

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ

LUANA FURTADO VILAS BOAS

**COMUNIDADES REMANESCENTES QUILOMBOLAS “TOBIAS FERREIRA” E
“CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO” NO PARANÁ: O DISCURSO
HISTORIOGRÁFICO E O SILENCIAMENTO DO “OUTRO”**

APOIO: CAPES

Maringá

2024

LUANA FURTADO VILAS BOAS

COMUNIDADES REMANESCENTES QUILOMBOLAS “TOBIAS FERREIRA” E
“CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO” NO PARANÁ: O DISCURSO
HISTORIOGRÁFICO E O SILENCIAMENTO DO “OUTRO”

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutora em Administração
do Programa de Pós-Graduação em
Administração da Universidade Estadual de
Maringá.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elisa Yoshie Ichikawa

APOIO: CAPES

Maringá

2024

V697c	<p>Vilas Boas, Luana Furtado</p> <p>Comunidades remanescentes quilombolas "Tobias Ferreira" e "Castorina Maria da Conceição" no Paraná : o discurso historiográfico e o silenciamento do "outro" / Luana Furtado Vilas Boas. -- Maringá, PR, 2024. 155 f. : color., figs.</p> <p>Orientadora: Profa. Dra. Elisa Yoshie Ichikawa. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2024.</p> <p>1. Comunidade quilombola - Paraná (Estado) - Historiografia. 2. Comunidade quilombola - Paraná (Estado) - Práticas cotidianas - Gestão ordinária. 3. Comunidade quilombola - Paraná (Estado) - Identidades. 4. Comunidade quilombola - Paraná (Estado) - Território. 5. Comunidade quilombola - Paraná (Estado) - Outridade. I. Ichikawa, Elisa Yoshie, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Departamento de Administração. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 23.ed. 658</p>
-------	--

ATA DE DEFESA PÚBLICA - DOUTORADO

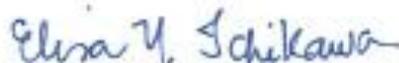
Aos vinte e seis dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e quatro, às catorze horas, realizou-se, a apresentação do Trabalho de Conclusão (Tese de Doutorado), sob o título: **Estudos organizacionais, identidades e discurso historiográfico: uma investigação junto às comunidades remanescentes de quilombo "Castorina Maria da Conceição" e "Tobias Ferreira" em Palmas - Pr**, de autoria de **LUANA FURTADO VILAS BOAS**, aluna(o) do Programa de Pós-Graduação em Administração – Área de Concentração: Organizações e Mercado. A Banca Examinadora esteve constituída pelos docentes: Dr^a. Elisa Yoshie Ichikawa (presidente), Dr^a. Josiane Barbosa Gouvêa (membro examinadora externa – PSU/IFPR), Dr^a. Juliane Sachser Angnes (membro examinadora externa - PPGADM/UNICENTRO), Dr^a. Priscilla Borgonhoni Chagas (membro examinadora PPA) e Dr. William Antonio Borges (membro examinador PPA).

Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, a banca examinadora faz constar a(o) candidata(o) a condição de Aprovado(a) com correções (Aprovado(a) / Aprovado(a) com correções / Reformulação do trabalho / Reprovado(a)) pela Banca Examinadora. E, para constar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada pelo coordenador e pelos membros da Banca Examinadora.

Esta ata não vale como certificado de conclusão do curso de pós-graduação em Administração. A obtenção da titulação de doutor(a) em Administração está condicionada ao depósito da versão definitiva em PDF e não editável, com todas as correções feitas e atestadas pelo orientador, com a ficha catalográfica da BCE/UEM, no prazo máximo estabelecido no regimento do Programa, de acordo com a condição de aprovação.

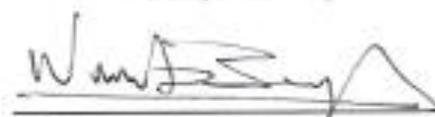
EM TEMPO: Houve alteração no título da tese? Se sim, descrever aqui:
Comunidades Remanescentes Quilombolas "Tobias Ferreira" e "Castorina Maria da Conceição" no Paraná: o discurso historiográfico e o silenciamento do "Outro"

Maringá, 26 de junho de 2024.


Dr^a. Elisa Yoshie Ichikawa
(Presidente)


Dr^a. Juliane Sachser Angnes
(membro examinadora externa -
PPGADM/UNICENTRO)


Dr^a. Josiane Barbosa Gouvêa
(membro examinadora externa – PSU/IFPR)


Dr. William Antonio Borges
(membro examinador do PPA)


Dr^a. Priscilla Borgonhoni Chagas
(membro examinadora do PPA)


Dr. José Paulo de Souza
(coordenador do PPA)

AGRADECIMENTOS

Nesse momento, muitas memórias vêm à tona. Muitas pessoas fizeram e fazem parte desse processo, de diversos modos, seja como inspiração, apoio, contribuições, enfim. De todo modo, agradeço primeiramente a **Deus**, por permitir viver essa experiência, por me dar forças e me guiar durante toda trajetória no doutorado. Sem Ele, nada seria possível.

Agradeço especialmente as pessoas das Comunidades Quilombolas Tobias Ferreira e Castorina Maria da Conceição, pela confiança, compartilhamentos, por me permitirem essa vivência junto às suas comunidades, às suas histórias. À **Rita, Marta, Lúcia, Marina, Pedro, Letícia, Rita, Carmem, Marcos, Zeca e Fernanda**, meu muito obrigada.

Meus sinceros agradecimentos à minha orientadora, **Profª Drª Elisa Yoshie Ichikawa** por me guiar e acolher com todas as minhas inseguranças, desde o início de minha trajetória acadêmica no mestrado, e depois, no doutorado. Por acreditar em mim, pela confiança, pelos ensinamentos, conselhos, encorajamentos (...). Por me auxiliar e contribuir em todos os passos da construção dessa tese. Em especial, pela humanidade, empatia e apoio nos últimos meses, frente aos desafios que perpassam a maternidade. Pela inspiração como pessoa e profissional. A você, Profª Elisa, minha eterna gratidão!

Às professoras **Josiane Gouvêa, Juliana Teixeira** e professor **William Borges**, pelas reflexões e contribuições no processo de qualificação. Às professoras **Josiane Gouvêa, Juliane Angnes, Priscilla Borgonhoni** e professor **William Borges** pelo olhar cuidadoso e por tantas contribuições para esta tese.

Agradeço aos **professores do PPA**, pelos ensinamentos no decorrer das disciplinas durante toda minha trajetória acadêmica. Agradeço também ao **Bruhmer** pelo auxílio e disposição em ajudar em todos os momentos que precisei.

Aos meus colegas de turma, em especial à **Fernanda**, pela amizade desde o início do doutorado, que com certeza tornou esse processo mais leve. Ao **Edi, Letícia, Rejane e Thais** pelo companheirismo até aqui.

Devo também um agradecimento à minha família, minha base, que me dá forças para seguir em busca dos meus sonhos. Em especial ao meu filho, **João Pedro**, por entender, mesmo tão pequenino, os momentos em que estive ausente, que ressignificou meu existir e minhas lutas. Um dia você compreenderá que todo esse esforço também é por você.

Ao meu companheiro **Fábio**, pelo apoio em todos os momentos e decisões. Aos meus pais, **Maria e Hélio** pelo exemplo de vida, por me mostrarem desde sempre que a educação e o ensino são capazes de romper fronteiras. Por serem referência de caráter, humildade, persistência e amor.

A minha vó, **Chica** (*in memoriam*) que me acompanha na memória e no coração em todos os momentos da minha vida. Mulher à frente de seu tempo. Onde quer que esteja, você é e sempre será minha grande inspiração.

Fogo!... Queimaram Palmares, Nasceu Canudos.

Fogo!... Queimaram Canudos, Nasceu Caldeirões.

Fogo!... Queimaram Caldeirões, Nasceu Pau de Colher.

Fogo!... Queimaram Pau de Colher...

*E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem
queimando.*

Porque mesmo que queimem a escrita,

Não queimarão a oralidade.

Mesmo que queimem os símbolos,

Não queimarão os significados.

Mesmo queimando o nosso povo,

Não queimarão a ancestralidade.

(Antônio Bispo dos Santos)

RESUMO

A compreensão de que a operação historiográfica está relacionada à combinação de um *lugar*, uma *prática* e uma *escrita*, e que, nesse sentido a escrita pode evidenciar, mas também silenciar e homogeneizar, possibilita questionar narrativas hegemônicas que constroem um discurso “sobre” o Outro. Nesse contexto, Michel de Certeau nos faz refletir e ponderar sobre as limitações quanto ao processo de pesquisa junto a um Outro, ao passo que este Outro é inacessível. Assim, entendo que a partir do colonialismo e dos discursos sobre o outro, legitimados pela historiografia, houve uma tentativa de fixação de identidades individuais e coletivas às comunidades remanescentes quilombolas. A partir do pressuposto de que essas ideias podem ser contestadas, uma vez que os quilombolas viveram diferentes realidades históricas, passaram pela mobilidade das suas identidades e carregam inventividades em suas práticas cotidianas, minha tese tem como objetivo geral realizar aproximações sobre as realidades históricas e cotidianas das comunidades remanescentes quilombolas Tobias Ferreira e Castorina Maria da Conceição em Palmas, no Paraná, a fim de desvelar como o discurso historiográfico constituiu suas identidades de forma homogênea, e que necessariamente não condiz com as vivências apresentadas nessas comunidades. Em termos metodológicos, utilizando o método de história oral, realizei entrevistas com quilombolas das duas comunidades, além de pesquisa bibliográfica em fontes secundárias. Já a análise, foi realizada mediante pesquisa bibliográfica com apreensão dos discursos sobre as comunidades quilombolas do Paraná, considerando as narrativas e aproximações realizadas junto aos quilombolas, assim como abordagem teórica fundamentada na construção deste trabalho. Quanto aos resultados, constatei que ainda existem discursos que constituem de modo essencialista as identidades dos quilombolas, com generalizações e afirmações que totalizam e segregam. Ainda, minha vivência em campo e as histórias vividas pelos quilombolas mostraram discrepâncias em relação ao discurso oficial. Os pequenos vestígios deste outro permitem compreender um rompimento com as essências, pois há uma hibridização que perpassa pelas identidades. A mobilidade do quilombo é evidenciada pelo cruzamento de fronteiras, e as identidades quilombolas são representadas em diferentes espaços e contextos distintos. Portanto, a mobilidade e inventividade das práticas cotidianas dos quilombolas, que vivem diferentes realidades históricas, mostram a impossibilidade de unificar e totalizar as identidades quilombolas, evidenciando que, deste outro, inacessível, é possível apenas uma aproximação através dos rastros de alteridade.

Palavras-chave: Historiografia; Identidades; Outridade; Alteridade; Quilombos.

ABSTRACT

The understanding that the historiographical operation is related to the combination of a *place*, a *practice*, and a *writing*, and that, in this sense, writing can highlight but also silence and homogenize, enables us to question hegemonic narratives that construct a discourse "about" the Other. In this context, Michel de Certeau makes us reflect and ponder the limitations of the research process involving an Other, as this Other is inaccessible. Thus, I understand that, from colonialism and the discourses about the other, legitimized by historiography, there was an attempt to fix individual and collective identities onto the remaining quilombola communities. Based on the premise that these ideas can be contested, since quilombolas experienced different historical realities, underwent the mobility of their identities, and carry inventiveness in their daily practices, my thesis aims to explore the historical and daily realities of the remaining quilombola communities Tobias Ferreira and Castorina Maria da Conceição in Palmas, Paraná, in order to uncover how historiographical discourse has constructed their identities in a homogeneous way, which does not necessarily align with the experiences presented in these communities. Methodologically, using the oral history method, I conducted interviews with quilombolas from both communities, in addition to bibliographic research in secondary sources. The analysis was carried out through bibliographic research, capturing the discourses about the quilombola communities of Paraná, considering the narratives and approaches made with the quilombolas, as well as the theoretical approach that underpins this work. Regarding the results, I found that there are still discourses that essentialize the identities of quilombolas, with generalizations and assertions that totalize and segregate. Moreover, my field experience and the stories lived by the quilombolas revealed discrepancies in relation to the official discourse. The small traces of this Other allow us to understand a break with essences, as there is a hybridization that permeates identities. The mobility of the quilombo is evidenced by the crossing of borders, and quilombola identities are represented in different spaces and distinct contexts. Therefore, the mobility and inventiveness of quilombolas' daily practices, who live different historical realities, demonstrate the impossibility of unifying and totalizing quilombola identities, showing that from this inaccessible Other, only an approximation through traces of alterity is possible.

Keywords: Historiography; Identities; Otherness; Alterity; Quilombos.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CRQ - Comunidade Remanescente de Quilombo

DOU – Diário Oficial da União

ETE – Estação de Tratamento de Esgoto

FECOQUI - Federação Estadual das Comunidades Quilombolas do Paraná

GPS – Sistema de Posicionamento Global

GT – Grupo de Trabalho

GTCM – Grupo de Trabalho Clóvis Moura

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFPR – Instituto Federal do Paraná

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MMQPR - Movimento das Mulheres Quilombolas do Paraná

RTDI - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SANEPAR – Companhia de Saneamento do Paraná

UEM – Universidade Estadual de Maringá

USP - Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da cartografia	76
Figura 2: Fachada da Escola Municipal Maria Sebastiana Baptista	84
Figura 3: Reportagem sobre reunião da Sanepar com comunidades quilombolas.....	88
Figura 4: Foto do trabalho escolar elaborado por jovens da comunidade.....	108
Figura 5: Arte de divulgação da palestra com a Rede de Mulheres Negras-SP.....	111

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 UM SABER SUPERIOR? DA COLONIZAÇÃO AO SILENCIAMENTO.....	21
2.1 QUAL QUILOMBO? O APAGAMENTO HISTÓRICO E A CRIAÇÃO DE ESTEREÓTIPOS.....	26
3 ENTRE O REAL E O DISCURSO: O “FAZER HISTÓRIA” COMO PRÁTICA LEGITIMADORA DO COLONIALISMO	34
4 DISCURSO SOBRE O OUTRO: A UNIFICAÇÃO DAS IDENTIDADES	45
4.1 DO ANTICOLONIAL À CRÍTICA PÓS-COLONIAL: POR UMA (DES)CONSTRUÇÃO DO OUTRO.....	49
5 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA	59
6 COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO PARANÁ: DO APAGAMENTO HISTÓRICO AO MITO DA IDENTIDADE UNIVERSAL	68
6.1 DA COMUNIDADE DO ROCIO À DIVISÃO TERRITORIAL: UMA BREVE HISTÓRIA.....	74
6.2 O INÍCIO DE UMA PESQUISA: DUAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS E ALGUNS DESAFIOS	76
6.3 COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO TOBIAS FERREIRA	78
6.3.1 Meu primeiro contato com a comunidade	79
6.3.2 A luta pelo direito ao território: “...O nosso desafio é constante, né?...”	81
6.3.3 A coletividade e as relações sociais: “...o que aprendeu a gente vai passando...”	90
6.3.4 O resgate de tradições e o entrecruzamento de práticas culturais: “...estamos tentando resgatar o pessoal...”	94
6.4 COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO	102
6.4.1 Meu primeiro contato com a comunidade	102
6.4.2 Do reconhecimento da comunidade à (des)construção da história: “...Nós nem sabíamos o que era quilombola...”	103
6.4.3 O matriarcado: “...aqui quem manda são as mulheres...”	109
6.4.4 Das rodas de conversas à resistência: “...esse é um lugar de muito orgulho, de muita luta, de muita resistência...”	114
6.4.5 Os desafios continuam, a luta também: “...ainda vou chegar a ver algum dia, pelo menos uma pessoa negra assumir uma secretaria na cidade...”	118

6.6 O “CRUZAR FRONTEIRAS”: DA (RE)CONSTRUÇÃO À (RE)AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES.....	121
6.7 O MITO DA IDENTIDADE UNIVERSAL E OS RASTROS DA ALTERIDADE...	138
7 REFLEXÕES FINAIS	141
REFERÊNCIAS	145
ANEXO I.....	152

1 INTRODUÇÃO

Ao ler sobre a história do Brasil, principalmente no que diz respeito ao processo de colonização, não é incomum encontrar narrativas que favoreçam determinados grupos sociais. Geralmente, esses grupos favorecidos provêm de uma hegemonia, com traços físicos e culturais semelhantes. São brancos, considerados “civilizados” e com saber considerado “superior”. Por vezes ainda, o processo de colonização comumente conhecido é apresentado com certa linearidade e até mesmo com uma visão romantizada. Como numa história de ficção, no decorrer de sua trama constrói-se um “final feliz” e traceja-se um herói, o que nem sempre representa a história como foi vivida e percebida por todos os personagens.

Devo confessar que sempre tive um incômodo quanto a esses favorecimentos, assim como, pela dualidade presente entre o colonizador e colonizado, estabelecida de forma respectiva pela relação entre o dominante e o dominado, poder e passividade, civilizado e selvagem, branco e não branco, entre outros. Considerando que quase sempre a história que é contada é a do herói, neste caso, papel atribuído ao colonizador, me questiono: e as outras histórias? E as versões daqueles que foram colonizados e marginalizados? Não estaria a escrita da história (oficial) contribuindo para reforçar uma hegemonia, ao passo que silencia vozes? Quais os reflexos desse favorecimento em nossa sociedade? E ainda, quais as possibilidades para uma história que represente estes que foram silenciados?

Ao ler Michel de Certeau (1982, 1998, 2010, 2011) percebo alguns caminhos. Durante minha trajetória no mestrado, nos estudos sobre o cotidiano, percebi em Certeau (1998, 2011) uma preocupação com as pessoas comuns, em que, com base em práticas e conceitos como de táticas e estratégias, apresenta possibilidades, formas de resistência dessas pessoas ordinárias¹, que vivem cotidianamente vivências permeadas por relações de poder.

Esta pessoa comum pode ser também o “outro”. Certeau (1982, 2010) mostra uma preocupação com este outro, e embora não vise uma definição, critica as tentativas de constituição do outro, realizadas principalmente pelo discurso historiográfico, indo ao encontro da crítica oriunda do pensamento pós-colonial acerca da ideia essencialista de identidade.

¹ Embora Certeau (1998) chame a pessoa comum de “homem ordinário”, por questões ontológicas e epistemológicas optei por usar o termo “pessoa comum” ou “pessoa ordinária”, para não me referir a ela apenas no gênero masculino.

Sobre as identidades, Bauman (2005) afirma serem negociáveis, e dependem ainda dos caminhos percorridos por determinado sujeito, suas decisões e modos de agir, nesse sentido, não são fixas ou imutáveis. Conforme o autor, o mundo à nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, ao passo que nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados, ou seja, a identidade está sujeita a uma construção que não é estável, ou finita, mas inacabada e fragmentada e, portanto, sua unificação deve ser questionada, pois pode acontecer a partir de um discurso sobre o outro. Assim, entendo que tentar constituir um outro é tarefa indevida, visto que é um processo tendencioso e que ocorre, muitas vezes, a partir da interpretação em que o historiador se vê numa posição dominante e dono do “saber”.

Acredito que apreender a historiografia como uma “operação historiográfica” a partir da perspectiva de Certeau (1982), em que tal operação está relacionada à combinação de um lugar, uma prática e uma escrita, é um primeiro passo neste caminho direcionado pelos meus questionamentos iniciais. Isto porque mostra o quanto a escrita pode evidenciar, mas também silenciar, pode homenagear, mas também desprezar, pode favorecer, mas também dificultar, visto que sua operação está ligada a um lugar de produção particular, imbricado por questões políticas, culturais, sociais, econômicas, imposições e privilégios.

Enquanto pesquisadora, Certeau também me fez refletir e ponderar sobre as limitações quanto ao processo de pesquisa junto a um outro, além da importância de se reconhecer a alteridade. A alteridade diz respeito ao reconhecimento de diferenças sem que seja feito juízo de valor sobre elas (Bispo, 2022). Em Certeau (1982) é percebida como o limite, a diferença, o outro. Portanto, é preciso considerá-la na relação com o outro. Afinal, como se dá minha relação com o outro? Tudo isso me faz pensar o quanto a escrita científica exige reflexão e humildade.

Essas reflexões me perseguiram até aqui. Portanto, adianto que não pretendo reproduzir uma escrita colonizadora em minha tese, mesmo sabendo o quão desafiador isso possa ser por exigir constante reflexão e desconstrução. Cabe dizer ainda sobre meu lugar de fala. Não sou negra, e tenho consciência de que não cabe a mim falar pelo outro, ou ainda, me colocar em uma posição de poder-saber, por vezes, permitido pelo jogo acadêmico, como vi em muitas bibliografias – por exemplo, em Freyre (2003) – em que uma pessoa não negra diz quem é o outro (negro) e reforça um racismo estrutural. Para tanto, minha tentativa é de fazer pesquisa junto ao outro, e não sobre o outro e entendo que este é um processo que exige humildade, cuidado e sensibilidade, pelo qual estou disposta.

De todo modo, saber das violências e exclusões causadas pelo processo de colonização me faz questionar a história. Nesse sentido, Certeau (1982) evidencia a problemática que envolve o “fazer história”, uma operação nada neutra que pode segregar pessoas ou grupos sociais. É este fazer história que legitima a invenção do “selvagem”, do “não civilizado”, do “exótico”, do “erótico”, do “louco”, entre outros. O que representa uma tentativa de apropriação do outro, por meio do discurso historiográfico, assim como, pelo discurso sobre o outro, onde ocorre a atribuição de significados, classificações sociais e distribuições de lugares.

Mas o que isso tem a ver com o processo de colonização? A qual colonização me refiro? Entendo que houve práticas legitimadoras de dominação e de um saber totalitário e excludente, que permitiram sua replicação até os dias de hoje. Ao compreender a historiografia como um texto que organiza sentidos, é possível perceber que há mediação entre a história e questões sociais, morais e políticas, as quais são direcionadas pelo próprio historiador, e nesse sentido entendo que a própria historiografia contribuiu para a legitimação de práticas colonizadoras e reafirmação de um poder, de um saber, de dominação, no caso, dos europeus. Ainda que a colonização tenha sido um processo que ocorreu no mundo todo, me limito a tratar aqui da colonização da América, mais especificamente, do Brasil.

Assim, conforme Certeau (1982), a “escrita conquistadora” inscreveu no Novo Mundo um querer ocidental. Este querer está associado a interesses específicos, como o de dominação, de transformação do espaço do outro em um campo para um sistema de produção, de achar que pode constituir o outro e interpretá-lo sob sua ótica, de um querer fazer história a partir de uma escrita particular e colonizadora, que reforça o seu querer ao mesmo tempo em que silencia o outro. Em outras palavras, aquilo que é percebido como diferente, passa a ser silenciado, totalizado, ou mal compreendido nos textos, enquanto que as narrativas associadas a um querer ocidental ganham destaque.

