ela provém o sustento físico pela agricultura, criação de animais, etc., agrupando elementos responsáveis pela manutenção e continuidade (BAPTISTA DA SILVA, 2004). O forte vínculo com a terra não tem uma relação com a racionalidade branca e capitalista própria mundo do mercado, ele vai além de aspectos econômicos e jurídicos “[...] como posse e propriedade. A terra é um ser vivo que abriga o sangue daqueles que vivem nela e dos que viveram e cujo cultivo é uma espécie de compromisso que está além do trabalho, é uma necessidade [...]” (BARCELLOS, CHAGAS, FERNANDES et al, 2004, p.345).

A terra, para muito além de ser um conjunto de elementos naturais, ecológicos, cuja materialidade está no alcance dos cinco sentidos, pois podemos ver seus contornos, suas formas e seus desdobramentos, ouvir seus sons e murmúrios, tocar seus vários corpos, cheirar seus inúmeros

aromas e até provar os sabores dela e que dela brotam, a terra, além de ser este amontoado de matéria, configura-se um valor simbólico. Ela constituiu-se em espaço vivido e vivenciado por grupos que nela constroem suas experiências de mundo, articulando a memória de seus antepassados com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade. Metáfora gasta, é na terra que se lançam raízes. Seus espaços de significação são múltiplos e polissêmicos: lugar de nascimento (raízes pessoais); lugar de pertencimento, de identidade (raízes grupais); lugar de crescimento, de socialização, de convivência, de relações familiares, sociais; lugar de tradições; lugar dos antepassados; lugar onde vivos e mortos que dão sentido a existências individuais e de grupos inteiros estão presentes no mesmo espaço de ligação com o mundo. Nesse território material, formado por relevos, cursos de rio, vegetação, minerais, além de prédios, estábulos, galpões, estão inscritas marcas imateriais profundas, modos particulares de apropriação e categorização dessa natureza, desse espaço ecológico (BAPTISTA DA SILVA, 2004, p.203).

Para os espaços dos quilombos e os quilombolas que neles se reproduzem e se mantêm, a terra adquire vital importância, não apenas do ponto de vista da sobrevivência física e material, ela constitui vivências, trajetórias históricas, histórias de resistência, múltiplas experiências que muito informam sobre sujeitos de diferentes tipos. Onde se nasce, se cresce e se descansa. Onde múltiplas identidades e pertencimentos acontecem. É espaço onde repousa a ancestralidade, o sagrado, onde se elabora e se reelabora sua memória e sua própria condição de quilombolas. É o espaço de vivos e mortos e em que mundo simbólico e imaterialidades transitam.

Para Baptista da Silva (2004), comunidades quilombolas apresentam relações intensas com o território que ocupam, mantendo um constante diálogo com suas marcas materiais e imateriais que contribuem para a articulação e recriação de visões de mundo, onde se compartilha identidade e bens simbólicos. Para Anjos (2004), na realidade investigada pelo autor, o território negro é carregado de mitos e percebido como espaço entranhado de riquezas, onde constantemente os quilombolas reinventam histórias de tesouros que podem trazer tanto a liberação quanto a desgraça. Terra carregada de simbólico. Já na investigação de Barcellos, Chagas e Fernandes et al (2004), as autoras mostram o ato de enterrar o umbigo dos recém nascidos como uma prática cujo significado está relacionado à continuidade vinculada à terra, com o intento de que os filhos e netos permaneçam naquele território, fazendo com que os filhos fiquem enraizados naquele local, de modo a marcar pertencimento e garantir a continuidade da família atrelada àquela terra. Na mesma direção, elas observam que o ato de retornar para morrer naquela terra configura-se, também,

como outra prática que remete à importância que a terra tem para a comunidade investigada.

Terra cuja posse, como observa Barcellos, Chagas e Fernandes (2004, p.340-341), “[...] se dá pela antigüidade, que não pode ser comprovada apenas dentro dos moldes documentais, mas também pelo modo de ver a terra como sagrada porque remete diretamente à herança ancestral” é carregada de “[...] relações de reciprocidade fundadas no parentesco, na amizade e no compadrio regulam todo o processo de apropriação de recursos e isso se constitui como um fator de diferenciação em relação ao entorno [...]” (ANJOS, 2004, p.93).

Para além das relações capitalistas de produção, a terra nas realidades quilombolas, conforme Barcellos, Chagas e Fernandes (2004), “[...] representa um valor de sangue, ela auxilia na construção da subjetividade do indivíduo [...]” (p.345) e interage com a comunidade “[...] como construtora de uma subjetividade e essa relação é tão forte que a terra adquire o ‘status’ de ente vivo” (p.345).

Em sequência, passamos a discutir alguns conceitos benjaminianos, fundamentais a uma investigação que se debruce na tentativa de apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias numa comunidade quilombola específica.

IV NARRATIVA, HISTÓRIA, RASTRO: CONCEITOS BENJAMINIANOS

“O passado nunca morre, nem sequer é passado”
(William Faulkner)

*“Lembranças de coisas do passado
não são necessariamente lembranças de como elas eram”*
(Marcel Proust)

Diante do já exposto compreendemos a noção de quilombo enquanto espaço de resistência escrava no período colonial brasileiro, como lugar contemporâneo de luta pela posse definitiva de territórios ocupados há gerações e de reprodução e ressignificação de culturas, trajetórias, e histórias de coletivos afrodescendentes e, também, na qualidade de espaço onde podemos encontrar fortemente a presença de narradores que transformam aquilo que é vivido em experiências compartilhadas. Compreendemos que são espaços de produção de conhecimentos e saberes. São espaços onde os narradores, contribuem para a manutenção e ressignificação de sua história e cultura através da oralidade, aspecto que resiste fortemente nos quilombos brasileiros, assim como a presença de narradores.

É com Benjamin (1994b) que aprendemos que a arte de narrar diferentes fenômenos e histórias é uma das mais antigas da humanidade. Muitas civilizações utilizavam a narrativa como principal forma de transmissão de conhecimentos e perpetuação de modos de vida, culturas e princípios de formação humana. Em outras épocas, a narração tinha como propósito significar a dimensão simbólica da vida, atribuindo palavras e gestos direcionados aos membros de determinada família ou grupo social. Essas histórias narradas através da oralidade se ocupavam especialmente em compreender os mistérios da existência, do ponto de vista da natureza, da sobrenatureza e da origem dos homens.

Dessa maneira, o narrador pode ser considerado com uma figura de destaque dentro de seu grupo, o responsável por perpetuar, através da transmissão oral da experiência, desde informações mais gerais sobre a vida em determinado grupo quanto o conjunto de conhecimentos acumulados e construídos coletivamente

há gerações. A oralidade enquanto transmissão de saberes e tradições era bastante comum em épocas anteriores à escrita, em todo o mundo. Foi somente com o advento da Modernidade que a escrita passou a representar um *status* superior à oralidade, no sentido de expressão de cultura, sistematização de saberes e organização de conhecimentos (BENJAMIN, 1994b).

Nesse sentido, Walter Benjamin (1994b), explica que esse narrador tradicional, juntamente com a arte da Contação de Histórias, estaria desaparecendo, morrendo ou agonizando, o que nos instiga a refletir acerca da manutenção da arte da Contação de Histórias em espaços específicos, sobretudo, em uma comunidade quilombola, portanto, com descendência africana, onde a oralidade enquanto forma de transmissão de saberes e de educar permanece viva, fazendo sentido e significando seu cotidiano e práticas, além de se constituir como forma de ensinar e de aprender, sem desconsiderar a escrita e a educação formal. Em agrupamentos onde a tradição oral ainda se faz presente, o ato de narrar é de extrema importância, na medida em que significa uma rica fonte de transmissão de conhecimentos, culturas, memórias, histórias e maneiras de aprender sobre o mundo, dotando práticas de sentido, num dado universo.

Nessa perspectiva, ouvir histórias significa desprendimento de tempo e atenção dos ouvintes, tão raro nos tempos atuais. O intercâmbio de experiências, que segundo Benjamin (1994b, p.198) seria uma faculdade “[...] segura e inalienável [...]”, pode estar sendo trocado por meios de informação tecnológicos, o que acaba por configurar um dos fatores de perda, ou diminuição significativa, da prática da oralidade como transmissão de saberes.

Nas sociedades caracterizadas pela tradição oral, a Contação de Histórias possui uma importância fundamental, na medida em que se constitui como um forte manancial de saberes e conhecimentos e, sobretudo, como uma forma de transmissão destes que, aliado à memória, nos mostra e ensina muito sobre os significados sociais presentes nesses coletivos, como o culto às divindades e aos ancestrais, a relação com o tempo e com a natureza, cotidiano e práticas sociais, fenômenos que são atravessados secularmente e ensinados de geração a geração.

Mas na sociedade capitalista Moderna, esse contar e ouvir histórias está cada vez mais raro, sumindo, morrendo. Praticamente não se conta nem se ouve mais

histórias, seja no interior da família, dentro de um ônibus, ao redor de uma fogueira. Para Walter Benjamin (1994b), a narrativa e os narradores, em seu sentido costumeiro, estão desaparecendo, em razão da emergência das novas tecnologias e o processo de escrita estar substituindo em certa medida a narração oral. Essa “incomunicabilidade”, para o autor, vem com a Modernidade e um significativo exemplo pode ser encontrado no final da Segunda Grande Guerra, quando combatentes tornaram-se mudos na batalha e carentes de experiências comunicáveis, dotadas de sentido. Dentre os adventos da Modernidade que estariam substituindo esse narrador, encontramos o romance, que segundo Benjamin, “[...] O que separa o romance da narrativa (e da epopeia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro [...]” (BENJAMIN, 1994b, p.201).

Este silêncio dos combatentes ao voltarem do campo de batalha é característico do empobrecimento da experiência que, conforme o autor, impele o sujeito “[...] a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda [...]” (BENJAMIN, 1994a, p.116).

Aquela narrativa que possibilita acessar outro tempo, outros seres, outros espaços e relatos de grandes feitos que ensinam muito sobre, por exemplo, a origem das comunidades está sendo subsumida pela Modernidade, que por sua vez, cria barreiras para o desenvolvimento da experiência coletiva anteriormente vivenciada. As profundas transformações que vivemos com a Modernidade, em especial com o desenvolvimento da técnica, faz com que seja criado uma espécie de vácuo entre uma geração e outra, aumentando o individualismo, bem como a fragmentação social e a distância entre um grupo social e outro, entre uma geração e outra. Ao contrário de comunidades caracterizadas pela tradição oral, em que suas experiências eram mais sedimentadas e havia uma memória coletiva que integrava o grupo a favor da ideia geral da existência de uma identidade comum.

Benjamin (1994) atribui o enfraquecimento da narrativa ao surgimento do romance, uma vez que a matéria prima de todo o narrador está se esgotando, que é justamente a experiência humana daqueles que narram e daqueles que ouvem, em detrimento a forma de transmissão escrita de conhecimentos impulsionada na era Moderna. Para o autor: “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que

recorreram todos os narradores [...]” (BENJAMIN, 1994b, p.198). A invenção da imprensa, neste contexto, passa a contribuir para que os materiais impressos possuam mais voz que a narrativa oral. Com o romance, a ação de buscar na experiência algo para ser narrado e agregado às experiências daqueles que ouvem, própria do contador de histórias, se esgota. Por outro lado, a informação/narrativa jornalística é outra forma de comunicação que vai contribuir significativamente para a crise da narrativa oral. A arte de narrar está desaparecendo paulatinamente, de acordo com o autor, por causa do esquecimento ou extinção da habilidade de trocar experiências. A emergência do romance modifica a relação com a oralidade e a informação que cada vez mais frequentemente toma o lugar da narrativa oral, configurando-se como os principais elementos da Modernidade que tornam possível a “morte” da narrativa.

Com isso, o narrador está morrendo, morrendo pela incapacidade de narrar, morrendo pela crise da tradição oral, morrendo pelo abalo do lugar da experiência. Dessa forma, a arte da elaboração de narrativas está cada vez menos frequente no cotidiano das pessoas, em vias de extinção (BENJAMIN, 1994b). Em outras palavras, a arte de narrar está desaparecendo pelo empobrecimento da experiência que, conforme o autor, é a grande matéria-prima do narrador.

Contudo, muito embora a presença de narradores esteja desaparecendo paulatinamente, é necessário reconhecer que o ato de narrar ainda resiste em alguns espaços, como é o caso das comunidades quilombolas que se configuram como espaços de forte resistência, sobretudo, cultural, de atualização de memórias e de contar e recontar histórias. Conforme indicamos em oportunidade anterior nesta tese, e aqui repetimos, nossa dissertação identificou o Cerro das Velhas como “[...] um coletivo afro-descendente em que há fortemente a presença de narradores [...]” (HAERTER, 2010, p.60).

A narrativa, então, sobrevive nesses espaços onde práticas de resistência política e cultural foi e continua sendo forte, como é o caso das comunidades quilombolas no Brasil. E o ato da narração, para Benjamin (1994b), é o ato de contar e contar novamente, mantendo ou ressignificando aquilo que está sendo contado, para que aconteça a transmissão oral da experiência entre as gerações, preservando ou

atualizando memórias e histórias presentes em experiências comuns. Para Ginzburg (2012), comentador de Walter Benjamin,

[...] A cada vez que alguém conta uma história, seleciona, entre eventos e personagens, aquilo que considera prioritário para a compreensão de um conjunto. Em tradição oral, com amplas variações e versões que podem ser assumidas por um conto essa seleção pode variar de um narrador para outro [...] Com uma narração, desse modo, seria produzido conhecimento [...] (p.120).

Por essa razão, uma história não é, nem será, sempre a mesma. Ao contrário, está sujeita a ressignificações a cada momento em que é contada ou rememorada, podendo variar de narrador para narrador, pela própria seleção de elementos que prioriza de suas experiências ou da experiência de outros narradores no momento do ato de narrar determinada história. Para Benjamin (1994b, p.201), “[...] O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes [...]”.

Ou ainda como acentua Benjamin, a narrativa pode ser apreendida como um elemento fundamental de resistência, uma vez que, “A *reminiscência* funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração [...] Ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si [...]” (1994b, p.211), atribuindo assim um caráter de perpetuação da memória, bem como de relações já vividas por este ou aquele indivíduo envolvido em determinado contexto.

É atribuído, em grande parte dos casos a alguém com maior experiência o ato de contar histórias, como sendo uma atividade que mereça atenção e trato refinados, fazendo com que o ouvinte tenha presa a atenção àquilo que está sendo contado. Esse fator de maior experiência é reforçado por Benjamin, quando diz que “[...] o narrador é um homem que sabe dar conselhos [...]” (1994b, p.200), onde, sendo possuidor de vivências maiores, assume a propriedade de passá-las com maior tempo para reflexão em torno da mesma.

Para Benjamin (1994b), existem dois tipos de narradores: aquele que vem de longe como é o caso do marinheiro comerciante e aquele que vive em seu próprio país, conhecendo bem suas tradições como é o caso do camponês sedentário. O marinheiro traz a experiência de suas viagens, deslocando-se no espaço enquanto

que o camponês sedentário traz um conjunto de saberes verticalizados no tempo, acerca do conhecimento de sua terra e tradições. São narradores que narram de lugares e contextos diferentes.

Nesse processo, para Benjamin (1994b), a narrativa é experiência compartilhada por todos os membros de determinada comunidade, constituindo-se como uma de nossas habilidades mais essenciais cujo objetivo é possibilitar a troca de experiências. É através das narrativas presentes na Contação de Histórias que nos tornamos sujeitos, nos sentimos membros de determinado grupo e nossas memórias fazem sentido, significam para nós mesmos e para nossos pares. Tentaremos argumentar, em sequência, que as narrativas tratam-se de artefatos ou textos culturais que nos ensina modos de ser e de viver.

Como sendo o narrador alguém que vive a cultura, tornando-se assim grande observador da sua comunidade, torna-se ele um sujeito que vem dos seus pares, onde, embora responsável pela transmissão do conhecimento, “[...] tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais [...]” (BENJAMIN, 1994b, p.214). Essa característica aproxima o narrador dos ouvintes, aumentando sua atenção quanto ao que é de fato importante de ser aprendido pela comunidade.

Assim, a arte de contar histórias, embora rara em contextos sociais mais amplos, é bastante presente na realidade cotidiana de comunidades quilombolas através de seus narradores que contam histórias, recontam e as contam de novo. A narração, nos termos de Benjamim (1994b), é justamente essa arte de contar de novo, mais de uma vez, várias vezes, quando são conservadas ou ressignificadas.

Nesse sentido, podemos dizer que a Contação de Histórias é uma prática cotidiana em quilombos que, historicamente, se constitui como um registro nos quilombos tradicionais, e que se mantém e se ressignifica nos quilombos contemporâneos quando considerado, por exemplo, o fato de que essas comunidades ainda resistem/permanecem em seus territórios tradicionalmente ocupados (ALMEIDA, 2006), ainda mantém hábitos, ressignificam identidades e vivem o caráter coletivo visto especialmente pelo alto grau de integração e sistema de trocas próprio, dentro de um território onde aspiram melhorias em suas condições reais de existência, onde desenvolvem projetos futuros e coletivos (HAERTER, 2010).

As histórias são renovadas constantemente, a cada vez que são contadas, por essa razão, também, resistem e se atualizam. A Contação de Histórias nos quilombos brasileiros é uma prática exercida pelos narradores criando condições favoráveis para a preservação e a ressignificação de valores civilizatórios, memórias, laços de identificação, sabedorias, oralidades e das próprias histórias contadas. Neste sentido, o ato de narrar em comunidades quilombolas torna-se, além de uma forma oral de transmissão de conhecimentos, um ato educativo, pedagógico. É além dessas narrativas que se formam cidadãos que, sendo estimulados pela oralidade dos mais experientes, modificam seus modos de vida. Desta forma, através da oralidade, muitos quilombolas buscam cultivar o pertencimento daqueles oriundos em sua comunidade, e também a perpetuação e ressignificação das histórias já contadas nos quilombos.

Benjamim (1994b) não defende a ideia de que o narrador seja aquele que transmita aquilo que aconteceu “de fato”, o “puro”, a “coisa mesma”, mas com aquilo que, sendo narrado, é experiência compartilhada, audível às pessoas. E o esquecimento, relacionado diretamente à impossibilidade de transmitir experiências compartilhadas, sobretudo, se levamos em consideração realidades de dor, sofrimento, silenciamento.

A concepção de narrativa de Benjamin apresenta uma íntima relação com sua concepção de história, na medida em que as duas elaborações se configuram como propostas/alternativas possíveis para se pensar o passado enquanto redenção. A figura emblemática do narrador busca preservar e transmitir aquilo que foi narrado, reconhecendo que as histórias quando contadas e recontadas, são modificáveis, conforme o contexto, conforme a pessoa que conta, conforme as experiências que a pessoa que conta utiliza para recontar a “mesma” história. Ao passo que sua concepção de história, a partir especialmente de suas Teses, constitui forte empenho para refletirmos sobre o passado, buscando suplantar interpretações e explicações hegemônicas, através da valorização de uma outra versão dos fenômenos históricos, através da possibilidade de criação uma nova relação com esses fenômenos, através da busca por vozes minoritárias no decorrer da história. Trata-se de questionar o juízo de que os fenômenos históricos estariam encerrados neles próprios e sem abertura a qualquer tipo de crítica, que seriam vistos como naturais ou essenciais, inaugurando,

assim, um outro e novo encaminhamento para o movimento da história, percebendo o poder daqueles que historicamente narram a história e fazem dela verdade única.

O termo Redenção, em sentido benjaminiano, está relacionado à reparação de injustiças sociais, dores e sofrimentos daqueles que no passado não tiveram voz, ou seja, os “vencidos” da história. A concepção de redenção seria concebida com um certo messianismo, envolvendo o resgate de memórias dos vencidos, onde a rememoração do passado e a narração seriam elementos fundamentais da missão redentora, capaz de redimir injustiças e também de esboçar um projeto de salvação dos vencidos. Conforme nos aponta Benjamin (2013, p.10):

[...] na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história de apropriou. O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito [...].

As teses benjaminianas sobre o conceito de história são fundamentais, inclusive, pelo questionamento crítico que proporcionam sobre uma concepção de história linear, dita “oficial”, aquela presente nos livros e contada pelos vencedores, a história da barbárie. Questionam a empatia que se tem pelos vencedores e a visão natural do decurso da história. Questionam a ideia de tempo homogêneo própria do historicismo do final do século XIX. Nesta direção, as teses não indicam como o passado deve ser interpretado ou representado, mas apostam na noção de recordação ou reminiscência.

[...] as teses “Sobre o conceito da história” não são apenas uma especulação sobre o devir histórico “enquanto tal”, mas uma reflexão crítica sobre nosso discurso a respeito da história (das histórias), discurso esse inseparável de uma certa prática. Assim, a questão da escrita da história remete às questões mais amplas da prática política e da atividade da narração. [...] (GAGNEBIN, 1994, p.7).

O perigo de nos rendermos à classe dominante como diz Benjamin (2013), é o estabelecimento por parte do investigador historicista de um relacionamento de empatia com os vencedores, com a classe dominante, que tem no passado um poderoso mecanismo para a perpetuação da barbárie, cuja história e transmissão da cultura se dá a partir da apropriação do passado por determinada história, determinados grupos.

Para Benjamin, é necessário pensar historicamente. Diferentemente do marxismo ortodoxo que busca determinar as regras que governam a história e as condições necessárias à revolução, Benjamin procura olhar para as margens, para as periferias, para os desvios, para condições de possibilidade de se inaugurar o rompimento com o *continuum* da história. A noção de catástrofe é trabalhada pelo autor como continuidade da história; o passado é uma sucessão de catástrofes e de derrotas, no ponto de vista dos vencidos da história; o tempo é oportunidade de reincidência de fatos históricos catastróficos, capazes de estabelecer uma determinada visão de história como única, assim como um determinado grupo, como aquele dominante. Dessa maneira, compreendendo que a ideia de continuidade histórica traz a perpetuação de um tempo determinado, traz, também, a imortalidade das catástrofes históricas. Por esta razão, deve-se destruir o contínuo da história, a fim de mostrar outras narrativas e possíveis histórias que poderiam ter se realizado.

A destruição do contínuo da história defendida por Benjamin está ligada a necessidade de escavar no passado novas versões sobre a história, outras histórias, a partir dos sujeitos historicamente sem voz. Somente com a crítica da continuidade histórica é que se pode pensar teórica e eticamente outras histórias, cujo tempo ainda se encontra em aberto, um passado não encerrado em si mesmo, que rompa com o rumo da concepção hegemônica de história. A descontinuidade do tempo e da história em Benjamin é delineada como espaço onde é possível realizar uma política libertária, onde a redenção contribui para a emancipação dos oprimidos. É preciso transformar

[...] o passado para que este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobirmos, inscrita nas linhas do atual. [...] (GAGNEBIN, 1994, p.16).

A concepção de história, em Benjamin, é importante, sobretudo, porque desloca a periferia para o centro, isto é, pensa a partir dos vencidos e não dos vencedores, ao contrário do que se propõe uma abordagem fatalista da história, onde o passado não possa ser esquecido ou desaparecido, como se acabado fosse, ao contrário, necessita ser modificado, com um outro e novo significado, configurando-se como uma condição de transformação radical para o tempo atual. História não é sinônimo de encadeamento de fenômenos históricos, tampouco de progresso. É espaço aberto, sensível a rupturas e negociações.

A concepção benjaminiana de história pressupõe abordar esquecimentos e lembranças daqueles cujas vozes foram emudecidas na construção de determinado modelo de história. Sua filosofia é uma filosofia dos vencidos, que defende a busca de uma outra postura com relação ao decurso dos fenômenos históricos de modo a resgatar a dor e o sofrimento dos vencidos pela história linear. Não se trata de confortar a dor e aliviar o sofrimento dos vencidos, mas de empreender uma busca pela subversão de uma história e de um passado linear, procurando espaços para vozes até então inaudíveis e outras histórias, encontrados no processo de escavação do passado.

Nessa perspectiva, em termos benjaminianos, a história deve ser escovada a contrapelo, de modo a se opor à história daqueles que encontram-se nos livros, dos heróis, daqueles que estão nos grandes monumentos, da história oficial, das classes dominantes, em outras palavras: dos vencedores. Aposto nos sujeitos vencidos, em suas vozes e em sua redenção. Uma história a contrapelo não considera a versão do opressor, nem dos grandes heróis da história oficial, ao contrário, é categoria que se constrói a partir do ponto de vista dos vencidos, contrariando a noção de empatia com o vencedor. O passado, dessa forma, é redentor, ao mesmo tempo que é projeto de futuro. É reconhecidamente “[...] tarefa do materialismo histórico o ‘escovar a contrapelo’ a ideia corrente de história da cultura [...]” (BENJAMIN, 2013, p.171), opondo-se assim, à concepção historicista com compreende história, tempo e passado como construções homogêneas e lineares.

Essa noção de que a história deva ser escovada a contrapelo traz consigo a ideia de cesura nessa proposta de articulação do passado. As cesuras são caracterizadas por interrupções que criam condições de possibilidade para promoção

de outras e novas histórias, de outros e novos fatos históricos, de outras e novas verdades. A ideia de cesura se qualifica como rompimento de uma pretensa concepção de história única, total, vencedora.

Trabalhar numa concepção de história benjaminiana, significa, entre outras questões, se debruçar sobre uma história que coloque os vencidos no centro, se ocupar com aqueles que tiveram suas vozes silenciadas na história oficial ou, quando tiveram alguma voz, foram narrados de maneira negativa, subalterna, com menor valor. Significa compreender que, interrompendo o contínuo da história, percebemos outras histórias, e não mais uma história única/oficial, percebemos que outros grupos podem se narrar e contar suas histórias, protagonizando-se.

Um outro conceito benjaminiano importante que nos ajuda a refletir sobre o esquecimento e o silenciamento de coletivos minoritários é o conceito de Rastro. O conceito de Rastro entra na lógica de questionar a versão linear, hegemônica e homogênea da história, criando condições de possibilidade para a subversão de uma história contada pelos vencedores, apostando em protagonismos outros.

Rastro trata de uma categoria benjaminiana capaz de elaborar reflexões a respeito de diversos objetos, à medida que pode ser compreendido como “[...] Um elemento fragmentário, residual, pode ser lido como cifra de uma trajetória que o ultrapassa – a história de um indivíduo, uma sociedade, um país [...]” (GINZBURG, 2012, p.108).

[...] O termo, ambigualmente, aponta para uma presença e uma ausência. Aquilo que resta de um passado, de uma trajetória, pode construir uma base para tentar compreender o que ocorreu a um indivíduo ou a uma sociedade. Lidar com um rastro exige contemplar o que restou, dentro de um horizonte em que houve perda [...] (SEDLMAYER; GINZBURG, 2012, p.8).

Ou ainda:

Observar um rastro no chão, um bilhete de uma viagem feita no passado, uma fotografia, assim como contemplar um espaço em ruína, pode envolver o esforço de pensar na existência à luz de perdas: são situações em que um fragmento, um resto do que existiu pode ajudar a entender o passado de modo amplo e, mais do que isso, entender o tempo como processo [...] (GINZBURG, 2012, p.109).

Essa observação, para Benjamin (1994b) e para Ginzburg (2012), deve ser feita não a partir de um olhar cotidiano, mas através da contemplação, do pesquisador observando a realidade imediata, observando enquanto uma potência latente daquilo que não foi dito, dos elementos ausentes, sejam pelos silenciamentos causados, seja pelo esquecimento. É com uma observação contemplativa que o pesquisador encontra oportunidade de perceber a potência de um Rastro.