Todas essas questões que coloquei acima foram alvo de minhas reflexões desde que entrei no projeto de pesquisa de minha orientadora, que tem como título “Memórias de resistências: a gestão ordinária, o cotidiano e a territorialização das mulheres-lideranças em comunidades quilombolas no estado do Paraná²”. Faço parte da equipe executora desse projeto,

²Projeto aprovado no âmbito da Chamada do Edital Universal MCTIC/CNPq N° 28/2018, processo 423229/2018-4 e tem como objetivo geral desvelar, a partir das memórias de resistências das mulheres-lideranças em

e portanto, minha tese consiste no estudo junto a duas comunidades quilombolas do Paraná: Comunidade Remanescente de Quilombo Tobias Ferreira e Comunidade Remanescente de Quilombo Castorina Maria da Conceição, localizadas em Palmas-PR.

Não é incomum perceber narrativas que silenciam ou que oferecem uma visão estereotipada sobre o outro. Um exemplo está na ressignificação do termo quilombo ao longo dos anos, além de suas representações que podem ser questionadas. Gomes (2015) aponta que há uma visão romantizada dos quilombos, onde supostamente seriam isolados, como uma forma de reprodução da África, o que deveria ser contestado. Conforme o autor, nos quilombos reuniam-se pessoas de várias origens, onde, juntas, adaptavam práticas e costumes a partir de uma perspectiva comum, formando, portanto, uma cultura nos quilombos, mas que podia ter tanto influências africanas, assim como de reinvenções na diáspora. Além disso, Nascimento (2016) critica uma visão totalitária do termo. Conforme a autora, o termo passou por diversas significações ao longo do tempo, e assim, as visões transmitidas sobre “quilombo” são carentes de uma pesquisa profunda, o que pode gerar uma visão estereotipada sobre quilombo.

Assim, sei o quanto a literatura sobre quilombos e quilombolas também está cheia de visões estereotipadas. No silenciamento histórico que vivemos, pouco sabemos sobre os quilombos no Paraná. Esse estado sempre foi tido como de colonização europeia (italiana, ucraniana e alemã, principalmente) ou japonesa, mas pouco se fala sobre a contribuição dos negros para a sua formação. Apenas recentemente, ao adentrar nesse projeto de pesquisa, descobri que no Paraná há 40 comunidades remanescentes de quilombo reconhecidas pela Fundação Palmares, sendo 38 certificadas, o que para mim causou uma surpresa, pois não tinha ideia de que fosse um número tão grande.

Também recentemente, tive a oportunidade de cursar uma disciplina no doutorado (Programa de Pós-Graduação em História) da USP – Universidade de São Paulo, onde tive contato com estudos sobre o colonialismo, que me fez refletir sobre possíveis pontos de encontro com Michel de Certeau, principalmente quanto “A escrita da História” para minha pesquisa. Embora Certeau teorize relacionando a um tempo passado (século XVI ao XIX), suas escritas trazem uma crítica quanto a um saber totalitário e absoluto, que revelam “tentativas”

comunidades quilombolas do estado do Paraná, a gestão ordinária por meio das práticas cotidianas, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização destas mulheres neste território.

de apropriação de um outro sob seu ângulo e lugar, sendo possível articular suas reflexões à abordagem pós-colonial.

Nesse sentido, a crítica pós-colonial intervém nos discursos ideológicos e totalitários da modernidade que atribuem normalidade hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades e povos, demonstrando que há forças desiguais e irregulares de representação cultural (Bhabha, 1998).

Sendo assim, defendo, por meio desta pesquisa, **a tese de que a partir do colonialismo e dos discursos sobre o outro, legitimados pela historiografia, houve uma tentativa de fixação de identidades individuais e coletivas às comunidades remanescentes quilombolas³. Isso aconteceu em todo o Brasil, e acredito que no Paraná não foi diferente. Parto do pressuposto de que essas ideias podem ser contestadas, considerando a mobilidade, a fragmentação e a inventividade das práticas cotidianas dos quilombolas, uma vez que eles vivem e viveram diferentes realidades históricas.**

Assim, esta tese tem como **objetivo geral, realizar aproximações sobre as realidades históricas e cotidianas das comunidades remanescentes quilombolas Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira e, a fim de desvelar como o discurso historiográfico constituiu suas identidades de forma homogênea e que necessariamente não condiz com as vivências apresentadas nessas comunidades.** Além disso, compreendo que a outridade deve ser respeitada e não definida ou classificada, considerando a impossibilidade de uma apreensão total desde outro. Portanto, para atingir ao objetivo deste projeto, buscarei a partir dos objetivos específicos:

- 1) Apresentar uma pesquisa bibliográfica de como são expostos os discursos sobre as comunidades remanescentes quilombolas no estado do Paraná e como esses discursos constituíram formalmente as suas identidades.
- 2) Fazer emergir as histórias atuais vividas por moradores das comunidades remanescentes quilombolas Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira e, assim como as vividas por seus antepassados e transmitidas a eles por meios orais.

³ O termo “comunidade remanescente quilombola” passou a ser utilizado a partir da Constituição Brasileira de 1988, em seu artigo 68, que estabelece o reconhecimento do direito à propriedade para remanescentes das comunidades quilombolas.

- 3) Descrever o cotidiano de seu dia a dia, para chegar este estudo de onde se anunciam as experiências vividas pelos moradores das comunidades remanescentes quilombolas Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira.
- 4) Procurar nos vestígios de suas vivências e de seu dia a dia, os rastros da alteridade para que as aproximações com suas realidades possam ser realizadas.

Ainda neste espaço, quero deixar alguns apontamentos, e as contribuições que esta pesquisa pode trazer para os Estudos Organizacionais. Inicialmente, penso ser importante frisar que compreendo a complexidade das discussões existentes em torno da construção social de raça e de todo processo histórico e disputas envolvidas, que não é meu objetivo reduzir a discussão, mas sim, evidenciar a prática da historiografia nesse processo, como uma forma de legitimação da hierarquização das diferenças, utilizadas como artifícios de segregação e subordinação social.

Além disso, mesmo apresentando questionamentos quanto ao que foi escrito sobre comunidades quilombolas, também não é meu objetivo propor mudanças de nomenclaturas quanto ao termo, mas sim, questionar o seu uso homogeneizante. Por fim, embora evidencie críticas ao conceito de identidade, estas são direcionadas à identidade unificada, fixa, classificada por um saber-poder, compreendendo que elas (as identidades, no plural) são móveis e dinâmicas.

Quanto às contribuições da pesquisa, penso que proporciona reflexão sobre os modos de organizar não hegemônicos, no caso, realizados por pessoas negras, remanescentes de comunidades quilombolas. Tal abordagem é uma forma de evidenciar as comunidades quilombolas e suas pluralidades, a mobilidade do seu conceito e a inventividade inerente à cada comunidade.

Vejo ainda nessa pesquisa uma forma de trazer para o debate, práticas como a historiografia, a partir da sua escrita conquistadora, que legitima um racismo que ainda está estruturado e enraizado em nossa sociedade, e de como pode ser reproduzido de diferentes formas, ao construir identidades fixas que hierarquizam o outro. Ao mesmo tempo, acredito que ao fazer esta pesquisa, pelo menos uma pequena parte desse discurso possa ser desconstruído, ao aproximar-me das narrativas dos quilombolas nas comunidades em que praticam seu cotidiano, possibilitando que emergam outras narrativas que não apenas as consideradas “oficiais”.

Além disso, é importante considerar que a história tem influenciado no campo dos estudos organizacionais. Estudos recentes como de Lacerda e Ipiranga (2024), Lopes e Ipiranga (2021) e Coraiola *et al.* (2021), discutem sobre essa relação. Coraiola *et al.* (2021) por exemplo, apontam para a importância de reconhecer outros modos de estudar e representar o passado, principalmente quanto ao Sul Global, enfatizando a importância da crítica histórica e da compreensão dos modos de relação e influência entre países e/ou organizações. Lacerda e Ipiranga (2024) evidenciam possibilidades de contribuições metodológicas, a partir da abordagem de Michel de Certeau quanto a obra “A escrita da história”. Já Lopes e Ipiranga (2021) propõem a etnografia de arquivos, enquanto abordagem metodológica, como contribuição para trazer à luz tensões historicamente construídas e que podem estar relacionadas a diversos fenômenos e práticas organizacionais atuais e/ou futuros.

Nesse contexto, essa pesquisa que também é uma historiografia, contribui especialmente para a reflexão sobre essa complexa relação entre lugar, prática e escrita, que “faz a história”. Em outras palavras, aponta para a necessidade questionar, de pensar outras formas de enunciação, de desconstruir narrativas hegemônicas. De compreender que toda a escrita é uma historiografia, uma prática social ambivalente, ou seja, pode destacar ou esconder. Não há neutralidade. Frente a isso, essa pesquisa contribui ainda ao mostrar a importância do papel político do pesquisador ao praticar a escrita, em compreender que existe um outro inacessível, e que, qualquer tentativa de constituição será sempre um discurso sobre o outro.

Assim, esta pesquisa contribui ao mostrar o quanto o discurso sobre o outro pode silenciar, criar estereótipos, hierarquizar, segregar... oferecendo reflexões sobre a importância de se reconhecer o outro como um outro, seja no contexto da pesquisa, ou mesmo no contexto organizacional. Afinal, até que ponto temos o direito de “tomar” a fala do outro? Reconhecer o poder da prática historiográfica nos leva ainda a refletir sobre o poder político do pesquisador, além da necessidade de reflexividade e o uso da prática para ampliação do conhecimento. Reconhecer a alteridade e respeitá-la, é ainda, uma forma de lutar contra as desigualdades presentes no ambiente organizacional, já que falamos tanto em diversidade, e contra a reprodução de discursos unificadores.

2 UM SABER SUPERIOR? DA COLONIZAÇÃO AO SILENCIAMENTO

A ideia de um saber superior se inicia, conforme Dussel (1993) quando a Europa pôde se confrontar com seu outro e pôde definir-se como “descobridora” da América, constituindo-se como “centro” do mundo. Ao conhecer o novo e o “diferente”, a Europa se reconhece como central e referência moderna, assim como reconhece o novo como periférico, principalmente no que tange à América Latina, conforme o autor, por ser considerada mais “primitiva” por seus colonizadores.

Indo ao encontro de Dussel (1993), Quijano (2005) aponta para dois eixos principais que contribuíram para sustentar este padrão de poder eurocêntrico, que se instituiu a partir da América. Para o autor, um primeiro ponto seria a codificação de diferenças que se estabeleceu entre os colonizadores e os colonizados, e segundo a articulação das formas de controle do trabalho, recursos e produtos, em torno do capital e mercado mundial.

Moore (2007) aponta para o fenótipo, dentre outros fatores, como principal elemento que instituiu inicialmente a diferença. Desde modo, os traços físicos de uma população, a princípio determinaram a diferença entre povos. Segundo o autor, o fenótipo foi uma forma de demarcação de grupos antagônicos e foi desta forma, que com o passar do tempo, mediante construção social atrelada a eventos históricos, as realidades fenotípicas foram convertidas em realidade de raça, transformando-se numa relação de inimizade ou de proximidade entre indivíduos e coletividades. Sobre o antagonismo entre povos a partir de um fenótipo, é importante ressaltar que a compreensão da oposição entre branco e não branco é algo complexo, que remete a eventos históricos e a séculos atrás. Sendo assim, abordarei alguns pontos que considero importantes para contextualização sobre evolução do termo e sua relação com o processo de colonização.

Inicialmente associada a uma ideia de linhagem, em que havia o entendimento de que existia uma linha de descendentes que se relacionavam com um ancestral comum, a ideia de raça ganha nova compreensão a partir de 1800, isto é, a partir daí, o termo passa a ser associado a fatores biológicos (Santos, 2002). Neste caso, até determinado momento, as diferenças físicas e/ou intelectuais não eram fatores cruciais para distinção e classificação de pessoas e grupos. Conforme a autora, iniciou-se a divisão do mundo em raças, o que considerava traços biológicos e fisiológicos, classificando e ordenando as pessoas pelos seus “tipos”, além disso, havia o

pensamento de que as pessoas se dividiam em ativas e passivas, se diferenciando em mentalidade e temperamento.

Essa divisão do mundo em raças fomentou um processo de investigação sobre os tipos raciais. Santos (2002) menciona que na Europa surgiram várias teorias sobre as diferenças raciais, o que chama a atenção é que existia quase que um consenso entre as abordagens, baseado na mesma crença na diferença entre os tipos humanos que já impunham certa hierarquia social. É interessante notar que os mesmos que teorizaram sobre raça naquele momento, foram favorecidos na hierarquia social e “protagonizaram” o processo de colonização em vários países.

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor, os traços fenotípicos dos colonizados, considerando ainda, uma distinção biológica, a qual, situava os grupos não-brancos em posição de inferioridade, o que contribuiu, entre outras coisas, para que os termos raça e identidade racial fossem estabelecidos como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005). Mas não para por aí. A posição de inferioridade de não brancos em relação aos brancos foi fortalecida com a evolução do darwinismo. Baseados no princípio de evolução das espécies e seleção natural, os darwinistas acreditavam numa raça pura, mais forte e sábia, que eliminaria as raças mais fracas e menos sábias, desenvolvendo a eugenia (Santos, 2002). Ou seja, acreditava-se que era preciso tornar predominantes as raças consideradas mais fortes e sábias, no caso, de brancos, o que fortalecia a tese de que pessoas não brancas eram inferiores.

Deste modo, as relações sociais eram pautadas por uma identidade racial, que passou a instituir lugares sociais, configurando em posições de dominação e exploração. Com isso, pessoas brancas foram consideradas superiores às não brancas, sendo este pensamento legitimado, inclusive pelas teorias da época, como o darwinismo social, por exemplo. Paralelo ao estabelecimento de diferença entre povos, o processo capitalista promovido pela Europa Ocidental, impulsionava outro eixo do padrão de poder eurocêntrico apontado por Quijano (2005), como articulação das formas de controle do trabalho, recursos e produtos em torno de um mercado mundial, o europeu.

Conforme Moore (2007), surgia e se expandia na Europa Ocidental um sistema produtivo em grande escala, pautado em um sistema capitalista e em um mercado amplo, que contribuiu para subalternizar e eliminar outras formações econômicas e sociais que já existiam.

Embora a eficiência produtiva fosse uma realidade, pessoas eram exploradas nesse sistema. A autora argumenta que foi este mercado que deu sentido a origem do “mundo moderno”, ao mesmo tempo em que promovia a exploração e dominação de pessoas. Assim, o capitalismo surgia como uma nova estrutura de controle de trabalho. Foi esse cenário que possibilitou um modo de produção hegemônico europeu, que acontecia com a articulação entre controle e dominação de recursos, pessoas e um mercado.

Nesse sentido, a dominação realizada pelos europeus estava associada à violência e exploração de várias maneiras, seja de territórios, recursos e principalmente, pessoas. Como exemplo, Quijano (2005) lembra que a hegemonia do mercado europeu se deve ao controle do ouro, prata e demais mercadorias oriundas da América (além de sua localização privilegiada), que eram produzidas gratuitamente com a exploração (e violência) de indígenas, negros e mestiços. Assim, é possível afirmar que muito além do domínio geográfico e da conquista de territórios, a colonização em si, nesse caso da América, já foi um processo hierarquizante, ao passo que explorava, além de excluir e violentar pessoas.

Em conjunto com o contexto histórico já mencionado, a colonização, assim como a relação entre colonizador e colonizado reforçava lugares e obrigava por meios violentos no processo de “conquista”, que pessoas se reconhecessem nestes lugares que lhes foram estipulados de forma conveniente. A conquista é compreendida aqui como um processo militar, prático e violento, sendo que o outro, é sujeitado, submetido e alienado a incorporar-se a determinados papéis na totalidade dominadora, ou seja, neste caso lhe é impelido um papel subalterno, utilitarista, sendo percebido como instrumento ou coisa, na figura de encomendado, escravo, etc. (Dussel, 1993). Conforme o autor, uma vez que os territórios eram reconhecidos geograficamente, passava-se à “pacificação” das pessoas, compreendida como um processo necessário de controle dos corpos.

Em suma, a “conquista” de um território estava normalmente associada à dominação do outro, no caso, do colonizado. Neste caso, é possível perceber que a colonização tratada aqui, vai além do controle de um território. Diz respeito a uma colonização econômica, política e cultural, mas também de uma colonização da vida cotidiana, como salienta Dussel (1993), realizada como um processo de civilização, no caso da América, a partir de um domínio dos corpos pelo machismo sexual, pela cultura e pela imposição de tipos de trabalhos, como uma tentativa de domesticação, estruturação e colonização de grupos considerados “inferiores”,

nesse contexto, principalmente o indígena e o negro e da forma como viviam e reproduziam suas vidas.

Foi essa colonização que possibilitou a ideia de modernidade, que segundo Quijano (2005) foi desenhada em conjunto com a racionalidade, como experiências e produtos exclusivamente europeus. No entanto, essa modernidade passa a ser contraditória, ao passo que silencia, segrega e exclui outros povos.

Afirmando a contradição no projeto de modernidade, Moore (2007) aponta que não é possível pensar o mundo moderno, sem os fatos que fundaram a modernidade, como a investida da Europa Ocidental no continente africano, o tráfico negreiro de milhões de seres humanos e por fim, a imposição aos africanos de raça negra à escravidão por mais de três séculos, gerando riquezas para o mundo ocidental e originando o capitalismo industrial, mas isso não é ressaltado. Reafirmando essa questão, Dussel (1993) aponta que a modernidade teve início quando a Europa pôde confrontar, “controlar”, violentar e “vencer” o seu “outro”.

Sendo assim, cabe a pergunta: modernidade para quem? Através do que, ou melhor, de quem? Quais violências fizeram parte deste processo? A partir disso, é possível perceber um silêncio sobre aquilo que afeta ao não hegemônico, neste caso, o colonizado. Este silêncio é evidenciado e replicado também na historiografia sobre o colonialismo, que ao “contar” a história, favorece os colonizadores, apagando ou romantizando narrativas quanto ao processo de colonização, homogeneizando grupos, classificando e hierarquizando pessoas e grupos sociais, contribuindo para a legitimação de práticas inerentes ao colonialismo, como a exclusão e violência contra outros povos.

Um exemplo disso pode ser encontrado no livro “Casa-grande & senzala”, publicado em 1933, de Gilberto Freyre, homem branco e socialmente elitizado, em que discorre sobre o processo de colonização do Brasil e sua formação patriarcal. Gilberto Freyre (2003) apresenta detalhes, um tanto quanto contraditórios de um Brasil e das práticas que acometeram seu povo. O autor apresenta uma visão romantizada da miscigenação e da violência praticada contra as mulheres indígenas e negras no período colonial. Segundo o autor, a miscigenação corrigiu a distância social entre a casa grande e a senzala e mata tropical. O negro e o indígena são erotizados, exotizados e por vezes, associados à selvageria. No lugar do racismo, expõe uma democracia racial. Para o autor, praticamente não houve racismo, apenas conflitos por diferenças econômicas, religiosas ou culturais.

A partir destas considerações, apresento na sequência alguns trechos deste livro de Gilberto Freyre:

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. (Freyre, 2003, p. 33) (grifo meu)

[sobre as indígenas] (...) por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos "carafbas" gulosos de mulher. (Freyre, 2003, p. 71) (grifo meu)

Há uma tentativa de romantizar a violência sofrida pelas mulheres indígenas e negras no período colonial, além de atribuir às mulheres (neste caso, indígena) um papel de “mulher fácil ou vulgar”, assim como, há uma tentativa de amenizar todo prejuízo social, cultural e subjetivo sofridos pelos povos colonizados. Para Munanga (1999), Freyre não destaca em sua análise as relações assimétricas de poder que existiram paralelo à miscigenação, pelo contrário, seus escritos reforçam o ideal de branqueamento. É importante refletir na necessidade de se questionar a história dada. Afinal, será que as pessoas que foram violentadas compreenderiam a miscigenação da mesma forma? E qual o peso desta fala sobre as mulheres indígenas? Elas concordariam com esta versão da história?

Nos trechos abaixo, fica evidente uma tentativa de naturalização da erotização atribuída à mulher negra e ao mesmo tempo um enaltecimento do homem europeu, colonizador. Essa fala reforça um caráter erótico atribuído aos negros:

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços (...) (Freyre, 2003, p. 70) (grifo meu)

Assinalo ainda, uma interpretação histórica, a qual considero equivocada acerca dos movimentos de resistências realizados pelos negros que foram escravizados. Equivocada, pois tiveram sua cultura associada ao “primitivo” e foram nomeados aqui, como “selvagens”, simplesmente por resistirem:

Os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade pretexto de regressão à

cultura primitiva, recalçada porém não destruída. (Freyre, 2003, p. 213) (grifo meu)

Por fim, com base nos dois últimos trechos me questiono: como pode a escravidão ser romantizada e associada à “doçura”? Como pode existir a dúvida sobre a necessidade ou não da escravidão?

Teria sido mesmo "um crime escravizar o negro e levá-lo à América?", pergunta Oliveira Martins. Para alguns publicistas foi erro e enorme. Mas nenhum nos disse até hoje que outro método de suprir as necessidades do trabalho poderia ter adotado o colonizador português do Brasil. (Freyre, 2003, p. 323) (grifo meu)

Desde logo salientamos a doçura nas relações de senhores com escravos domésticos, talvez maior no Brasil do que em qualquer outra parte da América. (Freyre, 2003, p. 435)

Sobre esta obra de Freyre, Munanga (1999) afirma que o autor contribuiu para suscitar o mito da democracia racial no Brasil, ao exaltar uma ideia de convivência harmoniosa entre grupos étnicos e de todas as camadas sociais, encobrendo assim conflitos raciais. Ao encobrir os conflitos sociais, as lutas e resistências de um povo que foi oprimido se apagam, e mascara uma realidade violenta daquele período. A leitura de Freyre me fez refletir sobre o tamanho do abismo que há na história do Brasil. E ainda, por pior que pareça, foi essa perspectiva que muitos de nós aprendemos nas aulas de história, na escola (inclusive eu), o que me deixa incomodada, afinal, a quem interessa manter tal discurso?

Uma das respostas para esse abismo está no fato de que as pessoas das quais falam as histórias, não as escrevem e isso também pode explicar o favorecimento de um grupo em relação a outro, ou ainda, a justificativa de tal favorecimento em torno da diferença. No entanto, é incalculável o prejuízo deste apagamento para a sociedade, mas principalmente pelas pessoas e grupos sociais silenciados.