A rememoração, na perspectiva que adotamos, busca salvar o passado e lhe assegurar a possibilidade de ser recontado, através da reescrita da história que reconhece no passado de barbárie a oportunidade de narrar e construir um outro futuro.

[...] O verdadeiro lembrar, a rememoração, salva o passado, porque procede não só à sua conservação, mas lhe assinala um lugar preciso de sepultura no chão do presente, possibilitando o luto e a continuação da vida [...] Somente esse trabalho de rememoração e de narração, sob a égide da morte e do túmulo, possibilita [...] que se possa esculpir uma outra imagem, a do futuro [...] (GAGNEBIN, 2012, p.35-36).

Esta perspectiva benjaminiana de rememoração, assim entendemos, permite continuar dizendo, atualiza narrativas acerca de questões que necessitam ser reelaboradas por diferentes grupos, de passados que precisam ser reditos de outros lugares, e atualizados em outras condições. A rememoração permite continuar dizendo, inclusive, sobre a relação entre o pesquisador e a questão da escavação, sobretudo, no que se refere a essas ruínas soterradas, dentro de um passado também soterrado que precisa ser escavado, que precisa ser rememorado para que seja reescrito.

A língua tem indicado inequivocamente que a memória não é um instrumento para a exploração do passado; é, antes, o meio. É o meio onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois “fatos” nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação [...] E certamente é útil avançar em escavações segundo planos. Mas é igualmente indispensável a enxadada cautelosa e tateante na terra escura. E

se ilude, privando-se do melhor, quem só faz o inventário dos achados e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho. Assim, verdadeiras lembranças devem proceder informativamente muito menos do que indicar o lugar exato onde o investigador se apoderou delas [...] (BENJAMIN, 2011, p.227).

Assim, a partir desta noção de rememoração buscamos os rastros, as ruínas, aquilo que poderia ter sido. Nos interessam os rastros deixados pelos vencidos da história, pelo que escapa da história oficial e por outras interpretações que não estejam ligadas às imagens de uma história linear. Como ressaltado por Benjamin, tão importante quando os achados do processo de escavação é seu processo, que pressupõe lembranças, sepultamento e dos mortos sempre presentes. Trata-se, como diz Gagnebin (2012) de procurar

[...] os vestígios do passado nas diversas camadas do presente, sem saber se encontrará somente alguns cacos, uma estátua quebrada, o torso de uma figura desaparecida [...] ficar atento a pequenos restos, a detritos, irregularidades do terreno que, sob sua superfície aparentemente lisa e ordenada, talvez assinalem algo do passado que foi ali esquecido e soterrado [...] (GAGNEBIN, 2012, p.34).

O conceito de Rastro é de fundamental importância aqui, pois é inspirador do ato de narrar, a partir de um resto, de algo que sobrou de um passado ou de uma trajetória. Como observa Ginzburg (2012, p.126), “A nitidez dos rastros é importante em terras sem memórias. Como no Brasil, em que é insuficiente o conhecimento sobre genocídios indígenas, destruição de escravos, violações de direitos humanos, chacinas [...]”, o que faz do Rastro um conceito essencial à nossa memória histórica.

Rastro, nessa perspectiva, é uma condição para a produção de conhecimentos acerca de determinada realidade. Enquanto resto, reminiscência, aquilo que sobrou, precisa de um olhar atento para que se perceba a relação entre aquilo que está ausente no sentido de não ser mais aquilo que um dia foi, mas que resiste no espaço, seja na forma de ruína, seja na forma de trajetórias individuais ou coletivas.

Articulando a concepção de narrativa de Benjamin (1994b) com a de Rastro do mesmo autor, percebemos que, ao passo que histórias têm deixado de ser contadas, outras experiências podem surgir, sejam por novas formas de narrar, seja

pela própria ressignificação daquilo que é contado e, quando recontado, passa a contemplar elementos novos, e deixando para traz outros. Aquilo que foi experiência vivida, nesta perspectiva, se torna resto, vestígio, resíduo e, para tomar o Rastro como chave de conhecimento, é necessário ultrapassar o que aconteceu, interagindo com o tempo (GINZBURG, 2012) e compreendendo a relação entre ausência e presença e a própria história que o Rastro carrega, história como elemento capaz de ajudar a entender o que aconteceu a uma trajetória de um grupo social.

O próximo Capítulo trata das Pedagogias Culturais, noção bastante úteis para uma tese que investiga como as narrativas quilombolas presentes na Contação de Histórias podem ser pensadas como textos culturais, que informam sobre jeitos de ser, sobre produção de sujeitos. Passamos a explorar, então, a questão da produção de sujeitos quilombolas – esses Outros Sujeitos cujas resistências escavaram e continuam escavando possibilidades de narrar-se, protagonizando-se.

V PEDAGOGIAS CULTURAIS E PRODUÇÃO DE SUJEITOS

*"Contos de fadas não dizem às crianças que dragões existem.
Crianças já sabem que dragões existem.
Contos de fadas dizem que dragões podem ser mortos"*
(Gilbert Keith Chesterton)

Por mais que o narrador tradicional e a arte de contar histórias estejam desaparecendo paulatinamente (BENJAMIN, 1994b), há comunidades caracterizadas, entre outros elementos, pela forte presença de narradores que transmitem a experiência através da oralidade, perpetuando e compartilhando saberes acumulados, construídos e ressignificados coletivamente há gerações, fazendo da Contação de Histórias fonte válida de produção de conhecimentos. Paralelamente a isso, a reflexão sobre um outro conceito de história (Benjamin, 2013), que escape do olhar hegemônico, que desloque as periferias para o centro e que contribua para o processo de escavação à contrapelo de outras narrativas acerca dos vencidos da história, é de fundamental importância para a reescrita da história, que assim abre questionamentos sobre formas de narrar e instituir verdades sobre grupos minoritários, especialmente aqui, sobre a população quilombola brasileira.

Refletimos nesta tese sobre o processo de Contação de Histórias em uma comunidade quilombola específica e, conforme defendemos, o processo de contação transmite saberes e educa sujeitos, constituindo-se como textos culturais na medida em que ensinam/instituem jeitos de ser, contribuindo para a produção de sujeitos quilombolas. A sobrevivência do ato de contar nesses espaços, possivelmente, esteja associada ao fato dos quilombos brasileiros terem se constituído historicamente como lugares de forte resistência, no passado e no presente, projetando futuros coletivos e atualizando memórias cada vez que histórias são contadas, recontadas e contadas de novo, nos conduzindo assim a pensar sobre a continuidade do processo de Contação de Histórias num quilombo, e suas ressignificações possíveis. Assumimos aqui, então, o desafio de apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias como Pedagogias Culturais, cuja noção desenvolvemos a seguir.

“Pedagogias Culturais” é uma poderosa noção engendrada pelos Estudos Culturais e utilizada por acadêmicos e pesquisadores de variadas áreas do conhecimento, como arte, ciências sociais, comunicação, entre outras... cujos interesses se articulam com a Educação. A esfera dos Estudos Culturais traz a possibilidade de transitarmos em diferentes perspectivas, uma vez que se constitui de diferentes campos teóricos, se utiliza de diferentes olhares e compreende “cultura” num sentido abrangente, que envolve o processo de produção de sentidos, compartilhados, não ficando presos a fronteiras disciplinares. A abordagem teórica dos Estudos Culturais se ocupa com aquilo que a academia normalmente não se interessa, como o chamado “popular”. É especialmente interessante aqui, pela perspectiva de cultura como processo de produção de sentido compartilhado por determinado grupo, assim como à concepção benjaminiana de narrativa. Também relevante, pois esta abordagem problematiza especialmente relações de poder/saber, produção de identidades/diferenças e quem tem mais força para dizer e produzir verdades acerca de “tal coisa” ou “grupo”.

Essa abordagem é importante, em outras palavras, para entendermos como as coisas vão se constituindo narrativamente e para percebermos como o Outro está sendo narrado e de que maneira aquilo que se diz sobre ele ganha legitimidade, tendo em vista que nossa realidade se constitui a partir de saberes assimétricos, onde se hierarquiza, se classifica, se marca, se descreve para diferenciar... saberes que acabam provocando exploração e dominação. Dessa forma, conforme os grupos vão assimilando como as relações estão sendo constituídas e que as mesmas não são determinadas hoje e sempre, percebem possibilidades de rupturas em direção a narrativas e realidades outras, alternativas, através da luta, resistência, transformação.

Os Estudos Culturais apostam na centralidade da cultura e suas investigações enfatizam a presença de relações de poder nos mais variados espaços sociais, sendo capazes de marcar fortemente a vida contemporânea. Poder, aqui, compreendido no sentido utilizado por Steinberg e Kincheloe (2004, p.19), quando “[...] envolve todo um conjunto de operações que trabalha para manter o *status quo* e conservá-lo funcionando com o menor atrito (conflito social) possível [...] pode ser mais bem compreendida por *o que faz* do que *o que é* [...]”. Pensar na noção de Pedagogias Culturais, reconhecendo sua emergência no campo dos Estudos Culturais, significa

buscar compreender as experiências e práticas sociais de determinados grupos, conceber as identidades como não fixas, perguntar sobre as posições ocupadas por determinados sujeitos, questionar aquilo que é hegemônico e o porquê determinado ponto de vista prevalece sobre os demais, apresentando-se muitas vezes como o único possível e válido, questionamentos que, nesta perspectiva, dotam de historicidade as pesquisas (HALL, 1997; COSTA, SILVEIRA, SOMMER, 2003).

Um elemento-chave que tem sido colocado como hegemônico e, por esta razão, interpretado como universalmente válido é o conhecimento, que estabelece uma espécie de hierarquia entre aquilo tido como científico e aquilo tido como popular, criando barreiras que impossibilitam ou, pelo menos, dificultam a comunicação entre ambos. A perspectiva dos Estudos Culturais se coloca contrária a esse tipo de hierarquia, uma vez que se opõe às noções de alta e baixa cultura e seus desdobramentos.

Essa pobreza em termos de comunicação entre as variadas formas de conhecimento implica no reforço da dicotomia entre conhecimento verdadeiro ou da academia e o conhecimento da vida cotidiana, o popular. Lembrando Jovchelovitch (2008):

[...] Nas nossas sociedades contemporâneas, o conhecimento “verdadeiro”, um conhecimento platônico/cartesiano capaz de descrever e compreender o mundo como ele é, tende a ser considerado como uma prerrogativa da ciência e está em geral separado dos contextos da vida cotidiana. Se você é uma dona-de-casa, uma criança de cinco anos ou um camponês vivendo em uma comunidade rural nos Andes peruanos, você provavelmente será portador de crenças, de visões leigas, ideologias, de mitos ou superstições, mas não de conhecimento [...] (p.169).

A cultura, como campo onde os significados são transmitidos e compartilhados por um grupo, é central nessas análises e apresenta uma dimensão mais ampla, à medida que contesta naturalismos e essencialismos ligados à posição de sujeitos e a uma noção fixa de identidade. Coloca em xeque a supervalorização de determinados conhecimentos em detrimentos de outros, contestando hierarquias e lugares de produção de conhecimentos legitimados historicamente que silenciam o popular e o local. Representa um incômodo à lógica binária, na medida em que aposta na multiplicidade, problematiza a norma, aquilo que se instituiu como padrão, como

que em determinados momentos alguns discursos foram instituídos como normativos. Questiona a imposição de uma cultura sobre outra e perspectivas que colocam o pesquisador na posição de tradutor. Também um incômodo com o reducionismo de se naturalizar, como é prática da maioria das formas modernas de produção do conhecimento. Por isso não se busca “a identidade”, mas se aposta na multiplicidade de modos de ser que a perspectiva da diferença possibilita.

Silva (2000), nesta perspectiva, propõe que se trabalhe numa outra abordagem, que questione

[...] as relações de poder e os processos de diferenciação que, antes de tudo, produzem a identidade e a diferença. Em geral, o resultado é a produção de novas dicotomias, como a do dominante tolerante e do dominado tolerado ou a da identidade hegemônica mas benevolente e da identidade subalterna mas “respeitada” (SILVA, 2000, p.98).

A articulação possível entre Estudos Culturais e Educação, sobretudo, em pesquisas que se movem em caminhos e objetos ligados a campos diversos do saber, como as Ciências Sociais, o Cinema, a História, a Religião e temáticas ligadas a gênero e raça, levanta discussões políticas à medida que se debruça sobre os elementos pedagógicos que contribuem para a formação de determinados tipos de sujeito e a influência de suas práticas sociais e culturais na produção de identidades. Acreditamos que uma das maiores contribuições dos Estudos Culturais para a Educação seja o fato desta perspectiva ter impulsionado o questionamento, em especial, sobre pesquisas cujo problema seja investigar o “como” uma concepção de realidade, de verdade e de mundo se tornou hegemônica, se instituindo como dominante e definindo uma dada visão de mundo como válida. A hegemonia está relacionada à força que determinados grupos têm para impor determinado conceito e é construída no processo de luta por significados, na relação poder/saber, que em algum determinado momento histórico ganha força e regime de verdade e que, da mesma maneira, pode ser subvertido, a qualquer momento. Essa relação questiona aquilo que é dado como essencial, natural, mostrando a construção social do processo, bem como a influência de relações de poder, perguntando: “como isso se tornou o que é ou está sendo?”, “como determinadas verdades ganharam este estatuto?”, quebrando com a lógica de naturalização das coisas e questionando

fortemente a ideia do “é assim que sempre foi!”. Oferece-nos “[...] uma ferramenta conceitual para criticar práticas sociais, econômicas e políticas [...]” (STEINBERG; KINCHELOE, 2004, p.27), além de uma teorização útil para compreendermos que a legitimação de determinado significado é resultante da disputa por hegemonia/poder entre determinados grupos, como as pessoas vêm se produzindo, sendo narradas e se narrando dentro de determinados registros. Podemos afirmar, dessa maneira, que existe uma notável polissemia entre cultura e educação.

As relações possíveis entre Estudos Culturais e Educação, marcadas pela interdisciplinaridade, encontram-se presentes em investigações que tomam os elementos pedagógicos de determinados artefatos ou textos culturais como questões de problematização, na busca pela compreensão dos diferentes processos de subjetivação, o que joga o debate para o campo político, em especial, na produção de identidades, na imposição de determinadas maneiras de ver o mundo e entender a realidade, na indagação de narrativas e saberes legitimados socialmente por relações de poder/saber e por disputas entre grupos pela afirmação ou desconstrução de discursos e narrativas sobre si que dessas questões decorrem. Isso é coerente com o pensamento de Silva (1995), ao afirma que:

[...] A sociedade é entendida nesta perspectiva como centralmente atravessada por lutas em torno da afirmação de discursos, narrativas e saberes que tentam definir o social e o político de formas muito particulares, intimamente vinculadas a relações de poder e de domínio. Boa parte da força dessas narrativas particulares decorre precisamente de seu suposto caráter universal, inevitável e natural.

O processo de desconstrução desses discursos e narrativas poderia começar pela consideração e afirmação de narrativas e discursos alternativos, que contem outras histórias, minando, assim, a inevitabilidade e “naturalidade” das narrativas dominantes [...] (SILVA, 1995, p.186).

Nesse sentido, assumimos que compreendemos a Educação num sentido mais abrangente do que o corriqueiro, destacando que a mesma é movimento, construção social e, sobretudo, acontece em todo e qualquer espaço onde haja processos de interação social que produzam conhecimento, inclusive, mas não se restringindo, aos muros escolares. Desta forma, para Giroux e McLaren (1995, p.144): “[...] existe pedagogia em qualquer lugar em que o conhecimento é produzido, em

qualquer lugar em que existe a possibilidade de traduzir a experiência e construir verdades [...]”.

Assim, nos termos de Steinberg e Kincheloe (2004), do ponto de vista das Pedagogias Culturais, a educação acontece:

[...] numa variedade de áreas sociais, incluindo mas não se limitando à escolar. Áreas pedagógicas são aqueles lugares onde o poder é organizado e difundido, incluindo-se bibliotecas, TV, cinemas, jornais, revistas, brinquedos, propagandas, videogames, livros, esportes etc [...] (p.14).

As Pedagogias Culturais, então, focam dinâmicas pedagógicas que estão sendo, em fluxo, úteis para compreender processos em movimento. Buscam sublinhar o quão pedagógicos são determinados espaços e de que modo educam os sujeitos contribuindo para a produção de subjetividades. A noção de Pedagogias Culturais amplia a compreensão de lugares onde podemos aprender e nos informa que determinados espaços são pedagógicos, isto é, constroem saberes sobre as coisas, sobre os fatos e acontecimentos, sobre quem somos e como nos tornamos aquilo que somos, ao mesmo tempo em que se encontra imersa em relações de poder e tensionamentos.

Nessa perspectiva, a noção de Pedagogias Culturais assume que existe produção de conhecimentos, sentidos e significados em todos os lugares em que o poder circule, não se restringindo à instituição escolar, o que implica no reconhecimento e valorização de saberes locais, elaborados no interior de grupos minoritários e em comunidades, não hegemônicos, enfim, elaborados na e a partir da cultura. A partir da amplitude desta perspectiva é possível refletir acerca de problemáticas relativas à Educação de maneira mais abrangente, contemplando práticas vinculadas à instituição escola, mas também e principalmente, fora dela, de modo que tais estudos e investigações possam contribuir para a compreensão sobre jeitos contemporâneos de ser e de viver.

A noção de Pedagogias Culturais de Steinberg e Kincheloe (2004) foi formulada a partir de pesquisas que buscavam discutir a produtividade da mídia e/ou textos midiáticos na construção de uma infância fabricada por grandes corporações de consumo, como a Disney e McDonald's. Os autores expõem a função pedagógica

desempenhada pelas corporações no sentido de elaborarem estratégias de constituição de sujeitos de determinado tipo, com determinados jeitos de ser, no caso, voltado para o consumo infantil através da incidência desse tipo de pedagogia cultural. Pedagogia cultural é, então, uma noção útil para pensarmos na constituição de sujeitos através de textos/artefatos culturais específicos e nos conta sobre a ação de diferentes estratégias educativas.

A grande repercussão da noção de Pedagogias Culturais tem como ponto de partida essa formulação feita por Steinberg e Kincheloe (2004) que, muito embora se refira a relação entre consumo de textos midiáticos e a produção de sujeitos infantis, pode perfeitamente ser ampliada para espaços e contextos outros, de maneira a contemplar outros textos culturais. As Pedagogias Culturais, nessa perspectiva, privilegiam aquilo que está sendo veiculado em determinado discurso que, em nossa perspectiva, pode ser uma fala, um texto, uma história contada e recontada em determinado contexto cultural. Esta tese persegue esta ideia, e busca refletir acerca do processo de Contação de Histórias em quilombos como uma pedagogia, um texto cultural, que ensina sobre jeitos de ser e constituir-se como sujeito, no caso, sujeitos quilombolas, o que não implica em não reconhecermos a presença de outras identidades operando no contexto investigado.

Falar sobre esta noção é falar sobre locais/espços onde se ensina jeitos de ser e ver o mundo, sem que haja um processo intencional com isso, como é o caso da escola, do currículo, de uma listagem de conteúdos. As Pedagogias Culturais possuem uma dinâmica cujo sentido nos constitui como homem, mulher, branco, negro, jovem, adulto, dentro de determinado grupo social. Não se trata de recorte disciplinar, mas da compreensão de que linguagens, tradições, discursos, textos são pedagógicos e contribuem para a formação de sujeitos de determinado tipo. Trata-se do reconhecimento de uma pluralidade de saberes que não são escolares, cujas pedagogias, vão criando condições favoráveis para a construção de diferentes sujeitos. As Pedagogias Culturais, se ocupam, portanto com a circulação de saberes em seu sentido pedagógico (CAMOZZATO, 2012).

A educação, nessa perspectiva, é vista de maneira mais abrangente e contempla elementos que contribuem para que as pessoas se constituam desta ou

daquela forma. A esses elementos dá-se o nome de artefatos³² ou textos culturais, podendo ser filmes, museus, revistas, etc. e por que não narrativas? Na medida em que contribuem para o processo de constituição de sujeitos de determinado tipo – para seu processo de subjetivação, situando culturalmente dentro de determinado grupo. Texto cultural, aqui, é entendido como um conteúdo escrito ou oral, que conta alguma história e que segue uma estrutura estética, portanto, capaz de ser narrado e de transmitir mensagens que fazem sentido dentro de um dado universo cultural à medida que é compartilhado naquele contexto. Texto cultural é espaço onde significados sobre as mais variadas práticas sociais são elaborados, criando condições de possibilidade para a produção de sentidos outros sobre etnia, gênero, histórias, protagonismos, entre outros. É um discurso que não se fecha em si mesmo, sendo capaz de subverter estruturas hegemônicas e de poder.

Um outro ponto que consideramos importante destacar, e que nos dias de hoje não é exatamente uma novidade afirmar, é que é possível aprender e ensinar a partir de outros espaços, que não sejam as instituições de ensino. Contudo, na década de 90 do século passado, essa possibilidade soou como uma afirmação realmente inovadora, também subversiva. Com o trabalho de Ellsworth (2005), que levanta a possibilidade concreta de que outros lugares, além da escola, possam ser considerados espaços onde jeitos de ser e ver o mundo são ensinados, temos uma significativa ampliação daquilo que era considerado pedagógico, tornando-se elemento crucial para a elaboração da noção de Pedagogias Culturais.

Ellsworth (2005) elabora um sólido estudo acerca de espaços culturais enquanto lugares onde se ensinam diferentes jeitos de ser e ver o mundo, inovando no sentido de argumentar que o mundo contemporâneo possui uma função pedagógica que produz conhecimento à medida que esses espaços são mediados pela Pedagogia.

Esses espaços culturais são observados por Ellsworth (2005) como lugares que possuem pedagogias, portanto, enquanto espaços onde podemos aprender diferentes maneiras de ser e ver o mundo. Nesta perspectiva, analisa de que modo a mídia e a arquitetura provocam/elaboram ações no campo do aprender das pessoas,

³² “Termo utilizado nos estudos culturais para denominar os objetos associados ao seu significado dentro de uma determinada cultura. Refere-se ao que elas representam culturalmente [...]” (MARQUES, 2007, p.9).

justamente por estas conterem pedagogias próprias. Tais pedagogias, por sua vez, criam condições de possibilidade para que os sujeitos produzam conhecimentos acerca de si próprios, de outros grupos e do mundo que os cerca. Defende, assim, a noção de Pedagogia enquanto construção, e não como algo pronto, acabado.

Ao analisar o Museu do Holocausto como um espaço capaz de ensinar a ver o mundo, portanto, pedagógico, a autora recomenda que se aprecie lugares como este a partir de outros pontos de vista, não dominantes, mas como espaços pedagógicos que nos desafiam a ver a experiência do holocausto de outro modo, de maneira a enxergarmos anomalias e significados outros. Os elementos pedagógicos do museu do Holocausto, na perspectiva de Ellsworth (2005), “[...] invites us to enter into ‘knowledge’ of the Holocaust, only to place us outside again. It challenges us to discover a route through which we might read the Holocaust [...]” (p.53)³³.

O conceito de Pedagogia, nesta perspectiva, se amplia para além da ideia de teorizações sobre alguma temática específica, sobre a prática de sala de aula, sobre metodologias, técnicas e instruções, para

[...] uma configuração de práticas textuais, verbais e visuais que objetivam discutir os processos através dos quais as pessoas compreendem a si próprias e as possíveis formas pelas quais elas interagem com outras pessoas e seu ambiente [...] (GIROUX, 2013, p.97).

Henry Giroux tem grande contribuição no que se refere à relação entre Estudos Culturais e Pedagogia, em especial, na ampliação da noção de Pedagogia ao considerar que o ato de aprender acontece em variados espaços, não apenas na escola, sendo um dos pioneiros em estudos sobre Pedagogia e Cultura. Sua contribuição também encontra-se na adjetivação da noção de Pedagogia, na medida em que centra suas análises em temáticas como cultura, poder, papel do professor, aprendizagem. Quando se debruça sobre a análise de textos midiáticos como filmes e desenhos animados, o autor percebe que estes textos contribuem para reforçar estereótipos negativos sobre gênero e raça, da mesma forma que cria condições de

³³ “[...] convida-nos a entrar no ‘conhecimento’ do Holocausto, apenas para nos colocar novamente fora. Isso nos desafia a descobrir um caminho através do qual devemos ler o Holocausto [...]” (tradução própria).

possibilidade para reescrever tais narrativas acerca de grupos minoritários, através de uma Pedagogia Crítica.

[...] Os papéis destinados às mulheres e às pessoas de cor, junto com as idéias referindo-se a uma rígida visão dos valores familiares, história e identidade nacional, precisam ser combatidos e transformados. Isto é, tais imagens e seu clamor à memória pública precisam ser reescritos preferivelmente como parte do *script* de autonominação em vez de ser simplesmente dispensados por servirem para minar a atividade humana e as possibilidades democráticas (GIROUX, 2004, p.103).

Uma pedagogia adjetivada – como é o caso da Pedagogia Cultural – é extremamente fecunda, tendo em vista que assenta-se na relação entre pedagogia e cultura, cuja articulação contribui para a formação de sujeitos de determinado tipo, ao educá-los. Giroux (2004; 2013), então, contribui para a ampliação do conceito de pedagogia ao considerá-la como prática cultural e também ao adjetivá-la, ao passo que Simon (2013), na mesma direção da ampliação e adjetivação do referido conceito, trabalha com o termo “tecnologias culturais”, entendidas como

[...] conjuntos de arranjos e práticas institucionais intencionais no interior dos quais várias formas de imagens, som, texto e fala são construídas e apresentadas e com as quais, *ademaís*, interagimos. Essas tecnologias estão implicadas na produção de significado que dão às pessoas uma ideia de quem elas são e de quais serão seus futuros [...] (SIMON, 2013, p.70).

Com isso, Simon (2013) também contribui para as discussões em torno dos conceitos de pedagogia e tecnologia, pensando na relação entre tecnologia e arte, compreendendo estas como práticas elaboradas dentro de espaços de aprendizagem. A noção de tecnologia cultural está relacionada à produção de significados, podendo ser divididas entre concretas e abstratas. As primeiras, vistas sob a forma de informações e elementos visuais e textuais, enquanto que a segunda, organiza o que pode ser conhecido, através da linguagem, imagem e ação. As tecnologias culturais são espaços onde é possível representar e organizar conhecimentos sobre o mundo, indo além do espaço escolar, na medida em que são mediadores educativos e contribuem para a constituição de identidades. Por essa razão, para Simon (2013), a partir da discussão acerca da importância da noção de tecnologia cultural podemos

ampliar o conceito de Pedagogia, articulado ao processo de ensino não apenas com recursos presentes na instituição escola, mas, também, com produções culturais diversas, fora do espaço escolar, mas onde se produza conhecimento e significado (SIMON, 2013).

Essa concepção de Pedagogias Culturais, ao mesmo tempo que afirma que pedagogias existem em outros espaços que não a escola, nos mostra a possibilidade de trabalharmos na perspectiva do reconhecimento e valorização de espaços outros, há muito marginalizados enquanto produtores de identidades, desejos e maneiras de aprender e ensinar, considerando saberes locais, produzidos no interior de diferentes coletivos e que fazem sentido naqueles contextos. Reconhecendo que as pedagogias são produzidas, também, no interior da cultura, há a possibilidade de relativizarmos a relação entre conhecimento hegemônico e não hegemônico, valorizando o local e o popular enquanto espaços produtores de conhecimento válido, questão que implica em

[...] uma abordagem pedagógica da cultura popular que mostre como a política do popular trabalha para mobilizar desejo, estimular a imaginação e produzir formas de identificação que podem vir a ser objeto de diálogo e investigação crítica. Em um nível, isso sugere abordar as possibilidades utópicas nas quais as crianças muitas vezes encontram representações das suas esperanças e sonhos [...] (GIROUX, 2004, p.104).

Nessa direção, acreditamos ser apropriado mencionar que as discussões presentes no Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Narrativas, Arte, Linguagem e Subjetividade (GIPNALS) vinculado ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas (PPGE/UFPel) tem trabalhado na perspectiva de reconhecer e valorizar saberes locais, marginalizados, não hegemônicos, contrariando perspectivas teóricas de educação canalizadas para investigações na escola como *locus* único onde as pedagogias se acontecem e se materializam. Muitas pesquisas do Grupo demonstram a presença de pedagogias em determinadas experiências e práticas sociais, pedagogias elaboradas na cultura, que permeiam a vida social e não somente a partir de saberes escolares/formais. Tais pesquisas, entre outras questões, levantam o reconhecimento de outras possibilidades de saberes válidos, colocando em cheque aquilo que é hegemônico, dado como universalmente válido e verdadeiro, percebendo que há inúmeros processos de aprender e de ensinar

que não se dão, necessariamente, dentro dos muros escolares, mas sim são produzidos pela cultura.

Entre aqueles que já defenderam suas dissertações junto ao PPGE/UFPel, citamos Pinheiro (2013), Costa (2014) e Barbosa Júnior (2015) que nos mostram que a educação e as pedagogias acontecem em diferentes espaços e circunstâncias, sobretudo, fora da instituição escolar. Mostram que existem formas de pedagogias sendo acionadas em práticas que são culturais, cujo ato de aprender é elaborado na própria relação com a cultura.

Como ilustração disso podemos citar a pesquisa de Pinheiro (2013), intitulada “Narrativas de educação e resistência: a prática popular *griô* de Dona Sirley” que teve como objetivo “[...] problematizar a prática *griô* das narrativas populares de Dona Sirley, enquanto processo educativo e de resistência [...]” (p.15), apontando para a Contação de Histórias *griô* enquanto processo educativo não formal e de resistência. Costa (2014), por sua vez, traz a seguinte problemática: “[...] a escultura pode ser entendida enquanto narrativa dentro de um processo educativo de resistência cultural e social? [...]” (p.18) em sua dissertação intitulada “Seu Paulo - a escrita no barro: um Outro Sujeito, um Sujeito Outro, uma Pedagogia Outra, uma Outra Pedagogia”, que busca um diálogo entre educação e arte a partir da problematização da escultura enquanto narrativa, inserido num processo que mostra Outros Sujeitos e Outras Pedagogias. Barbosa Júnior (2015), em sua investigação intitulada “Caciques de umbanda em Pelotas: narrativas, histórias e outras pedagogias”, busca problematizar “[...] as possíveis formas de transmissão de conhecimentos dentro dos terreiros, como expressões de resistência aos poderes e saberes hegemonicamente instituídos através da cultura” (p.13), percebendo que as narrativas orais dos caciques de umbanda podem ser configuradas como outras formas possíveis de se aprender, de Outros Sujeitos, oriundos de Outras Pedagogias.

Assim, o Grupo de Pesquisa trabalha na perspectiva do reconhecimento de que a cultura produz saberes e pedagogias, na medida em que se debruça em investigar experiências, histórias e práticas elaboradas por ela, vinculadas a espaços sociais diversos, trabalhando numa concepção de educação que não se limita ao universo escolar, e que amplia o entendimento de pedagogia para outros espaços e contextos. Os trabalhos buscam valorizar aquilo que é produzido pela cultura, em

especial, a cultura popular, que esteja em movimento, que esteja sendo construído e compartilhado socialmente, que produza conhecimento a partir do local e não dos centros de poder e hegemonia, que seja pedagógico, pois ensina e age como produtora de saberes. Mostram a validade e a beleza de saberes não hegemônicos, subvertendo espaços e posições dominantes que se colocam como única fonte de conhecimento válido.

Os trabalhos do Grupo, nesta perspectiva, reiteram a existência de pedagogias em diferentes espaços onde se produza saberes, experiências e significados, contribuindo, entre outras questões, para a discussão em torno da ampliação dos espaços onde podemos aprender, na medida em que mostram o quão pedagógicos são esses lugares e de que maneira o ato de aprender acontece. Os trabalhos ainda apresentam narrativas que trazem textos culturais que subvertem a lógica hegemônica do conhecimento formal, cujas narrativas expõem protagonismos de Outros Sujeitos, a partir de Outras Pedagogias.

O Grupo de Pesquisa, assim, mesmo que de maneira não explícita, se interessa e pesquisa questões bastante próximas às questões investigadas pelas Pedagogias Culturais. Dessa maneira, os debates empreendidos pelo Grupo contribuem para mostrar, entre outras questões, que a cultura produz saberes e pedagogias, que essas pedagogias possuem uma especial potência questionadora e que é possível produzir pontos de vista outros sobre o mundo e a realidade.

Uma outra discussão presente no Grupo de Pesquisa, e que é fundamental para nós tendo em vista que contém um dos conceitos-chave para esta tese, gira em torno de “Outros Sujeitos, Outras Pedagogias”, de Miguel G. Arroyo. A noção de Outros Sujeitos é compreendida por Arroyo (2014) como aquelas populações que tornaram o século XX e estão tornando o século XXI os séculos mais revolucionários da nossa história, em razão da tomada de consciência política, como observa o autor:

[...] Em nossas sociedades latino-americanas são os grupos sociais que se fazem presentes em ações afirmativas nos campos, nas florestas, nas cidades, questionando as políticas públicas, resistindo à segregação, exigindo direitos. Inclusive o direito à escola, à universidade. São os coletivos sociais, de gênero, etnia, raça, camponeses, quilombolas, trabalhadores empobrecidos que se afirmam sujeitos de direitos. Outros Sujeitos. São seus filhos e suas filhas que se fazem presentes nas escolas públicas e que exigem o acesso às universidades. São os outros educandos (ARROYO, 2014, p.9).

Ou ainda, como Outros Sujeitos que:

[...] Ao se afirmar presentes com sujeitos políticos, sociais exigem o recontar dessa história pedagógica que os segregou como sujeitos e os relegou a meros objetos, destinatários das pedagogias hegemônicas. Exigem que sua história seja reconhecida, ou melhor, que as narrativas da história oficial das teorias pedagógicas seja outra (ARROYO, 2014, p.12).

Os Outros Sujeitos são grupos cuja tomada de consciência política trazem interrogações tanto para as teorias, quanto para as práticas educacionais. São populações que tomam consciência política de que permanecem séculos sem o direito a terem direitos, como à terra, à escola, à cidadania, etc., interrogando o Estado brasileiro, suas políticas públicas e educação, na medida em que se aprendem sujeitos de direitos através de processos formadores específicos, se afirmam como sujeitos sociais, cultivam suas culturas, saberes e identidades, resistem à opressão e à negação de direitos, se organizam e lutam por direitos básicos, e que em seu processo de organização se fazem presentes como Outros Sujeitos trazendo Outras Pedagogias aprendidas no processo de formação Arroyo (2014).

[...] Esses coletivos com suas presenças, seja nos movimentos sociais, seja nas escolas, trazem histórias dos processos formadores em contextos concretos, sociais, econômicos, políticos, culturais [...] As pedagogias ou processos em que se formaram e formam como sujeitos sociais, éticos, culturais, de pensamento e aprendizagem são inseparáveis desses contextos e das relações sociais, relações de poder dominação/subordinação em que foram segregados (ARROYO, 2014, p.10-11).

Esses Outros Sujeitos interrogam o Estado e se fazem presentes na agenda cultural, política e pedagógica, na medida em que trazem histórias dos processos que os constituíram dessa ou daquela maneira, suas pedagogias, ou processos de sua formação enquanto Outros Sujeitos. Estes são pensados em relações políticas de poder/saber que os produzem inferiores, subalternos, de menor valor. São coletivos que, ao se afirmarem Outros Sujeitos, se formaram em processos pedagógicos presentes em seus movimentos e ações, em suas experiências de opressão, em sua vivência como subalternos, produziram saberes sobre o mundo que se configuram

como pedagogias aprendidas no processo desumano em que foram produzidos como subalternos (ARROYO, 2014). São populações que exigem o recontar de sua história, a partir de suas experiências, saberes e protagonismos.

Esses Outros Sujeitos formaram-se através de Outras Pedagogias, pedagogias com as quais, por sua vez, aprenderam-se como tais, como defende Arroyo (2014), à medida que se afirmam como coletivos, como sujeitos políticos detentores de identidades, memórias, pensamento, saberes elaborados em contextos de poder e dominação evidenciam também epistemologias e pedagogias com as quais foram subalternizados, ao mesmo tempo em que evidenciam pedagogias com as quais se formaram e se aprenderam como Outros Sujeitos.

O conceito de Outros Sujeitos de Arroyo (2014) contribui significativamente para esta tese, sobretudo, do ponto de vista da questão da produção de sujeitos quilombolas. Conforme o autor, essa categoria configura-se como sujeitos de pedagogias não hegemônicas, mas ligados às particularidades históricas muito distintas que os constituíram como dominados, subalternos, à margem da história oficial e de teorias pedagógicas universalmente aceitas. Esses grupos pressionam o Estado pelo reconhecimento de suas culturas, histórias, memórias, saberes, etc. e pelo recontar da história oficial que os inferiorizou como sujeitos. Em última instância, a pressão desses Outros Sujeitos é pelo reconhecimento de suas histórias de luta com as quais se produziram como coletivos políticos e para que a história oficial e as teorias pedagógicas incorporem como válidas suas experiências e trajetórias que os constituíram como marginalizados, mas resistentes. Isso acontece através do questionando das relações de poder/saber existentes desde a época da colonização que dizimou não apenas corpos físicos, mas também identidades, memórias e pensamentos, constituindo-se como sujeitos de menor valor e suas culturas e modos de vida impossibilitados de serem reconhecidos como válidos ao longo da história.

É importante, nesta perspectiva, o reconhecimento de que os diferentes coletivos que se encaixam naquilo que o autor denomina de Outros Sujeitos apontam que nas mais variadas experiências de subalternização estes se formaram – se aprenderam – como sujeitos, ou seja, eles elaboram saberes, visões de mundo e pedagogias a partir de suas vidas concretas ligadas à barbárie própria dos processos de dominação nos quais foram vitimados. Constroem suas vidas, comportamentos,

jeitos de ser, aprendem a ler o mundo através dessas vivências com a subalternização a qual foram submetidos desde o processo colonial e buscam construir seus autorreconhecimentos.

Esses coletivos populares mostram que toda experiência social, até as mais brutais, de sofrimentos, de vitimação, de opressão produz conhecimentos, indagações radicais, leituras lúcidas de si e do mundo, leituras das relações de poder, de expropriação de suas terras, leituras dos extermínios de que foram e são vítimas. Experiências tão radicais que produzem saberes radicais [...] Vítimas de processos históricos de dominação/subalternização trazem suas pedagogias de resistências. Trazem os contextos históricos, as relações políticas em que foram produzidos subalternos, mas também trazem, com maior destaque, as resistências a esses contextos e a essas relações sociais, econômicas, políticas, culturais e pedagógicas [...] Todas suas vivências narradas se entrelaçam a práticas coletivas de resistências. Práticas de saber-se e afirmar-se resistentes e ter acumulado saberes de resistir aos brutais processos de subalternização. Não falam de saberes em abstrato, mas de pedagogias, de saberes, de aprendizados de reações e resistências concretas à escravidão, ao despojo de seus territórios, suas terras, suas águas, suas culturas e identidades [...] (ARROYO, 2014, p.14).

Feitas essas considerações, utilizamos a noção de Pedagogias Culturais por acreditarmos que a mesma seja potente para refletirmos acerca de outras histórias e daqueles compreendidos como sujeitos da investigação: os quilombolas, que são atravessados por outras categorias identitárias, não se reduzindo a esta. Tomando as histórias contadas como textos culturais, assumimos como desafio inserir a temática da Contação de Histórias no *hall* de textos culturais produzidos pela cultura, argumentando que histórias quilombolas contribuem para a formação de sujeitos quilombolas hoje, ao mesmo tempo em que tentamos contribuir para a ampliação da percepção sobre espaços onde o ato de aprender acontece, inclusive em textos culturais/histórias que educam sujeitos de determinada forma. Por esta razão, a noção de Pedagogias Culturais não pode ser encerrada num conceito fechado, do tipo: “Pedagogia Cultural é...”, tendo em vista que identidades e práticas são percebidas como plurais, em permanente movimento, abandonando a ideia de fixidez.

Concordamos, então, com Silva (1995) quando salienta que relações de poder são cruciais para a produção de subjetividades sociais e trabalhar com Educação dentro de uma perspectiva culturalista demanda um olhar atento ao quanto histórias e narrativas estão imbricadas nessas relações de poder. Para o autor, isso “[...] Envolve questionar essas histórias e narrativas em seu poder de representação – do

mundo, social, dos diferentes grupos sociais, dos interesses divergentes [...]” (SILVA, 1995, p.201), identificando e questionando assim narrativas em que determinados grupos se colocam numa posição privilegiada de poder representar os outros, perguntando quem tem “[...] o poder de representar outros. E, inversamente, quais grupos e interesses deixam de estar representados ou são representados por outros [...]” (SILVA, 1995, p.202).

Ao encerrarmos este Capítulo, apresentamos a seguir as histórias quilombolas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas acerca da temática dos tesouros enterrados.

VI HISTÓRIAS SOBRE TESOUROS ENTERRADOS

“Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. Tais experiências nos foram transmitidas, de modo benevolente ou ameaçador, à medida que crescíamos [...] De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a loquacidade, em histórias [...]”
(BENJAMIN, 1994a, p.114).

Histórias sobre tesouros enterrados são recorrentes em comunidades quilombolas espalhadas por todo o território brasileiro. Histórias que têm sido contadas de geração a geração, desde a época da escravidão por ancestrais escravizados até os dias atuais por pessoas mais velhas de diferentes quilombos, transmitindo saberes e ensinando coisas através da oralidade. Histórias sobre tesouros enterrados são recorrentes, inclusive, no Cerro das Velhas!

Salientamos ainda que, entre outras possibilidades, escolhemos abordar histórias sobre tesouros enterrados por sua íntima presença no interior do quilombo, cuja dimensão circula nas mais variadas situações – quando de um simples chimarrão, quando de uma reunião na Associação Quilombola, quando de uma caminhada mostrando aquilo que é cultivado, quando pesquisadores e organizações não governamentais adentram o quilombo intencionando conhecer aspectos de sua realidade, peculiaridades, mitos de origem, etc. Estas histórias atravessam o seu cotidiano, são amplamente conhecidas dentro do quilombo e fazem circular temas pertinentes à história e à memória da comunidade, de um passado não tão distante, de um futuro que poderia ter sido e sobre ser sujeito quilombola em diferentes tempos.

Dessa maneira, este Capítulo foi pensando de modo a apresentar as histórias quilombolas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, quais sejam: “A burra ou panela de ouro”; “O sonho com a mãe Uca”; “O ouro no pilar da talha” e “A guampa do boi franqueiro”. Esta estrutura escolhida para a apresentação destas histórias quilombolas não atende a um critério aleatório, ao contrário, ela busca respeitar o fio narrativo presente nas entrevistas narrativas, conforme veremos mais

adiante. Com isso, este Capítulo é, inclusive, um exercício, uma tentativa de contar essas histórias quilombolas, com sujeitos quilombolas, em contextos quilombolas.

6.1 A burra ou panela de ouro

*“Onde há ruína, há esperança de um tesouro”
(Rumi).*

A história da burra³⁴ ou panela de ouro se insere no contexto histórico da escravidão no Brasil. Uma época em que não havia bancos suficientes para que o dinheiro dos grandes senhores de escravizados pudesse ser depositado. Os bancos, contam os quilombolas do Cerro das Velhas, eram as panelas de barro que os senhores escravocratas e fazendeiros enchiam de dinheiro, que era a libra, a moeda de ouro. A burra repleta de ouro era enterrada para guardar a riqueza dessas famílias, assegurando que pessoas ou grupos alheios não se apoderassem daquele tesouro.

Aqui no Cerro das Velhas se conta isso, vem passando de geração em geração, contado pelos meus pais, pelos meus avôs, pelas pessoas mais antigas que existiam aqui nessa comunidade... que antigamente não existiam bancos para depositar dinheiro [...] como não tinha banco e esses fazendeiros vendiam a lã, o couro, vendiam o gado, vendiam a carne, enfim, toda a produção da fazenda que saía... o cabelo de cavalo... tudo que saía dali era vendido, mas o dinheiro, a moeda corrente era o ouro, era a libra [...] Meus avós contavam, meus pais contavam isso... e isso era real. Quando eles acumulavam uma quantia que eles viam que dava uma panela grande, que enchia uma panela grande, essas panelas de barro que os escravos faziam, o povo negro fazia, com tampa e tudo e eles enchiam aquela panela e faziam a tampa, tampavam ela e eles convidavam um, dois negros escravos, diziam para eles:

– Olha, vamos sair, vamos dar uma volta para a gente...
– Mas onde é que nós vamos, senhor?
– Não importa, depois vocês vão saber onde é que nós vamos!
[...]

O que eles contavam é que ele convidava o escravo:

³⁴ “Burra” é uma panela de barro “[...] feita pelos escravos, era queimada e trabalhada pelos escravos e que aquilo aguentava uma eternidade debaixo do chão, guardada no chão” (Seu Gentil), utilizada para guardar ouro, joias ou dinheiro embaixo da terra. Também pode aparecer na forma de baú. Uma burra é dada em sonho pelo dono do tesouro para alguém que ele queira, ligado por laços de parentesco ou de compadrio. As burras são ganhas em sonho, no qual a pessoa que dá indica o local onde o tesouro estaria enterrado e estão presentes nas histórias contadas pelos quilombolas do Cerro das Velhas, evidenciando curiosidades e mistérios decorrentes tanto do ato de cavar para esconder o tesouro quanto do ato de desenterrar aquilo que necessita ser protegido.

– Tu deixa os bois presos que nós vamos sair com a carreta agora de noite... eu e tu... e tu não conta para ninguém! (Seu Gentil)³⁵.

Os quilombolas detalham que a panela era grande e pesada demais para que fosse carregada com a força dos braços, por esta razão se fazia uso de uma carreta de bois, uma carroça, e se deslocavam – senhor e escravizados – para determinado local, previamente selecionado pelo senhor para que a panela fosse enterrada e lá ficasse escondida. Contam que poderia ser no costado de um mato, ao lado de uma pedra, próximo a alguma sanga... em algum lugar devidamente marcado, à escolha do senhor.

Ao cair à noite, quando todos estivessem dormindo, é que eles saíam a fim de não serem vistos. Na calada da noite, o senhor pegava a carreta de bois com os escravos e a panela de barro cheia de ouro, guiando-os até o local escolhido. Ao chegarem, o senhor ordenava que eles ficassem parados ao lado da carreta, iluminados pela luz dos lampiões de querosene que havia na época, enquanto marcava o lugar exato para a feitura da cova. Eles cavavam, cavavam, cavavam até que o tamanho do buraco fosse considerado suficiente. “Chega, deu!” era a ordem para que parassem, conforme nos conta seu Gentil e dona Felicidade. E então colocavam a panela de ouro bem no fundo do buraco, para que fosse coberta de terra.

Dona Felicidade, lembrando a história sobre burras com ouro que sua mãe – já falecida há uns 40 anos – costumava contar, num tempo em que ainda era guria, diz que o escravizado fazia a cova, “[...] o senhor botava o dinheiro ali dentro e matava o escravo e botava ele junto com o dinheiro para cuidar o dinheiro [...] eles iam de carroça e o escravo não sabia o que ia acontecer [...]” (Dona Felicidade).

Conforme complementa seu Gentil:

Eles faziam uma cova para o próprio negro ser enterrado. Se eram dois:

³⁵ Os nomes dos quilombolas utilizados nesta tese – Gentil e Felicidade – são fictícios, a fim de assegurar o anonimato dos participantes da pesquisa, protegendo suas identidades. Salientamos, entretanto, que o nome Gentil foi escolhido em respeito a uma das mais notáveis características do narrador, enquanto que Felicidade foi o nome de uma antiga escravizada do Cerro das Velhas encontrado em uma Carta de Liberdade durante o mestrado. Atribuimos “Felicidade” à narradora, não no sentido de fixar a condição de descendente de antigos escravizados, mas em consideração a uma visão presente na nova historiografia da escravidão que percebe negociações entre escravizados e senhores no próprio seio do sistema escravista brasileiro, o registro deste nome, muito provavelmente, esteja relacionado a um futuro projeto de liberdade.

– Cavem aqui e cavem aqui!

Às vezes eles já desconfiavam para o que era, mas o que eles podiam fazer? Eles eram escravos, eles eram negros mandados e quem mandava era o senhor. Matava um e fazia o outro enterrar, botar a terra por cima, aí matava o outro e ele mesmo atirava uma terra por cima e ficavam plantados ali. E dizia:

– Vocês vão ficar aí para cuidar o dinheiro, para ninguém mexer!

[...]

Alguns contam que eles mandavam fazer um buraco bem grande onde coubesse o escravo ali.

[...]

Quase sempre diziam que levavam dois, para um ajudar o outro e ficavam os dois ali, e aí o senhor mesmo, o patrão, o dono, ele mesmo mandava eles botarem a burra e matava eles os dois, ou era um ou eram dois e já botava eles ali junto, e puxava a terra para cima (Seu Gentil).

O segredo morria naquele momento e a burra ou panela de ouro ficava então guardada, protegida pelos espíritos dos antigos escravos que, mortos, permaneciam aprisionados, guardando aquele tesouro, a mando de seu senhor. A panela de ouro, ao ser enterrada, transformava-se em tesouro, algo desejado e que engrandecia os olhos das pessoas. A panela permanecia enterrada até o momento em que o dono dela, o senhor, desse em sonho para uma pessoa específica, indicando o local onde a burra estava enterrada.

Quando o dono não existia mais, em sonho, vinha e dava para uma pessoa que ele queria, um filho, um parente e até mesmo nem era parente, mas que ele queria muito:

– Vai lá, em tal lugar, assim, assim e assim, e cava lá que tem ouro! (Seu Gentil).

Outra pessoa que não tivesse ganho aquela burra em sonho não conseguiria cavar o local e retirá-la, de maneira alguma, pois estava guardada, protegida pelas almas dos escravos que foram assassinados para passar sua eternidade velando por aquele tesouro. A partir das falas dos quilombolas, percebemos que essas histórias existem, fazem sentido e significam, dentro do contexto quilombola, muito embora reconheçam que existem pessoas que não acreditam na história: “Ah, o espírito morreu, morreu!”, como dona Felicidade nos conta.

Mas Seu Gentil também nos conta que:

A lei de Deus diz, a pessoa morreu, mas o espírito vai para o céu ou o espírito fica vagando, cuidando disso aqui. Então, dizem as pessoas antigas, contavam que às vezes sonhavam com a burra, ou desconfiavam que lá naquele lugar o senhor fulano enterrou o dinheiro:

– Eu vou lá com um espeto ver se eu não toco na panela!

E ali se via uma luz caminhando... sempre a pessoa ia de noite para não ser vista. O choro de uma pessoa, o gemido de uma pessoa [...] era o espírito, eles contavam isso... disparavam porque o dinheiro não era para eles. Ele desconfiava que tinha mas ele não tinha sonhado, o espírito do senhor que tinha enterrado não tinha dado para ele, porque vem em sonho [...] dava em sonho, mostrando o lugar marcado:

– Fulano, vai lá em tal lugar e cava que tu vai achar uma coisa lá!

[...] tinha que acender uma luz ali [...] para aquelas pessoas que estavam sepultadas ali que o senhor tinha matado e deixado elas cuidando ali... porque se não acendesse a vela, mesmo o senhor deles que tinha matado, se não acendesse uma vela, dizem que a alma deles não deixava o cara cavar porque o senhor deles tinha deixado eles cuidando ali... tinha que acender a vela para poder cavar (Seu Gentil).

Nessa mesma direção, dona Felicidade acrescenta que

[...] quando se tenta desenterrar a burra, vem cobra e aí a pessoa tem que ir embora. Quem quer tirar o dinheiro precisa acender uma vela para a pessoa que está morta e que te deu o dinheiro. Acontece um monte de coisas e ninguém consegue tirar, caso não acenda a vela (Dona Felicidade).

A senhora quilombola complementa ainda que ninguém consegue arrancar a burra do chão porque ali “tem ossos do homem que morreu” para proteger o dinheiro, o ouro e as joias de propriedade do senhor escravocrata.

Se a burra não for destinada para a pessoa, isto é, se ela não recebeu em sonho do dono ou dona do tesouro, a pessoa não tira do chão, não consegue cavar, nem levando vela para acalmar os espíritos, conforme os antigos contavam e os remanescentes dos antigos até hoje seguem contando.

[...] podem os espíritos que estão ali não deixarem, ou uma serpente pular em mim e eu disparar, eu não volto mais [...] ou eu ouvir um gemido, um choro, um gemido estranho no mato, não sei, um berro, uma coisa estranha, eu disparo e não vou mais lá também... é, então aquilo fica para quem eles deram, para quem eles dão, para quem ele deu [...] uma corrente batendo, daqui há pouco tu ouve uma lata batendo e às vezes o cara estava cavando e dava uma pazada num lugar e quando via uma cobra saltava nele com a língua de fogo, com os olhos de fogo, o cara atirava tudo fora e não voltava mais... eles contavam isso aí, que quando não era dado para o cara. E sendo dado para a pessoa, a pessoa tem que levar uma vela e acender para as almas ficarem quietas e deixarem ele cavando e tirar (Seu Gentil).

A burra com as moedas de ouro é predestinada para alguém específico, foi cheia pelos senhores e em sua descendência ou relações sociais deve permanecer. Por esta razão, os espíritos encarregados de sua proteção não deixam outra pessoa encontrar que não seja a pessoa endereçada, eles mandam cobras atacarem aqueles que procuram a burra e emitem sons de choro, gemidos e correntes para que estes se assustem e vão embora. Isso acontece quando a burra não é dada para aquela pessoa, de modo que o tesouro somente poderá ser encontrado por aquele para quem a burra fora destinada em sonho.

Enfatizam que essa história, mesmo com variações, tem sido contada e recontada no interior do quilombo. A história da burra ou panela de ouro é importante para o quilombo – e arriscaríamos afirmar que para grande parte das comunidades quilombolas em território brasileiro – na medida em que tem a função de não ser esquecida, de não fazer morrer séculos de dominação e desumanização dos negros e quilombolas no Brasil, ser constantemente lembrada, sobretudo, pelas gerações mais jovens.

[...] é para uma coisa não ser esquecida [...] eu até nem vi nenhum livro contar isso que eu estou te contando, isso aí nunca foi escrito, isso está só em memórias de pessoas que nem eu estou passando para ti. Então os quilombolas, quando são perguntados ou pesquisados, eles contam o que vai passando de geração para geração, amanhã ou depois, a minha neta está estudando, ela está com quinze anos ou vinte anos, e seu eu for vivo até lá, eu vou contar essa história para ela passar, para ela se criar sabendo o que existiu no passado... então são coisas que os quilombolas contam, de geração para geração para eles se criarem e ficarem velhos e passarem para os filhos deles aquilo que nós vimos no passado, que aprendemos, e que nos contaram também, e por isso que nós, quilombolas, passamos isso, contamos isso aí (Seu Gentil).