2.1 QUAL QUILOMBO? O APAGAMENTO HISTÓRICO E A CRIAÇÃO DE ESTEREÓTIPOS

A grande maioria de nós foi ensinada com uma versão oficial da história, aquela escrita provavelmente sob a perspectiva do colonizador. Porém, muitas vezes, há detalhes na história que fazem toda “diferença”, e talvez, por esse mesmo motivo, acabam sendo suprimidos, ou até reforçados. Um exemplo disso são as histórias tidas como oficiais⁴ do período da escravidão que trazem o colonizador como herói e omitem a versão do negro escravizado, dos indígenas explorados, do genocídio. Por outro lado, reforçam a diferença entre os povos, classifica, atribui qualidades, homogeneizam. Percebo que nas entrelinhas da história oficial, há tantas outras histórias, mas que são tomadas pelo silêncio.

Muitas dessas outras histórias vêm de diversos lugares da África. Falo de homens e mulheres que foram escravizados, provenientes de microssociedades como Alta Guiné e da Senegâmbia, de impérios e reinos do Daomé, Oyo, Ndongo, Ketu, Matamba, ou de cidades como Uidá e Luanda, das áreas ocidentais e centrais africanas, ou das savanas e florestas (Gomes, 2015).

Como vimos, suas origens são múltiplas, mas mesmo assim, conforme Gomes (2015, p. 5) foram transformados em “africanos”, tendo suas particularidades homogeneizadas, como se não houvesse diferentes povos, conhecimentos, profissões, línguas, culturas e religiões:

Entre os escravizados havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, princesas, sacerdotes, artistas e um sem-número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores da metalurgia e do pastoreio. Ao atravessar o Atlântico, entraram em contato com um ambiente de trabalho intenso, de exploração e de produção de riquezas.

Vítimas do sistema colonial, foram silenciados e explorados como mão de obra, e mesmo resistindo, ao cruzar o Atlântico, tiveram que deixar para trás suas profissões, história, cultura, entre tantas outras coisas impossíveis de mensurar ou saber.

Assim, questionar é uma forma de buscar outros caminhos, outras histórias, outras vozes. Ao revisitar a história, escrita por uma outra perspectiva que não a colonial, percebo contradições sendo questionadas, o que entendo, como uma prática necessária para desconstrução de uma história única, descentralizando assim, as narrativas da história. Para Ribeiro (2017) são essas narrativas, isto é, daqueles que foram forçados ao lugar do “outro”, que trazem conflitos necessários para a mudança.

⁴ Um exemplo é o livro *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, que apresenta uma versão romantizada do período da escravidão.

Ao ler a obra “Uma história feita por mãos negras”, é possível apreender alguns destes “conflitos necessários”, a partir de diversos questionamentos levantados por Beatriz Nascimento, sobre a história, o negro, o quilombo, etc. Para a autora, há uma história a ser construída, dentro de uma história do Brasil, ainda a ser feita, assim como, há construções históricas e significados empregados que precisam ser desmistificados. Beatriz Nascimento dispense importante discussão em alguns dos seus textos sobre o termo “quilombo”, sua construção e significados. Para tanto, é preciso questionar: o que é um quilombo? Aliás, é possível uma definição única para o termo?

Sobre esses questionamentos não há uma resposta, aliás, não pretendo aqui, trazer definições ou respostas, mas alguns caminhos e reflexões que permitam pensar a respeito. Conforme Munanga (1996), quilombo é uma palavra com origem nas línguas bantu (kilombo) e foi “aportuguesada” para quilombo. O autor defende que a presença do termo no Brasil, tem relação com alguns dos povos bantus que foram trazidos no período colonial. Entretanto, conforme Nascimento (2016) o termo passou por diversas significações ao longo do tempo de acordo com cada contexto e período, e nesse contexto, as visões transmitidas sobre “quilombo” são carentes de uma pesquisa profunda, oferecendo na maioria das vezes, uma visão estereotipada sobre a constituição do quilombo.

Essa visão estereotipada vai ao encontro ao alerta de Hall (2003) sobre a essencialização de comunidades minoritárias, com a idealização dos relacionamentos sociais, ou fixação de alguma tradição ou característica como algo fixo ou imutável, quando o que ocorre são relacionamentos, práticas, experiências e ideias distintas, principalmente em condições diaspóricas.

Gomes (2015) aponta para uma visão romantizada dos quilombos, que supostamente seriam isolados, como uma forma de reprodução da África, que, no entanto, mesmo estando esta visão presente em diversas abordagens, pode ser contestada. O autor argumenta que mesmo considerando a origem inicial de um quilombo, ou seja, uma fuga coletiva de cativos africanos, ainda assim reuniam-se pessoas de várias origens, onde, juntas, tinham que adaptar práticas e costumes a partir de uma perspectiva comum, formando, portanto, uma cultura nos quilombos que podia ter tanto influências africanas como de reinvenções na diáspora. Munanga (1996) argumenta que ao unir africanos de outras áreas culturais, e não africanos, o quilombo recebeu caráter transcultural.

As próprias formas de organização econômica e política dos quilombos revelam diferenças entre si. Moura (1993) explica que embora os quilombos compartilhassem do mesmo objetivo, isto é, fugir do sistema escravista, havia quilombos de todos os tamanhos, assim como, havia diversificação em seus modelos econômicos (extrativista, pastoril, mineração, etc.), onde, alguns reproduziam o modelo da área na qual se organizavam, enquanto outros praticavam a agricultura. Cada quilombo tinha ainda uma estrutura própria de poder interna de direção, sendo que cada membro assumiria a um papel, e, quando já se consideravam “estatizados”, definiam o tipo de governo que iria determinar a harmonia da comunidade (Moura, 1993).

Conforme Carneiro (2019, p.38), o quilombo foi um “fenômeno contra aculturativo, de rebeldia, contra os padrões de vida impostos e da restauração dos valores antigos”. No entanto, Nascimento (2016, p. 44) apresenta uma crítica quanto à totalização do termo, ressaltando que as variáveis do quilombo são negligenciadas oficialmente, pois “de um modo geral define-se quilombo como se em todo tempo de sua história fossem aldeias do tipo que existia na África, onde os negros se refugiavam para “curtir seu banzo”.

Há, portanto, a necessidade de um esforço historiográfico em compreender os quilombos segundo suas próprias estruturas e sua dinâmica no tempo: as pessoas que constituíam os quilombos “diferenciavam-se em etnias, em origem geográfica na África e em muitos casos são também crioulos (nascidos no Brasil) e, por esse motivo, talvez não fossem tão primitivos assim, nem tinham noção das aldeias deixadas na África” (Nascimento, 2016, p.79). A autora ressalta ainda, que embora algumas análises sobre os quilombos possuam evidências sobre determinadas questões, não podem atender a uma compreensão total do termo.

Sobre este aspecto, em um estudo realizado, Pasti e Oliveira Junior (2019) analisaram os quilombos como símbolos constituídos de significados sociais móveis em alguns contextos históricos específicos. Conforme os autores, embora a etimologia do termo remonte a um contexto político originário africano, o termo possui dimensão simbólica, relacionado à trajetória negra na história do Brasil. Isso devido à toda construção histórica e social do termo no país, do período colonial até os dias de hoje.

Considerando a etimologia do termo, no Brasil, desde o início da colonização, as comunidades tiveram nomes distintos empregados. Com primeiro registro de formação em 1575, na Bahia, inicialmente conhecida como um *mocambo*, as comunidades foram denominadas posteriormente como *quilombos* (Gomes, 2015). Conforme o autor, mocambo e

quilombo seriam termos utilizados na África central para designar acampamentos improvisados que eram utilizados para guerras ou apresamentos de escravizados, sendo a palavra quilombo também associada no século XVII aos guerreiros imbangalas e seus rituais de iniciação, e, já o termo mocambo ou “mukambu”, significa pau de feira, um tipo de suporte realizado com forquilhas para erguer choupanas nos acampamentos. Em outras localidades, as comunidades receberam nomes distintos, como *cumbes* (Venezuela), *palenques* (Colômbia), *maroons* (Jamaica, no restante do Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos), *bush negroes* (Guiana holandesa e Suriname) e *maronage* (Caribe francês) *cimaronaje* (Caribe espanhol) (Gomes, 2015).

Sobre o significado do termo no Brasil, houve uma evolução quanto à sua compreensão, considerando o período colonial e o período contemporâneo. Conforme Moura (1993, p.11), uma das primeiras definições ocorreu em 1740, pelas autoridades portuguesas como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles.” Assim, os quilombolas eram considerados furtivos e sem direito à liberdade, o que demonstra a preocupação por parte dos colonizadores pela formação de quilombos.

É nesse contexto que a formação de quilombos foi criminalizada, assim como as próprias comunidades quilombolas foram compreendidas como organizações criminosas perante o olhar dos colonizadores e das leis vigentes no país, de modo que tal compreensão, como afirma Santos (2015), ocorreu durante todo período colonial até a promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, sendo que, após esse período, o termo quilombo caiu em desuso, juntamente com a legislação que os criminalizava.

De 1888 a meados de 1970, o quilombo ganha nova compreensão. Tendo o Quilombo dos Palmares como uma das principais referências à luta e resistência no período colonial, quilombo passa a ser compreendido como instrumento ideológico contra as formas de opressão, passando de instituição, isto é, com características singulares do seu modelo africano, para se tornar símbolo de resistência (Nascimento, 2016).

Entretanto, Nascimento (2016) salienta que foi neste mesmo período que as “histórias oficiais” mais se disseminaram, como uma ficção, uma tentativa de reforço aos aspectos considerados positivos para construção de uma identidade histórica brasileira, sendo que,

mesmo após a abolição, houve mais uma vez, o silenciamento dos negros escravizados, ao passo que não puderam expressarem-se na luta por reconhecimento e participação social.

Já no final do século XIX, o termo recebe novo significado. Neste período, o quilombo passa a ser visto como código que reage ao colonialismo cultural, reafirmando a herança africana e a busca por um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica, tendo impulsionada a revisão de conceitos históricos estereotipados (Nascimento, 2016).

A luta e resistência permaneceram em um cenário pós-abolição que impunha preconceito racial, negação de direitos, paralelo a projetos de “branqueamento”. Entre o final do século XIX e meados do século XX houve a formulação de ideologia de branqueamento pela elite brasileira, a partir de método eugenista, ou seja, um processo de branqueamento da população a partir de seleção genética onde se buscava uma “melhoria” genética pela miscigenação (Munanga, 1999).

Só em 1988 os remanescentes das comunidades quilombolas tiveram reconhecimento do direito à terra e a possibilidade da regularização de suas terras, a partir da Constituição Federal, em seu artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que dispõe: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”. Conforme decreto 4.887/2003⁵ são consideradas comunidades remanescentes de quilombolas as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultura, sendo os remanescentes quilombolas, conforme artigo 2º do mesmo decreto, “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Nesse contexto, o quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, um fato único, independente do ângulo que seja compreendido: “como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar” (Carneiro, 2019, p.47).

⁵ Decreto que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. Fonte: www.senado.gov.br.

Desde então, as comunidades têm lutado pelo reconhecimento à propriedade, assim como pela titulação⁶ de suas terras, onde ocorre a delimitação do território quilombola. Atualmente, conforme dados da Fundação Palmares⁷ no Brasil há cerca 3.752 comunidades remanescentes de quilombos, das quais 3.056 são certificadas e conforme dados⁸ do INCRA (Instituto Nacional de colonização e Reforma Agrária), 382 comunidades possuem titulação concluída. No caso do Paraná, embora dados do relatório GTCM (2010) indique a existência de pelo menos 88 comunidades negras, conforme Fundação Palmares há 40 comunidades, das quais 38 são certificadas e apenas uma delas possui titulação concluída. Ou seja, no Brasil todo, pouco mais de 10% das comunidades já reconhecidas possuem suas terras delimitadas, já no Paraná cerca de 3%. Tais dados representam um pouco da luta enfrentada pelos remanescentes por um direito que inclusive já foi conquistado.

É possível perceber as inúmeras violências sofridas, que permanecem até os dias atuais, talvez de uma forma um pouco diferente do período colonial, mas que não deixa de ser excludente e hierarquizante. Para Santos (2015) seja pelas ressignificações, pela readaptação dos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados, ou ainda, pela interlocução das linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores, todas essas situações demonstram a capacidade dos negros que foram escravizados, de compreender e conviver com a complexidade das questões apresentadas pelo processo, nos diferentes momentos da história. Assim, para além de uma forma de resistência, o quilombo passou a ser sinônimo de “povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” (Nascimento, 2016, p. 47).

Portanto, foi possível compreender como aconteceram ressignificações ao longo deste tempo, o que leva a pensar sobre as particularidades existentes em cada comunidade, sendo necessário refletir sobre a totalização do termo e as mudanças a partir de cada período e

⁶ A titulação é um processo criterioso de responsabilidade federal do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), mas que pode ser realizado por Estados e Municípios, e segue algumas etapas: 1º autodefinição quilombola, a partir de certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares; 2º Elaboração do Relatório técnico de identificação (RTDI) e delimitação do território com a identificação dos limites das terras quilombolas; 3º Publicação do RTDI; 4º Portaria de reconhecimento; 5º Decreto de desapropriação: para quando há imóveis privados incidentes no território; 6º Titulação – outorgando e delimitando legalmente o território quilombola.

⁷ Dados coletados da tabela de “Quadro geral de comunidades remanescentes de quilombos (CRQs)”, atualizada até 30/04/2024, disponível em www.palmares.gov.br.

⁸ Dados coletados pela tabela “Títulos expedidos às comunidades quilombolas”, atualizados até 31/12/2023. Fonte: www.gov.br/incra.

contexto. E nesse cenário, cabem indagações: Será que versões da história, como as citadas até aqui, representam todos e todas que participaram da história do Brasil? Poderíamos compreender as comunidades remanescentes quilombolas de forma homogênea ou até mesmo defini-las? Quantas pessoas foram silenciadas por uma versão “oficial” da história? Além do fenômeno do quilombo, quais outras práticas foram apagadas da história? Com esses questionamentos, apresento na sequência reflexões sobre a escrita da história, as quais, permitem compreender a operação historiográfica como prática legitimadora do colonialismo e as contradições presentes em seu discurso, na história e seus reflexos em nossa sociedade.

3 ENTRE O REAL E O DISCURSO: O “FAZER HISTÓRIA” COMO PRÁTICA LEGITIMADORA DO COLONIALISMO

Em sua obra “A escrita da História”, Michel de Certeau (1982) apresenta um estudo da escrita como prática histórica. Desde o início, o autor se preocupa em mostrar que a escrita da história não é um processo neutro e que pode implicar em atribuições de significados. Fazendo aproximações com a teologia, etnologia, história e psicanálise, o autor apresenta uma problemática acerca de um “saber dizer” sobre o silêncio do “outro”. Este “saber dizer” associado a um “querer dominar” ocidental, contribuíram para a divisão social entre o dominador e dominado, o civilizado e o selvagem, etc., construindo conseqüentemente o que conhecemos hoje enquanto processo de colonização.

O “outro” mencionado nesta obra, não possui uma determinação ou nomeação pelo autor. Certeau (1982) utiliza o termo para se referir ao selvagem, ao povo, ao louco, ao morto, ao terceiro mundo, e evidencia que sua representação acontece por meio da historiografia, mas não lhe é idêntico. Compreendo assim que não é possível nomear o outro, mas reconhecê-lo por meio de seus vestígios, indícios, ao passo que eles mantêm “uma estabilidade que exclui a possibilidade de um fechamento do texto.” (Certeau, 1982, p. 250). Nesse sentido, De Miranda Júnior (2019, p. 119) menciona que o outro é aquele ou aquilo que não se possui nem se controla, é o que nos escapa, é o imprevisível, o inesperado, o excluído, é mistério e é surpresa. Portanto, o outro apresenta uma lacuna que não pode ser preenchida, nem nomeada, apenas reconhecida.

Ao comentar sobre a obra, Buchanan (1996) menciona que Certeau se preocupou com as pessoas comuns, aquelas que não fazem política e nem história, mas que devem participar da construção da história e da política, se esforçando em mostrar que representações da sociedade são produtos de teorias particulares e não necessariamente representativas.

Compreendo que sua preocupação não consiste somente em discorrer sobre a prática da escrita da história, mas também em apontar que o “fazer história” não deve basear-se apenas na prática da escrita, mas também deve considerar outros tipos de práticas, o que não vinha acontecendo. Além disso, Buarque (2007) observa em Certeau uma impossibilidade de uma cultura absoluta e do poder em sistemas universais.

Assim, com o seguinte questionamento, Certeau (1982, p. 17) me fez refletir sobre os silenciamentos presentes na história a partir do ocidente: “Há quatro séculos, no Ocidente, me

parece que ‘fazer a história’ remete à escrita”. Foi com este olhar questionador, que se deu minha leitura acerca desta obra, em que me peguei refletindo sobre: Quem faz/fez a história? O que é, de fato, a história? Quais os reflexos de uma escrita enquanto prática em nossa sociedade? Para tanto, apresento nos próximos parágrafos, pontos importantes para compreensão da escrita da história, a partir das reflexões de Michel de Certeau, considerando meu entendimento sobre tal.

Para o autor, a escrita é uma prática que simboliza e efetua a historiografia, é uma forma de representação simbólica de uma sociedade inserida em determinado contexto. Aquilo que é tido como “real” presente na historiografia ocorre a partir de um lugar por vezes político e de um querer. Assim, a historiografia representa um paradoxo entre o real e o discurso, que por vezes, evidencia contradições (Certeau, 1982).

A contradição aparece à medida que a historiografia busca compreender, mas também silencia. Neste aspecto, é possível compreender a contradição presente na relação entre colonizador e colonizado, evidenciada pelo processo de colonização da América Latina, ao passo em que o colonizador escreve sua história sob o espaço daquele que foi colonizado:

o que assim se disfarça é uma colonização do corpo pelo discurso do poder. *É a escrita conquistadora*. Utilizará o Novo Mundo como uma página em branco (selvagem) para nela escrever o querer ocidental. Transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção. A partir de um corte entre um sujeito e um objeto de operação, entre um *querer escrever e um corpo escrito* (ou a escrever) fabrica a história ocidental (Certeau, 1982, p. 10)

Fazendo uma metáfora com a produção do saber historiográfico, Certeau (1982) relaciona a operação de escrita da história com o processo de colonização do “Novo Mundo” pelos europeus. Nesse sentido, o conquistador utilizará o espaço do outro para expandir seu próprio saber epistemológico, em que a “escrita conquistadora”, conforme o autor, manifesta-se na produção de um saber calcado no domínio de uma prática escriturária e nas disposições segregacionistas, hierarquizantes, expansionistas, acumulativas e, sobretudo, produtivistas, principalmente focadas no trabalho que produz capital, sendo que, a escrita histórica permanece controlada pelas práticas das quais resulta.

Deste modo, como já sinalizado, a escrita da história para Certeau (1982) não é um processo neutro, sendo que ela legitima uma autonomia e uma dependência, com proporções

que variam conforme os meios sociais e as situações políticas que orientam a sua elaboração. Além de legitimar, a história também cria sentidos e significados, no entanto, a partir de óticas particulares. Conforme Certeau (1982, p. 41)

A organização de cada historiografia em função de óticas particulares e diversas se refere *a atos* históricos, fundadores de sentidos e instauradores de ciências. Sob este aspecto, quando a história leva em consideração o "fazer" ("fazer história"), encontra ao mesmo tempo seu enraizamento na ação que "faz história".

Sob a ótica particular do historiador e sua influência no “fazer história”, a história como prática pode modificar o contexto, atribuir privilégios e silenciar. Certeau (1982) menciona que na prática historiográfica existem limitações, como por exemplo, na escolha dos assuntos a serem discutidos ou na definição dos objetivos de cada estudo, o que geralmente está relacionado à posição particular do historiador, mas também a sua localização sociocultural. Certeau (1982, p. 43) exemplifica tais questões ao referenciar eventuais conflitos religiosos presentes na historiografia francesa: “a marca das compartimentações sócio-ideológicas é particularmente visível na historiografia religiosa francesa (...) Privilegiavam os ‘católicos liberais’ frente aos ‘católicos intransigentes’”.

Contudo, tais questões não são imutáveis. Como aponta Certeau (1982), os preconceitos desaparecem quando a situação à qual se referem é modificada, isto é, aquilo que foi vivido de uma sociedade transforma-se em um passado, passível de ser estudado, passando a ser o objeto de estudo, podendo apresentar conflitos quanto aos seus sentidos. Conforme Certeau (1982), há a confrontação entre o que organizou a vida ou o pensamento e aquilo que hoje, permite que pensá-los, existindo assim, uma série de sentidos históricos.

Considerando que podem existir diversos sentidos históricos, assim como posicionamentos distintos a partir do historiador e sua perspectiva quanto ao processo de escrita sobre determinado objeto, me questiono: o que seria “o real” na conjuntura da historiografia? Essa não é uma questão simples de responder e há que se atentar para entendimentos e implicações distintas do termo.

Para Certeau (1982), ao pensar sobre o “real”, é importante refletir que há dois pontos distintos, sendo estes: o real enquanto aquilo que é *conhecido* e o real enquanto *implicado* pela situação científica. Para Certeau (1982, p. 45), o primeiro diz respeito àquilo que o historiador estuda, apreende ou restabelece de uma sociedade passada, e o segundo, concerne à forma de

compreensão e aplicação de sentido, em outras palavras, “de um lado tem-se o *resultado* da análise e, de outro, o seu *postulado*.”

Nesse sentido, não se deve eliminar ou reduzir uma realidade à outra, visto que a ciência histórica existe nesta relação entre ambas (Certeau, 1982). No entanto, a depender da escolha do pesquisador, tal dualidade pode acarretar em histórias diferentes. Conforme aponta Certeau (1982) há dois tipos de história: a *pensável* e a *vivida*, isto é, enquanto a história pensável relaciona-se com a criação de modelos que permitam a compreensão de modelos culturais, econômicos, construção de pertinências e fatos, a história vivida possui relação com um vivido no passado, restabelecendo e resgatando o passado, buscando encontrar e compreender os “homens” por meio dos traços que deixaram.

Certeau (1982, p. 46) ressalta que entre ambos os casos, não há oposição, mas sim tensão, ao passo que o historiador permanece em uma situação instável, pois, “fundada sobre o corte entre um passado, que é seu objeto, e um presente, que é o lugar de sua prática, a história não para de encontrar o presente no seu objeto, e o passado, nas suas práticas.” Portanto, compreendo que a história é e está em constante movimento, deslocando-se continuamente entre o presente que estabelece uma atualidade e um passado que pode ser modificado.