Nos próximos tópicos, apresentamos outras histórias contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas que têm relação com a temática dos tesouros enterrados. Nesta oportunidade identificamos histórias que apontam outro contexto e tempo histórico, portanto, diferentes da história da burra ou panela de ouro em sentidos e significados. As histórias que seguem descritas nos próximos tópicos referem-se, então, ao contexto pós-Abolição da escravidão no Brasil, histórias essas, diferentemente desta primeira, específicas da realidade concreta do Cerro das Velhas.

6.2 O sonho com a mãe Uca

*“O que o sonho pede
de mim não mais se despede”
(Mia Couto)*

Mas o ouro seguiu sendo enterrado³⁶ para que fosse protegido de pessoas alheias e assim mantivesse o poderio econômico nas mãos das mesmas famílias ou grupos, mesmo numa época em que já existia dinheiro em papel, quando a presença dos bancos já estava mais disseminada no Brasil e que a instituição da escravidão já havia sido abolida do território brasileiro desde 1888.

Nessa perspectiva, na comunidade quilombola Cerro das Velhas também circulam histórias de “depois da escravidão” ou da “época do mil réis”, um dinheiro cujo papel era “bem amarelinho, um graúdo, enorme de uma moeda”, da época em que os fazendeiros usavam bomba de chimarrão de ouro, revólver com cabo de ouro, vários outros objetos trabalhados com ouro, e o trabalho nas fazendas era livre, portanto, não mais escravizado, conforme nos relata dona Felicidade ao nos contar um pouco daquilo que ouvia das pessoas mais antigas da localidade, em especial, daqueles que viviam na “fazenda”.

[...] porque esse negócio do dinheiro, do ouro enterrado, isso era coisa dos fazendeiros mesmo... porque no momento que abriram os bancos, que começaram a existir os bancos, é claro, eles pararam de enterrar o dinheiro [...] (Seu Gentil).

“O pessoal contava por aqui”, nos fala seu Gentil e dona Felicidade, que na fazenda localizada na entrada do Chapadão, tinha muito ouro, pois era terra de fazendeiro, um homem muito rico. Da mesma forma, “o pessoal contava” que numa fazenda linda ao Cerro das Velhas, de propriedade de um fazendeiro muito, mas

³⁶ Os narradores salientam que era bastante comum os fazendeiros serem enterrados no próprio campo após a sua morte, marcando, em vida, o local pretendido. Contam que o antigo fazendeiro lindeiro à comunidade foi enterrado no lugar mais alto de sua fazenda, e que do túmulo podia-se enxergar praticamente toda a fazenda: “[...] eu tenho certeza que ele enterrou dinheiro pesado e marcou aquele lugar ali para botarem ele ali [...]” (Seu Gentil).

muito rico, que possuía inclusive fazendas em Canguçu, em Encruzilhada do Sul e também na divisa com o Uruguai, havia muito ouro. Eles invernavam muito gado e vendiam os bois em outros municípios, sendo que o dinheiro e o ouro vinham a cavalo, nas “malas de garoupa”, que eram malas de couro de cavalo costurado a mão, como explica o casal.

As malas de garoupa, cheias de ouro, de libra, resultado da venda do gado eram transportadas por um grupo de homens armados que as traziam para a fazenda, quando o velho fazendeiro:

[...] mandava um empregado ficar na volta da fazenda cuidando e não deixava ninguém entrar lá para a casa, ninguém, “fecha as portas!”, e tinha um mesão grande que tinha, eu me lembro do mesão que tinha lá na sala, aquele mesão grande antigo [...] e eles despejavam... aqueles caras que trouxeram aquelas malas de libra, de ouro, despejavam em cima daquele mesão, e aí era o velho, o dono, e mais um filho, não sei quem era mais, não sei se a velha junto, contando quantas libras tinha, e aí guardavam aquilo em algum lugar para depois enterrar. Tu vê, anos e anos juntando aquilo, a quantia de dinheiro que enterraram dentro desses campos (Seu Gentil).

Nesse contexto pós-escravista é que se insere a história do sonho com a mãe Uca, assim como as outras histórias contemporâneas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas e descritas a seguir. Neste sentido, seu Gentil nos conta que sua avó paterna, chamada carinhosamente pelos negros que ela criou de “mãe Uca”, veio em sonho para ele. Comenta que ficou faceiro, vendo aquela senhora viúva magra e alta, usando um vestido preto e comprido que normalmente usava, falar para ele:

– Olha ali, Gentil, o que eu deixei para ti, o que eu guardei para ti aí [...] aquilo ali é para ti, tu tira.
– O que é mãe Uca?
– Olha ali que tu vê.
– Mas, que coisa linda, bem amarelinho... mas é ouro! É ouro!
– É para ti!
– Ah, mas como que eu vou? Eu não posso arrancar aquilo ali.
– Tu vai buscar uma pá para cavar aquilo ali que eu fico cuidando para ti, eu fico aqui cuidando para ti e ninguém vai mexer.
– Tá, eu vou buscar então, mãe Uca, tu cuida para mim e eu vou buscar a pá (Seu Gentil).

Segue contando que naquele momento acordou e que não sonhou mais com a mãe Uca, sua avó paterna. Em sonho, chegou a enxergar a beiradinha da panela embaixo de uma laje grande de pedra que existe até hoje na fazenda onde foi criado, muito antes de casar e passar a viver ao lado da mesma. Na laje de pedra aparecia um cantinho da panela, mostrando algo na cor amarelo-ouro. Conforme nos relata, seu Gentil: “Eu sonhei só uma vez, mas eu sei onde é o lugar bem certinho, bem direitinho”. Acrescenta ainda que foi olhar o lugar que mãe Uca havia lhe mostrado em sonho e a pedra estava lá exatamente conforme ela lhe mostrou. Mas ele precisa ir lá, pedir autorização para entrar na fazenda e cavar para encontrar o que sua avó paterna lhe deu em sonho.

Eu tenho uma coisa para te dizer... eu ainda tenho uma ansiedade e se Deus quiser, eu não vou morrer sem eu ir mexer lá naquilo que a velha me deu, lá naquilo que eu vi aparecendo a pontinha de uma panela, de uma coisa lá, e ela me mostrando “olha lá, aquilo é para ti”, se Deus, nosso Senhor, quiser, eu vou falar com o dono da terra, nem que eu dê a metade para ele, mas eu ainda vou mexer naquilo lá, vou, vou convidar ele para nós cavarmos aquilo ali (Seu Gentil).

Dona Felicidade e seu Gentil nos explicam que no caso deste sonho particular, não seria necessário acender uma vela para cavar e retirar a panela de ouro do local apontado por ela em sonho. Isso porque “[...] ali não foi morto escravo nenhum, aquilo ali deve ter sido uma coisa que ela mesma mandou botar, enterrar em vida dela, ou o velho, marido dela, mandou botar [...]” (Seu Gentil).

A história do sonho com a mãe Uca tem como referência o cotidiano da fazenda de criação de gado onde foram criados e trabalharam como empregados, antes de se casar e passar a viver lindeiros à fazenda. Quem morou na fazenda e chegou a trabalhar nela como empregado ouviu muito sobre esta história do ouro enterrado. Em seguida, apresentamos mais uma história contemporânea acerca da temática dos tesouros enterrados contada na comunidade quilombola Cerro das Velhas.

6.3 O ouro no pilar da talha

*“Quando eu morrer, de um barro
faça-se, comadre, um jarro.
Se de mim tiveres sede, beba:
se a boca ficar grudada,
serão beijos desse seu camarada”*
(GALEANO, 1985, p.107).

E muitas vezes acontece o seguinte, da pessoa sonhar com o dinheiro sem ela ter a visão de uma pessoa dando, ele sonhar que em tal, determinado lugar, marcado assim e assim tem um dinheiro lá. E já aconteceu da pessoa ir ali naquele lugar e tirar, quantas pessoas fizeram isso! (Seu Gentil).

No interior da antiga casa da fazenda, situada nas proximidades da comunidade quilombola Cerro das Velhas, conta-se que havia uma talha escondida dentro da casa dos antigos fazendeiros, precisamente, em cima de um pilar de cimento enterrado na varanda, primeira peça da casa principal.

Dona Felicidade nos conta que sua irmã teve o mesmo sonho por três vezes. Sonhou que havia uma panela enterrada embaixo do pilar da talha, que poderia ter dinheiro, ouro ou joias dentro dela. Descreve que era um pilar em formato quadrado, com a marca da talha bem no centro dele, justamente onde a talha ficava embutida, de modo que seria necessário arrancar o pilar para retirar a talha daquele local onde permanecia fixa. O pilar, por sua vez, era cimentado em uma laje de pedra, localizada logo abaixo do nível da casa dos fazendeiros.

Mas seu Gentil, sem querer, disse ter contado sobre o sonho de sua cunhada, irmã de dona Felicidade, para um rapaz da própria comunidade, um “sujeito de confiança” e que o pessoal da localidade “viu se criar”, em tom de brincadeira.

- Oh, uma hora nós vamos lá na fazenda e tu vai me ajudar a cavar.
- Cavar o que seu Gentil?
- A talha, embaixo daquilo ali tem um troço ali.
- Mas será que tem, seu Gentil?
- Tem, tu me ajuda? Mas tu não conta para ninguém que tu vai me ajudar a cavar aquilo lá.
- Eu lhe ajudo.
- Eu te dou um pouco.

Passaram-se alguns meses, num dia quando casa estava sozinha, a varanda da casa do fazendeiro apareceu cavada, esburacada, e não tinha mais talha nem pilar algum naquele local. Os quilombolas do Cerro das Velhas costumam contar que alguém foi até a fazenda, na surdina, na noite, cavou e retirou o que na talha havia, deixando apenas o sinal bem visível de onde a talha de barro encontrava-se fixa, e que, segundo eles, não era pequena a talha e o tesouro dentro dela também não deveria ser pouco.

Seguem contando até os dias de hoje que “[...] eles arrancaram, tiraram a talha, levaram com dinheiro e tudo, com ouro e ficou só o sinal cavado [...]” (Dona Felicidade) e que Seu Gentil e dona Felicidade não chegaram a ir na casa onde a talha estava enterrada.

Mas nesses campos e matos da fazenda tem muito ouro enterrado. Assim os quilombolas do Cerro das Velhas contam e seguem contando...

6.4 A guampa do boi franqueiro

A história da guampa do boi franqueiro também se insere no contexto do pós-Abolição brasileiro, sendo contado frequentemente na comunidade quilombola Cerro das Velhas, em especial, pelos sujeitos quilombolas mais velhos.

Contam que existiu um velho tropeiro, marido da “tia Adiles”, que atendia pelo nome de Januário, e que era dono de uma “baita chácara”. Dona Felicidade e seu Gentil chegaram a conhecê-lo, um senhor magro e alto, de acordo com o que contam. O velho Januário costumava levar muita tropa de gado para o município de Guaíba, recebendo os pagamentos pela venda dos animais em ouro, em moedas de libra, e ele tinha uma guampa de boi franqueiro, muito grande e que chegava a fazer voltas de tão grande que era. De acordo com o casal, aquele tipo de boi era chamado “franqueiro” porque era originário e muito criado no município de Franca, estado de São Paulo.

Ele recebia esses serviços dele de tropeada, de ir tocando esse gado para Guaíba, as tropas iam de a pé para lá, não tinham caminhão, ele recebia em ouro e quando ele chegava em casa, dizem que ele tinha uma guampa desses bois franqueiros, ele tirava algumas libras para gastar, e dizem que era atrás de uma porta que ele tinha ali pendurado, a velha não mexia ali [...] Ele tinha escondido atrás de uma porta e só a velha sabia onde estava aquilo, ele chegava e despejava o ouro que ele não precisava ali dentro daquela guampa, e quando aquela guampa encheu ele tampou com um tampão bem tampado, saiu de casa e enterrou (Seu Gentil).

Nem a “tia Adiles” sabia onde ele teria enterrado a “guampa do boi franqueiro, cheinha de moedas de ouro, de libras”. Contam que a velha atentou que a guampa carregada de ouro estava enterrada numa pedra alta que tinha perto da casa dela e pediu para que seu filho de criação e o próprio seu Gentil cavassem ao redor daquela pedra, pois “só podia ser naquela pedra” que o ouro estava escondido.

E era uma noite clara, esperamos uma noite de lua clara e fomos para lá e ela fez uma janta para nós e cavamos a noite inteira, eu e o filho de criação dela, toda a volta, uma fundura, dessa fundura, em toda a volta... Era uma pedra redonda e ela dizia que tinha sonhado que ele tinha enterrado, e cavado e metido quase embaixo daquela pedra (Seu Gentil).

Nesse caso, também não foi necessário acender vela, uma vez que não era preciso acalmar espíritos de escravizados para poder cavar. Ela sonhou que a guampa de ouro estava lá, embora não tenha ganho em sonho de seu marido. Só é necessário acender vela quando tem espíritos cuidando o tesouro, conforme explicam os quilombolas.

Ao nos contarem a história da guampa do boi franqueiro, surge outra curiosidade. Como é de costume das pessoas mais antigas, antes de morrerem, elas escolhem onde querem ser sepultadas, no caso do velho tropeiro Januário, seu túmulo foi próximo a uma pedra “[...] uma pedrinha a coisa mais engraçada, cheia de covinhas, covinhas assim [...] tinha umas covinhas tipo umas cacimbinhas nelas, mas está lá até hoje ainda [...]”(Seu Gentil). A pedra em questão foi marcada, isto é, utilizada como referência para o enterro e a construção do túmulo do velho Januário. Deveria ter algum significado para que aquele senhor que “[...] morreu muito velho, com muitos anos [...]” (dona Felicidade) escolhesse aquele lugar para que fosse enterrado...

Histórias como essas são bastante recorrentes na comunidade quilombola Cerro das Velhas. Os narradores contam, também, que uma outra vizinha sua havia sonhado com uma panela de ouro e contou o sonho que teve para o seu irmão que mora em Porto Alegre. Chegaram a procurar a burra com um aparelho específico para detectar metais no solo, mas a busca não obteve sucesso.

[...] porque hoje tem aparelho para isso aí, então para tu não estar cavando errado lá, eu sei o lugar onde que é, eu sei, eu chego lá e digo: “olha, é aqui” [...] Tem uns que dá sinal até com um pedaço de arame no chão [...] eu não acredito que num lugar como aquele, eu já tenho quase certeza porque ela mostrou para mim onde era, e se botar o aparelho, ele vai mostrar exato onde tem que cavar.

Segundo à vizinha, o homem que veio com o aparelho teria dito que tinha alguma coisa em determinado lugar, sendo que na realidade estava em outro. Contam que esse homem teria voltado sozinho em outra oportunidade aquele local e tirado o tesouro somente para ele. No dia seguinte, a velhinha que hoje não existe mais, contou que tinha uma vela acesa e um buraco lá. Questão que estranham, uma vez que não haveria necessidade de acender vela, uma vez que não havia espírito cuidando a mando de seu senhor. Talvez o homem que não pertencia aquele contexto, tenha ouvido outras histórias e imaginado a necessidade da vela...

Histórias que contam, fazem sentido e têm significados em contextos quilombolas. Assim, o próximo Capítulo realiza algumas análises possíveis, em conformidade com o Objetivo Geral da pesquisa que busca “Apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se”; os Objetivos Específicos que procuram “Apresentar histórias contadas pelos narradores da comunidade quilombola Cerro das Velhas, analisando textos culturais presentes em suas narrativas” e “Identificar possíveis protagonismos quilombolas nas histórias contadas no quilombo, analisando suas possíveis pedagogias”; e o Problema de Pesquisa que pretende responder “Como as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais na medida em

ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a produção de sujeitos quilombolas hoje?”.

VII ANÁLISES POSSÍVEIS

*“Se você calar a verdade e enterrá-la,
ela ficará por lá.
Mas, pode ter certeza que, um dia, ela germinará”
(Émile Zola)*

Relembrando Benjamin (1994b), uma história é contada, recontada e contada de novo. O conteúdo “em si” varia de acordo com o contexto e com a pessoa que estiver narrando, que incorpora outros elementos aquilo que está sendo contado, privilegiando determinados aspectos em detrimento de outros. Por esta razão, uma história nunca é e nem será a mesma, ela é constantemente ressignificada, considerando aspectos culturais, históricos e demandas políticas de determinada atualidade. Uma história, assim, não é estática, nem “pura”, mas atravessada por variados contextos, disputas e experiências daqueles que contam. É dinâmica e possui movimentos capazes de deslocar sentidos e significados sobre o mundo, a vida e os próprios sujeitos.

O uso da Entrevista Narrativa enquanto metodologia e técnica de pesquisa (JOVCHELOVITCH, 2013) nos possibilitou conhecer outras histórias relacionadas à temática mais ampla dos tesouros enterrados e que circulam no cotidiano da comunidade quilombola Cerro das Velhas, além da história sobre a burra ou panela de ouro já nossa conhecida desde a época da etnografia realizada durante o mestrado (HAERTER, 2010). Salientamos que não temos qualquer pretensão de “descobrir” se, de fato, se tratam de versões ou desdobramentos de uma mesma história supostamente “original”, tampouco, de encontrar uma “verdade” em seu sentido factual ou empiricamente constatado com relação ao conteúdo que veiculo nas histórias. As trataremos, simplesmente, como histórias. Histórias que envolvem sujeitos, contextos, tempos distintos, porém, não necessariamente impermeáveis entre si.

Nesse sentido, retomando o Problema de Pesquisa desta tese, qual seja: “Como as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a

produção de sujeitos quilombolas hoje?”, este Capítulo está estruturado de maneira a analisar as histórias quilombolas apresentadas no Capítulo anterior.

Na primeira seção, analisamos a história da burra ou panela de ouro, que apresenta elementos significativos sobre o contexto histórico e social da escravidão no Brasil e das relações de dominação de populações feitas escravas por grupos hegemônicos que daí decorrem. Na segunda seção, tratamos das histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados contadas no interior do quilombo, histórias que assinalam outras possibilidades de ser, resistências e protagonismos quilombolas possíveis, apontando sonhos que escavam um futuro outro, um futuro cujo porvir relaciona-se com projetos futuros e coletivos possíveis: “O sonho com a mãe Uca”, “O ouro no pilar da talha” e “A guampa do boi franqueiro”. A primeira seção – 7.1 O “cavar para enterrar” o tesouro: a burra ou panela de ouro – então, se ocupa com uma história relacionada ao contexto ainda escravocrata brasileiro, enquanto que a segunda analisa histórias mais contemporâneas, do pós-Abolição – 7.2 O “cavar para desenterrar” o tesouro: as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados. Buscamos realizar análises possíveis acerca dessas histórias contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, a partir da utilização do modelo de análise proposto por Schütze (*apud* JOVCHELOVITCH; BAUER, 2013), de conceitos benjaminianos e das Pedagogias Culturais.

Nas análises que seguem, então, estabelecemos a suspensão do tempo linear como fio narrativo e o protagonismo quilombola e a resignificação do conceito de quilombo como categorias emergentes nos movimentos anteriores das análises propriamente ditas, ao mesmo tempo em que concordamos com Santana (2015), ao afirmar que “Dar visibilidades às histórias contadas pelos quilombolas possibilita a circulação de conhecimentos que normalmente são alijados nos diferentes espaços da sociedade brasileira [...]” (p.180).

7.1 O “cavar para enterrar” o tesouro: a burra ou panela de ouro

A história da burra ou panela de ouro conta, entre outras coisas, que a panela era grande e bastante pesada. Somente braços escravizados seriam fortes o suficiente para carregá-la e enterrá-la. A cova deveria ser feita em local marcado pelo senhor de escravizados e no escuro da noite. Esta história apresenta uma relação de

sujeição imposta pelo senhor, que ordenava que os escravizados guiassem a carroça, carregassem a burra, cavassem o buraco para enterrar o tesouro para todo o sempre ou até que uma pessoa específica o recebesse em sonho, podendo assim resgatá-lo.

Conta inclusive que o senhor assassinava seus escravizados e colocava seus corpos junto com aquela carregada de dinheiro, joias ou moedas de ouro, puxando a terra para cima, de modo que os escravizados fossem enterrados no mesmo buraco que cavaram, ficando plantados naquele local marcado para guardar o tesouro mesmo após as suas mortes, assombrando quem tentasse tirar a burra do chão. A existência da burra, seu local e o ato de enterrar ficavam em segredo, protegidos pelos espíritos dos escravizados que, mesmo com a morte, não se libertaram do jugo de seus senhores e das premissas escravocratas, pois estavam condenados a passar a eternidade vagando para proteger o tesouro ou até que a burra encontrasse seu dono de direito.

O tesouro foi endereçado a uma única pessoa, aquela que visualiza em sonho o local onde deve cavar, sendo sua única conhecedora. Contudo, aquele para quem a panela de ouro ou burra não for endereçada pelo senhor de escravizados, não poderá nem conseguirá resgatá-la, sob nenhuma hipótese. Isso porque o tesouro desde quando enterrado juntamente com os corpos dos escravizados passou a receber a proteção de suas almas, almas de sujeitos tornados cativos em vida e que com a morte permanecem servindo ao seu senhor, embora em outro plano, amaldiçoando e assombrando todo aquele que se aproxime daquela riqueza sem que tenha o direito de posse sob ela. Desta maneira, não havia a possibilidade de um escravizado – ou um descendente deste – acessar o tesouro, pois o ato de “enterrar” já mostra seu lugar de subalternidade.

A burra ou panela de ouro, então, deveria ficar guardada, escondida, protegida embaixo da terra até que a pessoa para quem o tesouro foi endereçado – e que o recebeu em sonho – o retirasse, normalmente um parente ou alguém ligado por laços de compadrio, sendo tal transmissão assegurada pela maldição e assombração dos espíritos dos escravizados, com vistas a garantir que aquela riqueza obtida principalmente através da exploração do trabalho feitorizado contribuisse para manter uma dada estrutura/continuidade, impedindo ou, pelo menos, dificultando, a possibilidade de deslocamentos.

O espírito não morre com o corpo, conforme essa história quilombola. Ele fica a assombrar aqueles que tentam cavar para se apropriar de um tesouro que não será seu por destino, que não lhe tenha sido dado em sonho. Vagar e tomar conta do tesouro passa a ser a função do espírito do escravizado depois de sua morte, libertando-se dessa condição apenas quando a pessoa endereçada para o recebimento do tesouro o encontre. No entanto, torna-se necessário acender uma vela para os espíritos dos escravizados, mortos por seu senhor que os deixou naquele local, velando pelo tesouro. É condição para cavar o tesouro o acendimento de uma vela para acalmar os espíritos que ali se encontram, para que a pessoa para quem a burra fora destinada possa cavar e retirá-la do chão. Aquele que não recebeu o tesouro em sonho, por sua vez, não conseguirá resgatá-lo, pois os espíritos afugentam a pessoa, desde uma luz se movimentando nos campos e matos, um choro ou gemido humano, cobras aparecendo e saltando em direção aquele que não tem por direito o tesouro, tudo contribui para que a pessoa se afaste do local. A vela acesa, assim, configura-se como um pedido de autorização, uma licença para o resgate da burra até então assombrada pelos espíritos. E a tão desejada liberdade seria concedida ao escravizado – e ao seu espírito – somente quando o tesouro chegasse às mãos daquele que a deva receber em sonho.

A história da burra ou panela de ouro contada na comunidade quilombola Cerro das Velhas remete ao período escravista brasileiro. Nela percebemos muito nitidamente a presença de uma narrativa fortemente carregada de sentido e significado, sendo reconhecida pelos quilombolas do Cerro das Velhas como o momento mais significativo da história. Estamos nos referindo ao “cavar para enterrar” o tesouro, percebido pelos próprios quilombolas como o ponto mais alto da história.

Essa narrativa evidencia e, em certa medida, retoma um certo passado vivido em território brasileiro, no qual populações negras das mais variadas origens ocupavam a posição de escravizadas, sendo submetidas ao trabalho feitorizado nos mais distintos espaços, reduzidas à condição de mercadorias e expostas a situações degradantes do ponto de vista do humano, como nos mostra Maestri Filho (1984; 1988) e Maestri (1994; 2006), por exemplo. Por estas razões, muito diz sobre a formação de quilombos como forma de resistência ao sistema escravista brasileiro, a produção de estereótipos sobre o negro, o ser quilombola ontem e, quiçá, hoje. Enfim, questões que precisam ser constantemente lembradas para não serem esquecidas!

Ao evidenciar aspectos da organização social e política escravocrata brasileira sob um olhar colonial e por veicular determinada maneira de ver os quilombolas, a narrativa sobre o “cavar para enterrar” o tesouro remete aquilo que há séculos tem sido dito sobre a população quilombola brasileira, apresentando-a, ao menos momentaneamente, como a-histórica, não civilizada e passiva e situando-a subalternamente dentro de um processo colonialista que não se afasta de seu pressuposto racista. Conforme Shohat e Stam (2006):

Dentro da gramática do estilo colonial racista, diversos mecanismos centrais se destacam: (1) *a afirmação de uma ausência*, ou seja, a projeção de uma raça como deficiente em relação às normas européias, sem ordem, inteligência, decoro sexual, civilização ou mesmo história [...] (p.52).

De um lado, aquela narrativa marca os sujeitos escravizados e, de outro, identifica os seus senhores, posicionados de maneiras bastante diferenciadas entre si no transcorrer da história da burra ou panela de ouro, como se o mundo fora dividido entre aqueles que possuem a condição de sujeitos livres e aqueles privados desta. Contudo, isso não suscita que estes sujeitos permaneçam passivamente por muito tempo sendo narrados deste modo, passivamente, por outros... Esta narrativa nos mostra que na lógica colonialista e escravocrata não há diversidade de posições: existe uma “estrutura” que posiciona uns em lugar de mando e outros em lugares subalternos aos primeiros.

A partir disso, é possível apontar uma certa recorrência no transcorrer da história da burra ou panela de ouro, especificamente ao narrar os quilombolas a partir da visão ainda colonialista de sociedade que apontamos. Forma de narrar que posiciona os Outros Sujeitos em lugares fixos (escravizados), ao mesmo tempo que, assim entendemos, é produzida intencionalmente, isto é, tem um objetivo explícito e proposital de existir que se mostra nas histórias contemporâneas, conforme veremos no tópico que segue. Além disso, apresenta elementos que estabelecem aproximações e diferenciações entre grupos humanos, portanto, envolvidas em relações de poder/saber que definem identificações e, por extensão, marcam diferenças, classificam e hierarquizam.

Silva (2000), ao pensar questões como essas a partir das noções de identidade e diferença, nos mostra que nos espaços em que a diferenciação se faz presente o poder também está lá. Para o autor, a identidade assim como a diferença, é fruto de relações sociais, o que implica em reconhecer que cada uma delas está subordinada a relações de força, de poder, de modo que não convivem harmoniosamente e sem hierarquizações, ao contrário, são impostas e disputadas. Classificar o mundo entre “nós” e “eles” é um ato de significação pelo qual se divide e ordena o mundo social em grupos distintos, a partir de oposições binárias que não expressam uma simples assimetria entre grupos, ela privilegia um com um valor positivo enquanto que o outro com uma carga negativa:

[...] “Nós” e “eles”, por exemplo, constitui uma típica oposição binária [...] As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual” (SILVA, 2000, p.83).

Classificações não simétricas feitas a partir do ponto de vista não da diferença, não dos Outros Sujeitos, mas daqueles que estão assimetricamente em vantagem, da identidade, do “nós”. Acrescentamos aqui o binarismo “senhor/escravizado”, como resultado de relações, também, hierarquizadas, no caso, definidas por uma forma colonialista de classificar e atribuir valor.

Esses elementos nos conduzem a pensar tais construções, inclusive, sob o ponto de vista das representações sociais (JOVCHELOVITCH, 2008), uma vez que na narrativa enquanto texto veicula percepções sobre os Outros Sujeitos quilombolas, o que eles foram, são e, quiçá, podem vir a ser, sobre aquilo que é pensado e dito sobre eles, apresentando maneiras como são descritos. No caso de nossas análises, tais percepções mostram num primeiro momento como o Outro aparece historicamente, de maneira negativa, subalterna e a ignorar sua visão de mundo. Conforme a autora:

[...] O reconhecimento do Outro é um problema difícil e mesmo uma análise rápida da história de nossas relações com a alteridade irá mostrar que ela é feita de medo e segregação, dominação, exclusão e violência. Nossa tendência para construir o Outro em termos negativos se evidencia em práticas sociais, na vida cotidiana, na mídia e em instituições, algumas delas

construídas exclusivamente para segregar e disciplinar o Outro: pensemos na trajetória de nossa relação com a loucura, com o desvio, com povos longínquos; pensemos na natureza do conflito intergrupar extremo, na conquista das Américas e na experiência colonial. Em todos esses casos encontramos um conjunto de representações, atitudes e práticas que consistentemente ignoram a perspectiva do Outro; tendemos a menosprezar, depreciar e mesmo desumanizar pessoas que simplesmente não são como nós [...] (JOVCHELOVITCH, 2008, p.212).

Além disso, a questão da representação está envolta em produção de sentido, trata daquilo que os sujeitos e sua comunidade consideram relevante contar e fortemente vinculada a um contexto cultural, histórico e social que muito ajuda a compreender sobre o mundo, os sujeitos e sua transformação. Nos termos de JOVCHELOVITCH (2008):

[...] Pela representação, indivíduos e comunidades não apenas representam um determinado objeto e um estado de coisas no mundo, mas também revelam quem são e o que consideram importante, as inter-relações em que estão implicados e a natureza dos mundos sociais que habitam. Daí que é o sentido, sua produção e transformação por indivíduos e comunidades [...] (p.38).

E ainda:

[...] Processos de comunicação situam sujeitos sociais em uma relação concreta, amarrada ao contexto social, cultural e histórico em que elas se encontram e ativamente (re)produzem. Por meio destes processos comunicativos é que elas produzem os meios simbólicos para construir uma representação específica de um objeto – seja ele concreto ou abstrato – que entra na rede de outras representações de um determinado enquadre social, cultural e histórico [...] (p.74).

Representações sociais, no sentido em que a compreendemos, trata-se de um processo simbólico ligado à dinâmica da vida social, onde grupos humanos em situação de encontro se comunicam e se confrontam, e a tarefa de representação nessa dinâmica está ligada à construção de visões de mundo e a expressar projetos, identidades e relações que os constroem (JOVCHELOVITCH, 2008). Diz respeito à apresentação e recriação da realidade a partir da possibilidade de reconstrução que coloca elementos simbólicos em outro lugar. Neste sentido, cabe referir o conceito de representações sociais como “[...] uma forma de conhecimento, socialmente

elaborada e partilhada, tendo uma visão prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 1998, p.36).

Dessa maneira, histórias que o quilombo conta estão imbricadas em relações de poder. Poder que posiciona sujeitos e marca diferenças, produzindo significados sobre a realidade, mas também abre brechas para rupturas e questionamentos. Aquilo que é dito ou a forma como a população quilombola é representada nas histórias são construções sociais forjadas em relações de poder que questionam e ensinam maneira de ser e viver no mundo. As histórias, mesmo que provisórias, contribuem para o processo de produção de verdades e saberes, também provisórios, nos dando pistas sobre a forma como identidades, diferenças e os próprios sujeitos envolvidos são constituídos.

[...] Poucas representações, talvez nenhuma, são capazes de se estabelecer como verdade, como uma descrição fiel do mundo. Mesmo quando elas conseguem atingir um alto grau de consenso dentro de uma cultura, a história mostra que sempre haverá ali algum dissenso, algumas pessoas ou grupos prontos a propor representações alternativas. Nas lutas sobre a representação podemos perceber a natureza precária e instável de nossas definições, de nossos saberes, do que constitui a verdade e a realidade (JOVCHELOVITCH, 2008, p.34).

Nessa lógica, é preciso considerar que no transcorrer da história do Brasil, muito se contou sobre a população quilombola, de maneira a posicionar esses sujeitos em lugares determinados, subalternos, marcando fortemente esta diferença. Representações mentirosas para os quilombolas, representações instituidoras de verdade para os colonizadores. Isso nos possibilita entender e questionar representações sociais negativas e que sua construção histórica e cultural respeita uma lógica de poder/saber. Como nos diz JOVCHELOVITCH (2008):

[...] Muitas representações sobre o sujeito negro foram historicamente falsas, embora sendo extremamente reais. Elas foram reais para seus produtores e reais em demasia para o sujeito negro que as recebeu e internalizou como mandato identificatório [...] (p.76).

Nessa perspectiva, é possível explorar a ideia de que uma representação é uma relação de uma imagem com uma significação. No caso da história da burra ou

panela de ouro, temos o ouro enquanto uma imagem que condensa o poder e as relações de poder e assimetria presentes na referida história. Este ouro é enterrado, portanto, escondido e somente revelado em sonho quando é predestinado a algum familiar ou alguém ligado a ele por relações de compadrio, de maneira que o poder seja mantido em determinada estrutura.

O elemento simbólico do ouro como tesouro e imagem que representa o poder pode ser pensado como um rastro no sentido benjaminiano, evidenciando uma narrativa que se nega a morrer, que é contada e recontada no interior da comunidade quilombola Cerro das Velhas para não ser esquecida, mesmo resistindo às investidas hegemônicas que tentam silenciar saberes, pedagogias e visões de mundo quilombolas. O conceito de rastro, como observa Ginzburg (2012), está articulado à categoria fantasmagoria e a suspensão do tempo linear, na medida em que as narrativas apresentam uma característica ligada ao rastro, ou seja, a evocação da presença de uma ausência. Mesmo que não seja possível na perspectiva benjaminiana pensar na memória sem reconhecer esquecimentos possíveis, o ato de narrar busca pelos rastros daquilo que foi esquecido, escavando e escovando a história a contrapelo. Os quilombolas nos contam histórias nos apresentando rastros como se quisessem se narrar de outra maneira, escovando a história e recriando uma história outra, ensinando sobre respeito e a possibilidade de subverter lugares que a história linear os empurrou, muitas vezes apagando seus rastros a partir de uma escrita da perda (GINZBURG, 2012) atravessada por mortos.

As narrativas que emergem do processo de contação de histórias, então, são um convite à escavação de determinado passado, a fim de que elementos deste permaneçam vivos na memória. A força do contar e seguir contando está relacionada ao não esquecer e o cavar para buscar o tesouro trata-se de uma expectativa que não se realiza concretamente. E o ato de contar histórias busca lembrar para não esquecer de determinados posicionamentos e diferenças que selam toda uma pluralidade cultural e histórica e que tentam reduzir essas populações à condição de descendentes de antigos escravizados fugitivos ao sistema escravista brasileiro como pretendia o Conselho Ultramarino Português (O'DWYER, 2002; FIABANI, 2005), que também é uma forma de dizer e de narrar o Outro e, assim, construir determinada "verdade" ou uma verdade única, sobre a população quilombola brasileira.

Nessa perspectiva, salienta-se que durante o período colonial brasileiro, inúmeros viajantes europeus contribuíram para que os arquivos históricos ficassem impregnados de narrativas bárbaras, que produziram noções sobre os povos dos continentes há pouco “descobertos”, constituindo “verdades” sobre as terras, pessoas e grupos.

Foram os relatos de viagem que, através da nomeação do desconhecido, domesticaram o que seria sentido e produziram um imaginário, tanto para o europeu, quanto para os novos habitantes dos países que se formaram nos continentes colonizados [...] (ALMEIDA, 2002, p.116).

Na mesma direção, especificamente sobre os quilombos brasileiros, Araújo (2012) explica que no final do século XVIII alguns cronistas já frisavam a resistência das comunidades dos quilombos em seus escritos, principalmente com o objetivo de enaltecer o poder das autoridades coloniais em cercear essas organizações vistas como subversivas.

Relatos que constroem e impõem uma ótica eurocêntrica, apresentando estereótipos sociais negativos como “verdades” únicas que contribuíram para reforçar a falácia da superioridade entre grupos humanos, povos sem história e não civilizados, por esta razão, concordamos com Alencar (ALMEIDA, 2002, p.200) quando argumenta que:

Os historiadores, cronistas e viajantes da primeira época, se não de todo o período colonial, devem ser lidos à luz de uma crítica severa. É indispensável sobretudo escoimar os fatos comprovados das fábulas a que serviram a mote, e das apreciações que sujeitavam os espíritos acanhados, por demais imbuídos de uma intolerância ríspida.

Para Shohat e Stam (2006), essas “Narrativas de dominação sobre encontros coloniais sugerem que “nós”, embora imperfeitos, somos, pelo menos, humanos, ao passo que “eles”, os não-europeus, são irracionais e sub-humanos [...] (p.177-178). Narrativas estas que, fazendo valer determinadas “verdades”, eurocêntricas, em relação a outras, marginalizadas, locais, historicamente não consideradas do ponto de vista do poder e da produção de saberes emperram a possibilidade dessas

populações não europeias de representarem a si mesmas, uma vez que já colocam, forçosamente, sua representação sobre elas.

Tratam-se de “encontros não-dialógicos”, nos termos de Jovchelovitch (2008, p.241) caracterizados pela “[...] falta de reconhecimento mútuo e a dominação que isto acarreta – a perspectiva expressa no conhecimento do Outro é negada e o reconhecimento permanece preso ao poder de um sistema de saber sobre outro [...]”. Dessa maneira, um outro conceito útil para pensarmos essas relações de poder e representação do Outro, precisamente para compreender relações de assimetria e a força da narrativa ao tornar verdade aquilo que é dito sobre determinado grupo, a resistência desse grupo a determinado tipo de representação, é o conceito de “zonas de contato” de Mary Pratt (2011):

[...] “zonas de contacto”, espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy [...] (PRATT, 2011, p.31)³⁷.

As “Zonas de contato” se inserem numa perspectiva de contribuir para “[...] descolonizar el conocimiento, la historia y las relaciones humanas [...]” (PRATT, 2011, p.21)³⁸. Elaborado através do estudo do tema da literatura europeia de viagens e exploração presente num grande corpus de relatos de viagens ao longo de dois séculos e meio, enfatiza que as nessas relações de poder e assimetria permitem perceber que um dos grupos em disputa define como legítimo seu modo de ver o mundo e conceber a realidade, narrando, representando e construindo verdades sobre o Outro. Esses posicionamentos ficam bastante evidentes nas histórias contadas e aparecem fortemente nas entrevistas narrativas realizadas.

No entanto, isso não implica na existência de uma verdade única e que seja capaz de fixar permanentemente determinados sentidos e significados, de uma maneira forçosa, para todo o sempre! Ao contrário, o conceito de “zonas de contato”

³⁷ [...] “zonas de contato”, espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam e se enfrentam, muitas vezes dentro de relações altamente assimétricas de dominação e subordinação, tais como o colonialismo, escravidão, ou suas consequências como estão vivendo no mundo de hoje [...] (tradução própria).

³⁸ “[...] descolonizar o conhecimento, a história e as relações humanas [...]” (tradução própria).

traz o fenômeno da autoetnografia ou expressão autoetnográfica que “[...] es un fenómeno muy difundido de la zona de contacto, y cobrará una gran importancia para develar los relatos de la dominación imperial y de la resistencia vistas desde el lugar mismo en que ocurrían” (PRATT, 2011, p.36)³⁹.

[...] *autoetnografía o expresión autoetnográfica*. Estas expresiones se refieren a instancias en las que los sujetos colonizados emprenden su propia representación de manera que *se comprometen con* los términos del colonizador. Si los textos etnográficos son un medio por el cual los europeos representan para ellos mismos a sus (usualmente subyugados) otros, los textos autoetnográficos son los que los otros construyen para responder a esas representaciones metropolitanas o para dialogar con ellas [...] (PRATT, 2011, p.35)⁴⁰.

Esse fenômeno chama a atenção para o fato de que os sujeitos colonizados são capazes de construir representações de si, atreladas ou distantes de uma visão colonialista elaborada sobre eles. Nesta perspectiva, aqueles vistos como subjugados, a-históricos, não civilizados, podem criar alternativas podem propor para si próprios, outras representações, deslocando centros e pontos de vista. Isso é possível, pois a noção de “zona de contato” pressupõe dimensões interativas e também imprevistas possíveis nos encontros coloniais, normalmente deixadas de lado pelos relatos de conquista de dominação contados a partir do ponto de vista do invasor, do vencedor da história, tratam-se de relações entre colonizados e colonizadores em termos de interação, presença simultânea, de conceitos e práticas, que normalmente ocorrem em relações de poder assimétricas (PRATT, 2011).

Silva (2000) contribui com a discussão colocando que a identidade e a diferença enquanto questão de produção não significa assumir que as diferentes culturas vivam em consenso, em situação de diálogo, mas intrincadas em relações de

³⁹ “[...] é um fenômeno muito difundido da zona de contato, e se tornará de grande importância para descobrir as histórias de dominação imperial e da resistência vistas a partir do lugar mesmo em que ocorreram” (tradução própria).

⁴⁰ [...] *autoetnografía ou expressão autoetnográfica*. Estas expressões referem-se a casos nos quais os sujeitos colonizados empreendem sua própria representação de maneira que *se comprometen com* os termos do colonizador. Se os textos etnográficos são um meio pelo qual os europeus representam para eles mesmos aos seus (geralmente subjugados) outros, os textos autoetnográficos são aqueles que os outros constroem para responder a estas representações metropolitanas ou para dialogar com elas [...] (tradução própria).

poder. Identidades e diferenças são construções sociais, com atribuição de sentidos e disputas relacionadas a determinadas atribuições.

Nessa direção, o que mais a narrativa conta? o que mais a burra ou panela de ouro e o ato de “cavar para enterrar” o tesouro apresentam?

Entendemos que o conteúdo veiculado nessa narrativa não pode ser desvinculado do contexto ao qual faz referência, qual seja, o da escravidão negra em território brasileiro, da formação de quilombos enquanto forma de resistência e de uma memória capaz de contar e seguir contando, contribuindo para a impressão de sentidos e significados à vida quilombola cotidiana, tendo em vista que circulam inegáveis referências à população quilombola brasileira de ontem e, quiçá, de hoje. “A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem [...]”, como defende SILVA (2000, p.78). Entendemos, ainda, que a narrativa faz do ato de enterrar o tesouro na panela de ouro ou burra, uma semente. Semente capaz de germinar, produzir protagonismos e quilombolas e projetos futuros e coletivos.

A burra enterrada, nessa perspectiva, esconde o trabalho feitorizado, o sangue e o suor do negro feito escravo, elementos que contribuíram de maneira significativa para a construção de um Brasil. Ao mesmo tempo, a narrativa aponta que o escravizado estaria obrigado a servir o seu senhor mesmo depois de sua morte, em espírito, apontando muito possivelmente a presença não mais da instituição da escravidão em outros tempos – outra descontinuidade na narrativa, mas, o racismo que daí decorre, o tratamento desigual, a falta de políticas públicas e oportunidades para a população negra e quilombola brasileira.

A narrativa também coloca em relevo um outro aspecto, qual seja: as condições necessárias para a elaboração de formas de resistência ao sistema escravista brasileiro, onde a formação de quilombos tem especial relevância. Os maus tratos e as duras condições de vida presentes na relação de subjugo senhorial davam o tom para futuras revoltas e insurreições escravas que acabaram por minar o sistema escravista no Brasil, contribuindo para sua derrocada definitiva em maio de 1888.

Entre os protagonismos e ensinamentos presentes na narrativa do “cavar para enterrar” que emergem da história da burra ou panela de ouro, merecem destaque o

anúncio de questões relevantes do universo escravista e quilombola, que levantam condições de possibilidade para o surgimento dos quilombos como uma das principais formas de resistência ao sistema escravista brasileiro.

Na história transitam ensinamentos, apresentando aquilo que é dito sobre um grupo e outro, como se constroem tendo em vista relações de poder ao serem narrados e apontando para a elaboração de diferentes sentidos e significados para ambos. Ela ensina sobre a história do Brasil e a trajetória dos quilombolas brasileiros resistindo contra o sistema escravista. Essa história específica, assim como outras, afirmam os quilombolas, são contadas para nunca serem esquecidas. Ela faz sentido e significa num contexto de barbárie para descendentes de escravizados. Questões que precisam ser lembradas constantemente para não serem esquecidas. Um contar que busca denunciar e resistir a tudo aquilo que foi dito e feito em relação à população quilombola brasileira. Ou, como nos disse seu Gentil, os quilombolas mais antigos contavam e os remanescentes continuam contando essas histórias para que seus filhos e netos saibam o que aconteceu e o que aprenderam no passado, e para que sigam contando para as próximas gerações, como ele faz com seus filhos e netos. O não contar estaria relacionado com a noção de segredo, que o tesouro enterrado apresenta. Por isso, é preciso desenterrar, escavar, conforme veremos.

Importante sublinhar a ênfase que os quilombolas procuram dar à forma colonialista de representação de negros e quilombolas no Brasil: os predicados naturalizados, fixos e posicionados como submissos, passivos, obedientes e a-históricos aparecem na narrativa com um caráter de denúncia, com uma dimensão de que a história poderia ter sido outra, que a narrativa informa e questiona eles próprios com relação a maneira pré-concebida e estereotipada com que essas populações têm sido apresentadas. Não se trata de contar um passado eternizado, ou tal qual como foi, mas de por ênfase naquilo que não precisaria ter sido, abrindo possibilidades narrativas para subversões.

Assim, é possível apreender de que maneira os quilombolas estão sendo representados na história da burra ou panela de ouro, em outras palavras, é possível perceber o jeito como são apresentados, descritos, hierarquizados de maneira fixa, incompleta e coerente com a visão colonialista de homem e história. Incompleta por duas razões: por que ela contribui para produzir uma verdade única atrelada ao triunfo

dos vencedores da história que, factualmente, não informa sobre a categoria quilombola hoje; e porque aguarda um complemento somente possível através das histórias quilombolas contemporâneas, pois cria condições de possibilidade para a subversão da condição periférica que a história da burra ou panela de ouro apresenta. Tal subversão cria condições de possibilidade para a produção protagonismos quilombolas nas histórias contadas, cujos textos culturais contribuem para a produção de sujeitos.

O contar para não esquecer é, assim, elemento fundamental apontado na história da burra ou panela de ouro, história que abre caminho para subversões e deslocamentos, trabalhados nas histórias quilombolas contemporâneas no próximo tópico. Contada pelos pais, avós e quilombolas mais antigos da comunidade quilombola Cerro das Velhas, a história da burra ou panela de ouro apresenta essa narrativa que se refere à realidade mais ampla da escravidão no Brasil, à especificidade histórica daquele contexto e veicula noções sobre relações desiguais presentes naquele período, apresentando sentidos e significados relacionados às relações assimétricas entre escravizados e senhores. Ou seja, ensina os membros da comunidade sobre a história de seus ancestrais, as agruras sofridas no passado, a elaboração de formas de resistência ao sistema... ensina que é preciso continuar contando para não esquecer!

7.2 O “cavar para desenterrar” o tesouro: as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados

“Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças”
(BENJAMIN, 1994a, p.118).

Na seção anterior abordamos a história da burra ou panela de ouro, mais precisamente, a narrativa sobre o “cavar para enterrar” o tesouro nela presente, enquanto que no tópico que segue tratamos das diferentes narrativas sobre o “cavar para desenterrar” o tesouro que emergem das histórias contemporâneas sobre a

temática dos tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas.

As histórias contemporâneas, por sua vez, dizem respeito a um contexto posterior ao da presença da instituição da escravidão no Brasil e estão vinculadas a uma atualidade propriamente dita, por esta razão, as chamamos aqui, de “histórias contemporâneas”. Outra razão para esta distinção se dá na medida em que os próprios quilombolas reconhecem que há sentidos e significados diferentes entre a história da burra ou panela de ouro que apresenta o quilombola como sujeito passivo (muito embora veicule uma semente de subversão) e as demais histórias que fazem aparecer novos porvires, traduzido na possibilidade de futuros outros, sonhos e protagonismos próprios. “Histórias contemporâneas”, portanto!

Contudo, isso não implica em afirmar que o fluxo narrativo se refira a períodos históricos “puros”, sem atravessamentos entre passado e presente. Neste sentido, “O sonho com a mãe Uca”; “O ouro no pilar da talha” e “A guampa do boi franqueiro” se referem a um contexto não mais escravista, pois não aparecem o binarismo escravizados x senhores, suas representações e relações de subjugo próprias do mundo colonial. Ao contrário, emergem fortemente elementos posteriores ao período escravista brasileiro ou a uma certa atualidade: o trabalho livre nas fazendas da região, os sonhos que apontam deslocamentos possíveis do ponto de vista da reescrita da história e os quilombolas como protagonistas de suas próprias histórias que, ao narrarem a si mesmos, alternando as noções colonialistas de periferia e centro, contribuem para o processo de produção de sujeitos quilombolas, questão que sobremaneira nos interessa aqui.

O sonho, aqui, enquanto categoria teórica é trabalhado a partir da concepção de Martins (2015) que, através de pesquisa que buscou “[...] conhecer e compreender a diferença entre mundo do sonho e mundo da vida cotidiana [...]” (MARTINS, 2015, p.62) cuja relação entre o cotidiano e imaginário onírico são reveladores do “[...] modo como as situações e os processos sociais próprios da vida cotidiana são concebidos e vividos [...]” (MARTINS, 2015, p.62).

Segundo o autor, são as representações secularizadas que posicionam os sonhos para aqueles sujeitos que sonham e elaboram a narrativa do conteúdo dos próprios sonhos. Salienta ainda que para as populações tradicionais os sonhos são

carregados de mistérios e de enigmas a serem melhor compreendidos (MARTINS, 2015).

Utilizamos a noção de rememorar como elaboração a partir de Benjamin (2013) para compreendermos esse ato de Contação de Histórias sobre a temática dos tesouros enterrados da comunidade quilombola Cerro das Velhas, processo que muito diz sobre a relação entre memória e projetos futuros e coletivos. Esta perspectiva teórica é útil aqui, pois assume que os grupos humanos reflitam, revisem, renovem suas identidades e histórias trabalhando simbolicamente o passado que em algum momento existiu a favor de um futuro que poderia ter sido. Esta habilidade permite a continuidade de uma comunidade e também sua renovação, caso ela não queira “congelar” no passado e assim repetir sua história e barbárie sofrida (JOVCHELOVITCH, 2008; BENJAMIN, 2013).

Para a autor, então, a memória não é sinônimo de recapitulação, nem pode trazer à tona determinado passado da maneira que ele foi. É o presente que tem a função de provocar o curso da memória. O ato de rememorar o passado tal como ele ocorreu e sua ressurreição no presente não é possível, uma vez que os sujeitos não mantêm imutável o sistema de representações, hábitos e relações experimentadas no passado, mas contribui para uma constante revisão do passado, nos libertando do passado e dando um salto para o futuro, de modo que:

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito histórico no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, o perigo é apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes. Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la. [...] (BENJAMIN, 2013, p.11-12).

A rememoração na perspectiva benjaminiana tem a função de pensar no passado e redizê-lo de outro lugar, fazendo aparecer vozes silenciadas presentes numa perspectiva de história linear e atualizando o passado como um arqueólogo que escava as camadas no presente e assim possibilita que coisas sejam reelaboradas e ditas de outra maneira, por grupos vencidos da história.

Nessa perspectiva, nosso argumento é que as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas tornam possível outras relações que contribuem para o processo de constituição de sujeitos quilombolas, deslocando lugares, hierarquias e posicionamentos presentes numa visão colonialista sobre quilombos e quilombolas brasileiros, situação retratada na história da burra ou panela de ouro. As histórias quilombolas contemporâneas subvertem esta visão, apresentando os quilombos como espaços de produção de saberes e os quilombolas como sujeitos de sua própria história e destinos, deslocando centro e periferia à medida que inauguram a possibilidade de narração de si mesmos e endereçam o tesouro para o próprio quilombola, invertendo o tradicional lugar de “vencidos” que a ótica colonial impôs e nos ensinou como a única possível. Apostamos, assim, nas histórias quilombolas contemporâneas como um forte movimento pedagógico e narrativo, cujos sentidos e significados subvertem estereótipos, negociam posicionamentos, colocam porvires quilombolas no centro de uma história outra e ensinam jeitos de ser. Por isso que as histórias quilombolas são contadas, recontadas e contadas de novo! Para não serem esquecidas!

Mas, então, o que contam as narrativas que emergem das histórias contemporâneas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas? O que elas ensinam e o que se pode aprender com elas?

Durante o trabalho de campo, precisamente a realização das entrevistas narrativas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, percebemos que quando uma história é contada o contexto da contação oferece, compartilha e celebra com aqueles que a ouvem, sentidos e significados. Este processo é bastante evidenciado durante as entrevistas narrativas que destacam as maneiras como quilombolas e não quilombolas são narrados, descritos e posicionados na estrutura narrativa, bem como os jeitos de ser e de viver que as histórias fazem circular. Dessa forma, as histórias contemporâneas apresentam determinada estética ao mostrarem os Outros Sujeitos quilombolas: trabalhadores livres, forte vínculo com o território ocupado, empreendedores de lutas e projetos futuros e coletivos, aqueles que conquistam a posse do tesouro. Estética que constrói identificações, estética que marca diferenças.

Entre os principais protagonistas das histórias contemporâneas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas estão: os próprios narradores, a mãe Uca,

a irmã de dona Felicidade, tia Adiles e seu Januário, todos ensinando elementos acerca de uma história talvez não tão distante e por vezes marcadas pelo passado escravista brasileiro e local, principalmente através dos distintos posicionamentos ocupados nas diferentes histórias e pela potência de subversão que elas carregam. “[...] Na medida em que são definidas, em parte, por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas, também, pela indeterminação e pela instabilidade [...]” (SILVA, 2000, p.80). Histórias de “depois da escravidão”, da época do “dinheiro em papel”, do “mil reis” e que ainda veiculam fortemente a temática dos tesouros enterrados, seja em panelas de barro ou burras ou de outras maneiras como na guampa do boi franqueiro, dão especial relevo aos protagonismos, sonhos e porvires possíveis levantados nessas histórias contemporâneas.

Mãe Uca, quilombola do Cerro das Velhas, avó paterna de seu Gentil, filha de antigos escravizados. A história do sonho com a mãe Uca aponta elementos já da época do trabalho livre, dos grandes fazendeiros, cuja fortuna e ostentação possibilitaram a feitura de bombas de chimarrão em ouro, de cabo de revólver em ouro e outros tantos objetos em ouro. A riqueza dos fazendeiros era resultado da exploração do trabalho livre, da venda de gado e seus derivados e também da herança recebida dos antigos senhores escravocratas, seus ancestrais. Os trabalhadores e suas famílias, por sua vez, que se criaram e foram empregados “na fazenda” e seus descendentes – como seu Gentil e dona Felicidade – ouviram e aprenderam com essa história.