Compreendo que é este movimento presente ao fazer história que permite o resgate da história vivida, ao retomar objetos silenciados ou incompreensíveis na história. Como afirma Certeau (1982), a pesquisa não busca apenas compreensões que tiveram êxito, mas retoma aos objetos que não compreende mais. É nesse sentido que “a ciência histórica vê crescer, com seu progresso, as regiões silenciosas do que não atinge. É, também, o momento em que outras ciências fazem a dedução dos prejuízos que têm origem nos seus sucessos.” (Certeau, 1982, p. 50).

Entretanto, sabe-se que a história pode estabelecer narrativas distintas sob óticas particulares, alterando contextos, silenciando, etc. Se torna assim, cada vez mais evidente o quanto o historiador pode influenciar no resultado da historiografia, tendo em vista que cada história possui um processo de significação:

Através das relações estabelecidas entre fatos, ou da elevação de alguns dentre eles ao valor de sintomas para uma época inteira, ou da “lição” (moral ou política) que organiza o discurso inteiro, existe em cada história um *processo de significação* que visa sempre “preencher” o sentido da História: “o historiador é aquele que reúne menos os fatos do que os significantes. Ele parece contar os *fatos*, enquanto efetivamente, enuncia *sentidos* que, aliás,

remetem o *notado* (aquele que é retido como pertinente pelo historiador) a uma concepção do *notável*. (Certeau, 1982, p.52)

Aqui, a história é percebida como um texto com organização de sentidos, mediados por questões sociais, morais e políticas de determinado período, tendo como resultado um discurso historiográfico que é direcionado pelo historiador. Segundo Buarque (2007) esse contexto revela o caráter complexo, plural e mutável de uma realidade social, a qual reflete no sentido do texto.

Nas palavras de Certeau (1982, p. 56) “a história é um discurso na terceira pessoa (...). O discurso sobre o passado tem como estatuto ser o discurso do morto.” “O morto” é uma analogia ao que é proferido no discurso, sobre o outro, isto é “o morto é a figura objetiva de uma troca entre vivos. Ele é o enunciado do discurso que o transporta como um objeto, mas em função de uma interlocução remetida para fora do discurso, no não-dito.” (Certeau, 1982, p. 56). Nesse sentido, De Miranda Junior (2019) argumenta que a história pode ser compreendida como *logos* do outro, sendo a alteridade objeto mas também condição para a história.

Sobre a alteridade, de forma mais específica, está pautada numa relação entre o mesmo e o outro, o cá e o lá. Em Certeau (1982, p. 221) é representada como um movimento perpendicular de 90 graus que perpassa pelo mesmo e pelo outro, de modo que o outro, ou o “de lá”, nessa relação, pode ser reduzido ao mesmo “pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma exterioridade atrás da qual é possível reconhecer uma interioridade, a única definição do homem”.

Sendo assim, a história relaciona-se com um “fazer história” que é seu, mas também do outro. Conforme Certeau (1982) o discurso histórico exterioriza uma identidade social, enquanto esta se diferencia de uma época passada ou de uma outra sociedade. Nesse sentido, compreendo que o discurso sobre o outro pode interferir e até mesmo modificar de forma mais ou menos intensiva os significados apreendidos e compartilhados em um presente a respeito de um fato, um sujeito, uma sociedade, etc.

Além disso, de acordo com Certeau (1982) pode haver a reprodução do trabalho que garanta a dominação de certos grupos sobre outros, a ponto de fazer deles objeto de sua posse, ao mesmo tempo em que atesta o trabalho dos “mortos” que se perpetua, de forma silenciosa com as sobrevivências de estruturas antigas.

Mas o que envolve o “fazer história”? Ou ainda, o que de fato seria a “história” para Michel de Certeau? Para Certeau (1982) a história ou historiografia (visto que emprega o mesmo sentido para o autor) é compreendida como uma prática. Considera-se o sentido da frase “fazer história”, ou seja, pondera-se que por detrás do objeto produzido – história – há um ato de produção, isto é, a história não está relacionada apenas com um dizer, mas com um fazer, no sentido de “fabricação” da história, que possui como resultado, um discurso.

Mas o que fabrica o historiador quando faz história? Para quem trabalha? (Certeau, 1982). Tais respostas são possíveis a partir do momento em que se compreende seu processo de produção, isto é, a “operação historiográfica”. Compreender a história como operação envolve entender que “a operação histórica se refere à combinação de um lugar social, de práticas "científicas" e de uma escrita” (Certeau, 1982, p. 66). Em outras palavras, a historiografia seria a articulação entre um *lugar*, uma *prática*, e uma *escrita*, de modo que está associada a um lugar de produção num tempo presente, ao mesmo tempo em que constrói representações com materiais passados. Deste modo, apresento na sequência as formas de articulação da historiografia com cada um dos elementos mencionados, as quais são fundamentais para o entendimento da operação historiográfica.

Sobre a articulação da historiografia com o lugar, conforme Certeau (1982, p. 67), toda pesquisa historiográfica está associada a um lugar social, sendo “em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam.” Refere-se a um fazer, que não apenas do historiador, mas também do grupo em que está inserido, ou da sociedade que especifica uma produção científica, se relacionando com um lugar de produção, socioeconômico, político e cultural, de modo que, possui particularidades e está submetida a imposições e ligada a privilégios (Certeau, 1982).

É por esse motivo que o lugar de produção possui função dupla: permite e proíbe produções historiográficas, ao passo que o lugar “torna possíveis certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras impossíveis; exclui do discurso aquilo que é sua condição num momento dado; representa o papel de uma censura” (Certeau, 1982, p. 77).

Sobre a articulação da historiografia com a prática, Certeau (1982, p. 77) menciona que a própria ação de “fazer história” é considerada uma prática, isto é, a prática está ligada às

técnicas de produção utilizadas para construção da pesquisa, onde, a prática ocorre na fronteira entre o mutável, “entre o dado e o criado, e finalmente entre a natureza e a cultura”. Para o autor, o historiador atua de acordo com seus métodos e objetos disponíveis, visando transformar um “material” em história, assim como:

Modifica o espaço, da mesma forma que o urbanista, quando integra o campo no sistema de comunicação da cidade, o arquiteto quando transforma o lago em barragem, Pierre Henry quando transforma o rangido de uma porta em tema musical, e o poeta que altera as relações entre "ruído" e "mensagem"... Modifica o meio ambiente através de uma série de transformações que deslocam as fronteiras e a topografia interna da cultura. Ele "civiliza" a natureza – o que sempre significou que a "coloniza" e altera. (Certeau, 1982, p. 80)

Portanto, a prática da historiografia constrói não apenas uma história, mas também pode nomear, classificar e atribuir significados àquilo presente no escopo da pesquisa, o que não deixa de ser uma forma de expressão de um poder e controle sobre aquilo que o historiador discorre. Quando o autor menciona que o historiador "civiliza" a natureza, considerando, que sempre significou que a "coloniza" e altera, percebo que se utiliza de uma metáfora que representa a relação entre o colonizador e o colonizado, sofrendo este último, uma tentativa de modificação de sentido do seu *status* natural, pelo processo de civilização que lhe foi imposto.

Mas o fato de que existe uma modificação de sentido, também demonstra que pode haver desvios para com um modelo inicial. Para Certeau (1982) é justamente a capacidade de analisar e de organizar diferenças, o heterogêneo, ou ausências que permite o entendimento da história, pois é dos seus próprios modelos que o historiador obtém a capacidade de fazer aparecer os desvios, sendo que não mais se busca uma totalização ou reconciliação das formas de interpretação, mas sim, manifestações destas diferenças. Nesse ponto, há o interesse pelo “limite”. Certeau (1982) assegura que há uma fascinação por parte do historiador pelo limite, ou de forma objetiva, pelo outro. Assinala ainda que a ideia de limite seria o âmago da ciência histórica, e embora, simbolizar o limite é uma prática da história, é através disto que se torna possível uma ultrapassagem.

Por fim, agora cabe compreender a relação da historiografia com a escrita. A escrita é uma representação da prática historiográfica, uma linguagem. É controlada pelas práticas que a resultam, sendo ela mesma, uma prática social, dando lugar à falta ou a escondendo, exorciza e também reconhece a morte entre os vivos, possui estatuto ambivalente, impõe as violências de um poder, mas também fornece escapatórias (Certeau, 1982).

Certeau está convencido de que a cultura ocidental em geral é obcecada pela morte. Na historiografia ocidental, essa obsessão se manifesta na forma como os historiadores deram identidade às civilizações a partir da morte das precedentes. Para Certeau, portanto, toda história é um “confronto com a morte”, mas, mais importante, ele enfatiza, e presumivelmente isso é verdade para ele, que a história é um “trabalho contra a morte” (Win, 2007, p. 10).

O autor associa a escrita a um túmulo, pois ao mesmo tempo em que a escrita honra, pode eliminar. É por meio da escrita que o texto é organizado, ganhando uma narrativa. Sendo assim, a historiografia possui narratividade, a qual, fornecendo à morte uma representação, possui performance para preencher a lacuna que a morte representa, para impor um querer, um saber e uma lição ao destinatário (Certeau, 1982). Portanto, é um discurso onde os fatos são narrados a partir da perspectiva de quem a escreve. Para Certeau (1982) isso ocorre através das relações estabelecidas entre os fatos e a lição seja ela moral ou política, que organiza o discurso, permeando em cada história um processo de significação.

Em síntese, é essa complexa relação entre um lugar, uma prática e uma escrita que “faz a história”. Esse ato de produção da história está associado ao poder de elaboração e manifestação de um saber, assim como de uma cultura, por exemplo. Conforme Certeau (1982), a cultura se elabora onde se constrói o poder para fazer a história, criando uma oposição às regiões consideradas inertes, passivas e insondáveis. Aqui, compreendo que o saber adquire função social de classificação e conseqüentemente de divisão social. Como exemplo, Certeau (1982) cita a própria distinção entre a elite e massas, sendo o saber, portanto, um meio para as divisões sociais, capaz de colocar divisões, de mantê-las ou de troca-las.

Ter conhecimento passa a ser critério de classificação, no entanto, principalmente no contexto ocidental, do qual fala Michel de Certeau, percebe-se um conhecimento unificado e excludente. Do lado da “civilização” (europeus), tem-se o poder de fazer a história por meio da escrita. Do lado dos “selvagens” (Novo Mundo), tem-se a oralidade – com linguagem “diferente” e desconhecida pela “civilização”.

A relação entre a escrita e a oralidade evidencia um problema ao considerar a escrita da história. Conforme Certeau (1982), a oralidade se torna outra coisa, a partir do momento em que o escrito se torna instrumento de fazer história por uma categoria social. No interior da cultura que a princípio é esclarecida, a oralidade muda de *status* ao passo em que a escrita se torna a articulação, assim como a comunicação dos trabalhos pelos quais uma sociedade constrói o seu progresso (Certeau, 1982). Por isso, o autor defende que é necessário considerar a formalidade de outras práticas que não apenas as da "escrita".

Portanto, cabe pensar: o que acontece com “o outro” que possui a oralidade enquanto linguagem e não a escrita? Para Certeau (1982) a linguagem oral espera que uma escrita a percorra e saiba o que diz, no entanto, a história é homogênea no que tange à atividade ocidental, dando-lhes uma consciência que pode reconhecer, sendo assim, Certeau (1982, p. 212) levanta a indagação: “interrogo-me sobre o alcance desta palavra instituída no lugar do outro e destinada a ser escutada de uma forma diferente da que fala”.

Para essa pergunta, Certeau (1982, p. 213) é enfático ao afirmar que essa articulação resulta em “um discurso sobre o outro”, o que permite atribuições de lugares, atribuição de significados, invenções e classificações, como aconteceu, por exemplo, com a invenção do selvagem, onde Jean de Léry⁹ em suas expedições ao Brasil, a partir de suas observações atribuiu significados àquilo que para ele era “diferente” do que conhecia enquanto mundo civilizado (ocidente) e identificou assim, um mundo exótico e selvagem (Brasil).

Desta forma, “combinando o poder de reter o passado (enquanto que a "fábula" selvagem esquece e perde a origem) e o de superar indefinidamente a distância (enquanto que a "voz" selvagem está limitada ao círculo evanescente de seu auditório), a escrita faz a história” (Certeau, 1982, p. 217). Considerando essa operação historiográfica e a atribuição de significados acerca daqueles que a princípio foram compreendidos como “diferentes”, me questiono: quantas vezes mais essa operação se repetiu? Ou ainda, quais os reflexos de um discurso sobre o outro em nossa sociedade?

Ainda sobre a invenção do selvagem, Certeau (1982) aponta para uma interpretação que se reduz ao útil, ou seja, ao criar uma distância entre o que o “selvagem” diz e o que não diz, traduz-se “verdades boas” sob a perspectiva da França. Isto é, a língua desconhecida “vem sustentar o discurso de um saber europeu, e de ser uma fábula, um falar que não sabe aquilo que diz antes que um deciframento o preveja de uma significação e de uma utilidade.” (Certeau, 1982, p. 224).

Portanto, considerando que a colonização se deu por um processo do colonizador com o outro e sua linguagem própria, desconhecida, o outro foi nomeado como “diferente”, em um lugar onde a linguagem possui papel importante na atribuição de significados. É nesse contexto que compreendo que houve o silenciamento deste outro, ao passo que há um discurso sobre o

⁹ Autor de *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brèsil*, publicado em 1578, é o relato de uma permanência na baía do Rio de Janeiro entre 1556-1558.

outro, mas que esse não é um processo imutável, visto que o movimento de “fazer história” também permite possibilidades.

Conforme Certeau (1982), há nos textos um silenciamento quanto àquilo que é percebido como “diferente”. É como se o desconhecido não tivesse legitimidade em sua linguagem, dependendo de alguém que postula de um “lugar” para lhe dar visibilidade ou nomeação. Há um saber que tende a reclassificar a alteridade que se apresenta, um saber de razão, capaz de nomear e legitimar (Certeau, 1982, p. 333):

O discurso histórico supõe *a razão do lugar*. Legitima um lugar, o de sua produção, "compreendendo" nele os outros lugares numa relação de filiação ou de exterioridade. *Autoriza-se pelo lugar* que permite explicar como "estranho" o diferente, ou como único o interior.

Sendo assim, “fazer história” não é um processo imutável, mas pode resultar em significações condizentes ou não, acerca do que se escreve. Tudo começa com uma disposição de objetos, na ordem em que é necessário lê-los, onde se impõe um sentido recebido acerca do contexto presente, no entanto, estes significados organizados como uma lenda continuam sendo suscetíveis de uma outra análise, começando então uma outra história, instaurando-se uma heteronomia na homogeneidade da linguagem, produzindo o histórico no elemento de um texto (Certeau, 1982).

Portanto, compreendo que a historiografia contribui para a compreensão de práticas legitimadoras do colonialismo, assim como do relacionamento com o outro. A legitimidade acontece enquanto a historiografia permite o silenciamento daquele que é considerado “diferente” na história, ou ainda, quando lhe emprega um significado conveniente aos seus interesses, suprimindo a verdade do outro.

Mais uma vez, tal prática não é de forma alguma neutra. Como aponta Certeau (1982), no ocidente o grupo/indivíduo se robustece com o que exclui, ao mesmo tempo em que cria um lugar próprio. A partir disso, devemos refletir sobre o papel e lugar do pesquisador. Nesse sentido, De Miranda Junior (2019) aponta para a reflexividade do próprio Certeau. É importante notar sobre a forma como o autor concebia a historiografia (sendo ele um historiador) e as peculiaridades do ofício do historiador, o que penso que também devemos fazer enquanto produtores.

Para Wild (2021) Certeau apresenta um papel do intelectual que deve ser submetido a críticas, por produzir conhecimento e representações. Para o autor, Certeau recusa ao

pesquisador uma visão acima ou neutra, mas vê os pesquisadores (inclusive ele) como pessoas que carregam responsabilidade política. Isto é, funcionam a serviço da sociedade: criando caminhos possíveis para os membros da sociedade explorarem (Wild, 2021).

Assim, nesse cenário se estabelece uma relação de diferença entre a cultura ocidental moderna e o outro, taxado como selvagem, o povo, o louco, o terceiro mundo, legitimada e reafirmada a partir de um “saber dizer” a respeito daquilo que o outro silencia (Certeau, 1982).

4 DISCURSO SOBRE O OUTRO: A UNIFICAÇÃO DAS IDENTIDADES

Como vimos até agora, a escrita conquistadora da história fez com que identidades fossem constituídas a partir do olhar do conquistador. Falar sobre isso é trazer à tona um tema complexo, sinônimo de controvérsias. As controvérsias surgem na medida em que a busca pela identidade é considerada uma missão impossível. Nas palavras de Bauman (2005) buscar pela identidade é alcançar o impossível, pois é algo que não se pode ser realizado no “tempo real”, mas sim, na plenitude do tempo, isto é, na infinitude.

Conforme Bauman (2005), as identidades não têm a solidez de uma rocha, não são imutáveis ou constantes, mas pelo contrário, são negociáveis e revogáveis, e dependem ainda dos caminhos percorridos por determinado sujeito, suas decisões e modos de agir. Buscar uma definição, passa a ser uma tarefa impossível, tendo em vista que a identidade nos escapa em sua infinitude. Em sua definição, Bauman (2005, p. 18) apresenta a identidade como um “monte de problemas” de nossa época “líquida moderna”, isso porque, argumenta ele, o mundo a nossa volta está “repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados”. Em outras palavras, a identidade não é percebida aqui como fixa, congelada ou imutável. Pelo contrário, está sujeita a uma construção que não é estável, ou finita, mas inacabada e fragmentada.

Como exemplo, um estudo realizado por Cabana e Ichikawa (2017) com produtores rurais a partir do cotidiano na Feira do Produtor de Maringá, demonstrou a existência de identidades fragmentadas. Conforme as autoras, as identidades perpassam por processos complexos como práticas discursivas, representações, relações de poder, a história, entre outras questões que ocorrem e estão ligadas ao cotidiano, considerado arena móvel, onde ocorrem as diversas interações sociais que originam as identidades sociais. Um outro estudo realizado por Shekhar e Jha (2019) revelou que o contato com outras pessoas de grupos distintos, com características simbólicas diferentes podem culminar na fragmentação de identidades. Portanto, a identidade não é algo estático.

Indo ao encontro desta perspectiva, Silva (2012, p. 96) traz uma definição complementar para identidade:

Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato - seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a

identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada.

Desta forma, a ideia de unidade, homogeneidade e fixação da identidade é desconstruída. E considerando o caráter instável da identidade e da impossibilidade de uma finitude, cabe reflexão sobre a tendência a uma homogeneização, isto é, a tendência em nominar, classificar, definir, homogeneizando lugares, grupos e significados. O que explicaria essa tendência em homogeneizar?

É possível compreender esse movimento a partir da ideia de diferença, isso porque, a identidade também estratifica, justamente por dividir, diferenciar e classificar. Bauman (2005) explica que nesse movimento existem dois polos, onde em um polo existem aqueles que constituem e desarticulam suas identidades à própria vontade, tendo a possibilidade de escolha. Porém, conforme o autor, num outro polo, encontram-se aqueles que tiveram negado o acesso à escolha, que não tiveram o direito de manifestar as suas preferências e acabam sendo oprimidos por identidades impostas e aplicadas por “outros”. Para ele, são identidades que estereotipam, humilham, estigmatizam e este último, geralmente é excluído do espaço social em que as identidades são construídas, são pertencentes às consideradas subclasses.

Portanto, há o entendimento de que tanto a identidade quanto a diferença estão presentes em um complexo campo de disputas. Silva (2012) argumenta que nesse campo de disputas, há o poder de definir a identidade que está associado às relações mais amplas de poder, de tal modo que, a identidade e a diferença não são, nunca, inocentes, são produzidas no contexto de relações culturais e sociais, como resultado de um processo de produção simbólica e discursiva. Com isso, conforme o autor, pelo processo de diferenciação é possível notar as marcas do poder, seja pelo ato de incluir/excluir, de demarcar fronteiras (nós/eles), classificar em bons/maus, desenvolvidos/primitivos, além de normalizar, ou seja, distinguir grupos que são considerados “normais” dos que são “anormais” e dividir o mundo social, o que significa também classificar.

Sendo assim, o ato de homogeneizar e classificar não são em si, neutros e está associado às formas de hierarquização social, de pessoas e grupos de um modo geral. Para Silva (2012), ter o poder de classificar também significa ter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos classificados, ao passo que a fixação de determinada identidade como um padrão torna-se também uma forma privilegiada de hierarquizar as identidades e as diferenças. A classificação vem ainda acompanhada de uma tentativa de controle da alteridade. Conforme,

Candau (2016) a nomação de alguém ou de um grupo é uma forma de controle da alteridade de um sujeito ou da alteridade representada de um grupo. Isso porque a nomeação atribui um lugar social do sujeito ou grupo, oferecendo um tipo de descrição, ou rótulo.

Sobre este ponto, Hall (2003) alerta para o perigo de essencializar, ou seja, fixar a identidade a alguma característica, tradição do sujeito ou grupo. Como exemplo, o autor menciona as comunidades, no caso, o que ele chama de “comunidades de minorias étnicas”, ou seja, pequenas comunidades de migrantes em condições diaspóricas. O termo comunidade reflete em um forte senso de identidade coletiva entre esses grupos, porém isso pode ser um engano. Para o autor, esse modelo é uma idealização dos relacionamentos sociais dos grupos compostos por uma mesma classe, proporcionando o entendimento de grupos homogêneos com fortes laços de união e fronteiras bem estabelecidas, o que de fato tem marcado as comunidades que possuem práticas sociais distintas, principalmente no contexto familiar, assim como, ainda existem os elos de continuidade com seus locais de origem.

Estes modelos idealizados estão associados a sistemas de representações, isto é, a repetição dessas representações estabelece a fixação de identidades, o que deve ser questionado. Para Silva (2012) a representação pode ser expressa de diversas formas, como por uma foto, uma pintura, um filme, um texto, uma expressão oral e é a partir das representações que a identidade e diferença se ligam a sistemas de poder, ou seja, quem tem o poder de representar tem também o poder de definir e determinar a identidade, portanto, ao questionar tais identidades questionamos também os sistemas de representação que as sustentam.

Para tanto, é preciso resistir à essencialização das “comunidades”, pois, como argumenta Hall (2003, p. 83), aderir à concepção de uma identidade cultural “fechada” é acreditar em algo imutável e atemporal, ou seja, um mito, considerando que as comunidades migrantes trazem marcas da diáspora, da hibridização em sua própria constituição, isto é, uma hibridização que está ligada ao processo de tradução cultural de cada um, que, no entanto, nunca se completa:

Sua integração vertical a suas tradições de origem coexiste como vínculos laterais estabelecidos com outras "comunidades" de interesse, prática e aspiração, reais ou simbólicos. Os membros individuais, principalmente as gerações mais jovens, são atraídos por forças contraditórias. Muitos "estabelecem" seus próprios acordos ou os negociam dentro e fora de suas comunidades.