Mãe Uca, em sonho, indicou para seu neto, seu Gentil, o local marcado em que havia deixado uma panela de ouro para ele. Também ficou cuidando para ele até que buscasse uma pá para poder cavar. Em sonho, a senhora quilombola dá para seu neto, também quilombola, o tesouro. Seu Gentil lembra o local indicado por sua avó e nutre o desejo de retirar a burra daquele chão. Interessante, pois aqui vemos dois importantes deslocamentos: desta vez o ouro é destinado ao quilombola por uma quilombola, não para o descendente do branco escravocrata; e o quilombola não precisa acender uma vela para fazer a cova e retirar a burra, pois ali não foi enterrado nenhum escravizado para proteger o tesouro e sim um tesouro enterrado pela própria velha Uca ou seu marido. Há, portanto, uma nítida ruptura no conteúdo da história com relação ao hegemônico, de modo a subverter lugares tradicionais de poder.

O quilombola passa à protagonista da história e do próprio destino porque implica em não contar, em guardar segredo, em ser esperto e sagaz como Ananse, aranha e divindade contadora de histórias. Protagonista, também, porque não precisa pedir autorização para algum espírito para que possa cavar, pois o mesmo já está autorizado a desenterrar o tesouro, dado em sonho para ele. Sonho que traz protagonismos que podem contribuir na perspectiva de uma reescrita da história. Com a história, seu Gentil e dona Felicidade aprenderam, por exemplo, a não aceitar serem reduzidos à condição de descendentes de escravizados, que são mais do que isso e que podem ser muito mais, sonhando e protagonizando suas próprias histórias e destinos.

O ouro no pilar da talha é outra história sobre a temática dos tesouros enterrados contada na comunidade quilombola Cerro das Velhas. Essa história também faz referência à antiga casa “da fazenda”, onde seu Gentil e dona Felicidade foram criados e trabalharam como empregados do velho fazendeiro, contexto anterior ao seu casamento e ao viverem na casa onde atualmente moram, lindeiros à fazenda, conforme contam. É outra história quilombola contemporânea, posterior ao período escravista brasileiro.

No quilombo ainda se conta sobre um antiga talha, fixa num pilar de cimento e enterrado na varanda da casa, a partir do sonho da irmã de dona Felicidade, sonhado três vezes. É o caso de alguém sonhar com dinheiro, joias ou ouro sem que uma pessoa específica venha para dar em sonho, questão percebida como um deslocamento nesta história. Da mesma maneira, não é necessário acender uma vela para desenterrar o tesouro. O ato de sonhar com um futuro outro por si só já se configura como protagonismo quilombola. Através do sonho, percebemos que ninguém concede o tesouro ao quilombola, ele o conquista sozinho, empreendendo esforços, sonhando, seja dormindo ou almejando porvires. Esta história quilombola contemporânea, assim como a história do sonho com a mãe Uca, faz relações com o passado, pois é marcado por elementos deste, como a figura da talha que, conforme os próprios quilombolas contam, fora feita de barro por mãos escravizadas. À propósito, a própria figura da burra ou panela de ouro desloca-se no tempo desde a história com este nome até as histórias quilombolas contemporâneas, marcando uma certa descontinuidade ao mesmo tempo em que a referida figura se ressignifica, na forma de talha e guampa, por vezes, permanecendo como burra ou panela de barro

que fora feita por escravizados e que ressurgem nas histórias quilombolas contemporâneas com outros sentidos.

Outra história quilombola contemporânea contada na comunidade quilombola Cerro das Velhas é a história do boi franqueiro. Nesta história, destaca-se a figura do senhor Januário, velho tropeiro e marido da “tia Adiles”. Ele era possuidor de uma guampa de boi franqueiro bastante grande, onde guardava moedas de ouro obtidas como remuneração pela realização das tropeadas, pagas por um fazendeiro local que vendia gado para outros municípios. A história traz o velho Januário como proprietário da guampa onde eram guardadas as moedas de ouro, permanecendo escondida em local onde ninguém costumava mexer. Antes de sua morte, os quilombolas contam que ele saiu de casa com a guampa carregada de moedas e a enterrou em local desconhecido por todos.

“Tia Adiles” sonhou que seu marido Januário havia enterrado a guampa ao lado de uma pedra grande e em formato arredondado próxima a sua casa. Seu Gentil, atendendo um pedido da “tia Adiles” ajudou a cavar o buraco ao redor da referida pedra, sem a necessidade de acender vela, pois a guampa do boi franqueiro não foi enterrada junto com o corpo de algum escravizado, não havia espírito algum cuidando para a garantia da posse do tesouro, rompendo assim com a necessidade do pedido de licença para o ato de cavar o buraco, portanto, outro deslocamento presente nas histórias quilombolas contemporâneas. Ela não recebeu a guampa do boi franqueiro em sonho com seu marido, apenas sonhou onde a guampa poderia estar enterrada. Aqui faz sentido a observação de Ribeiro ao mostrar que “[...] Os atores formulam suas narrativas apontando para a memória da escravidão de seus antepassados e para a condição de subordinado em face do vínculo com os fazendeiros [...]” (RIBEIRO, 2011, p.107).

De acordo com Contursi e Ferro (2000), apoiados em Mumby, ao ressaltarem o aspecto cultural das narrativas, colocam que “[...] la narrativa como parte de un terreno complejo y cambiante de sentido que constituye el mundo social, cuyos conflictos son puestos en escena por la narrativa misma [...]” (p.102)⁴¹. Narrativas, então, são perfeitamente capazes de alterar sentidos, significados e contextos,

⁴¹ “[...] a narrativa como parte de um terreno complexo e de mudança de sentido que constitui o mundo social, cujos conflitos são postos em cena pela própria narrativa [...]” (tradução própria).

alterando também o mundo social na medida em que apresentam questões de um passado ressignificado e de questões de relevância social para seu próprio grupo, que circulam nos próprios textos culturais das histórias contadas.

Larrosa (1996), por sua vez, quando discute a existência de histórias exemplares nos diz que todos nós estamos na imediateza da linguagem e na narração. Nós lemos e ouvimos histórias e aprendemos como a identidade se constrói narrativamente. Conforme o autor, todos nós estamos imersos em estruturas narrativas que nos preexistem, organizam a nossa experiência e impõem significados a esta. Por esta razão, a história de nossas vidas decorre do conjunto de histórias que ouvimos e que contribuem para que aprendamos a construir a nossa. A narrativa, assim, é uma modalidade discursiva que indica a posição do sujeito e sua construção e a produção do sentido da história das nossas vidas, um processo constante de ler e ouvir histórias, de mesclá-las, de contrapô-las, de interpretá-las e de se interpretar dentro do grandioso conjunto de histórias que constitui a cultura (LARROSA, 1996).

Respeitando a lógica de que o que nos interessa neste trabalho é um olhar voltado para os “vencidos” da história, portanto, periférico, acerca das histórias quilombolas contemporâneas sobre a temática dos tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, o quilombola é o sujeito que libertou a si mesmo e seu grupo do sistema escravista brasileiro e, mais atualmente, aquele que empreende esforços em direção às lutas coletivas centrais para sua comunidade, visando futuros outros para a si, seus pares e gerações vindouras. É aquele sujeito que conquistou e continua conquistando o direito de sonhar e narrar a si próprio, colocando a si mesmo no centro de uma história outra, diferente daquela que o aniquilou e o invisibilizou. Os protagonismos se dão no deslocamento de conteúdos culturais antes periféricos para um outro centro, descentrando o hegemônico através da potência de subversão presente nas histórias contemporâneas e no ato de contar para não esquecer, contribuindo para a produção de sujeitos que apostam em seus projetos coletivos e sonhos possíveis.

As narrativas que emergem do processo de contação das histórias contemporâneas desmarcam posicionamentos presentes na história da burra ou panela de ouro, possibilitando rupturas e possibilidade de abertura da história e, como isso, de futuros outros. O teor que as histórias contemporâneas fazem circular nos

interpela de determinada forma, nos permitindo compreender que ser de determinada forma se configura como representações produzidas na não conformidade, na resistência, no contar de outra maneira, rompendo com enredos próprios de uma lógica colonialista de representação. Elas marcam continuidades que precisam ser rompidas para inaugurarem futuros outros, contribuindo para a construção de maneiras de ver o mundo e a realidade e para a produção de sujeitos, em suas multiplicidades de jeitos e ser e viver. Assim, histórias possuem potencialidades apontadas na astúcia do próprio enredo. Enquanto textos culturais, as histórias contadas no interior do quilombo configuram-se como instrumentos que mostram caminhos, orientam condutas, chamam, provocam, seduzem e também ensinam sujeitos.

Como observa Silva (2012), “[...] nas comunidades quilombolas, assim como em outros grupos, existem outros tipos de educação que nem sempre estão sob o domínio da escola, o que não os torna menos importantes para interior destes [...]” (p.68). A produção de sujeitos quilombolas, então, no contexto investigado, não se encontra atrelada a uma lógica natural, ao contrário, configura-se como produções decorrentes de processos de significação em disputa, permeados por relações poder/saber, relações que posicionam sujeitos de determinada maneira e que os subvertem, reiterando as histórias enquanto processo, construções sociais forjadas em disputas e relações de poder que apresentam sobre “quem”, “como”, “o que” e “para que” na complexidade daquilo que circula nas histórias.

[...] Por expressar a realidade de uma comunidade em sua diversidade e complexidade, as representações sociais são governadas por lógicas múltiplas que não apenas constroem objetos no mundo, mas também propõem estados de ser, identidades, relações e práticas que revelam o “quem”, “como”, “o que”, “por que”, e “para que” dos saberes [...] (JOVCHELOVITCH, 2008, p.93).

As histórias contemporâneas parecem colocar o tempo linear em suspenso, apresentando a população quilombola brasileira de modo algum atrelada a uma forma colonialista de representação, mas atualizando esta visão. Muito ao contrário, elas partem dos quilombolas, de lugares quilombolas e de experiências quilombolas, e tornam possível o engendramento de outras narrativas, capazes de narrar e inventar a si próprios, valorizando sonhos e protagonismos e contemplando o olhar de um

grupo vencido da história. Por esta razão, os deslocamentos presentes nessas histórias quilombolas merecem especial atenção: pela subversão que carregam, capaz de alterar sentidos e significados sobre quilombo e quilombola no tempo.

Esse deslocamento, portanto, instabiliza a maneira com que a população quilombola brasileira tem sido narrada ao longo dos séculos, calcada numa visão colonial, e por isso fixa e reducionista, de sujeito. As histórias contemporâneas, dessa forma, contribuem para uma atualização do conceito de quilombo e da própria noção de ser quilombola no contexto contemporâneo brasileiro, proporcionando a revisão destes conceitos e a emergência de outro olhar acerca da história dita oficial, colocando em relevo sonhos, protagonismos e o fortalecimento da dimensão política em torno de suas lutas. Histórias contemporâneas, portanto, coerentes como o conceito antropológico contemporâneo de quilombo que privilegia experiências de vínculo com o território, trajetórias históricas e projetos futuros e coletivos. Desta maneira, lembrando a discussão sobre a relação entre identidade e diferença feita por Silva (2000):

Mais interessantes, entretanto, são os movimentos que conspiram para complicar e subverter a identidade. A teoria cultural contemporânea tem destacado alguns desses movimentos. Aliás, as metáforas utilizadas para descrevê-los recorrem, quase todas à própria idéia de movimento, de viagem, de deslocamento: diáspora, cruzamento de fronteiras, nomadismo [...] As metáforas que buscam enfatizar os processos que complicam e subvertem a identidade querem enfatizar – em contraste com o processo que tenta fixá-las – aquilo que trabalha para contrapor-se à tendência a essencializá-las. De acordo com essas perspectivas, esses processos não são simplesmente teóricos; eles são parte integral da dinâmica da produção da identidade e da diferença (p.86-87).

Outro deslocamento que as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados trazem é a possibilidade de se viver múltiplas identificações, isto é, além da identificação “quilombola” existem outras categorias identitárias operando naquele contexto rural afrodescendente. Os quilombolas são quilombolas e também possuem outras categorias identitárias, como por exemplo, pequenos agricultores e agricultores familiares, frequentemente categorias vinculadas ao território. Seus sonhos não estão descolados de sua realidade concreta e suas lutas em relação à posse definitiva de suas terras ocupadas há gerações. Deslocamento porque rompe com a ideia de

quilombo histórico, fixo no tempo e sem perspectivas imposta pelo domínio colonial sobre a população quilombola brasileira.

Esse registro aponta e reforça a ideia de que não há um jeito único desses Outros Sujeitos viverem suas identificações e os mesmos se encarregam de dar visibilidade a elas, sobretudo, através das histórias que contam, nas quais buscam por em evidência, entre outras questões, a possibilidade de deslocamento de concepções fixas de sujeito, de sentidos e significados tradicionais atribuídos à população quilombola brasileira, subvertendo-as em direção aos protagonismos e sonhos possíveis ao narrarem a si próprios.

Percebemos as histórias contemporâneas muito mais coerentes com representações que produzem sentidos e significados alinhados à valorização da diferença do que vinculada a um olhar colonialista, como é o caso da história da burra ou panela de ouro. As histórias trazem a valorização e o reconhecimento do protagonismo das diferenças, o que remete na desconstrução de representações cimentadas daqueles sujeitos que os reduziam e os posicionavam a não históricos, não civilizados, subalternos, “perigosos”... os “outros”, reinventando e atualizando experiências forjadas na descontinuidade do tempo. Enquanto que o sonho, que possui movimento duplo: sonho sonhado e sonho desejado, aponta para aquilo que poderia ter sido. As histórias contemporâneas, dessa forma, apresentam, inclusive, deslocamentos do ponto de vista da narração e da escrita da história.

As histórias trazem a possibilidade de deslocamentos quanto à produção de sentidos, de maneira constante e, nos arriscamos dizer, ilimitada. Assim, o vislumbre de rupturas, subversões e descolamentos que, por sua vez, rompem com o *continuum* da história, abrindo possibilidades de narrar a si próprios e ao grupo onde se dá seu pertencimento. Por estas razões, compreendemos também, que as histórias contemporâneas possuem uma especial potência ao serem contadas, mostrando o forte empenho que os quilombolas têm em não esquecer, à medida que continuam contando. Mais precisamente, as narrativas que emergem das histórias quilombolas contemporâneas sobre tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas buscam enfatizar o “outro lado” da história, contando histórias outras, não hegemônicas, a partir dos vencidos, acerca de uma realidade passada, sofrida e que jamais deve ser esquecida. Ou, como afirma Hall (2000), “[...] as

“identidades” só podem ser lidas a contrapelo, isto é, *não* como aquilo que fixa o jogo da diferença em um ponto de origem e estabilidade [...] sendo constantemente desestabilizadas por aquilo que deixam de fora [...]” (p.111).

O sonho, assim entendemos, mostra um outro lado, outro porvir, outras experiências que poderiam ter sido, rompendo com uma suposta linearidade histórica que toma os quilombolas brasileiros como pessoas de menor valor.

Esses deslocamentos proporcionados pelas histórias quilombolas contemporâneas sobre tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, assim compreendemos, rompem com a linearidade histórica própria de uma concepção de história contada pelos vencedores e calcada na noção de progresso. Sendo contadas por quilombolas – e protagonizadas por estes – “O sonho com a mãe Uca”, “O ouro no pilar da talha” e “A guampa do boi franqueiro” endereçam o tesouro aos quilombolas, sendo ganho ou conquistado por eles próprios, que também inventam seus protagonismos, atualizam o conceito de quilombo e de quilombola e investem na multiplicidade de formas de ser e viver de variadas identificações possíveis.

[...] a subjetividade humana está temporalmente constituída, a consciência de si estará estruturada no tempo da vida [...] o tempo que articula a subjetividade não é apenas um tempo linear e abstrato, uma sucessão na qual as coisas se sucedem umas depois das outras [...] O eu se constitui temporalmente para si mesmo na unidade de uma história, por isso, o tempo no qual se constitui a subjetividade é tempo narrado. É contando histórias, nossas próprias histórias, o que nos acontece e o sentido que damos ao que nos acontece, que damos a nós próprios uma identidade no tempo (LARROSA, 1994, p.69).

Os sonhos, categoria fundamental presente nestas histórias, desloca o significado de quilombo e de quilombola para um outro lugar, contemporâneo e preme de projetos futuros coletivos, rompendo com a forma natural ou essencializada daquilo que se conta sobre os quilombolas no Brasil, portanto, carregados de sentidos. Eles trazem, então, projetos de desconstrução de verdades, de indagação daquilo que está como dado, de falar sobre a vida, os anseios, o trabalho, o cotidiano.

Sonho dormido – aquele que se tem dormindo – se confunde com os sonhos enquanto anseios, aspirações, desejos, compreendidos como projetos coletivos e

futuros do quilombo. Analiticamente, assim entendemos, não poderiam ser tratados aqui de maneira separada, uma vez que ambos muito contam e se referem a temas e demandas presentes na trajetória daquela comunidade, evidenciando muito daquilo que os quilombolas do Cerro das Velhas almejam para o futuro do grupo e de si próprios.

Metaforicamente falando, os sonhos representam a sagacidade, a esperteza, a inteligência quilombola de Ananse em reconfigurar as representações quilombolas calcadas e descritas por um olhar eurocêntrico de mundo, retratada na história da burra ou panela de ouro, subvertendo a visão colonialista que ela veicula. Proporcionam deslocamentos envolvidos na produção das subjetividades quilombolas: grupos definidos como fugitivos e resistentes ao sistema escravista, “demonizados” são contemporaneamente celebrados num sentido de outra visibilidade social, posicionados por si próprios, narrados e contados por si próprios, produzindo sujeitos outros. Nos sonhos, o inimigo deixa de vencer!

Os sonhos colocam memórias em suspenso para, através das histórias, elaborar protagonismos e novas narrativas acerca de si mesmos. Nos mostram que outros sentidos estão sendo produzidos, cotidianamente, atualizando projetos quilombolas coletivos, trazendo o protagonismo de uma vida não reducionista, resistindo aquilo que tem sido contado sobre eles de maneira reducionista. Além disso, ressignificam lutas e projetos coletivos, convidando os quilombolas de hoje a discutirem, reverem, produzirem outros saberes sobre si e seu coletivo. Sonhar é projetar futuros e configuram-se como uma espécie de kalunga às avessas, subvertendo um passado de sujeição e se colocando como protagonistas das histórias e do mundo.

No que se refere às histórias, elas carregam noções e pontos de vista sobre os sujeitos, o que nos fornece pistas sobre como se processa a circulação de saberes, vinculada a relação de poder que contribui para que determinada produção seja uma verdade aceita e socializada. As histórias, assim, assinalam continuidades, rupturas, deslocamentos, transformações desde o passado remoto até os dias atuais, contribuindo para o processo de atualização daquilo que tem sido dito sobre a população quilombola brasileira. Elas nos conduzem a contemplar acerca de uma promessa/esperança de um outro futuro, em que seja repensada a produção de novas

relações, graças à possibilidade de reescrita da história por eles mesmos, elemento que passa pela desconstrução de estereótipos sociais negativos.

Essas histórias quilombolas contemporâneas nos disponibilizam um cenário de complexificação de sujeitos, abandonando a ideia de identidades fixas, estáveis ou permanentes. O ato de contar possibilita a visibilidade não apenas das histórias contadas naquele coletivo rural afrodescendente, mas também de relações de poder que se invertem e se subvertem, mas que seguem trabalhando na perspectiva da produção de identificações. À medida que contam, recontam e continuam contando histórias sobre tesouros enterrados, criam e marcam outros posicionamentos capazes de complexificar a discussão, desenterrando liberdades e sonhos até então impossíveis, revisando o que fora dito e apostando em histórias e verdades outras. Criando e marcando histórias sobre si mesmos, criam condições de possibilidade para que eles próprios não esqueçam! do seu passado, das duras condições impostas pelo trabalho feitorizado, da impossibilidade de aquilombar-se dos estereótipos construídos a seu respeito: daquilo tudo que foi dito sobre ele, por outros.

Na medida em que as histórias contemporâneas proporcionam brechas para que o fio narrativo se movimente de outra maneira, bastante distinta do hegemônico, os Outros Sujeitos, em sonho, se narram e se contam de maneiras outras, o que torna possível o questionamento de binarismos que organizam a relação entre identidade e diferença, sobretudo, quando a diferença em questão é mostrada com posição de menor valor, estereotipada e numa condição subumana, como retratada na história da burra ou panela de ouro. Nessa não linearidade, a periferia se desloca para o centro de outro contexto, melhor dizendo, em direção a outras histórias possíveis que colocam outros jeitos de serem narradas, configurando-se como espaço de protagonismos quilombolas.

Como podemos assinalar, as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas são bastante distintas da história da burra ou panela de ouro, por esta última fazer relação direta ao período escravista brasileiro. As histórias contemporâneas, ao captarem e reconhecerem uma grande diferença entre os períodos históricos aos quais fazem referência, questões de transição histórica que implicam na modificação na maneira de narrar e também na maneira de escrever, uma vez que as experiências comuns

atravessadas pela comunidade e presente na fala dos quilombolas se alteram significativamente, mostrando fortes diferenças em termos de constituição de sujeitos em diferentes períodos históricos.

[...] las transiciones históricas importantes alteran la manera en que la gente escribe porque alteran sus experiencias y, con ello, también su manera de imaginar, sentir y pensar el mundo en el que viven. Por lo tanto, las modificaciones de la escritura siempre nos dicen algo sobre la índole de los cambios [...] (PRATT, 2011, p.26)⁴².

Nessa referência ao período pós-Abolição brasileiro, as histórias contemporâneas sobre tesouros enterrados apresentem sujeitos quilombolas resistindo ao que tem sido dito sobre eles – talvez este seja o protagonismo mais evidente no ato de contar histórias – contando, recontando e contando de novo. As histórias trazem muito da astúcia e sagacidade de um grupo em promover atitudes capazes de contribuir para que a representação que se têm deles seja modificada. Esse empenho pode ser traduzido na forma de oportunidade de alargar aquilo que é dito, que é contado sobre eles e como são representados nos mais diferentes espaços, para além de estereótipos sociais negativos. Os quilombolas passam a ter a chance de se narrar e protagonizar-se contando histórias sobre si, sua cultura e seu contexto, chance outorgada por si mesmos e não por outros, chance na forma de empreendimentos coletivos como foi a formação de quilombos em território brasileiro, em resposta ao hegemônico, em resposta às diferentes formas de aniquilação física e cultural. A história torna possível o sonhar, o ultrapassar as limitações dadas pelo passado, torna possível redimir e cria condições de possibilidade de futuros possíveis, calcados nos sonhos e na esperança. E, quiçá, que os saberes, pedagogias e protagonismos destes Outros Sujeitos quilombolas sejam reconhecidos como válidos, como nos diz a perspectiva do encontro dialógico de Jovchelovitch, (2008): “A característica central do encontro dialógico é o esforço para levar em consideração a perspectiva do Outro e reconhecê-la como legítima [...]” (p.239).

⁴² [...] as transições históricas importantes alteram a maneira como as pessoas escrevem porque alteram suas experiências e, assim, também sua maneira de imaginar, sentir e pensar o mundo em que vivem. Portanto, as mudanças na escrita sempre nos dizem algo sobre a natureza das transformações [...] (tradução própria).

Essas histórias contemporâneas muito provavelmente não se encontrem disponíveis no universo escrito, não estão nos livros nem nas bibliotecas, mas nas memórias das pessoas que compartilham determinadas experiências, sobretudo, de um passado comum e de lutas contemporâneas com relação à posse definitivas de suas terras. Histórias que, quando contadas, recontadas e contadas de novo, criam condições de possibilidade para que os quilombolas conheçam não apenas o seu passado, mas também o seu presente, para que transmitam para seus filhos e netos, aquilo que lhes foi contado antes e está sendo contado agora e que, constantemente, precisa ser lembrado haja vista a potência que as histórias carregam. Histórias criam condições de possibilidade para que protagonismos e sonhos sejam postos em relevo.

Contudo, a história não traz – e talvez não devesse trazer mesmo – uma inquietação com relação à continuidade. Ela enfatiza mais os deslocamentos do que as sucessões de fatos e acontecimentos normalmente comprovados e visíveis em uma perspectiva linear de história. As histórias contadas veiculam representações que conferem sentido aos modos de ser quilombola e aos narradores, não puros, não estáveis, mas evidenciando outros pertencimentos. Essas diferentes narrativas sobre o desenterro do tesouro presentes nas histórias contemporâneas apostam em rupturas e deslocamentos da linearidade da história enquanto sequência de fatos ou fenômenos sociais, rompendo a noção de uma suposta homogeneidade e continuidade históricas que faria com que o quilombola se mantivesse sempre no mesmo lugar, não subvertendo posições pré-concebidas e protagonismos silenciados. Para Benjamin (2013), “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*) [...]” (18).

Nas histórias quilombolas contemporâneas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas o *continuum* do tempo explode, fazendo brotar um outro tempo que escava e refunda o passado a partir do tempo presente, enquanto esperança outros porvires. As histórias reconhecem no tempo presente aquilo que não foi, aquilo que não veio a ser, promovendo uma abertura da história.

Retomando Martins (2015), podemos melhor compreender o porquê nos sonhos dos quilombolas presentes nas histórias quilombolas contemporâneas aparece frequentemente o período noturno, o escuro. Conforme o autor:

[...] a *escuridão tornou-se o ambiente do contrapoder*. A escuridão, aí incluída a escuridão onírica se situa no preâmbulo da insubmissão. E ela se tornou não só a contraluminosidade do sonho, mas estabeleceu também que as sombras constituem o cenário próprio da transgressão no mundo atual, isto é, o cenário do desafio à ordem e ao poder [...] (MARTINS, 2015, p.68).

Assim, nosso empenho aqui foi buscar mostrar que essas histórias remetem aos sonhos e protagonismos quilombolas possíveis, onde podemos observar processos em construção, desdobrando-se, em deslocamentos, rupturas e subversões que constroem ressignificações que criam condições de possibilidade para que se viva e perceba o narrar-se de outra maneira, e a partir de si próprios. Essas outras histórias, então, carregam sentidos e significados que alteram o lugar de poder, em especial, colocando pontos de vista quilombolas sobre o mundo e a realidade, escovando a história “oficial” de maneira a posicionar os “vencidos” num lugar onde possam narrar-se e protagonizar-se, conquistando a possibilidade de produzir a si mesmos enquanto sujeitos em seu sonhos e projetos.

Continuar contando e sonhando indica ser uma tarefa redentora de um passado que não pode ser esquecido!

VIII CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do Objetivo geral: “Apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se” e dos Objetivos específicos: “Apresentar histórias contadas pelos narradores da comunidade quilombola Cerro das Velhas, analisando textos culturais presentes em suas narrativas” e “Identificar possíveis protagonismos quilombolas nas histórias contadas no quilombo, analisando suas possíveis pedagogias”, buscamos nesta tese responder o seguinte Problema de Pesquisa: “Como as narrativas quilombolas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a produção de sujeitos quilombolas hoje?”.

A diáspora africana, enquanto fenômeno de dispersão de povos africanos através do Atlântico, Índico e Mar Vermelho para outros continentes do globo – em especial, para a América e a Europa, trata-se de experiência de deslocamento, forçado ou voluntário, de grande contingente de mulheres, homens e crianças, ocorrida em momentos distintos: seja pelo tráfico de humanos escravizados, seja pelas grandes migrações ocorridas a partir do século XX para as ex metrópoles.