Nesse sentido, ao mesmo tempo que as pessoas podem compartilhar das mesmas ideias e práticas, algumas podem simplesmente não concordar ou compartilhar de tais ideias, principalmente as gerações mais atuais. Seja qual for a sociedade, sempre existirá alguém com um pensamento divergente, por exemplo, conseguimos imaginar “que em uma sociedade de crentes alguém duvide da existência de um ser divino, que em uma sociedade muçulmana um indivíduo coma carne de porco, que em uma sociedade ocidental alguns desdenhem da ascensão social” (Candau, 2016, p. 43).

Uma possível explicação para a não homogeneidade estaria nas memórias individuais. Segundo Candau (2016) a identidade e memória são elementos que estão fortemente relacionados, no entanto, a memória coletiva segue as leis das memórias individuais, que em termos, influenciadas pelos pensamentos e experiências globais, se encontram e se perdem, se aproximam e distanciam, formando múltiplas configurações memoriais mais ou menos estáveis. Para o autor, mesmo que as lembranças “bebam” da mesma fonte, a singularidade de cada um faz com que eles não sigam prioritariamente o mesmo caminho, além disso, o pertencimento de cada sujeito a diversos grupos, impossibilita a construção de uma memória unificada, provocando uma fragmentação. Na memória são operadas classificações. Segundo o autor, o próprio ato de recordar ou esquecer são formas de classificação, ou seja, é a partir dos “mundos” classificados, ordenados e nomeados na memória, conforme uma lógica do mesmo e do outro, onde reúne-se o semelhante, separa o diferente, que são construídas e impostas as identidades.

Nesse contexto, as memórias unificadoras, hierarquizadas ou totalitárias são destruídas, de modo que, tal destruição impossibilita ao mesmo tempo a construção de identidades estáveis, cedendo lugar às identidades plurais, fragmentadas e móveis, e assim, as “retóricas holistas”, prática compreendida pelo emprego de termos, expressões, figuras, que visam homogeneizar, “veem seu grau de pertinência enfraquecer, diminuir ou se restringir a uma aplicação muito localizada, frente precisamente a memórias e identidades locais, particulares, limitadas a grupos cada vez mais fragmentados” (Candau, 2016, p. 204).

Sobre as comunidades, é preciso estar atento para a cultura popular estereotipada, que geralmente, como menciona Hall (2003, p. 348) “não constitui, como às vezes pensamos, a arena onde descobrimos quem realmente somos, a verdade da nossa experiência. (...) É um teatro de desejos populares, um teatro de fantasias populares”:

Certamente essas comunidades não estão emparedadas em uma tradição imutável. Assim como ocorre na maioria das diásporas, as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias. Há notável variação, tanto em termos de compromisso quanto de prática, entre as diferentes comunidades ou no interior das mesmas — entre as distintas nacionalidades e grupos linguísticos, no seio dos credos religiosos, entre homens e mulheres ou gerações. Jovens de todas as comunidades expressam certa fidelidade às "tradições" de origem, ao mesmo tempo em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta. (Hall, 2003, p. 66)

Portanto, é possível perceber como a identidade é algo frágil e também provisória, ao mesmo tempo em que é preciso levar em conta que uma compreensão totalitária pode contribuir para diferentes formas de opressão, principalmente de grupos minoritários ou aqueles destinados às subclasses, que conforme Bauman (2005) podem ser os refugiados, a mãe solteira, o viciado ou ex-viciado em drogas, o sem teto, ou demais membros de outras categorias que são excluídas dentre aqueles que são considerados “adequados”.

É preciso considerar as multiplicidades, as fragmentações, a mobilidade, as invenções. Como um quebra cabeça, sem a certeza da imagem final e das peças necessárias para montá-lo, as identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras, infladas e lançadas pelas pessoas à nossa volta e é preciso estar em alerta para defender as primeiras em relação às últimas, ela só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto, pode ser escolhida, cabendo assim lutar por ela e protegê-la, mesmo que seja inconclusa suprimida ou oculta (BAUMAN, 2005).

4.1 DO ANTICOLONIAL À CRÍTICA PÓS-COLONIAL: POR UMA (DES)CONSTRUÇÃO DO OUTRO

Até aqui, mostrei o quanto o discurso sobre o outro pode silenciar, além de homogeneizar e criar estereótipos, além disso, é preciso considerar a mobilidade das identidades, sua infinitude, mistério e o direito do outro de ter sua outridade reconhecida sem ser alterada, o que por vezes, não acontece. A tentativa de dominação de um outro é histórica e se faz presente mesmo em um contexto posterior à colonização. A denúncia contra a dominação também, desde o movimento anticolonial.

Partindo de um contexto colonialista, o movimento anticolonial denuncia a condição do colonizado e violência colonial sofrida, demonstrando a desigualdade presente na relação

colonizador/colonizado, com interesse na análise do processo histórico da dominação eurocêntrica, no caráter racista oriundo das políticas coloniais, preocupando-se principalmente com a violência do colonizador e a desfiguração do colonizado, assim como os arranjos políticos do período de transição das forças colonizadoras e o surgimento de nações independentes (Brito, 2021).

É iniciado assim, um amplo debate acerca da dominação política e econômica advindas das potências capitalistas, sendo o anticolonialismo considerado um movimento ligado às lutas de libertação nacional e movimentos de independência (Ballestrin, 2017). Nestes movimentos, as lutas política e social são tidas como elementos capazes de possibilitar a emancipação daqueles que foram marginalizados perante o processo de colonização, no entanto, conforme avançavam as lutas, aumentava também a contradição entre o colonizador e colonizado: havia limites importantes e não poderia ser a finalidade de toda luta (Faustino, 2015).

Tais limites passam a ser repensados e trazem à tona novas questões para debate, como o binarismo entre colonizador e colonizado, branco e negro, aqui e lá. A partir de Hall (2003), é possível compreender que a transição do anticolonialismo para o pós-colonialismo acontece no momento em que as lutas anticoloniais não podem mais ser representadas dentro de uma estrutura binária. Para o autor, existia a necessidade de uma releitura dos binarismos, isto é, era preciso repensá-los como formas de transculturação, de tradição cultural, destinadas a perturbar os binarismos culturais do tipo aqui/lá, havia a necessidade de se pensar no “limite”.

Nesse contexto, em meados dos anos 1980, com a denúncia da invenção do Oriente pelo Ocidente, por meio da obra “Orientalismo” (1978), Edward Said é um dos primeiros a teorizar sobre o pós-colonialismo. Said (2007) demonstra por meio de uma análise discursiva, a construção do Oriente como uma estratégia para manutenção do poder colonial, oriunda do Ocidente, iniciando assim, um debate sobre a questão da diferença.

Surge então, à luz dos estudos culturais o pensamento pós-colonial. Aqui, o “pós” não sinaliza um *status* de superação, ou ainda, uma simples sucessão cronológica de antes de depois do período colonial. Para Hall (2003), o “pós-colonial” não implica dizer que os problemas do colonialismo foram resolvidos, ao contrário, marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra, ao passo que persistem os problemas de dependência, marginalização e subdesenvolvimento típicos do período colonial.

O pensamento pós-colonial marca o início de um processo de desconstrução e gerou debates importantes no campo do antirracismo e no geral, possui correntes de pensamento diretamente ligadas a movimentos de resistência. A crítica pós-colonial denuncia as forças desiguais e irregulares de representação cultural e intervém nos discursos ideológicos da modernidade que atribuem uma normalidade hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades e povos (Bhabha, 1998).

Inicia-se um processo de releitura da “colonização”. Para Hall (2003) a colonização passa a ser vista como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural, a qual, passa a ter uma reescrita descentrada das grandes narrativas imperiais do passado. O pensamento pós-colonial é percebido com grande valor teórico. Conforme Hall (2003), o valor está na recusa de uma perspectiva binária do "aqui" e "lá", ou de "em casa" e "no estrangeiro", ou seja, os limites passam a ser repensados, além disso, surge a possibilidade de que emergjam narrativas alternativas e as rupturas significativas de velhas correntes de pensamentos.

Há intensa reflexão e análise em algumas temáticas específicas, como menciona Mata (2014) acerca das relações de poder, nas diversas áreas da atividade social caracterizada pela diferença, como a diferença étnica, de raça, de classe e de gênero, além do desvelamento da colonialidade do saber como uma estratégia hierarquizante da diferença, e a crítica à identidade, que a princípio é homogeneizada e unificada.

Sobre a identidade, Hall (2000) afirma não ser possível uma unificação. O autor defende que as identidades são multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem ser convergentes ou antagônicas. Segundo Hall (2000) a ideia de identidade surge da narrativização do eu, ou seja, não tem a ver com o que nós somos, mas sim, com o que nos tornamos, a partir de como temos sido representados e pela forma que essa representação afeta o modo como nós podemos representar a nós mesmos.

Compreendo, portanto, que a crítica pós-colonial revela questionamentos pertinentes sobre a ideia essencialista de identidade, mas sobretudo suas formas de representação, como afirma Bhabha (1998, p. 79) ao apontar que no pensamento pós-colonial “o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem - pessoa desaparecida, olho invisível, estereótipo oriental – é confrontada por sua diferença, seu Outro.” Nesse sentido, conforme o autor, o que se questiona

não é somente a imagem, mas também o lugar discursivo de onde as questões de identidade são colocadas.

Esse questionamento se assimila à crítica de Certeau (2010) quanto ao discurso historiográfico, ao passo que aqueles que escrevem (quase sempre os mesmos) são sempre os privilegiados por esses estudos, silenciando e reprimindo todo o resto. Nesse sentido, o enquadramento, a imagem criada de um sujeito, acontece de um lugar discursivo, que por vezes, impõe um desvio existencial, como na identidade negra determinada por um outro, branco. Sobre o desvio existencial, para Fanon (2008) ao passo que a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro esse desvio, há esforços desesperados para descobrir o sentido da identidade negra, enquanto que em todos os países considerados civilizados e civilizadores, o negro possuiu representação associada a valores inferiores.

Neste ponto, cabe destacar a associação entre a ideia de diferença e identidade. Ambas estão fortemente ligadas. Mas em que sentido? Hall (2000) menciona que a identidade surge no interior do jogo de modalidades de poder, como produto da diferença e da exclusão. Portanto, é possível afirmar que as identidades são construídas por meio da diferença. Ao passo que existe a ideia de diferença, há também uma construção implícita de uma hierarquia que é estratégica, e que está associada às identidades.

Assim, as identidades passam a ser vinculadas a posições sociais, lugares, crenças, entre outros, e são hierarquizadas, permitindo a prática da rotulação de pessoas e grupos sociais. Para Mata (2014), as identidades funcionam como forma de categorização, sendo compreendida como um sistema de valores morais, éticos, sociais, culturais e até espirituais, o qual é capaz de condicionar a relação de uma comunidade com o mundo, sendo utilizado muitas vezes para justificar e interpretar contextos e ações na história.

Essa hierarquização a partir da ideia de diferença faz parte do que Bhabha (1998) nomeia de “jogo” no sistema colonial. Segundo o autor, a diferença é utilizada no discurso colonial como um aparato de poder, o qual se fundamenta no reconhecimento e repúdio de diferenças, sejam elas raciais, culturais ou históricas, possuindo como objetivo estratégico a criação de um espaço para “povos sujeitos”, por meio da produção de conhecimentos estereotipados a respeito do colonizador e colonizado. Desta forma, o discurso colonial tende a apresentar o colonizado como um outro que é inferiorizado, passível de ser colonizado e explorado, buscando justificar assim às formas de colonização e autoridade na construção de um saber.

No entanto, essa hierarquização tem reflexos profundos no seio social, principalmente, para aqueles que foram subalternizados, como menciona Fanon (2008, p.94):

Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco.

A partir deste trecho, é possível perceber que há uma construção que é histórica e social acerca de um outro, no caso, o negro, o qual sofre pela imposição de uma discriminação e pelo direito de construir sua história, que lhe foi negado, por um outro, que diz saber. Nesse contexto, o pensamento pós-colonial vem romper com a lógica da identidade como relata Bhabha (1998), aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais - Negro/Branco, Eu/Outro - é perturbado e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude ou da supremacia cultural branca.

Nesse jogo do sistema colonial a linguagem possui papel fundamental, pois é por meio dela e suas diferentes formas de representação que pode ocorrer através de uma imagem, um texto, uma fala, que os significados são construídos. Conforme Hall (2016) a linguagem é o meio privilegiado pelo qual damos sentidos às coisas e produzimos significados, os quais, só podem ser compartilhados pelo acesso comum à linguagem, sendo a linguagem, portanto, uma prática significante por construir e transmitir significados.

Portanto, sabendo que os significados são compartilhados pelo acesso comum à linguagem, é possível afirmar que ela pode unir, ao mesmo tempo que exclui. Conforme Fanon (2008), um homem que possui a linguagem, possui também o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Para o autor, ao passo que há um complexo de inferioridade e a perda de sua originalidade cultural, o povo colonizado toma posição diante da linguagem na nação civilizadora e de sua cultura, e, quanto mais assimila os valores da metrópole, mais escapará da sua “selva”.

O lugar de escrita também diz muito. Até mesmo uma simples história de ficção infantil, pode construir, transmitir e reforçar significados por meio da linguagem. De acordo com Fanon (2008), são em maioria histórias escritas pelos brancos, destinadas às crianças brancas, onde o lobo, o diabo, o gênio do mal, o selvagem, são sempre representados por um preto ou um indígena, favorecendo uma identificação com o vencedor, onde leitor, torna-se explorador,

missionário, aventureiro, correndo o risco de ser devorado pelos “pretos malvados”. Tal feito além de construir significados negativos ligados às pessoas não brancas, o favorecimento à identificação do branco como “vencedor”, contribui ainda para uma idealização da “máscara branca”, ou seja, “ser” branco passa a ser algo idealizado.

Ao compreender o jogo empregado no sistema colonial, torna-se necessário pensar em uma desconstrução daquilo que é tido até então como “verdade” a respeito do outro e a forma pelo qual os significados, foram empregados e representados. Conforme Bhabha (1998) o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é um “outro” e ainda assim, visível e apreensível, empregando um sistema de representação, um regime de verdade que é questionável ao passo que os signos que constroem essas histórias e identidades, produzem sistemas incompatíveis de significação e envolvem formas distintas de subjetividade.

Nesse contexto, é possível realizar aproximação com Certeau (1982), ao considerar o cuidado com o “outro” e a impossibilidade de nomeá-lo, controlá-lo ou compreendê-lo por completo, sendo que, a visibilidade deste outro produzida pelo discurso colonial, torna-se duvidosa, afinal, como é possível prever o imprevisível? E ainda, em terceira pessoa? Portanto, a intervenção da crítica pós-colonial visa transformar as condições de enunciação no nível do signo e não somente estabelecer novos símbolos de identidade, que alimentam uma política de identidade não reflexiva.

Bhabha (1998, p. 351) defende um discurso crítico pós-colonial, que visa estabelecer outros lugares históricos e outras formas de enunciação, contestando assim, o conceito de modernidade e a utopia do progresso por meio de uma outra sabedoria:

ela vem daqueles que presenciaram o pesadelo do racismo e da opressão na luz banal do dia a dia. Eles representam uma ideia de ação e agência mais complexa do que niilismo do desespero ou a utopia do progresso. Eles falam da realidade da sobrevivência e da negociação que constitui o momento de resistência, sua tristeza e sua salvação, mas que é raramente mencionada nos heroísmos ou nos horrores da história.

Nesse sentido, o autor argumenta que não é sobre simplesmente mudar ou substituir as narrativas de nossas histórias, mas transformar nossa visão acerca do que significa viver em outros tempos e espaços diferentes, isto é, romper com as essências, ir em busca daquilo que não é dado.

Conforme Hall (2003) esse é um dos avanços teóricos oriundos do pós-estruturalismo, como a possibilidade de práticas de distintos grupos sociais que podem ser aproximadas e transformadas em uma classe capaz de interferir enquanto força histórica, uma classe “por si mesma”, capaz de estabelecer novos projetos coletivos.

Sobre estabelecer outras formas de enunciação, cabe aqui falar sobre o papel reflexivo do pesquisador. Spivak (2014) alerta para o cuidado que o pesquisador deve ter ao fazer pesquisa, ao passo que não se pode e não se deve falar pelo outro, no caso, se referindo aos subalternos, mas aponta para a possibilidade de se trabalhar “contra a subalternidade”, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e também ser ouvido.

Compreendo que o pensamento pós-colonial plantou a necessidade de reflexão e desconstrução daquilo tido como universal, linear, diferente, da reclassificação da alteridade. É preciso cuidado com o outro. É necessário reconhecer a alteridade. É preciso formas de pensamento que não recusem ou neguem a outridade, é preciso questionar os modos de representação da alteridade (Bhabha, 1998). Por fim, não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto, cabendo ainda pensar: “por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?” (Fanon, 2008, p. 158).

Até aqui, conforme teorizações apresentadas é possível realizar algumas aproximações teóricas. Certeau (1982) apresenta em vários momentos uma crítica ao discurso historiográfico, principalmente o discurso que é realizado sobre o outro, sinalizando que aquilo que é tido como “real” presente na historiografia ocorre a partir de um lugar por vezes político e de um querer. Mais tarde, esse processo contraditório viria a ser criticado e teorizado por estudiosos da abordagem pós-colonial. Desta forma, em pontos específicos é possível traçar “encontros” entre tais abordagens.

Para Buchanan (1996) Certeau apresenta uma metodologia que pode ser colocada em uso pelo pós-colonialismo. Mas de que forma? Voltando a atenção para o processo de escrita da história, compreendendo como as histórias foram produzidas, expondo assim, os “buracos”, sendo possível dizer por que certas conclusões foram alcançadas. Para Buchanan (1996) isso é mais que um ataque ao conteúdo, mas permitirá escrever os erros da história, a partir de uma análise “conflitante”. Certeau oferece os meios pelo qual o pós-colonialismo pode demonstrar a repressão de certos povos no presente e no passado, mostrando ainda, como eles lidaram com essa repressão, como resistiram, desviaram e operaram dentro dela, isso por que é impossível

reprimir totalmente, tendo em vista que sempre o reprimido encontra uma forma de um retorno, mesmo que apenas pela sua ausência (Buchanan, 1996).

Outro ponto a ser mencionado é sobre a necessidade de se ter uma reescrita descentrada das grandes narrativas imperiais do passado (Hall, 2003). Entendo que privilegiar histórias hegemônicas, implicou em um processo de eliminação simbólica de outros povos. Neste sentido, compreendo que houve um historicídio que resultou na ocultação de negros e indígenas como protagonistas da história oficial, uma vez que existem na história, no entanto não como protagonistas.

Assim, conforme Certeau (1982) há duas posições do real: o conhecido e o implicado. Neste caso, depara-se com o real enquanto implicação, tendo em vista que se aplicou um sentido a determinados acontecimentos que foram atribuídos pelo historiador, a partir daquilo que se conhecia e se compreendia da sociedade presente. Deste modo, considerando a hegemonia do povo europeu e sua influência no processo de colonização, é certo que a história das minorias não foi compreendida da forma como poderia, mas sim, compreenderam-na a partir do significado que lhes foram atribuídos, isto é, pelo viés dos colonizadores.

Nesse contexto, o “outro” é silenciado. Como afirma Certeau (1982), há um silenciamento sobre aquilo que é visto como diferente, como se ele não tivesse legitimidade em sua linguagem, dependendo de um “saber” considerado saber de razão, que seja capaz de nomear e legitimar. Assim, o “outro” foi nomeado enquanto selvagem, por aqueles que possuíam um lugar considerado de legitimidade, de razão, no caso, os europeus, indo ao encontro da crítica pós-colonial acerca da identidade. Conforme Hall (2000) foram atribuídas identidades a partir de uma narrativização do eu, refletindo na forma como o outro é representado, e inclusive, nos modos como nós podemos representar a nós mesmos.

Isso implicara em uma categorização de identidades, como Mata (2014) mencionou, passando a ter sua compreensão associada à sistemas de valores morais, éticos, sociais, culturais, etc. Além disso, Fanon (2008) menciona outras questões, como a perda de sua originalidade cultural e complexo de inferioridade em relação a outros povos.

Para Certeau (1982), a escrita conquistadora utilizará o “Novo Mundo”, como página em branco, para inscrever o querer ocidental. Portanto, o “outro” passa a ser figurante e objeto em um querer hegemônico, sendo utilizado em uma lógica capitalista produtivista e utilitarista. Logo, a ideia de diferença, como menciona Bhabha (1998) faz parte do “jogo” no sistema

colonial, contribuindo para justificar e legitimar de certo modo, a hegemonia ocidental, reforçando o discurso colonial sob a ideia da diferença, com a criação de um espaço para “povos sujeitos”, por meio da produção de conhecimentos estereotipados a respeito do colonizador e colonizados.

Nesse sentido, a escrita conquistadora possuiu um papel importante na legitimidade dos colonizadores e de suas práticas, uma vez que conforme Certeau (1982) manifestam-se na produção de um saber calcado no domínio de uma prática escriturária e nas disposições segregacionistas, hierarquizantes, expansionistas, acumulativas e, sobretudo, produtivistas, focadas no trabalho que produz capital. Sendo assim, conforme o autor, a escrita da história legitima a autonomia ou a dependência, com proporções que variam conforme os meios sociais e as situações políticas que orientam a sua elaboração, podendo garantir a dominação de certos grupos sobre outros, tornando-os objeto de sua posse.

Ao passo que a história é percebida como “mito” combinando o “pensável” e a origem, segundo o qual, determinada sociedade se compreende, onde a ideologia do historiador não separa de seu trabalho (Certeau, 1982), questiona-se a centralidade e a necessidade de reconhecer e legitimar a presença histórica de outros povos e culturas, assim como de se considerar outras práticas que não apenas a escrita, ao “fazer a história”.

A abordagem pós-colonial, de certa forma, retoma regiões silenciosas, e me faz enxergar uma alternativa para além das abordagens oficiais da história, proporcionando outros sentidos históricos. Como aponta Certeau (1982) é necessário pesquisas que não busquem apenas compreensões que tiveram êxito, de modo que outras ciências podem fazer a dedução dos prejuízos que têm origem no sucesso de alguns, indo ao encontro de Bhabha (1998), que defende o estabelecimento de outros lugares históricos e outras formas de enunciação, contestando assim, o conceito de modernidade e a utopia do progresso por meio de uma outra sabedoria.

Assim, compreendo que a abordagem pós-colonial surge como uma nova possibilidade de representação, permitindo que o silenciado retorne ao presente. Tal retorno vai ao encontro do que afirma Certeau (1982, p. 16), “tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: ‘resistências’; ‘sobrevivências’ ou atrasos perturbam, discretamente, a perfeita ordenação de um ‘progresso’ ou de um sistema de interpretação.” Percebo no retorno do silenciado, um

espaço aberto, a possibilidade de ser ouvido, de se articular, e enquanto pesquisadora, como apontado por Spivak (2014), uma forma de trabalhar contra a subalternidade.

Sobre este aspecto, [para Certeau] apesar de todos os esforços, o reprimido retorna e a morte aparece novamente nos limites do que pode ser dito, são criados novos começos, como um triunfo da condição humana sobre um sistema totalizador, de modo que, enquanto pesquisadores devemos ser capazes de revitalizar um sistema mal direcionado (Wild, 2021).

Portanto, é preciso analisar a historicidade, e considerar como menciona Certeau (1982), que história oscila entre a realidade e o discurso. A partir daí, é possível perceber que a verdade pregada pelo ocidente em relação ao outro, pode ser percebida como um discurso que a legitima sobre o outro, sendo preciso desconstruí-lo e reconhecer o outro, senti-lo, não negando ou reclassificando a alteridade. Assim, surgirão narrativas alternativas e rupturas significativas de velhas correntes de pensamentos (Hall, 2003).

5 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Sem dúvida, a metodologia é uma das etapas mais importantes em todas as pesquisas. Refletindo sobre a proposta de minha pesquisa, me deparei com alguns questionamentos que contribuíram para nortear a minha escolha. Uma de minhas principais preocupações envolvem a sensibilidade com o outro, o ouvir, o sentir, o cuidado em não torná-lo um objeto a ser definido, de possibilitar que seja um outro. Mas até que ponto isso possível? Seria possível apreender a experiência vivida deste outro? De qual forma?

Com um conjunto de práticas materiais e interpretativas que dão visibilidade ao mundo, a partir de abordagem naturalista, interpretativa (Denzin e Lincoln, 2006), a pesquisa qualitativa, de certo é um início.

Para a apreensão dos discursos sobre as comunidades quilombolas do Paraná, realizei pesquisa bibliográfica em fontes secundárias, a partir de livros, artigos, teses, dissertações, revistas, *sites* oficiais, relatórios antropológicos, entre outras possíveis publicações, para compreender como são expostos os discursos e como esses discursos constituíram a identidade das comunidades quilombolas em nosso estado.

E quanto ao restante da pesquisa? Bem, nesse aspecto, Michel de Certeau pôde nos dar pistas sobre esse trajeto. Um primeiro ponto que quero ressaltar é o caráter misterioso, infinito, incompleto do outro. Em seus escritos, Certeau (1982) evidencia o cuidado com o outro, com a alteridade. Conforme De Miranda Júnior (2019), foi a partir da alteridade que Certeau pôde problematizar os elementos centrais da historiografia: lugar de produção, suas práticas e a escrita, talvez, por ser pela alteridade que se reconhece o outro, muitas vezes, objeto no discurso historiográfico. Compreendo em Certeau (1982) o cuidado em não definir, classificar ou nomear o outro, pois há sempre a impossibilidade de uma conclusão, ou fechamento do texto. Sendo assim, é preciso considerar o reconhecimento deste outro, da forma como se apresenta, vivencia sua experiência, percebendo um limite, sua outridade, mas sem reclassificar a alteridade que se apresenta, considerando que sempre há uma lacuna:

Esta lacuna, que assinala o lugar no texto e questiona o lugar pelo texto, remete, finalmente, àquilo que a arqueologia designa sem o poder dizer: a relação do logos com uma archê, "princípio" ou "começo" que é seu outro. Este outro, sobre o qual se apóia e que a torna possível, a historiografia sempre pode colocá-lo "antes"; levá-lo cada vez mais para trás, ou ainda, designá-lo através daquilo que, do real, autoriza a representação, mas não lhe é idêntico (Certeau, 1982, p. 24)

Nesse sentido, sempre há alguma coisa que escapa ao texto, que do outro, não é recuperável, um ato precível que a escrita não pode relatar (Certeau, 1982). Portanto, reconhecer o limite é o que permite uma ultrapassagem. Para Certeau (1982, p.193) “é necessário levar a sério *a formalidade de outras práticas* que não as da "escrita". Talvez isto representasse, também, reencontrar na linguagem sua função de falar”. Entendo assim, que é por meio da linguagem, do falar, do relato, que é possível se aproximar do vivido.

A outra tendência privilegiada a relação do historiador com um vivido, quer dizer, a possibilidade de fazer reviver ou de "ressuscitar" um passado. Ela quer restaurar um esquecimento e encontrar os homens através dos traços que eles deixaram. Implica, também, um gênero literário próprio: o relato (Certeau, 1982, p. 95).

É esse vivido, que mesmo inacessível, oferece a possibilidade de restaurar um esquecimento e encontrar os “homens” por meio dos seus rastros e a partir daí, a criação de um relato, de um gênero literário próprio, permitindo à atualidade “existir” no tempo e simbolizar-se a si mesma (Certeau, 1982).

Conforme Certeau (1982), é o relato que permite o confronto com o passado, seja da relação de exclusão, atração, dominação ou de comunicação com o outro, que possibilita à nossa sociedade contar-se, ela própria, confrontando um presente a uma origem. E nesse sentido, a escrita também tem papel importante, considerando seu caráter ambivalente no fazer história, pois assim como atribui lugares e impõe “lições”, “ao mesmo tempo funciona como imagem invertida; dá lugar à falta e a esconde; cria estes relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; exorciza e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos.” (Certeau, 1982, p. 94).

Assim compreendo na escrita a imposição de um poder, ao passo que também fornece escapatórias e permite o confronto com o passado, por meio do retorno do outro, pelo seu vivido, pelo falar, pelo seu existir. Portanto, ao refletir sobre os pontos acima mencionados, percebo na história oral um caminho. Entendo que a história oral possibilita este falar, a aproximação com o vivido, às experiências, o que irei contextualizar na sequência.

A história oral é sempre uma história do “tempo presente” e também reconhecida como “história viva”, não se esgota no momento de sua apreensão, nem da análise ou do texto, mas mantém um compromisso de registro permanente, permitindo que outros possam apreendê-las de diferentes maneiras (Bom Meihy, 2005). Método bastante utilizado, já faz parte de um amplo

debate acerca da função do conhecimento social e possui atuação pautada no questionamento da tradição historiográfica centrada em documentos oficiais:

A história oral é hoje parte inerente dos debates sobre tendências da historiografia contemporânea ou da história do tempo presente. Como pressuposto, a história oral implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado. É isso que marca a história oral como “história viva” (Bom Meihy, 2005, p. 19).

Seria esta uma forma de retorno do silenciado à história? Como Certeau (1982) assinala, as resistências, as sobrevivências ou os atrasos retornam na história, no presente, e perturbam a ordenação de um suposto “progresso” ou um sistema de interpretação já estabelecido. Então, penso que a história oral vai ao encontro deste retorno, como uma forma de contraste à linearidade até então apresentada.

Então, é possível compreender na história oral, uma forma democrática que considera “a formalidade de outras práticas”, como sugerido por Certeau? Compreendo que sim. Ao considerar a oralidade do outro, considera-se também o “falar”. O falar emprega nova função à linguagem ao passo que constrói o relato, este, capaz de confrontar um passado por meio da história viva. Deslocada da escrita, a oralidade isola-se, se perde e se reencontra na voz da natureza, da criança, do povo, é o “falar”, é música, linguagem do indescritível, espaço capaz de desfazer a razão organizadora, de onde fala do indeterminado ou do eu profundo (Certeau, 1982).

Nesse sentido, a história oral é fundamental, pois considera o falar, o indeterminado do outro. Garante outras versões da história, mas não de forma imutável, ao passo que poderá ser lida de diferentes formas, “responde à necessidade de preenchimento de espaços capazes de dar sentido a uma cultura explicativa dos atos sociais vistos pelas pessoas que herdaram os dilemas e as benesses da vida no presente” (Bom Meihy, 2005, p.24), neste caso, o outro da história oficial.

Um outro ponto importante, é que na história oral, a narrativa é valorizada, sendo um dos principais alicerces, o que vejo como compatível com minha proposta de pesquisa, por justamente ter esse olhar de cuidado com o outro, de reconhecê-lo e também respeitá-lo como um outro. Nesse caso, a narrativa é ponto central. Conforme Alberti (2003a) uma situação vivida pelo entrevistado não pode ser transmitida a outra pessoa sem que seja narrado, isto é, ao contar suas experiências, o entrevistado pode transformar aquilo que foi vivenciado em uma

linguagem, ao passo que seleciona e organiza os acontecimentos a partir de determinado sentido.

Para Alberti (2003b) trata-se da experiência de um sujeito, onde sua narrativa “colore” um passado, como um sujeito que efetivamente viveu, sendo percebido como único e singular. Além disso, as histórias são múltiplas e sem a necessidade de um “fechamento”:

A forma narrativa sempre contém mais camadas de significado, mais caminhos de interpretação do que uma análise lógica, racional. Embora nós não nos abstenhamos de desenvolver hipóteses e de sugerir interpretações, estamos cientes do fato de que o material que apresentamos pode ser lido de outras maneiras (Portelli, 2016, p. 20)

Barros e Lopes (2014) reforçam o papel das narrativas no método. Argumentam que a partir das narrativas, suas histórias podem mostrar uma cultura, valores, um meio social, ao passo que como membro de uma coletividade o sujeito encontra-se, em constante interação com estas, fazendo parte de uma história coletiva, isto é, as narrativas ali expostas são reflexos de sua construção social.

Mesmo considerando a impossibilidade de um fechamento, a narrativa possibilita o rastro. É como se o singular, o sentir, o viver, pudessem ser representados de forma individual, a partir das experiências de cada um, em uma infinidade e mistério. É preciso reconhecer ainda, a relação da narrativa com a memória, a qual, também emprega mistério, ou até mesmo, incômodos. “A narrativa nasce na memória e se integra na imaginação, que após articular estratégias narrativas, se materializa na representação verbal que pode ser transformada em fonte escrita” (Bom Meihy, 2005, p. 61). Porém, “a memória também – e eu diria quase que principalmente, ou, em todo caso, em sua função mais útil – é algo que serve para nos incomodar, para colocar em dúvida as certezas que nos tranquilizam” (Portelli, 2016, p. 48), seja por lembrar, seja por esquecer.

Conforme Caleffi e Ichikawa (2019), além de lembranças e acontecimentos, a memória trabalha com sentimentos. Por isso pode acontecer esquecimentos e também acréscimos nos relatos. Além disso, não há uma cronologia, ou uma sequência única dos fatos. Para as autoras, a memória não traz os acontecimentos exatos dos fatos, mas um passado que foi relido e repensado a partir das implicações do presente, ao passo que as imagens gravadas na memória estão permeadas das escolhas do próprio narrador.

Assim, cada relato é único ao modo do entrevistado, a perfeição ou um ideal, não é o objetivo. Conforme Holanda e Bom Meihy (2015) é justamente a memória falha, o erro, a camuflagem, a invenção que interessa à história oral, pois, não se fala de “exatidões históricas” ou “testemunhos de verdades” ou mesmo de “realidades comprovadas” e sim de visões, construções narrativas, idealizações, que são definidas na exposição dos fatos. Para os autores, a grande contribuição da história oral está em admitir que não há mentiras nas narrativas, e sim versões. Desta forma, as experiências dos depoentes são valorizadas, e é assim onde muito das tradições, costumes, crenças aparecem nas narrativas de suas memórias, sendo um momento de poder contar sua própria história, oferecendo elementos para uma compreensão mais ampla do todo (Fay, 2019).

Até aqui, trouxe elementos que embasam minha escolha pela história oral. E considerando o uso deste método em minha pesquisa, adoto a modalidade da história oral de vida, isso, por entender que oferece maior liberdade e espaço para o falar do entrevistado, que é um dos meus objetivos. Como apresentado por Bom Meihy (2005) essa modalidade permite que o participante tenha maior liberdade para discorrer sobre sua experiência pessoal, conforme sua vontade e condições, além do que, a experiência é tida como foco principal das histórias orais de vida.

Além disso, Barros e Lopes (2014) apresentam o método como uma possibilidade de se aproximar do vivido social e o sujeito em suas práticas, tendo em vista que há “pelo interior”, o acesso a uma realidade que perpassa o narrador e o transforma. Para as autoras, a história oral de vida oferece uma visão mais aprofundada acerca das influências entre os processos psíquicos e sociais que determinam o existir.

Assim como a narrativa, o falar, o vivido, a subjetividade e os detalhes são valorizados. Na história oral de vida, “ao trabalhar com a experiência, sugere entradas para o entendimento do espaço pessoal subjetivo (...). Nesse caso, não se faz obrigatória a ordem cronológica dos acontecimentos, e sim, a valorização subjetiva de detalhes” (Bom Meihy, 2005, p. 148). Para tanto, a história oral de vida torna-se o retrato do depoente, e aqui, a “verdade” está na versão oferecida pelo narrador que é considerado soberano para ocultar e revelar, e assim, sua história (Bom Meihy, 2005).

Nesse processo cabe ainda considerar o papel do pesquisador quanto ao uso do método. Embora esteja falando de uma pesquisa qualitativa, que pode ser operacionalizada de formas

distintas, há alguns pontos a serem destacados. É importante ressaltar que o trabalho com história oral exige do pesquisador um elevado respeito pelo outro, por suas opiniões, posições, por sua visão de mundo, e é essa visão de mundo que irá nortear cada depoimento, assim como irá imprimir significados aos fatos e acontecimentos narrados (Alberti, 2018). Assim, cabe ao pesquisador ouvir e respeitar.

O falar do outro deve ser valorizado, e para isso, o pesquisador deve praticar a arte da escuta, como atribuído por Portelli (2016). Conforme o autor, a história oral pode ser compreendida como a arte da escuta, o historiador deve estar aberto a escuta, para o diálogo, com respeito pelos narradores, pois às vezes, são as questões que não são feitas que abrem o diálogo.

É justamente por admitir o caráter democrático desta metodologia, que se devem tomar alguns cuidados. Conforme Holanda e Bom Meihy (2015), o entrevistador e entrevistado devem reconhecer-se como “colaboradores”, isto é, o entrevistador não deve assumir papel de um policial ou investigador, assim como o entrevistado não é um depoente ou um investigado. Ou seja, a valorização do falar, das narrativas, inicia-se no escutar, no reconhecimento da alteridade, no respeito ao outro enquanto um outro e suas experiências.

Dito isso, prossigo agora com a apresentação das etapas seguidas para aplicação do método. Bom Meihy (2005) assinala algumas etapas a serem seguidas na pesquisa: elaboração do projeto; gravação; confecção do documento escrito; eventual análise; e devolução do produto.

Para construção dessa pesquisa, segui as etapas mencionadas, iniciando pela primeira, que é o momento da elaboração do projeto¹⁰, em que foram definidos os critérios adotados na pesquisa, como procedimentos da pesquisa e quem serão as pessoas entrevistadas. O estudo foi realizado com quilombolas de duas comunidades localizadas em Palmas-PR: Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) Castorina Maria da Conceição e CRQ Tobias Ferreira. Para que esse estudo pudesse ser realizado, por conduta ética, as pessoas entrevistadas tiveram explicação sobre o presente estudo, e aos que aceitaram participar da pesquisa, receberam para leitura e assinatura um “termo de consentimento livre e esclarecido”, onde constam maiores informações sobre o projeto e processo de pesquisa, tendo participado das entrevistas somente

¹⁰ Este trabalho faz parte de um projeto maior de minha orientadora, o qual já passou pelo comitê de ética da UEM e foi aprovado por meio do Parecer 3.999.674.

as pessoas que formalizaram o aceite por livre vontade, manifestando assim, interesse em participar da pesquisa. Ainda, todas as pessoas que aceitaram participar receberam cópia do termo.

Por motivos de sigilo, não serão divulgados os nomes reais dos participantes. Embora durante as idas a campo tive contato com vários membros das comunidades, dez (10) pessoas participaram das entrevistas, que aconteceram após inserção no campo, conforme narrado por mim nas sessões seguintes, sendo cinco (5) pessoas da CRQ Castorina Maria da Conceição e cinco (5) da CRQ Tobias Ferreira, aqui, identificadas com os seguintes nomes fictícios: *Marta, Lúcia, Marina, Pedro, Letícia, Rita, Carmem, Marcos, Zeca e Fernanda*. Durante as entrevistas, eventualmente surgiram nomes de pessoas que, embora não participaram da pesquisa, foram mencionadas pelos entrevistados. Essas pessoas, também tiveram seus nomes substituídos.

A participação dos entrevistados se deu de modo aleatório e de acordo com a disponibilidade e interesse em participar da pesquisa, tendo em vista que muitos trabalham, estudam e possuem compromissos fora da comunidade. Portanto, as entrevistas aconteceram em dias e horários esporádicos e em geral, durante minhas visitas às comunidades. Estive nas comunidades em três oportunidades, permanecendo em média toda a semana em cada viagem. A primeira viagem ocorreu em 1 de agosto de 2022, a segunda viagem em 18 de novembro de 2022, e a terceira em 27 de maio de 2023, quando aconteciam as visitas às comunidades e às casas dos moradores, conforme contato prévio por telefonema ou *WhatsApp*¹¹. Utilizei também uma proposta de roteiro para entrevistas, que também foi apresentada previamente aos entrevistados.

Na sequência, a segunda etapa, que é o momento da materialização do primeiro processo, onde ocorre a gravação das entrevistas (Bom Meihy, 2005). No que diz respeito à coleta de dados, realizei entrevistas utilizando gravador por meio de aparelho celular, com um roteiro em mãos, com autorização dos entrevistados.

Já na terceira etapa, é momento em que o documento escrito é confeccionado, ou seja, quando são realizadas as transcrições. Sempre que ia a campo levava junto um caderno de campo, onde anotava questões pontuais sobre alguns pontos que chamaram a atenção em determinados momentos para reflexão futura. Assim, durante as transcrições, o caderno de

¹¹ *WhatsApp* é um aplicativo de mensagens instantâneas e chamadas de voz para *smartphones*.

campo foi fundamental, pois, revisitando pude lembrar detalhes de momentos em campo que talvez já tenha me escapado da memória. Além disso, o diário de campo também foi importante neste processo. Já em casa, refletindo sobre aquilo que vivenciei, surgiam inquietações, e assim, utilizava o diário de campo para o registro de minhas reflexões.

Nesse sentido, após a gravação das entrevistas, realizei a transcrição dos dados de forma manual. Inicialmente, digitei todas as entrevistas no processador de textos *Microsoft Word*, e na sequência, a textualização e a transcrição. Aqui, é importante ressaltar que as narrativas dos quilombolas foram preservadas, no entanto, como não ocorreram de modo linear, as narrativas foram organizadas no texto conforme o assunto mencionado, visando melhor organização das histórias.

Por fim, chegamos na penúltima etapa, que diz respeito a análise das informações, para que assim seja possível a última etapa, que é o momento de conclusão do projeto (Bom Meihy, 2005), quando pretendo dar o retorno sobre a pesquisa, para aqueles que participaram.

A respeito das etapas do método e análise das informações, cabem algumas considerações. Teixeira, Lemos e Lopes (2021) orientam que o uso do método implica no reconhecimento por parte do pesquisador sobre o pertencimento da história narrada, que é sempre do agente social que a contou. Além disso, ressaltam ainda a questão do cuidado com a transcrição. Argumentam que o ato de escrever o texto, não dá ao pesquisador o direito de transformar ou de interpretar a história com base apenas em seu “olhar”, sem a participação daquele que relatou a história, de modo que a análise, deve ser construída em conjunto, considerando que se trata da história de vida do entrevistado e que sua narrativa deve ser valorizada. É preciso deixar de lado o posicionamento comum na academia de agir como alguém que pode “dar ou retirar a voz” de quem fala, ou perguntar (diretamente) e direcionar falas e respostas (Teixeira; Lemos; Lopes, 2021).

Especificamente sobre a análise, Bom Meihy e Holanda (2015) explicam que não se aplica em todas as situações, podendo ter ou não a análise, conforme proposta de pesquisa. Conforme os autores, quando da análise, esta deve integrar o processo de desenvolvimento da proposta, mas em sua fase final, depois de constituídos os documentos derivados da entrevista.

Portanto, o procedimento analítico implica em cruzamentos que demonstram diversificações, de modo que a análise, é o resultado destas constatações. De forma mais específica, “quando se pensa na análise das entrevistas em si, em sentido de história oral pura,

o que deve ser passível de consideração é a análise dos ‘fatos observáveis’, das narrativas concretas. Isso faz com que se considerem os fatos narrados como ‘verdades últimas’.” (Bom Meihy; Holanda, 2015, p. 132).

Portanto, considerando a sugestão de Bom Meihy e Holanda (2015) de que a análise deve vir após a constituição dos documentos derivados da entrevista e da importância da valorização da narrativa dos entrevistados, construí minha “análise” em algumas etapas.

Primeiro, apresento pesquisa bibliográfica de como são expostos os discursos sobre as comunidades remanescentes quilombolas no estado do Paraná, para compreender como esses discursos constituíram formalmente as suas identidades.

Na sequência, trago as narrativas dos entrevistados junto a um “diálogo”, na tentativa de construir uma sequência com temas e situações que foram trazidos por eles nas entrevistas, preservando assim, a narrativa dos entrevistados. Como diz Certeau (1982) a linguagem oral espera que uma escrita a percorra e saiba o que diz. Portanto, ao valorizar as narrativas, não são instituídas palavras “no lugar” do outro ou um discurso sobre o outro. Pelo contrário, assim, há uma tentativa de pensar junto a este outro.

Em um terceiro momento, considerando as histórias atuais vividas dos quilombolas das comunidades Tobias e Castorina, dos seus antepassados, o cotidiano, procuro nos vestígios de suas vivências e de seu dia a dia, os rastros da alteridade, onde faço aproximações com suas realidades.

Por fim, mediante pesquisa bibliográfica com apreensão dos discursos sobre as comunidades quilombolas do Paraná, considerando as narrativas e aproximações realizadas junto aos quilombolas, assim como abordagem teórica fundamentada na construção deste trabalho, realizo discussões acerca da não homogeneização dessas identidades.