Especificamente sobre o contexto do tráfico humano, foram milhares de africanas e africanos deslocados compulsoriamente para outros continentes, sobretudo, para as Américas, onde foram submetidos ao trabalho escravizado e, em resposta a esse modo degradante, elaboraram inúmeras formas de resistência, onde destacamos a formação de quilombos como uma das principais. Neste deslocamento, trouxeram divindades, costumes, culturas, pedagogias e histórias. Trouxeram Ananse, cuja metáfora, nos possibilita compreender sobre a adaptação de africanas e africanos escravizados em terras estranhas, a astúcia e inteligência na organização e elaboração de formas de resistência ao sistema escravista, uma visão de mundo sobre o surgimento da contação de histórias, a forte rede de solidariedade entre os povos da diáspora africana, além de informar sobre o contexto diaspórico de

expropriação humana de seu território e o processo de contação de histórias, em especial em comunidades afrodescendentes. O mito mostra a possibilidade de se vencer o inimigo, tomando o baú que contém as histórias e as libertando para a humanidade, se colocando como resistência às formas hegemônicas de compreender o mundo, a sociedade, as relações, as culturas, as histórias. O mito nos ensina, também, que existem conhecimentos, formas de ver o mundo e saberes produzidos e ressignificados no interior de determinadas culturas.

Por essa razão, o conceito de diáspora é extremamente útil para a explicação dos diferentes tipos de dispersão de africanas e africanos para o mundo, bem como e sobretudo, para a compreensão de culturas, histórias trazidas por essas populações nos diferentes processos de deslocamento, mesmo que em constante ressignificação em territórios outros.

Concebemos quilombo em seu sentido antropológico contemporâneo, como coletivos afrodescendentes engajados na luta pela propriedade definitiva de suas terras tradicionalmente ocupadas, que valorizam suas culturas e trajetórias históricas, que podem ser caracterizados, inclusive, pela presença de narradores que, através da oralidade, criam condições de possibilidade para a manutenção de suas culturas e histórias e que transformam o vivido em experiências compartilhadas. São, portanto, coletivos afrodescendentes onde histórias são contadas e recontadas, espaço de produção de saberes, onde circulam histórias e pedagogias que nos ensinam muito sobre os quilombos de hoje, as narrativas sobre os quilombos de ontem e sobre projetos futuros e coletivos. Pedagogias que se distanciam de uma visão hegemônica, que valoriza seus protagonismos e que transforma o que é contado nos quilombos em fonte válida de conhecimento e diálogo.

O ato de narrar, reconhecido por Benjamin como em vias de extinção, resiste fortemente nos quilombos brasileiros, onde histórias são contadas, recontadas e contadas de novo, atualizando memórias, ressignificando identidades e sendo responsável pela transmissão oral da experiência através da emblemática figura do narrador. História, narrativa e rastro na concepção benjaminiana concebem o passado enquanto possibilidade de redenção, buscam valorizar os vencidos enquanto grupos minoritários que não tiveram vez, colocam em xeque “verdades” produzidas pelos dominantes acerca de si e dos Outros, criticam a noção de progresso e a linearidade

histórica que necessita ser destruída a fim de que a história seja aberta, a barbárie reconhecida e o passado escovado, salvando mortos e privilegiando a visão dos vencedores da história. Os conceitos benjaminianos questionam a história dos vencedores, apostam na subversão e nos protagonismos dos vencidos, trazendo à tona narrativas e histórias outras, aquilo que restou, as ruínas deixadas pelos vencedores, cuja presença dessas ausências contribuem para que se entenda barbáries cometidas. Narrativa, história e rastro possuem, assim, potências pedagógicas.

As Pedagogias Culturais, por sua vez, tomam a cultura como processo de produção de sentido, colocando a relação poder/saber e a produção de identidades e diferenças como problematização. A partir delas, podemos compreender o processo de produção de sujeitos, sobretudo, do ponto de vista narrativo, e como o que é dito sobre o Outro ganha *status* de legitimidade. Por outro lado, a perspectiva aponta que não há determinismos acerca dos modos de ser dos processos de subjetivação, ao contrário, existem possibilidades de rupturas e subversões. Pensando em sua relação com a Educação, as Pedagogias Culturais nos fornecem referencial para refletirmos como dadas visões de mundo se colocaram como hegemônicas e universalmente válidas, ao mesmo tempo em que questiona posições subalternas e essencialismos, ao mostrar a construção social dos processos e as relações de poder, disputas e tensionamentos inerentes a elas. Assumem que a educação acontece em todo espaço em que haja a produção de conhecimentos e construção de verdades, ou seja, onde o poder circule, para além dos tradicionais lugares escolares. As Pedagogias Culturais são úteis para a apreensão de processos em movimento, assinalando o caráter pedagógico de diferentes espaços e como estes educam sujeitos a serem de determinado tipo, pois reconhecem artefatos ou textos culturais capazes de contribuir para a produção de sujeitos.

A partir da opção teórico-metodológica aqui definida, então, buscamos investigar histórias quilombolas como textos culturais nas quais são produzidos sentidos e significados sobre sujeitos quilombolas hoje. O que enfatizamos aqui, é que as histórias quilombolas trazem narrativas que atuam como Pedagogias Culturais considerando que contribuem para o processo de produção de sujeitos quilombolas, configurando-se como uma das maneiras possíveis de aprender, de viver e de ser em

determinado contexto, tendo em vista que a história em questão se configura como espaço de produção de saberes, sobretudo, sobre a condição quilombola no mundo.

Ao mesmo tempo, mesmo que o foco tenha sido os “Outros Sujeitos” quilombolas, é necessário reconhecer que existem outros atravessamentos identitários possíveis presentes no contexto do processo de contação de histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas, fazendo com que a “quilombola” não seja a única identificação possível. Paralelamente a isso, assinalamos que circulam nas histórias o reconhecimento de que não existe uma maneira singular de ser e viver esta condição e por esta razão, enfatizamos a maneira como os diferentes sujeitos que compõem as diferentes histórias são apresentados no transcorrer das mesmas, seu caráter não estanque e de marcação de diferenças.

Nessa investigação, percebemos que as histórias colocam em circulação determinadas representações ao mesmo tempo em que produzem aquilo que contam/narram: o contexto, a trama, os próprios sujeitos e seus deslocamentos. Nesta perspectiva, é oportuno destacar que as diferentes histórias sobre a temática dos tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas são dinâmicas, isto é, não são “as mesmas” e nem não são contadas “de uma mesma maneira”. Ao contrário, estão em constante processo de ressignificação e não possuem qualquer compromisso com uma “originalidade” ou “pureza” naquilo que veiculam e fazem circular, sendo variáveis de acordo com o contexto em questão e a figura do narrador que, ao contar, recontar e contar de novo incorpora novos elementos ao fluxo narrativo.

Salientamos a necessidade de reconhecer que por maior esforço que o pesquisador tenha no sentido de transcrever literalmente as entrevistas narrativas realizadas ou mesmo em contar e recontar determinadas histórias com os sujeitos de pesquisa, o movimento do oral para o escrito dificilmente faz aparecer as sensações, a vida, as relações, a não linearidade presente em situações de campo. Assinalamos, ainda que brevemente, esta questão, muito embora o desafio do movimento do oral para o escrito, o exercício do “passar para o papel” aquilo que nos é contato, nos seja sempre interessante experienciar.

Como vimos, histórias sobre “tesouros enterrados” são bastante recorrentes na comunidade quilombola Cerro das Velhas. Essas histórias – que contam sobre

dinheiro, joias, moedas de ouro, sobre um passado reelaborado e ressignificado e protagonizam porvires – têm sido contadas por quilombolas do referido quilombo e de acordo com as entrevistas narrativas realizadas durante o trabalho de campo, associadas ao referencial teórico já mencionado, percebemos que elas não são fixas, abordam questões quilombolas de diferentes tempos e contextos e apresentam elementos fundamentais para se pensar acerca da produção de sujeitos quilombolas.

A história da burra ou panela de ouro apresenta uma dada narrativa sobre a população quilombola brasileira ainda atrelada à forma colonialista de representação, a partir “dos vencedores” da história, cuja linearidade associada ao modelo hegemônico-ocidental a percebem como subjugada, de menor valor e relegada à periferia da história. A referida história, assim entendemos, conta sobre a realidade da escravidão no Brasil, apresentando uma determinada “verdade” sobre os quilombos brasileiros e sua população quilombola, apontando que a riqueza obtida através do trabalho feitorizado se mantém dentro de uma mesma estrutura e que o escravizado continua nesta condição até mesmo após sua morte. Muito embora e conforme vimos, esta história da burra ou panelas de ouro não se encerra em si mesma, ela exige complemento, que é dado pelas histórias quilombolas contemporâneas, contadas logo após e que acabam por promover outra dinâmica ao fio narrativo.

A história da burra ou panela de ouro faz forte referência ao período escravista brasileiro e enfatiza, então, a necessidade de contar para não esquecer, de seguir contando, atravessando gerações e ensinando sobre o passado quilombola brasileiro. Enquanto pedagogia cultural, ela ensina, por exemplo, a necessidade de que os quilombolas não esqueçam de seu passado, das duras condições impostas pelo trabalho feitorizado, da dificuldade de aquilombar-se dos estereótipos construídos a seu respeito: daquilo tudo que foi dito sobre eles, por outros! A burra representa, assim entendemos, parte de um dado momento histórico, não dá conta de todas as histórias na medida em que outras precisam ser contadas e tal narrativa não apaga um passado, por isso a história não é esquecida, pois a desigualdade também não o foi.

O ouro, o tesouro, como busca que efetivamente não se realiza ajuda a não esquecer os silenciamentos sofridos. Trata-se de um rastro cuja ruína deixada pelos vencidos questiona a lógica hegemônica e alimenta as diferentes histórias em direção a subversões daquilo que tem sido dito sobre a população quilombola brasileira, sobre

este Outro, e abre a história a favor de novas alternativas para narrar e protagonizar a si próprios, contribuindo para deslocamentos possíveis entre centro e periferia. Essa relação de presença e ausência própria do rastro benjaminiano está ligada à noção de rememoração que salva o passado, escova a história a contrapelo, redime injustiças e cria condições de possibilidade de produção de outras histórias e narrativas acerca de si e do seu coletivo.

As histórias quilombolas contemporâneas sobre a temática dos tesouros enterrados contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas, por sua vez, apresentam contextos locais e estão relacionadas a uma dada atualidade, ao contrário da história da burra ou panela de ouro que é recorrente em inúmeras comunidades quilombolas espalhadas por todo o território brasileiro. Merecem especial atenção por serem, muito possivelmente, únicas, isto é, por existirem apenas naquele coletivo rural afrodescendente, não sendo, portanto, frequentes em outros quilombos brasileiros. Nestas histórias, o tesouro também se faz presente e é enterrado nas fazendas, campos e matos daquela região, “onde se enterrou muito ouro”, conforme contam os quilombolas, embora de outras maneiras e atendendo a outras motivações – burra, talha, guampa.

Nessas histórias quilombolas contemporâneas aparece fortemente a marca do protagonismo quilombola, principalmente, através da categoria “sonho”. É o caso do sonho com a mãe Uca, quilombola que vem em sonho para seu neto e mostra o local onde a burra estaria enterrada – uma quilombola dando a riqueza para outro quilombola, metaforicamente falando, como Ananse que abre o baú que contém todas as histórias, tornando-as conhecidas. Já no caso da “tia Adiles”, ela teve um sonho com o possível local onde a guampa do boi franqueiro com as moedas de ouro de seu marido – o velho tropeiro Januário – teria sido enterrada, sem que ele viesse em sonho para dar a ela o tesouro. A irmã de dona Felicidade, por sua vez, contam os quilombolas, sonhou três vezes com a talha, sem que alguém lhe desse em sonho. Agora, com as histórias contemporâneas, os quilombolas passam a ter a possibilidade de desenterrar o tesouro, rompendo com a lógica eurocêntrica de transmissão da riqueza, ao mesmo tempo em que produzem outros posicionamentos, específicos do mundo do trabalho livre, criando outras verdades sobre si mesmos, uma vez que são não apenas contadas, mas protagonizadas por estes.

O sonho aparece na história da burra ou panela de ouro numa lógica de manter a riqueza dentro de determinada estrutura: quem sonha é aquele escolhido pelo senhor de escravizados que vem em sonho para este que passa a ter o direito sob a riqueza, possibilitando com que as relações de assimetria sejam mantidas. Esta história, então, veicula aquilo que tem sido dito sobre a população quilombola brasileira, configurando-se, assim entendemos, como semente de redenção de um passado linear que colocou esta população na condição de subalternidade, à medida que possibilita reflexão e questionamento constantes acerca de uma leitura única imposta pelos vencedores e por uma visão colonialista de representação. E isso é uma questão de memória que se ressignificando se atualiza, seja em termos de continuidade, seja em termos de mudança.

Os sonhos quilombolas contemporâneos criam condições de possibilidade para a abertura da história, conferindo protagonismos aos sujeitos quilombolas e criando a possibilidade de subversões daquilo tido como dado histórica e linearmente, rompendo com uma estrutura contínua que confere a vitória aos “vencedores”, protagonizando futuros e fazendo circular outras verdades possíveis sobre si mesmos através do processo de contação que aponta deslocamentos que contribuem para o processo de reescrita da história. E, quiçá, abrindo espaço para outras histórias, não esquecimentos e ressignificações que implicam na vida da própria continuidade do contar. As histórias quilombolas contemporâneas, que sucedem a história da burra ou panela de ouro, na Contação de Histórias sobre a temática dos tesouros enterrados na comunidade quilombola Cerro das Velhas, dão o “pulo do gato”, ou seja, favorecem a subversão, sonhos, protagonismos, projetos futuros coletivos e reescrita da história. Por esta razão, entendemos que as histórias quilombolas contemporâneas podem ser consideradas como um complemento da primeira história apresentada. São, também, incompletas, justamente pela necessidade de continuarem contando e assim movimentarem a história.

A possibilidade de sonhar, então, descreve um salto com relação à perspectiva contínua da história que somente reconhece a sucessão de fatos como alternativa possível. Nas histórias contemporâneas, o quilombola reinventa, sonha, subverte o dito sobre ele mesmo e desenterra o tesouro, aquilo que deveria permanecer escondido, invisível, silenciado. O “desenterrar o tesouro” trata de fazer nascer um outro olhar, distanciado de um modo hegemônico e colonialista de sujeito

e de narrativa, colocando a possibilidade de protagonizar-se e de lutar por direitos quilombolas que escapam às representações hegemônicas. Trata-se, em outras palavras de abrir a história a favor dos vencidos, trazendo narrativas que os protagonizem. Com as histórias contemporâneas e a subversão que estas trazem, os quilombolas mostram seu poder de narrar a si próprios, desenterrando tesouros e tomando a riqueza para si, metaforicamente, abrindo o baú de Ananse e tomando o protagonismo na produção de suas próprias histórias, reescrevendo a história e fazendo da periferia, centro.

O aporte conceitual das Pedagogias Culturais é fundamental a esta pesquisa na medida em que permite interrogar constantemente sobre o “como isso se tornou o que é ou está sendo” e sobre relações de poder que narram, classificam, hierarquizam e produzem “verdades”, sobretudo, sobre o Outro. É neste sentido que as diferentes narrativas quilombolas que emergem do processo de contação de histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas podem ser consideradas textos culturais, pois contribuem para a produção de sujeitos quilombolas, ensinando sobre jeitos de ser. Jeitos que não são homogêneos nem puros, mas atravessados inclusive por categorias identitárias outras, como a agricultores familiares e a de pequenos agricultores.

Essa perspectiva utilizada reitera a cultura como espaço produtor de sentidos, significados e subjetividades, sobretudo, construídas narrativamente, e afirma a educação acontece enquanto processo e de maneira mais abrangente que a escolar, porque considera que todo e qualquer local onde se produza conhecimento e o poder circule seja pedagógico, questione saberes hegemônicos, construa e desconstrua narrativas acerca de si e produza sujeitos.

Interessante assinalar que aparecem diferentes representações dos quilombolas nas diferentes histórias: a narrativa do “cavar para enterrar” o tesouro presente na história da burra ou panela de ouro traz os sujeitos como escravizados (portanto, ainda não quilombolas) e presos a uma visão vencedora da história e colonialista de representação. Já as histórias quilombolas contemporâneas, eles se narram e, em seguida, elevam-se à condição de sujeitos quilombolas, protagonistas de seus sonhos, histórias e destinos. O escravizado da história da burra ou panela de ouro não permanece fixado nesta posição por todo o sempre, o transcorrer do fluxo

narrativo o leva para outro lugar, distante de uma verdade única e linear de história. De escravizado a protagonista de seu destino e histórias, o quilombola elabora mundos possíveis e se (re)produz como sujeito da história, de sua história. A história da burra, então, cria condições de possibilidade para a abertura da história, que acontece na contação das histórias contemporâneas e a favor dos “vencidos”, de um futuro que poderia ter sido, mostrando também que não há um jeito único de ser quilombola e de viver suas identificações.

As histórias contemporâneas, nessa perspectiva, ultrapassam aquilo é que tradicionalmente dito sobre a população quilombola brasileira, descolando posicionamentos e visões pré-concebidas elaboradas por um olhar eurocêntrico de poder e conhecimento acerca destas populações. Os sonhos agora passam a ser sonhados por quilombolas, pois as narrativas contemporâneas, do quilombola contemporâneo, subvertem possibilidades nas histórias e de narração de si próprios. O tesouro, desenterrado por quilombolas, complexifica a discussão e implica a possibilidade de protagonizar histórias, trajetórias, ensinamentos e saberes, a partir de seus olhares, seus lugares e em narrar a si próprios.

Muito embora, em nossa delimitação de pesquisa nos ocupamos com a questão quilombola, existem outras identificações marcando aquele contexto e, em especial, suas histórias. A categoria “quilombola” não é pura e sofre atravessamentos, tais como pequenos agricultores e agricultores familiares. Tais identificações, assim como a quilombola, não são dadas, essenciais, naturais, estáveis, unificadas como se “sempre fossem” de determinada maneira, nem se tratam de soma de aspectos ou atributos que possam definir de maneira sólida indivíduos ou grupos. Esses atravessamentos identificatórios mostram que não existe uma única forma de ser, de viver e de se identificar como quilombola, e sim múltiplas possibilidades de experienciar esta moninação.

Nessa esteira, os Quilombos enquanto conceito e realidade concreta, poderiam não mais serem narrados como espaços homogêneos, fixos e naturais. É preciso abrir o leque de significados e compreendê-lo como espaço de atravessamentos possíveis, com inúmeras concepções sendo produzidas, e ressignificadas. Acreditamos que as histórias quilombolas contemporâneas abram esse leque, mostrando muito da resistência, sagacidade, inteligência, engenho, força

de Ananse presente nos quilombos brasileiros e não diferente no Cerro da Velhas. Histórias que colocam memórias em suspenso para, através dos sonhos, elaborar protagonismos e narrativas outras acerca de si próprios, em direção a histórias e verdades também outras. Atualizam o próprio conceito de quilombo e de quilombola, constituindo-se como oportunidade de refletirem suas vidas, cotidianos e projetos.

Nos sonhos, no mundo contemporâneo, os quilombolas não são mais fugitivos, eles se identificam com outras categorias identitárias e dão visibilidade a elas. Esse deslocamento no fio narrativo cria condições de possibilidade para a suspensão de certezas e a possibilidade de ouvir esses Outros Sujeitos quilombolas.

Outro ponto interessante de se perceber é que as histórias subentendem determinado endereçamento, um foco, uma direção para aqueles que compartilhem experiências semelhantes em suas trajetórias, seja de expropriação de seu território, ascendência escravista, luta pela posse definitiva dos territórios que ocupam, construção de projetos coletivos e também para os quilombolas das novas gerações. As histórias contribuem para a produção de sujeitos através de textos que funcionam como Pedagogias Culturais que veiculam e ensinam modos de ser, da mesma maneira em que contribuem para a marcação de diferenças.

O quilombola contemporâneo se dá o direito de sonhar e, assim, receber a riqueza em sonho, riqueza que fora produzida por escravizados, por quilombolas de gerações anteriores. Contraditoriamente, a própria burra fora feita pelo escravizado, cheia com o ouro do senhor graças ao trabalho feitorizado que, nas histórias contemporâneas, retorna ao quilombola. A maior resistência, o maior protagonismo, nesta perspectiva, é o ato de continuar contando e protagonizando futuros outros!

A maneira com que a população quilombola brasileira é narrada produz determinada visibilidade e o sonho, que cava e escava a história, pode trazer luzes para outras histórias possíveis. Mais contemporaneamente, ensina sobre suas lutas com relação a projetos coletivos e ao empenho na tentativa de conquistar a posse de seus territórios ocupados há gerações. Ensina a sobre a possibilidade de subversões da própria história brasileira historicamente contada por vencedores e, portanto, a partir de um determinado ponto de vista, um outro olhar da história, periférico e não hegemônico. Nos disponibilizam diferentes maneiras de ver o mundo, refletir e atribuir sentidos acerca da realidade, mostrando que a verdade não é única mas sujeita a

negociações. Os quilombolas, nesta perspectiva, cavam e, cavando em sonho, escavam um futuro outro!

As histórias contemporâneas, assim, também não podem ser esquecidas! Não podem ser esquecidas, pois o movimento do seu contar é de fazer verdades circularem e, também, de transformá-las, deslocando sentidos “originais” ou “primeiros” em direção a várias possibilidades outras de ser e viver suas identificações. Trata-se de impulsionar o quilombola “fixo” – recorrência – no quilombola sujeito e atravessado por outras categorias identitárias – deslocamentos. E um dos elementos-chave desta investigação é, justamente, apontar que a subversão da lógica hegemônica está sendo narrada nas histórias...

Histórias quilombolas trazem reminiscências que, conforme os narradores, não devem ser esquecidas! Precisam ser constantemente contadas para não caírem no esquecimento, pois apontam aspectos viscerais sobre o passado quilombola brasileiro, sobre a produção de sujeitos quilombolas hoje em seu sentido local e também sobre expectativas em termos de projetos futuros e coletivos, sendo lembradas constantemente à medida que são contadas, recontadas e contadas de novo no interior do quilombo. Trata-se mais do que por em evidência aspectos relacionados à história de um passado brasileiro e também de uma dada atualidade, trata-se, sobretudo de alimentar a própria dinâmica do contar histórias, corroborar para que estas se mantenham vivas e assim sigam sendo transmitidas de geração em geração e criar oposições para que as narrativas e o contar histórias morram. Ambas as histórias, desta maneira, trazem narrativas que muito informam sobre a questão quilombola brasileira de ontem e de hoje, sobretudo, sobre suas peculiaridades históricas e culturais, seu passado, formas de resistência, sonhos, protagonismos, projetos futuros coletivos e alimenta a própria continuidade do contar, recontar e contar de novo no interior do quilombo.

As histórias reiteram, então, os quilombos como espaços de pertencimento, de resistência, atrelados a trajetórias peculiares, solidariedades, compartilhando experiências comuns, solidariedades e possibilidades futuras e coletivas. Percebemos, também, que modos de ser e de viver, bem como diferentes resistências estão presentes nas descrições e representações que circulam nas histórias quilombolas. Vemos especial potência nessas histórias, particularmente à motivação

e à proposta desta tese. Se hoje se ouve muito sobre tesouros enterrados, isso teve no passado e continua tendo no presente um propósito: o contar para não esquecer!

As histórias contadas e recontadas contribuem para o processo de subjetivação, produzindo sujeitos de determinado tipo, na medida em que ensinam sentidos e significados de nós mesmos, dos nossos grupos e dos outros, posicionando sujeitos. Histórias contribuem para a produção de sujeitos ao corporificarem narrativas particulares sobre os indivíduos e a própria sociedade.

Histórias quilombolas, contadas por quilombolas, são importantes para o protagonismo do grupo e para o reconhecimento de sua cultura, resistências e produção de sujeitos de determinado tipo. Configuram-se como espaços capazes de provocar descolamentos e rupturas naquilo que tem sido historicamente dito sobre a população quilombola brasileira, criando outras possibilidades de narração de si e de seu grupo. Mas, importantes também, por favorecer descontinuidades em relação a uma concepção de história como encadeamento de fatos, cuja linearidade, tem se encarregado de apresentar as populações quilombolas como grupos vencidos, dentro de um passado fechado e não aberto a releituras. Histórias carregam a potência da busca pela subversão, apostando nos deslocamentos entre centro e periferia, nas vozes silenciadas e em sua redenção. Contar histórias enquanto ato político reitera uma constante desta tese, qual seja: a de ser contada para não ser esquecida!

Dessa maneira, as histórias quilombolas contemporâneas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas configuram-se como instâncias de produção, circulação e socialização de sentidos e significados, elaborando verdades sobre quilombolas e não quilombolas, a partir do ponto de vista de si mesmos, dos próprios vencidos da história. Úteis para compreender realidades de ontem e de hoje, bem como representações legitimadas e não legitimadas no *continuum* da história, pois instituem verdades e acarretam produção de sentidos do mundo e da vida: dos sujeitos, das coisas, do outro e da maneira como se dá a relação desse sujeito com o todo que o cerca. Histórias configuram-se, então, como espaços de produção de saberes que muito ensinam sobre os quilombolas brasileiros, suas lutas, processos de resistência, etc. e, ao produzirem saberes sobre eu próprio coletivo, fazem circular conceitos, verdades e maneiras de ser passíveis e possíveis de serem aprendidas.

Essas histórias quilombolas contemporâneas colocam em circulação uma série de saberes, informações, práticas, jeitos de compreender a realidade, enfim... ensinamentos e representações culturais acerca do mundo, da vida e das situações concretas que os cercam, socializando-os e fazendo-os circular. Ensinam sobre as complexidades do mundo e apresentam e fazem circular determinados sentidos e significados, operando significativamente acerca da produção e circulação/veiculação de saberes quilombolas. Isso corrobora para uma assertiva que fizemos em outra oportunidade, no sentido de que não apenas dentro dos muros escolares se produz saberes, o que coloca as narrativas que emergem do processo de Contação de Histórias na comunidade quilombola Cerro das Velhas enquanto textos culturais, com forte estatuto pedagógico capaz de contribuir para a produção de sujeitos, modos de vida e jeitos de ser.

Podemos perceber que as narrativas presentes nas histórias contadas corporificam várias noções, entre elas de sujeito, conhecimento, organização social, sobre diferentes grupos, etc. Com elas aprendemos quais conhecimentos podem ser legítimos/ilegítimos, aquilo que é bom/mau, quem pode representar a si e aos “outros”, fixam noções várias, inclusive, sobre raça.

Nesse sentido, as histórias quilombolas contemporâneas contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas apresentam elementos fundamentais para se pensar acerca da produção de sujeitos quilombolas hoje. O até aqui exposto permite, a partir das entrevistas narrativas realizadas durante o trabalho de campo e do referencial teórico adotado, pensar que o contemporâneo presente nas histórias quilombolas deslocam centro e periferia, ao veicular saberes sobre o passado e trajetórias quilombolas, ao romper com posicionamentos e estereótipos sociais negativos atrelados a uma concepção de história empática aos vencedores e de uma visão colonialista de história e a passar a representar os quilombolas – e os próprios narradores – como protagonistas de suas histórias e destinos, reiterando os quilombos como espaços produtores de saberes e os quilombolas como sujeitos que narram a si próprios e encontram o tesouro e, assim, subvertem a lógica eurocêntrica de transmissão deste, inaugurando outros porvires e se colocando no lugar de vencedores da/nas histórias.