E assim, encerro aqui essa sessão, com uma reflexão levantada por Certeau (1982, p. 254) que me faz e fez pensar em todas as minhas ações enquanto pesquisadora: “qual é, então, o lugar que hoje me autoriza a supor que posso, melhor do que eles, dizer o outro?”. Diante deste questionamento, ressalto que embora tenha consciência de que em algum momento possa exercer uma visão colonizadora, mesmo que sem intenção, me proponho ao exercício da desconstrução, do respeito ao outro, por entender que não devo repetir o “dizer o outro”, mas sim, reconhecê-lo enquanto um outro, assim como seu direito de ser outro. E finalizo com um questionamento: até que ponto é possível alcançar o outro?

6 COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO PARANÁ: DO APAGAMENTO HISTÓRICO AO MITO DA IDENTIDADE UNIVERSAL

Se por um lado tivemos movimentos teóricos sobre diferenças raciais que surgiram na Europa, com a crença de diferença entre os “tipos” humanos, hierarquizando pessoas, como aponta Santos (2002), no Paraná, houve movimento similar com o processo de “branqueamento” e tentativa de “inventar” um estado “diferente” dos demais.

Seguindo os passos de Freyre, por exemplo, com o livro “Casa-grande & senzala”, historiadores paranaenses, como Wilson Martins, escrevem sobre um Paraná idealizado por uma hegemonia, silenciando a trajetória e contribuição das pessoas negras no estado, além de reforçar um ideal de branqueamento. Seus livros “Um Brasil diferente: ensaios sobre o fenômeno de aculturação no Paraná” (1989) e “A invenção do Paraná: estudo sobre a presidência de Zacarias de Góes e Vasconcelos” (1999), retratam uma história oficial do Paraná que silencia e exclui as pessoas negras.

Tais escritos reforçam a pretensão da criação de uma identidade única do estado, solidificadas na produção de uma historiografia “Paranista”. O paranismo, um movimento que aconteceu no século XX, tinha como objetivo a construção da “imagem” de um estado que representasse características de desenvolvimento, progresso, tecnologia e ciência, contando com vários políticos, intelectuais e artistas na divulgação de uma história, das tradições paranaenses e na construção de uma identidade cultural própria para o estado (Takatuzi; Carneiro, 2013)

Disseminou-se assim, ideias de que o Paraná era um estado diferente do restante do país, e, como parte de uma estratégia para branqueamento, foi construída uma ideologia de que os territórios estavam vazios e prontos para serem ocupados, o que mais tarde, culminou na vinda dos colonos, além de praticamente negar práticas de escravidão no estado. É possível visualizar essas ideias nos escritos de Wilson Martins (1999, p.41):

De fato, a escravatura não chegou a ser no Paraná um sistema econômico de produção. (...) O escravo africano, aqui, como na Nova Inglaterra, foi destinado aos trabalhos domésticos nas cidades. E aqui, aos trabalhos domésticos e aos misteres das fazendas de criar, em que a mão de obra, por sua própria natureza, era de demanda escassa.

Sabemos que houve a escravidão no Paraná, inclusive, ainda existem vestígios de práticas de violência em vários lugares, como em Palmas-PR, onde localiza-se uma fazenda que foi lugar de escravidão. Portanto, as pessoas escravizadas não eram apenas destinadas a trabalhos domésticos na cidade, como aponta o historiador. Ainda, os escritos traziam a ideia de que mediante a extensão territorial havia a dificuldade de povoamento do estado, e que isso era um problema:

Contudo, pode-se dizer que, nesse ano, todos os problemas administrativos do Paraná relacionavam-se mais com os vivos que com os mortos: tratava-se de povoar o território de 200 mil quilômetros quadrados, em que se disseminava uma população de 60.625 habitantes, ou seja, praticamente, três pessoas por quilômetro quadrado. (Martins, 1999, p. 71)

Como solução para o problema, Martins (1999, p. 72) cita trechos da lei que fomenta a migração de estrangeiros para o Paraná:

Para atender à magnitude do problema, Zacarias baixou a lei nº 29, de 21 de março de 1855:

Art. 1º - Fica o governo autorizado a promover a imigração de estrangeiros para esta província, empregando neste sentido os meios que julgar mais convenientes, e preferindo sempre atrair os colonos e demais estrangeiros que já se acharem em qualquer das províncias do Brasil.

Art. 2º - Para que tenha efeito a disposição do artigo antecedente poderá o governo despende anualmente até à quantia de 10:000\$000, além dos reembolsos dos avanços que fizer para passagem e alimento dos imigrantes, segundo os contratos que realizar.

Art. 3º - Os colonos serão, por ora, principalmente destinados ao serviço das estradas da província, podendo o governo pagar, sem indenização alguma, a metade da passagem àqueles que nelas se empregarem por espaço de cinco anos.

Art. 4º - Os colonos que se quiserem dar à agricultura, e que não tiverem meios de o fazer por sua própria conta, serão distribuídos pelos lavradores, principalmente pelos de café, que se obrigarem a pagar por prestações, dentro de três anos e sem juro algum, as despesas que com eles houver feito o governo, do que prestarão fiança idônea.

Art. 5º - O governo velará a que nos ajustes feitos com esses lavradores não sejam de modo algum lesados os interesses dos colonos.

Art. 6º - A passagem das crianças menores de seis anos poderá ser puramente a expensas da província.

Art. 7º - Para a boa execução desta lei e fiel cumprimento dos contratos, fará o governo regulamento impondo penas.

Art. 8º - O governo, estudando o sistema de colonização mais adequado às circunstâncias da província, o submeterá à consideração da Assembleia Legislativa Provincial em sua próxima reunião, com os regulamentos que houver organizado, indicando também os embaraços que se opõem à sua execução, e propondo os meios de os obviar.

Assim temos um pouco do contexto histórico paranaense, que propicia, entre outras coisas, o apagamento e silenciamento do protagonismo negro no estado. É possível afirmar que esse apagamento reflete na falta de textos e documentos históricos que contêm a trajetória das pessoas negras, suas contribuições para a construção e desenvolvimento do estado, e que destaquem histórias narradas sob a perspectiva das pessoas negras.

Ao fazer uma busca *online* por pesquisas científicas e livros que tratem sobre comunidades quilombolas no Paraná, é possível encontrar textos principalmente de áreas como história, geografia, educação, saúde e administração. Ao analisarem o estado da arte acerca de comunidades quilombolas no Paraná, Souza e Lara (2011) confirmam tal apontamento. Conforme as autoras, os trabalhos tratam sobre assuntos diversos e buscam contribuir com a produção do conhecimento histórico sobre as comunidades, trazendo dados referentes a diversos aspectos do grupo social, como os aspectos paisagísticos e geográficos em que se inserem os quilombos, a origem dos habitantes das comunidades e dos sujeitos que ali vivem, bem como a importância dessa memória, do território como espaço de resistência, de organização política e de luta dos populares por seus direitos (Souza; Lara, 2011).

Percebo que em relação ao passado, houve um pequeno avanço, uma vez que, muitos textos já reconhecem o silenciamento histórico existente, assim como, existem trabalhos acadêmicos publicados que abordam temáticas ligadas às comunidades quilombolas. Um exemplo desse reconhecimento pode ser percebido no trecho abaixo, coletado de uma cartilha de história:

A historiografia paranaense produzida nas universidades e, por fim, os livros didáticos que, se utilizando dessas fontes, repetem para milhares de estudantes do Estado a ideia de que os vastos territórios ocupados por sociedades indígenas do segundo e terceiro planaltos do Paraná constituíam um imenso “vazio demográfico” pronto a ser ocupado por migrantes vindos de várias partes do Brasil e mesmo do exterior. Com isso, eliminam-se propositadamente da história regional as populações indígenas, caboclas e quilombolas que ali viviam e resistiram à conquista de suas terras e à destruição de seu modo de vida. (Mota, 2012, p. 11).

Compreendo que há um esforço da comunidade acadêmica em trazer elementos que contrapõe com a história oficial hegemônica. Aqui, cabe ainda pensar: como são expostos os discursos sobre as comunidades remanescentes quilombolas no estado do Paraná? Essa preocupação se esbarra no entendimento de que a escrita é uma prática que simboliza e efetua a historiografia, como diria Certeau (1982), uma forma de representação simbólica de uma sociedade inserida em determinado contexto.

Portanto, a prática da escrita é capaz de criar sentidos e significados, reproduzir discursos, o que pode contribuir para legitimar lugares ou também segregar. Em relação aos discursos existentes sobre as comunidades quilombolas no Paraná, embora existam estudos a respeito, é possível identificar que muitos deles ainda apresentam um discurso generalista sobre o quilombo, conforme abaixo:

De maneira geral, essas comunidades mantêm os padrões de produção utilizados por seus antepassados, baseados principalmente no cooperativismo e na prática de uma economia de subsistência. Os principais produtos cultivados são a mandioca – da qual se extrai a farinha feita de forma artesanal em alguns quilombos –, cana-de-açúcar, milho, feijão, arroz e vários tipos de frutas e legume. Pratica-se, também, a criação de animais, como porcos, galinhas, patos, cabeças de gado, cavalos e, em alguns casos, a criação de peixes. (Priori, 2012, p.54)

O termo “essas comunidades” apresenta característica generalista, ao passo que o padrão de práticas mencionadas no trecho acima, podem não ser percebidas em todas as comunidades. Por exemplo, o trecho que menciona a prática de uma economia de subsistência nas comunidades, ou seja, trabalho sem remuneração para sustento próprio. A questão a que me refiro não está no tipo de prática mencionada, mas na generalização da prática em um contexto contemporâneo, sem individualizar o cotidiano e a vivência de todas as comunidades.

Embora a prática citada possa ocorrer em algumas comunidades, considerando o entendimento de que cada comunidade possui uma dinâmica peculiar, é preciso ponderar que muitos quilombolas, principalmente das gerações mais novas, podem trabalhar em atividades externas, ou ainda, realizar outras atividades que não ligadas ao trabalho braçal e de subsistência, como sugere o estudo mencionado anteriormente.

A observação acima também se aplica para o seguinte trecho identificado em outro texto:

A cozinha quilombola é um espaço de sociabilidade. Em geral, localizadas fora das casas, ali são repassados, de geração a geração, os saberes e sabores alimentares, por alguns acompanhados de canções. Cada canto desta cozinha está imerso de valores de afrobrasilidade. Os fogões são de barro artesanais, quase sempre à lenha. Fogões industrializados são coisa rara, pois o gás é caro e de difícil acesso. Além disso, nos dias frios os fogões a lenha são ótimos aquecedores, propiciando um ambiente acolhedor e de trocas, seja no trabalho coletivo para preparo dos alimentos, seja na troca de idéias, opiniões, saberes, planos para o dia seguinte, para o próximo plantio e safra, ou para o futuro, de modo geral. Por fim, o contexto acima descrito e analisado é parte da realidade contraditória vivenciada nos dias atuais pelas comunidades quilombolas do Paraná e do Brasil. (Araújo; Lima Filho, 2012)

Seria possível afirmar que todas as comunidades do Paraná e do Brasil possuem o mesmo contexto? Será que essa é uma realidade vivenciada por todos os quilombolas? Talvez alguns?

Com a generalização, as comunidades de um modo geral, acabam sendo associadas a uma estrutura precária. Além da precariedade, também há associação das comunidades com a violência doméstica e falta de segurança:

Além da verificação *in loco* sobre a precariedade do funcionamento da Escola Estadual Quilombola e da oitiva de inúmeros relatos de violência policial, doméstica, no trabalho, falta de acesso à saúde e à segurança pública, dentre outros (Alves; Bernartt, 2020, P. 283)

A citação acima se refere a uma das comunidades quilombolas de Palmas, no Paraná. Ao ler o texto, me perguntei: A “precariedade” do funcionamento da escola quilombola estaria ligada à estrutura da escola ou às práticas de ensino? Será que os membros da comunidade também visualizam a escola dessa maneira? Como compreendem a escola da comunidade? Além disso, a “oitiva” de inúmeros relatos de violência, pode caracterizar a comunidade como um lugar perigoso. E os demais lugares da cidade? O que dizem os moradores sobre? A questão é que, ao se deparar com um texto sem a contextualização precisa, e participação dos quilombolas a respeito, a percepção do leitor pode não ser fidedigna ao que ocorre na dinâmica da comunidade citada. Além disso, pode reforçar um estigma de precarização e violência às comunidades.

Em outro ponto do texto, há a ideia de que o trabalho quilombola deveria ser essencialmente com a terra para preservação da cultura, e que, o fato de trabalharem fora da comunidade, é motivo para que a cultura da comunidade desapareça:

O trabalho desempenhado por muitos quilombolas da comunidade em regra tem duas características, quais sejam: possibilitam a sobrevivência, porém tem

contribuído sobremaneira para o fim da comunidade quilombola de Palmas-PR, seja pela aculturação que possibilita, seja pela mobilidade de residência que exige, seja pelos poucos recursos que garante mensalmente, exigindo a sobre jornada como regra para garantir uma existência um pouco melhor, o que afasta o indivíduo da vida em comunidade. (...) Reconhece-se a importância do trabalho tradicional para a preservação da cultura quilombola de Palmas-PR, no entanto, apesar de seus benefícios, muitos quilombolas precisam dedicar-se ao trabalho assalariado precarizado para garantir a sobrevivência de sua família, razão pela qual a cultura centenária da comunidade quilombola de Palmas-PR corre riscos de desaparecimento (Alves; Bernartt, 2020, p. 307)

O trabalho tradicional em que os autores mencionam está ligado ao trabalho braçal, o que me leva ao seguinte questionamento: A manutenção de práticas culturais está estritamente ligada ao trabalho no campo ou limitadas à extensão territorial da comunidade? Afirmar que trabalhos fora da comunidade “possibilitam a sobrevivência, porém tem contribuído sobremaneira para o fim da comunidade quilombola de Palmas-PR”, pode reproduzir uma lógica hegemônica de atribuição de lugares, onde, muitas vezes as pessoas negras são essencialmente associadas à mão de obra braçal, e assim, lhes são destinados papéis subordinados, ligados à execução e operação.

Sobre essa questão, Gouvêa (2019) aponta que a forma como o negro foi construído socialmente, enquanto sujeito trabalhador, acaba influenciando em suas possibilidades no mercado de trabalho. A autora afirma que existem inúmeros estudos que apontam para essa realidade, porém, ainda não foi possível modificar esta construção discursiva, uma vez que está solidamente estabelecida, o que pode ser percebido pelo trecho acima.

Outro aspecto a ser considerado é a desatualização das informações que constam em alguns trabalhos acadêmicos:

No município de Palmas encontram-se duas comunidades: Adelaide Maria da Trindade Batista e Castorina Maria da Conceição. Nelas predominam a produção para o autoconsumo. Este tipo de produção é de suma importância para os membros das CRQ, já que seus modos de vida têm relação direta com a produção de culturas de subsistência, criação de animais e a prática da pesca (Campos e Galinari, 2017, p. 134).

Sabemos que Palmas-PR contempla três comunidades, conforme consta nos relatórios da Fundação Palmares. Não é meu objetivo apontar falhas de pesquisa, mas isso demonstra a ausência de conteúdos atualizados acerca das comunidades, cabendo ao pesquisador, o cuidado

na reprodução de informações, principalmente ao considerar a invisibilidade histórica que permeia as comunidades.

Até aqui o que se pode dizer é que são escassos os registros históricos que abordem os modos de vida, as resistências, os saberes, de um modo que não reproduza o discurso generalista acerca do outro. Esse não é um processo fácil. Exige reflexão, desconstrução e um fazer pesquisa junto ao outro, abandonando assim, aos poucos, a prática da consideração do outro como instrumento de pesquisa.

Como afirma Soares (2021) considerar a luta política no quilombo é fundamental, ao passo que é indissociável do processo de reafirmação da identidade e ancestralidade. Os quilombos, como território de insurgências “resistiram, reconfiguraram-se, ressignificaram-se e recompuseram-se, para além dos espaços ocupados, em cartografias rurais e urbanas do País” (Soares, 2021, p. 523).

Portanto, ao invés de escrever “sobre” os quilombolas, por que não tentar pensar “com” eles? É nessa tentativa que apresento na sequência minha vivência em duas comunidades de Palmas-PR: Comunidade Remanescente de Quilombo Tobias Ferreira e Comunidade Remanescente de Quilombo Castorina Maria da Conceição.

6.1 DA COMUNIDADE DO ROCIO À DIVISÃO TERRITORIAL: UMA BREVE HISTÓRIA

A cidade de Palmas – PR está localizada no sudoeste do Estado. Os primeiros registros da região datam meados de 1720, com emancipação política do município, desmembrando de Guarapuava, em meados de 1879 (IBGE, 2020). Embora o *site* da prefeitura de Palmas-PR não faça menção às pessoas negras na história da cidade, estudos indicam que houve grande contribuição na história e desenvolvimento da cidade.

Em sua dissertação de mestrado, Silva (2021), que também é quilombola e moradora de Palmas, realiza um estudo sobre a “intergeracionalidade quilombola”, a partir da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista, e assim, retoma contexto histórico considerando a perspectiva dos quilombolas, portanto, sinaliza:

Embora a história contada no *site* da prefeitura de Palmas e relatada por muitos fazendeiros não faça menção aos escravizados e seus descendentes que

trabalharam para alavancar a economia da cidade, as pesquisas analisadas até aqui e a observação de estudos etnográficos realizados por vários pesquisadores, bem como a realização da observação participante com os sujeitos quilombolas, revelam a história de Palmas sob uma outra ótica, mostram o lugar da cultura negra como protagonismo na constituição da municipalidade (Silva, 2021, p. 62)

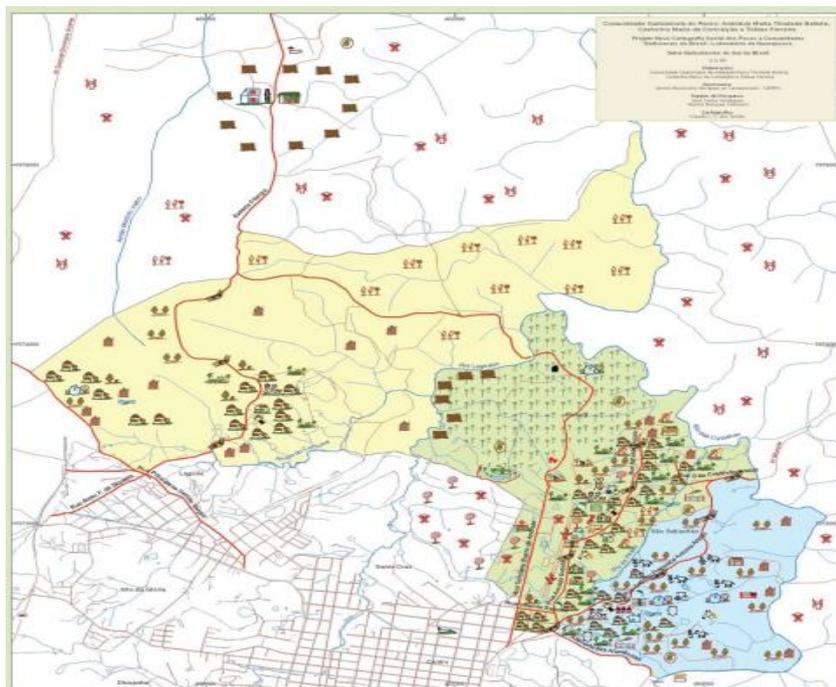
Atualmente, em Palmas-PR existem três comunidades quilombolas: Adelaide Maria Trindade Batista, Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira. Antes de serem mapeadas pelo Grupo de Trabalho Clovis Moura e receberem a certificação pela Fundação Palmares, essas comunidades formavam juntas apenas uma comunidade, até então conhecida como Rocio (Silva, 2021).

Em seu estudo, Silva (2021, p.54) constata que, conforme narrativas dos próprios moradores da comunidade, a constituição do quilombo ocorreu em meados de 1836, com famílias pioneiras que se instalaram no Rocio na descoberta de Palmas e que por “variados processos, esta população vai morar em região de baixo interesse comercial para os proprietários de terras, abrindo caminho para a criação do Bairro São Sebastião do Rocio”.

Assim, as comunidades foram divididas conforme núcleo familiar. Os nomes das comunidades são homenagens às matriarcas e patriarca das famílias. Desta forma, a comunidade Castorina Maria da Conceição recebeu esse nome em homenagem à sua matriarca, fundadora e também irmã de Adelaide Maria da Trindade Batista, a qual também foi homenageada com seu nome na Comunidade vizinha. Já a comunidade Tobias Ferreira, conhecida também conhecida como Lagoão, teve o seu nome mudado em homenagem ao patriarca Tobias Ferreira que ali chegou com as primeiras expedições, em 1836 (GT, 2010).

A partir dos estudos junto às comunidades e com a elaboração da cartografia social, os quilombolas puderam desenvolver um mapeamento das três comunidades em detalhes, desenhado por eles mesmos, conforme figura abaixo:

Figura 1: Mapa da cartografia



Fonte: <http://novacartografiasocial.com.br/download/03-comunidade-quilombola-do-rocio-adelaide-maria-trindade-batista-castorina-maria-da-conceicao-e-tobias-ferreira-palmas-pr/>

É importante mencionar que as três comunidades são compostas por núcleos familiares distintos, embora, muitos possuam parentesco. Assim como, também possuem estruturas distintas. Mesmo estando em locais diferentes, os membros das comunidades se inter-relacionam, de modo que, a divisão territorial apenas formalizou uma divisão familiar já existente.

Minha vivência junto aos quilombolas das duas comunidades oportunizou compreender um pouco mais para além do discurso oficial, tais como, suas preocupações, lutas e resistências que emergiram em seus relatos, os quais, adiante, apresentam discrepâncias não apenas em relação à historiografia, mas também na própria dinâmica e modos de organizar das duas comunidades estudadas, assim como nos modos de existir dos próprios quilombolas.

6.2 O INÍCIO DE UMA PESQUISA: DUAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS E ALGUNS DESAFIOS

Parei uns minutos para pensar na melhor forma de iniciar esse capítulo da tese. Poderia começar de diversas formas, como descrevendo minha chegada na cidade, na comunidade, ou

ainda, como foi o meu caminho até lá, enfim. Farei isso também, mas acredito que antes disso, devo discorrer pelo menos em um parágrafo sobre como me senti nesse processo, até porque, de certa forma isso também reflete e irá refletir na minha escrita.

Desde que comecei a escrever o projeto (lá no início), sentia insegurança quanto à escrita no tema. Talvez porque não queria replicar aquilo que tanto critiquei, a escrita colonizadora, justamente por compreender os seus reflexos, sabendo que toda escrita é ideológica, por ser resultado de um lugar e uma prática. Entendi que essa insegurança faria parte do processo. Ao mesmo tempo, admiti que a minha pesquisa também tem um papel político ao trazer à tona perspectivas muitas vezes silenciadas na história.