Apostamos, assim, nas histórias quilombolas contemporâneas como forte movimento narrativo, cujos sentidos e significados subvertem estereótipos, negociam posicionamentos e endereçam o tesouro para o próprio quilombola, invertendo o tradicional lugar de “vencidos” que a ótica colonial impôs e nos ensinou como a única válida. Movimento narrativo que tornam possíveis outras leituras do mundo e dos próprios quilombolas e do conceito de quilombo, leituras a partir das margens, contribuindo para fazer com que apelos e vozes não hegemônicas sejam protagonizadas. Colocam porvires quilombolas no centro de uma história outra e contribuem para o processo de constituição de sujeitos quilombolas, criando condições de possibilidade para que os quilombolas vejam a si e seu grupo de determinada maneira e ensinando maneiras de ser e estar no mundo. O próprio ato de contar faz com que as coisas se movimentem e se faz necessário enquanto veículo de expressão oral das narrativas.

Por essas razões, acreditamos que as narrativas presentes nas histórias sobre a temática dos tesouros enterrados contadas na comunidade Cerro das Velhas funcionam como textos culturais que se configuram como espaços de produção de sentidos, significados e representações endereçadas para aquele coletivo rural afrodescendente e que contribuem para a produção de subjetividades quilombolas, portanto, como espaços pedagógicos capazes de elaborar protagonismos e sonhos como alternativas ao não esquecimento e a necessidade de seguir contando.

Dessa forma, buscamos argumentar que os textos culturais em questão – as histórias – colocam em evidência elementos relacionados ao campo da representação que acabam por esculpir sentidos e significados tanto sobre quilombos quanto sobre ser quilombola hoje, sublinhando a marca pedagógica da narrativa, uma vez que estes textos culturais elaboram saberes endereçados a um determinado público e articulados a um contexto histórico e social específico, (re)posicionam sujeitos no fluxo narrativo de determinadas maneiras, salientam sonhos e projetos futuros coletivos, ensinam! Por esta razão, constituem-se textos a serem lidos, que mostram continuidades, deslocamentos e subversões, colaborando significativamente para a produção de sujeitos.

As histórias contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas transmitem e compartilham saberes, educando sujeitos. Contribuem

significativamente para a produção de sujeitos quilombolas, tendo em vista que nas narrativas presentes nas histórias veiculam ensinamentos acerca de múltiplos jeitos de ser, e isso é especialmente relevante no contexto cotidiano de uma comunidade quilombola brasileira, que se constituiu historicamente como espaços heterogêneos de resistência e de acolhida do diverso, ontem e hoje, que atualiza memórias, que projeta futuros coletivos e que se configura como espaço onde resistem fortemente a figura dos narradores que transformam a experiência vivida em compartilhada, educando sujeitos.

Essas podem ser apenas algumas entre vários textos culturais que colocam em movimento o processo de produção de sentidos, significados e produção de sujeitos. Podem haver outros textos culturais naquele coletivo rural afrodescendente que estejam contribuindo para reiterar a cultura como espaço de ressignificações por excelência, informando e contribuindo para a criação e fortalecimento de pertencimentos.

Histórias possuem uma dimensão tal que merecem maior atenção, sobretudo, acadêmica, pois nos mostram que se constituem como espaços em que informações, saberes e trajetórias circulam, realidades se negociam, memórias se ressignificam e impulsionam projetos coletivos, categorias que tornam possível leituras do mundo e de si próprios. Histórias, quando contadas constantemente, trazem a possibilidade de redenção da barbárie e da reescrita da história, contribuindo para a produção de sujeitos quilombolas.

O que tentamos argumentar aqui é que histórias são textos culturais que produzem sujeitos e marcam diferenças fortemente alimentados por aquilo que é veiculado nas histórias, na medida em que se configuram como espaços educativos. Em outras palavras, não se trata apenas de expressar particularidades quilombolas, mas de produzir sujeitos, educando-os, tomando como ponto de vista contexto local, a perspectiva vencida da história oficial e um olhar para um porvir que coloque a população quilombola no centro de outra história. Histórias possuem pedagogias, enquanto espaços produtores de sujeitos, na medida em que capturam sentidos existentes na cultura local, atribuindo ou recriando novos significados e leituras outras.

Histórias são contadas, recontadas e contadas de novo no interior da comunidade quilombola Cerro das Velhas, remontam aos antepassados dos sujeitos

quilombolas brasileiros e, num sentido mais local, aos sujeitos escravizados cujos descendentes ainda resistem naquele território negro, alimentando e dando dinamicidade ao próprio processo de contação. Não obedecem ou se limitam a uma suposta ordem linear, ao contrário, ao ser contadas remetem a uma certa descontinuidade histórica que, conforme o contexto em questão e particularidades daquele que conta, novos e outros elementos são agregados aquilo que está sendo contado passado e presente se articulam, deslocando sentidos e significados. As histórias transmitem aos ouvintes as razões pelas quais elas não devem, jamais, serem esquecidas no contexto quilombola.

Retomando a fala de seu Gentil, que é conhecedor do local do tesouro que sua avó chamada carinhosamente de Mãe Uca pelos negros que ela criou deixou para ele em sonho, há um movimento protagonista aí, em que o tesouro fica esperando pelo destinatário, que sabe onde o mesmo está, mas sabe também o momento certo de obtê-lo.

Por fim, acreditamos que as experiências veiculadas nas narrativas que emergem do processo de contação de histórias, como textos culturais, como pedagogias culturais, sejam fundamentais no sentido dos sujeitos se autorizarem e se protagonizarem. São importantes, também, para contribuir com um movimento já existente no cenário educacional brasileiro que é a implementação da Educação Escolar Quilombola como uma nova modalidade da Educação Básica brasileira, que trata da construção de uma educação diferenciada para quilombos, respeitando especificidades históricas, culturais, trajetórias, etc., e que nasce nas realidades locais enquanto espaços de produção de saberes que muito nos ensinam, sobretudo, valores antirracistas como a partilha, o respeito à diversidade, a tolerância, entre outros.

Acreditamos, ainda, que esses textos culturais apontem pedagogias não formais, mas que possam estar dialogando com as pedagogias escolares, ensinando-as a subverter um determinado passado que elaborou determinada “verdade” sobre as populações quilombolas ao longo da história e a considerar e valorizar saberes desses grupos não hegemônicos como válidos, em especial, a partir de saberes produzidos nas realidades locais dos quilombos, suas lutas e trajetórias histórias, se

permitindo a abrir um determinado passado histórico, mesmo que diante de uma atual conjuntura de intolerâncias, discriminações e violências as mais variadas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.

_____. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Os Herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade**. [Doutorado] Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2008, 295f.

_____. O corpo negro como marca identitária na diáspora africana. **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidades e (Des)Igualdades**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2011, p.1-11. Disponível em
<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308245884_ARQUIV_O_corpocomomarcaidentitariaartigoversaofinal.pdf>. Acesso em 01/03/2014.

AMORIM, Marília. **O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas**. São Paulo: Musa Editora, 2001.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Sandra dos Santos. A entrevista narrativa ressignificada nas pesquisas educacionais pós-estruturalistas. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Orgs.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012, p. 173-194.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 63-118.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ALMEIDA, Luciana Schleder; SILVA, Paulo Sergio da. Evidências históricas da territorialização. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 45-62.

ARAÚJO, Daisy Damasceno. “**Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola**”: o processo de construção identitária em Rio Grande – Maranhão. [Mestrado] Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2012. 156f. Disponível em <http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=542&catid=88&Itemid=11>. Acesso em 12/08/2016.

ARROYO, Miguel G. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

BAKOS, Margaret Marchiori. **RS**: escravidão & abolição. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. O território negro do Rincão dos Martimianos. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 203-214.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio; BITTENCOURT JÚNIOR, Iosvaldyr Carvalho. Etnicidade e territorialidade: o quadro teórico. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: UFRGS, 2004a, p. 21-29.

_____. Memória e identidade: fronteiras simbólicas e étnicas. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: UFRGS, 2004b, p.165-202.

BARBOSA JÚNIOR, Hécio Fernandes. **Caciques de umbanda em Pelotas: narrativas, histórias e outras pedagogias**. [Mestrado] Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2015. 101f.

BARCELLOS, Daisy Macedo; CHAGAS, Miriam de Fátima; FERNANDES, Mariana Balen et al. **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 114-119.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 197-221.

_____. **Rua de mão única**. 6ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

_____. **O anjo da história**. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: Promulgada em 05 de outubro de 1988. 25ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/CNE, 2004. Disponível em <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>>. Acesso em 03/jan/2016.

_____. **CONAE 2010 – Documento Final**: construindo o Sistema Nacional Articulado de Educação: o Plano Nacional de Educação, Diretrizes e Estratégias de Ação. Brasília: MEC, 2010.

_____. Resolução Nº 8 de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Diário Oficial da União**. Nº 224, Brasília, 2012.

BUSSOLETTI, Denise Marcos. **CNPq – Lattes**. s/d. Disponível em <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4727342Z8>>. s/d. Acesso em 03/jan/2016.

CAMOZZATO, Viviane Castro. **Da pedagogia às pedagogias – formas, ênfases e transformações**. [Doutorado] Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012, 203f.

CAMPOS, Adrelino. **Do quilombo à favela**: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CARRIL, Lourdes. **Terras de negros**: herança de quilombos. São Paulo: Scipione, 1997.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Quilombos e a legislação**. s/d. Disponível em <<http://www.cpisp.org.br/htm/leis/>>. Acesso em 01/12/2009.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução Nº 466**, de 12 de dezembro de 2012. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Acesso em 30/04/2016.

_____. **Resolução Nº 510**, de 07 de abril de 2016. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana. Disponível em <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>>. Acesso em 31/10/2017.

CONTURSI, María Eugenia; FERRO, Fabiola. **La narración**: usos y teorías. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2000.

COSTA, Cléber José Silveira da. **Seu Paulo - a escrita no barro**: um Outro Sujeito, um Sujeito Outro, uma Pedagogia Outra, uma Outra Pedagogia. [Mestrado] Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2014. 164f.

COSTA, Marisa Vorraber; SILVERIA, Rosa Hessel; SOMMER, Luis Henrique. Estudos culturais, educação e pedagogia. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, nº 23, mai./ago. p. 36-61, 2003.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

COUTO, Mia. **Vaga e Lumes**. Maputo: Fundação Fernando Leite Couto, 2015.

ELLSWORTH, Elizabeth. **Places of learning**: Media, architecture and pedagogy. New York: Routledge, 2005.

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

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio - Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 7-19.

_____. Apagar os rastros, recolher os restos. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, James (Orgs.). **Walter Benjamin**: rastro, aura e história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 27-38.

GALEANO, Eduardo. O cimarrão. In: GALEANO, Eduardo. **As caras e as máscaras**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p.30-31.

GELEDÉS – INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Comunidade quilombola dá o exemplo**. 2012. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/comunidade-quilombola-da-o-exemplo/>>. Acesso em 12/12/2016.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, Jaime. A interpretação do rastro em Walter Benjamin. In: SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, James (Orgs.). **Walter Benjamin**: rastro, aura e história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 107-132.

GIROUX, Henry A. Os filmes da Disney são bons para seus filhos? In: STEINBERG, Shirley R.; KINCHELOE, Joe L. (Orgs.). **Cultura infantil**: a construção corporativa da infância. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 87-108.

_____. Praticando Estudos Culturais nas faculdades de educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos Estudos Culturais em Educação. 11ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 83-100.

GIROUX, Henry; MCLAREN, Peter. Por uma pedagogia crítica da representação. In: SILVA, Tomaz Tadeu; MOREIRA, Antonio Flávio (Orgs.). **Territórios contestados**: o currículo e os novos mapas culturais. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 144-158.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos**: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, (Séculos XVII-XIX). São Paulo: Ed. UNESP; Ed. Polis, 2005.

_____. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. 6ed. São Paulo: Ática, 2001.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere – O Risorgimento**: Notas sobre a história da Itália. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.

_____. **Cadernos do cárcere**: literatura, folclore, gramática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

GUERREIRO, Goli. Terceira diáspora – Salvador da Bahia e outros portos atlânticos. In: **V ENECULT**: Quinto Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Bahia: Universidade Federal da Bahia, 2009, p. 1-9. Disponível em <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19287.pdf>. Acesso em 30/09/2017.

HAERTER, Leandro. **Uma Etnografia na Comunidade Negra Rural Cerro das Velhas**: memória coletiva, ancestralidade escrava e território como elementos de sua auto-identificação quilombola. [Mestrado] Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2010, 145f.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**. v. 22, n. 2. jul./dez. 1997. p. 15-46.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HESSEL, Carmem Elisa. Prefácio. In: ANJOS, José Carlos Gomes dos; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 7-11.

JODELET, Denise. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1988.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George (orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 11ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 90-113.

KRENSKY, Stephen. **Anansi and the Box of Stories: a West African Folktale**. Minneapolis: Millbrook Press, 2008.

KLEIN, Herbert S. **A escravidão africana: América Latina e Caribe**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35-86.

_____. Narrativa, identidad y desidentificación. In: LARROSA, Jorge. **La experiencia de la lectura**. Barcelona: Alertes, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Cadernos Textos e Debates NUER**, Porto Alegre, n.7, 2000.

_____. **O legado do testamento**: a Comunidade de Casca em perícia. 2ed. Porto Alegre: UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**: Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MAESTRI FILHO, Mário. **O escravo gaúcho**: resistência e trabalho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. **Breve história da escravidão**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

_____. **A servidão negra**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

_____. **O escravismo antigo**. 10ed. São Paulo: Atual, 1994.

MAESTRI, Mário. **O escravismo no Brasil**. 7ed. São Paulo: Atual, 1994.

_____. **O escravo no Rio Grande do Sul**: trabalho, resistência e sociedade. 3ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

MARINHO, Clayton Rodrigo da Fonsêca. **O conceito de barbárie em Walter Benjamin**. [Mestrado] Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, Universidade Federal de Ouro Preto. Ouro Preto, 2015, 178f. Disponível em <<http://www.repositorio.ufop.br/handle/123456789/6433>>. Acesso em 02/10/2017.

MARQUES, Cíntia Bueno. **Pedagogia do Kzuka**: um estudo sobre a produção de identidades jovens na mídia. [Mestrado] Universidade Luterana do Brasil. Canoas, 2007, 140f.

MARTINS, José de Souza. A peleja da vida cotidiana em nosso imaginário onírico. In: MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**: cotidiano e história na modernidade anômala. 3ed. São Paulo: Contexto, 2015, p. 59-82.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: História e Civilizações. Salvador: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.

MCDERMOTT, Gerald. **Anansi the spider**: a tale from the Ashanti. New York: Henry Holt and Company, 1972.

MCLAREN, Peter; MORRIS, Janet. *Power Rangers*: a estética da justiça falomilitarista. In: STEINBERG, Shirley R.; KINCHELOE, Joe L. (Orgs). **Cultura infantil**: a construção corporativa da infância. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 179-199.

MENDES, Soraia. A liberdade negra e a eficácia do acesso à terra pelos remanescentes de quilombos. In: AMARO, Luiz Carlos; MAESTRI, Mário (Orgs.). **Afro-brasileiros**: história e realidade. Porto Alegre: EST, 2005, p. 128-133.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. Territórios negros: uma presença histórica. In: TELES, Ricardo (Org.). **Terras de preto – mocambos, quilombos**: histórias de nove comunidades negras rurais do Brasil. São Paulo: Abooks Editora, s/d.

MOURA, Gloria. **Estórias Quilombolas**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2010.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

NUNES, Georgina Helena Lima. Educação Escolar Quilombola: processos de constituição e algumas experiências. **Revista da ABPN**, v.8, nº18, nov/2015, fev/2016, p. 107-131. Disponível em <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/610/508>>. Acesso em 01/03/2016.

NUNES, Georgina Helena Lima; HAERTER, Leandro; CUNHA, Deise Teresinha Radmann et al. Produção de materiais didáticos a partir de coletivos quilombolas da Zona Sul do Rio Grande do Sul: cultura, terra e resistência. **Revista Thema**, v. 8, n. 20, 2011, p.1-9. Disponível em <<http://revistathema.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/108/44>>. Acesso em 27/03/2016.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 13-42.

PINHEIRO, Cristiano Guedes. **Narrativas de educação e resistência**: a prática popular *griô* de Dona Sirley. [Mestrado] Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2013. 130f.

PRATT, Mary Louise. Introdução: la crítica en la zona de contacto. In: PRATT, Mary Louise. **Ojos imperiales**: literatura de viajes y transculturación. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 19-40.

RIBEIRO, Yolanda Gaffrée. **Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas**: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé – RJ. [Mestrado] Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Campos dos Goytacazes, 2011, 110f. Disponível em <<http://www.uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wp-content/uploads/sites/9/2013/03/DISSERTA%C3%87AO-YOLANDA-VERSAO-FINAL.pdf>>. Acesso em 10/08/2016.

SANTANA, Patrícia Maria de Souza. **Modos de ser criança no quilombo Mato do Tição – Joaboticatubas – MG**. [Doutorado] Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015, 248f. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-AHNKUX/tese_de_doutorado_patricia_maria_de_souza_santana.pdf?sequence=1>. Acesso em 16/08/2016.

SEDLMAYER, Sabrina; GINZBURG, James (Orgs.). **Walter Benjamin**: rastro, aura e história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Givânia Maria da. **Educação como processo de luta política**: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas. [Mestrado] Faculdade de Educação, Universidade de Brasília. Brasília, 2012, 222f. Disponível em <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/12533/1/2012_GivaniaMariadaSilva.pdf>. Acesso em 14/08/2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Os novos mapas culturais e o lugar do currículo numa paisagem pós-moderna. In: SILVA, Tomaz Tadeu da.; MOREIRA, Antonio Flávio (Orgs.). **Territórios contestados**: o currículo e os novos mapas políticos e culturais. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 184-202.

_____. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

_____. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. 11ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 185-201.

SIMON, Roger. A pedagogia como uma tecnologia cultural. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos Estudos Culturais em Educação. 11ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 61-82.

SOUZA, Rildo Bento de. “Senhor deus dos desgraçados”: escravidão, resistência e liberdade. In: MORAES, Cristina de Cassia P.; OLIVEIRA, Luciana de Fátima et al. **Curso de extensão em educação quilombola**. Goiânia: FUNAPE; UFG/CIAR, 2013, p. 123-140.

STEINBERG, Shirley R.; KINCHELOE, Joe L. Introdução – Sem segredos: cultura infantil, saturação de informações e infância pós-moderna. In: STEINBERG, Shirley R.; KINCHELOE, Joe L. (Orgs). **Cultura infantil**: a construção corporativa da infância. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 9-52.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3ed. Vol. 1, Editora UnB, 1991, p. 267-277.

APÊNDICE

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário(a), em uma pesquisa. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que será em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Título do Projeto: “Narrativas quilombolas: outras histórias e pedagogias”

Pesquisador Responsável: LEANDRO HAERTER

Telefone para contato do pesquisador: (53) 84289852. E-mail: lhaerter2@yahoo.com.br

Orientadora: Denise Marcos Bussoletti

Contato da orientadora (53)91256801 E-mail: denisebussoletti@gmail.com

OBJETIVOS, JUSTIFICATIVA E PROCEDIMENTOS:

O objetivo dessa pesquisa é buscar apreender narrativas quilombolas na realidade da comunidade quilombola Cerro das Velhas, identificando formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se. As entrevistas narrativas serão sobre as histórias contadas na comunidade. Serão gravadas, a fim de serem, analisadas. O número de entrevistas será definido de acordo com a dinâmica das mesmas, em horário e local acordado entre pesquisador e participante. Riscos: as entrevistas podem trazer à memória fatos que causem algum constrangimento ao participante, sendo interrompidas e retomadas somente com a concordância do mesmo. Benefícios: um novo olhar sobre as histórias quilombolas e contribuir para a elaboração de um futuro laudo antropológico, documento que poderá reconhecer a comunidade como remanescente de quilombos. O conteúdo das entrevistas servirá para a elaboração de uma tese em Educação e os dados serão armazenados no banco de dados do Grupo de Pesquisa “Narrativas cotidianas: identidade, representação e cultura” na sala 258 da FaE/UFPel, sob a responsabilidade do pesquisador e de sua orientadora, por um período de cinco anos, sendo apagados os arquivos referentes às entrevistas, imagens e filmagens.

DECLARAÇÃO DO(A) PARTICIPANTE:

Eu, _____, abaixo assinado, concordo em participar da referida pesquisa, autorizando a realização e gravação de entrevistas e eventuais imagens e filmagens. Fui informado(a) de seus objetivos, esclareci minhas dúvidas e recebi uma cópia deste TCLE. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isso leve a qualquer penalidade. Autorizo () Não autorizo () a publicação de eventuais fotografias e filmagens que o pesquisador realizar de mim em sua tese e artigos científicos.

Local e data: _____/_____/_____.

Nome: _____

Assinatura do participante: _____

Assinatura do pesquisador: _____

ANEXO

Parecer Consubstanciado do CEP

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: NARRATIVAS QUILOMBOLAS: OUTRAS HISTÓRIAS E PEDAGOGIAS

Pesquisador: Leandro Haerter

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 55159016.3.0000.5316

Instituição Proponente: Faculdade de Educação

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.527.809

Apresentação do Projeto:

Buscamos apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de contação de histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, situada na localidade da Armada, 5º Distrito do município de Canguçu/RS, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se. A partir de um referencial teórico que dialoga entre Filosofia da Linguagem, Antropologia Social, Educação e Estudos Culturais e da Entrevista Narrativa enquanto metodologia, realizada com dois quilombolas, procuramos perceber como essas narrativas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a produção de sujeitos. Acreditamos que a pesquisa contribuirá com a discussão acerca da problemática da contação de histórias em comunidades quilombolas, com o levantamento de dados úteis para a elaboração de um futuro laudo antropológico e na reflexão sobre uma novidade no cenário educacional brasileiro: o processo de implementação da Educação Escolar Quilombola como uma nova modalidade da Educação Básica. Buscamos apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de contação de histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, situada na localidade da Armada, 5º Distrito do município de Canguçu/RS, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se. A partir de um referencial teórico que dialoga entre Filosofia da Linguagem, Antropologia Social,

Endereço: Gomes Carneiro nº 01

Bairro: Centro

CEP: 96.010-610

UF: RS

Município: PELOTAS

Telefone: (53)3221-1522

E-mail: cep/fo@ufpel.edu.br

Educação e Estudos Culturais e da Entrevista Narrativa enquanto metodologia, realizada com dois quilombolas, procuramos perceber como essas narrativas podem ser consideradas textos culturais na medida em ensinam/instituem jeitos de ser e, dessa maneira, contribuem para a produção de sujeitos. Acreditamos que a pesquisa contribuirá com a discussão acerca da problemática da contação de histórias em comunidades quilombolas, com o levantamento de dados úteis para a elaboração de um futuro laudo antropológico e na reflexão sobre uma novidade no cenário educacional brasileiro: o processo de implementação da Educação Escolar Quilombola como uma nova modalidade da Educação Básica.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Apreender narrativas quilombolas que emergem do processo de contação de histórias no contexto contemporâneo da comunidade quilombola Cerro das Velhas, identificando pedagogias que tornam possíveis outras formas da comunidade narrar-se e protagonizar-se.

Objetivo Secundário:

- Identificar histórias contadas pelos narradores da comunidade quilombola Cerro das Velhas, analisando textos culturais presentes em suas narrativas;
- Identificar possíveis protagonismos quilombolas nas histórias contadas no quilombo, analisando suas possíveis pedagogias.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Toda a pesquisa envolvendo seres humanos envolve riscos. O pesquisador, neste sentido, deve analisar as possibilidades de danos imediatos e posteriores aos participantes, tanto ao nível individual quanto ao nível coletivo, buscando minimizar ao máximo os possíveis riscos. As respostas às entrevistas narrativas que serão sobre as histórias contadas na comunidade e que remetem ao período escravista, podem trazer à memória fatos e

situações que causem lembranças negativas e de sofrimento por parte dos participantes, causando algum tipo de constrangimento. Se surgir este desconforto durante a entrevista, a mesma será interrompida, sendo retomada somente com a concordância do participante. O pesquisador deve buscar minimizar esses riscos, assegurando que não haverá exposição de informações particulares dos participantes, e que os dados coletados (entrevistas narrativas e eventuais imagens e filmagens) serão armazenados no banco de dados do Grupo de Pesquisa "Narrativas cotidianas: identidade, representação e cultura", na sala 258 da Faculdade de Educação da UFPel, sob a

Endereço: Gomes Carneiro nº 01

Bairro: Centro

CEP: 96.010-610

UF: RS

Município: PELOTAS

Telefone: (53)3221-1522

E-mail: cep/teo@ufpel.edu.br

FACULDADE DE
ENFERMAGEM DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE



Continuação do Parecer: 1.527.809

responsabilidade do pesquisador Leandro Haerter e de sua orientadora, Profa. Dra. Denise Marcos Bussolati, por um período de cinco anos, sendo apagados/deletados do computador os arquivos referentes às entrevistas narrativas, bem como eventuais imagens e filmagens realizadas. Esclarecemos, também, que o sigilo dos participantes quanto ao uso de imagens será garantido através da utilização de nomes fictícios.

Benefícios:

Enquanto benefícios aos participantes, acreditamos que a realização da pesquisa poderá contribuir para a realidade concreta da comunidade, inclusive, dos participantes envolvidos, à medida que poderá trazer um novo olhar sobre as histórias quilombolas, inaugurando protagonismos e, principalmente, a pesquisa poderá contribuir para a elaboração de um futuro laudo antropológico, documento legal que poderá reconhecer a comunidade como remanescente de quilombos e, assim, reconhecer a posse definitiva de suas terras ocupadas há gerações a partir da emissão de títulos de propriedade por parte do Estado brasileiro.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa relevante ao contribuir para o processo de transmissão da cultura, saberes e experiências acumulados há gerações e ressignificados na realidade concreta de um quilombo. Após as adequações sugeridas pelo CEP encontra-se em consonância com a Resolução 486/12.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Folha de Rosto: adequada

TCLE: adequado

Carta de Anuência: não se aplica

Cronograma: adequado

Orçamento: adequado

Recomendações:

Devolução dos resultados para comunidade do Quilombo e publicação científica.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Nenhuma.

Considerações Finais a critério do CEP:

Endereço: Gomes Carneiro nº 01

Bairro: Centro

UF: RS

Município: PELOTAS

Telefone: (53)3221-1522

CEP: 96.010-610

E-mail: cep/fo@ufpel.edu.br

FACULDADE DE
ENFERMAGEM DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE



Continuação do Parecer: 1.527.809

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_697643.pdf	01/05/2016 16:04:00		Aceito
Orçamento	OrcamentoPB.docx	01/05/2016 16:03:23	Leandro Haerter	Aceito
Cronograma	CronogramaPB.docx	01/05/2016 16:02:02	Leandro Haerter	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEPB.docx	01/05/2016 16:00:11	Leandro Haerter	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_PB_01_05_2016.doc	01/05/2016 15:58:09	Leandro Haerter	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_rosto_Leandro.pdf	13/04/2016 16:54:53	Leandro Haerter	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

PELOTAS, 03 de Maio de 2016

Assinado por:
Marilu Correa Soares
(Coordenador)

Endereço: Gomes Carneiro nº 01

Bairro: Centro

CEP: 96.010-610

UF: RS

Município: PELOTAS

Telefone: (53)3221-1522

E-mail: cepfco@ufpel.edu.br