Também senti insegurança nos meus primeiros contatos no campo. Tudo era novo pra mim. Ainda não conhecia nenhum membro das comunidades quilombolas. Ao mesmo tempo, as pessoas que me receberiam também não me conheciam. Também poderiam ter insegurança quanto a mim, à pesquisa, enfim. De todo modo, compreendi que isso faz parte do processo de pesquisa. Decidi que iria assumir esse sentimento e vivenciar da melhor forma essa experiência que o campo me oferecia.

Eis que surgiu a primeira oportunidade. Como faço parte de um grupo de pesquisa (Grupo de Estudos Organizacionais) da UEM, um colega de doutorado já estava fazendo pesquisa em comunidade vizinha, a Comunidade Remanescente Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista me convidou para ir a Palmas junto com ele, então, combinamos uma viagem juntos até lá. Essa seria minha primeira ida ao campo. Mas antes, fiz contato com uma integrante da comunidade, Márcia, que foi quem recebeu meus colegas do grupo de pesquisa inicialmente e que foi a intermediadora inicial em minha inserção no campo, pois ainda não tinha o contato de nenhum membro das comunidades Tobias Ferreira e Castorina Maria da Conceição. Liguei, me apresentei e manifestei meu interesse de ir até Palmas para visitar as comunidades “Tobias e Castorina”. Márcia foi receptiva e disse que poderia ir até lá que me receberia na comunidade. Assim, fiz minha primeira viagem a Palmas-PR.

Chegou o dia. O dia estava bonito e a estrada tranquila para uma viagem. Como Palmas-PR fica um pouco distante, fizemos o trajeto em mais ou menos 7 horas de viagem. Notei a variação de vegetação no caminho, que contava com bonitas araucárias e árvores lindas de folhas alaranjadas e avermelhadas, diferentes de tudo que eu já tinha visto na região onde eu

moro. A temperatura também parecia reduzir conforme íamos avançando no trajeto. Talvez, isso se explique considerando que a região de Palmas-PR é tida como a mais fria do Paraná.

Chegando em Palmas, como primeira impressão, percebi uma cidade pacata, com comércio bem desenvolvido e uma bela praça central, com destaque para igreja católica rodeada de flores, com arquitetura contemporânea, a Catedral Senhor Bom Jesus. Ao meu ver, isso demonstra um pouco da influência do catolicismo na cidade. Vi algumas pessoas com vestimentas do exército, o que me chamou a atenção num primeiro momento. Mais tarde, soube que na cidade também tem um espaço com instalação militar, é a 15ª Companhia de Engenharia e Combate e tal batalhão fica próximo da Comunidade Castorina. Inclusive, Palmas está localizada em uma região de fronteira e de conflito territorial histórico ligada à “Guerra do Contestado”.

No dia seguinte, logo pela manhã, fomos ao encontro de Márcia, a qual me receberia na Comunidade Adelaide. Fui muito bem recebida, e inclusive, pude conhecer um pouco da comunidade no pouco tempo que estive lá. Peguei alguns contatos de membros das comunidades Tobias e Castorina, os quais, iriam me auxiliar na mediação junto às comunidades. E assim, tive meu primeiro contato com membros das comunidades, inicialmente, com a comunidade Tobias Ferreira.

6.3 COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO TOBIAS FERREIRA

“Eu acho que quilombola, acho que (...) Ah, representa muita coisa, né? É. representa o começo da vida da gente. E eu tenho orgulho. Eu sou muito orgulhosa”. (Rita – Trecho de entrevista)

Como já mencionei, a comunidade Tobias foi a primeira que tive contato. Enquanto comunidade remanescente de quilombo, em relação às outras duas comunidades localizadas em Palmas-PR (Adelaide e Castorina), foi a última a conseguir a certificação junto à Fundação Palmares, em setembro de 2013.

Meu acesso à comunidade se deu por meio do Marcos. Foi com ele, um dos meus primeiros contatos dali. Desde o primeiro momento, se mostrou solícito e aberto a me receber na comunidade.

Sem dúvidas sua receptividade me deixou feliz, pois havia muitas expectativas sobre como seria a experiência junto à comunidade. Ao mesmo tempo, eu estava ansiosa por uma

primeira visita. Como Marcos trabalhava fora durante o dia, me direcionou à sua tia, dona Rita, uma das anfitriãs da comunidade, que me recebeu com muita simpatia.

6.3.1 Meu primeiro contato com a comunidade

Eis que chegou o dia da minha primeira visita a comunidade. Combinei com Marcos que iria pela manhã. Ele me confirmou a visita e passou as coordenadas. O dia estava ensolarado, embora frio e com muito vento. Até chegar à comunidade, tive a impressão de cruzar a cidade de Palmas-PR, o que levou alguns minutos.

Tinha como referência, o nome da estrada e alguns direcionamentos para encontrar a casa de dona Rita, mencionados por Marcos. A estrada de chão, que dava acesso até a comunidade conta com rica arborização, algumas indústrias e casas pelo caminho, quintais com crianças brincando e algumas curvas e cruzamentos que davam acesso a outras estradas e lugares. Em alguns momentos, por não conhecer o caminho, pensei que pudesse estar perdida, mas o GPS¹² ativado no celular me ajudou com a localização certa.

Tinha como referência uma escola. Passei em frente e pude notar várias crianças correndo e gritando. Acredito que era o momento do intervalo. Parei para olhar e me situar. Notei várias casas aos arredores, com amplos quintais, pinheiros, plantas e animais. Vi que algumas pessoas saíram nas portas, assim como, as crianças e algumas pessoas que estavam no pátio da escola pararam para olhar. Logo vi Rita, acenando da porta da sua casa, ao lado de outra pessoa, que mais tarde pude conhecer, a Carmem.

Fui recebida com um abraço forte de Rita e a frase “oi, minha filha! Tudo bem?” que parecia me conhecer há anos. Lembrei de quando era criança e ia visitar minha avó, que sempre me recebia com um forte abraço. Rita logo me convidou para entrar e enquanto me acomodava no sofá de sua sala, foi até a cozinha e me trouxe café quentinho. Conversamos um pouco, falei sobre minha proposta de pesquisa e Rita contou que já recebeu outros pesquisadores. Percebi certo desconforto em relação a isso, pois, em outros momentos, soube que muitos pesquisadores acabam não retornando ao campo para uma devolutiva.

¹² Global Positioning System (em inglês) ou Sistema de Posicionamento Global (em português).

Conversamos ali por várias horas. Assuntos e histórias diversas surgiam. Como estávamos em um momento recente de pós pandemia do COVID, Carmem, me contava por exemplo, sobre o poder das garrafadas, uma mistura de ervas e produtos naturais, feitos por ela, para a familiares e amigos doentes, o que teria ajudado na cura de muitas pessoas. Uma receita sigilosa da família. Já Rita, me contava sobre o prazer que tinha pelos livros. Disse que todas as noites antes de dormir, gosta de fazer leituras, principalmente voltadas à religião. Revelou ser uma mulher de fé.

As horas passavam muito rápido! Fui convidada pela Rita para o almoço junto com sua família, que aos poucos ia chegando. Após o almoço, já na parte da tarde, caminhamos pela comunidade e tive a oportunidade de conhecer outros moradores, assim como, conhecer outras histórias. Caminhamos alguns minutos e Carmem foi me apresentando a comunidade. Embora Carmem não tenha residência na comunidade, considera a comunidade como uma extensão de seu lar. Notei que possui relações de amizade ou parentesco com vários moradores, e inclusive, participa da associação da comunidade, demonstrando ser ativa nas reuniões e ações propostas. Pude notar que várias pessoas que ali residem fazem parte do núcleo familiar de Rita, que é considerada uma das anfitriãs da comunidade.

Carmem me levou até a casa de Alcides, que assim como Rita, é um dos moradores mais antigos da comunidade. Fomos muito bem recebidos por ele e sua esposa. Embora Alcides tenha revelado várias histórias familiares e da comunidade, se mostrou inseguro em participar de uma entrevista e do processo de pesquisa. Senti que as entrevistas poderiam trazer à tona memórias que talvez não quisesse reviver. Não naquele momento, naquele contexto. Talvez, seja por conta de experiências negativas em algum outro momento? Na volta, fiquei refletindo sobre isso. Não por querer questionar o sentimento dele, mas tentei me colocar em seu lugar. Quantas memórias podem ser suscitadas numa entrevista? E muitas delas, podem vir acompanhadas de sentimentos, traumas. Além do que, o silêncio também tem seu significado. A mim, cabe compreender e respeitar o limite do outro.

Já era final do dia, quando retornamos até a casa de Rita. Meu sentimento era de gratidão pela receptividade, pelas conversas, confiança. Embora o dia estivesse terminando, minha experiência junto à comunidade estava começando, ali. Após esse dia, retomei a comunidade em outros momentos, onde pude ter outras conversas e vivências.

Pretendo de agora em diante, construir um diálogo, junto às narrativas dos quilombolas da Comunidade Tobias Ferreira a partir de assuntos que foram trazidos durante as entrevistas. Iniciarei com algo que se sobressaiu em grande parte das nossas conversas: a luta pelo direito ao território.

6.3.2 A luta pelo direito ao território: “...O nosso desafio é constante, né?...”

Sem dúvidas, uma das principais lutas na comunidade é quanto ao território e ao direito de usufruir plenamente daquele espaço enquanto coletividade. Existem expectativas quanto ao uso e desfrute do território, o que hoje não tem acontecido. Mas por que? Principalmente devido ao descaso governamental e de políticas públicas ameaçadoras, o que facilita que outras pessoas adentrem e residam naquele espaço.

Ainda, há negociações junto à Sanepar (Companhia de Saneamento do Paraná) que articula a construção de uma ETE (Estação de Tratamento de Esgoto) em um espaço que seria de direito da comunidade. Há impasses, há negociações. Há também lutas por melhorias de estrutura, pelo acesso ao conhecimento junto a reivindicação de uma escola quilombola. Avanços e recuos acontecem simultaneamente.

Nesse sentido, de um modo geral, uma das coisas que me marcou muito foi a luta enfrentada pelos quilombolas da comunidade frente a algo que lhes seriam de direito: o território. Não digo apenas quanto à posse e regularização de terras, mas em tudo aquilo que a “não propriedade” implica ou restringe, como o direito de utilizar e usufruir daquele espaço com autonomia, seja para lazer, para práticas culturais, pelo sentimento de pertença à comunidade, dos aspectos estruturais aos mais subjetivos e particulares a cada um dos membros.

Embora a comunidade Tobias Ferreira seja certificada pela Fundação Palmares, com publicação no Diário Oficial da União - DOU com data de 19/09/2013, a demarcação de terras, assim como a titulação ainda não ocorreu. Em uma rápida pesquisa no *site* do INCRA, é possível ver que o processo referente à comunidade se encontra com status “em elaboração”, o que pode refletir em constantes ameaças ao direito ao território.

Uma das pessoas que me recebeu na comunidade foi Zeca, que faz parte do núcleo familiar da comunidade. Ativo, relatou que gosta de estar a par das decisões e movimentos em

prol da comunidade. Zeca participou do processo de certificação da comunidade, junto com seu filho, que lhe ajudou com o levantamento de informações. Me contou como foi a experiência com a certificação:

Zeca: [...] a gente fez o certificado de Palmares. Fomos nós que corremos atrás. Eu e o meu piá. Foi feito pesquisa. Ele correu atrás de fazer pesquisa, o Miguel. as pesquisas, as entrevistas que ele está fazendo, ele fazia com o pessoal mais antigo, hoje é falecido, tem o meu tio Zé, que é falecido, tem a tia Jane, que é uma das matriarcas, que é a mais (...) que é a nora do falecido Tobias Ferreira, ele fez entrevista com ela pra gente fazer, mandar pra Jacinta, que era dali, daí ela que pegou e mandou pra Brasília e a gente foi certificado pelo Palmares. Foi dali então, quando a gente pôde ter mais... Na época, não podia vim pessoas do estado na comunidade sem ser certificado. Passou a vir a Jacinta na época.

Assim como Zeca mencionou, outras pessoas também lembraram o nome de Jacinta em algumas conversas. Jacinta seria uma pessoa direcionada pelo governo do estado, para levantamento de informações e pesquisas junto à comunidade, tal qual, teria contribuído com a certificação. Mas nem tudo aconteceu como esperado. Ao falar de projetos que foram idealizados e que não foram implementados na comunidade, Zeca demonstra frustração em seu semblante. A frustração é motivada pelo não andamento de projetos que foram prometidos pelo governo, como da construção de casas populares, a horta comunitária, cozinha do campo:

Zeca: Foi feito alguns projetos, mas não andou. Os projetos da capital não vieram pra cá, não teve jeito, porque foi feito um projeto de casas populares, né? E aqui você sabe que é tudo comum, né? Tudo em comum aqui. Tanto é que nós estamos aqui, moramos aqui, tem os primos, tem a tia, tem tudo, a gente tá em comum aqui. Mas outros também projetos de (...) eles iam fazer sobre... é... horta comunitária, essas coisas que iam trazer tudo. Fogão industrial pra fazer. Eles iam trazer projetos da cozinha. Que tinha na época esse projeto de cozinha (...) cozinha do campo, era uma coisa assim. Não lembro bem como era esse programa, mas tinha esse também. Mas não chegou a vir. Não veio nenhum programa. E daí, na minha época, foi (...) corri bastante atrás, também, das coisas. Fui a Curitiba, fui na Assembleia levar papel, na época, algumas coisas, reivindicação, até de carro para a comunidade, da Receita Federal. A Receita Federal, prende lá, nunca mais vão pegar, né? Daí fizemos, fizemos também todo o trabalho, o assessor dele [político] na época, não lembro o nome dele, pediu tudo, corri atrás, fiz tudo. Mandeí, eu mesmo levei para ele lá, fui à Assembleia, ele não estava, estava na casa de apoio, fui na casa de apoio deles. Daí, quando entrou Temer lá, tomaram lá (...) derrubaram a Dilma, daí disse que não podia mais, não liberava mais nada da Receita Federal, por exemplo, para a comunidade, alguma coisa assim. Foi aí que ele me explicou isso aí. E hoje tá mais tranquilo, hoje já foi conseguido algumas coisas aqui já faz dois anos que o Marcos tá aí e ele tá correndo atrás aí, a gente tá também indo atrás, né? Já foi conseguido algumas coisas aqui para a comunidade.

A fala de Zeca demonstra a dificuldade enfrentada pela comunidade na busca por melhorias. Além disso, a dificuldade em concluir a regularização e titulação de terras limita os quilombolas quanto ao direito à propriedade, possibilitando que outras pessoas também morem junto da comunidade, além de terem que desembolsar dinheiro para a compra dos lotes, como

foi mencionado em uma conversa, onde soube que os lotes de terra em que os quilombolas moram atualmente, foram comprados por eles.

Zeca não foi o único a demonstrar insatisfação com a atenção política e governamental dispensada à comunidade. Essa foi uma pauta mencionada por grande parte dos membros que participaram das entrevistas. No entanto, mediante ao descaso, percebo que a luta coletiva dos membros e lideranças quilombolas, a partir do entendimento e reconhecimento de seus direitos, tem sido crucial para lidar com as adversidades e tem trazido conquistas à comunidade.

Marcos, é sobrinho de Rita. Morou (e mora) na comunidade Tobias em grande parte da sua vida. No relato abaixo, Marcos conta um pouco de sua trajetória:

Marcos: nasci aqui na comunidade. Nasci aqui onde hoje eu voltei a morar. Eu saí daqui, era criança ainda, criança de colo (...) o meu pai e a minha mãe foram morar na outra comunidade, né? Na Adelaide. Lá que, na época era Rocio né? E é o bairro São Sebastião do Rocio lá. Então, de lá, nós saímos de lá. Daí meu pai trabalhava na prefeitura lá, né? E daí tivemos de vir para a cidade por causa do estudo (...) para mim, né? E meu pai comprou um terreno na cidade, daí nós nos mudamos para a cidade de volta. Daí da cidade comecei a estudar um pouco (...) Fui até uma altura, daí já não deu mais certo, já parei de estudar, hoje nem o ensino médio não tenho. E daí comecei trabalhar (...) trabalhei junto com meu pai na prefeitura, até com meu tio também trabalhava. E foi a vida assim, né? Indo para lá e para cá. Trabalhei em várias firmas. Daí fui cansando, que nem diz o outro, né? E daí voltei para a comunidade.

A história de Marcos mostra um pouco de sua jornada pessoal e profissional. Após alguns anos morando em outro lugar, retornou para a comunidade onde nasceu. Não é incomum ouvir relatos de pessoas que mudaram-se para outro bairro na cidade ou outra comunidade, seja por conta do seu trabalho ou trabalho dos pais (pois em outros momentos não havia transporte, o que dificultava o acesso à cidade) ou pelo casamento, após alguns anos, acabaram retornando para a comunidade. Ou ainda, mesmo tendo residência em outro lugar, continuam participando das atividades da comunidade, como as reuniões, ações beneficentes ou simplesmente frequentando a casa de amigos e familiares que aqui residem, como é o caso de Carmem.

Carmem foi a mulher que me recebeu juntamente com Rita. Descendente de quilombolas, ela própria quilombola, mudou-se para outro lugar na cidade logo após o casamento, onde mora hoje. Casou jovem e perdera o marido recentemente. Na época em que participou da entrevista, fazia apenas 6 meses do falecimento de seu esposo. Carmem vê na comunidade um lugar de amparo, onde consegue reforçar seus laços familiares. Embora more em um bairro que fica um pouco longe da comunidade, a distância não impede que participe. Relatou ir “a pé” de sua casa até a comunidade, o que dá cerca de 4 a 5 km de distância. Com as palavras de Carmem, ali estão “suas raízes”:

Carmem: Eu tinha 11, 10, 11 anos quando eu vim morar pra cá, né? Mas daí, depois que eu casei, ficamos aqui até uns 6 anos, né? Depois que eu tinha casado. Daí eu moro no bairro X. Sempre estou participando das coisas da comunidade aqui, porque aqui estão meus parentes, aqui está a minha raiz, está aqui, né? Eu digo, moro para lá, para onde que ele comprou essa casa para lá, mas a nossa família está aqui, já digo. (...) E aqui lembra bastante o passado da gente. A gente chega aqui, ó, como a minha filha chega aqui, né, ela já se lembra da vózinha dela. Ela diz, mãe, a gente chega lá, parece que a avó já vai sair lá pra gente cumprimentar ela, abraçar ela. Daí a gente não quer perder esses vínculos que a gente viveu quando a gente era criança. A gente quer continuar sempre, porque resta muito pouco já dos antigos. Então a gente quer sempre estar junto. Não é por mais que a gente não mora aqui, né?

Carmem luta junto aos quilombolas da comunidade e inclusive, também é membra ativa da associação e assim, tem acompanhado de perto as dificuldades da comunidade, mas não perde as esperanças:

Carmem: A dificuldade que, eu digo, a gente, época de eleição, eles prometem um monte de coisa que vão legalizar, que vão arrumar, que vão fazer isso ou vão fazer aquilo. Aí passou a eleição, é difícil de lembrar. É difícil de lembrar, mas a gente tá confiante ainda que uns, nem que seja um deputado, olhem por aqui pela comunidade e mandem alguma coisa pra comunidade. Pra melhorar, né? Porque se a gente tivesse mais (...) Se tivesse ao menos um barracão aqui pra gente fazer mais eventos... Porque nós dependemos do pátio do colégio ali. É uma coisa que não dá pra gente ficar misturando as coisas, né? O colégio é uma coisa e a comunidade é outra. (...)

A escola mencionada por Carmem, chamava-se anteriormente Escola Dom Bosco do Campo. A partir da iniciativa dos membros da comunidade, mediante solicitação na prefeitura e câmara de vereadores, protocolaram o pedido para alterar o nome citado para Escola Maria Sebastiana Baptista, uma homenagem à matriarca da comunidade, já falecida. O pedido foi aceito e o nome da escola alterado, como mostra na imagem abaixo:

Figura 2: Fachada da Escola Municipal Maria Sebastiana Baptista



Fonte: <https://www.google.com/maps/place/Escola+Municipal+do+Campo+Maria+Sebastiana+Baptista>

Ao consultar o *site* da prefeitura de Palmas, é possível verificar que a escola ainda se encontra com o nome antigo “Dom Bosco”, classificada no site como escola do campo, e no campo de endereço, não existe alusão à comunidade, mas sim à “serraria”. Assim, mesmo estando localizada no interior da comunidade, a escola ainda não é uma escola quilombola, mas uma escola do campo.

Essa é uma das reivindicações da comunidade, por entender que a escola quilombola contribui na manutenção de práticas, memória, cultura, etc., sendo ainda importante espaço político, contribuindo na formação dos descendentes quilombolas. É considerando os benefícios da escola quilombola, que a comunidade luta em prol de tal conquista. Conquista essa que já é realidade na comunidade vizinha, Adelaide. Dessa forma, Marcos estabelece a instituição da escola quilombola como um dos seus objetivos e dos demais membros, como Carmem, os quais demonstram já realizar movimentos e articulações para tal para concretização:

Marcos: Não é uma escola quilombola, mas nós estamos (...) vamos lutar pra que seja quilombola. Agora nós vamos (...) agora que nós vamos entrar com o processo, né? [da escola quilombola]. Até nós tivemos uma reunião foi semana passada, que nós tivemos uma reunião com o núcleo de Pato Branco, tudo ali, né? Então daí já vamos ver se Deus ajuda que eles façam a escola quilombola aqui pra dar pra nossas crianças quilombolas, pra não terminar, pra não parar no tempo, né? Traz vários benefícios pra nós aqui, principalmente o ensino (...) o ensino quilombola a gente vê na outra escola lá, que não vamos dizer que seja melhor que as outras escolas, né? Mas pelo menos a educação é bem outra, é diferente, né? É diferente das outras escolas, então pra nós aqui vai ser bem (...) E pra nós eu acho que vai ser bom.

Carmem: Essa escola aqui, eu acho que faz uns 20 anos agora, né? Primeiro era tudo mato ali, né? É daí que a prefeitura resolveu fazer essa escolinha ali pra (...) O primeiro, o segundo, o terceiro e o quarto. É isso que eles estão depois que for, eu digo, decretado, que sair tudo no papel. Daí eles querem também correr atrás pra sair um colégio quilombola aqui. É isso que as comunidades querem fazer. Pra usufruir pras crianças, pros filhos. Pra trabalhar uma coisa pra comunidade, né? Mas é isso que eles (...) Que a Adelaide é a comunidade mais velha, né? A Adelaide tá muito (...) Muitos anos que tem comunidade, né? depois, surgiu a Castorina, e daí...por último [a Tobias] (...). E ela tem já o colégio lá, porque na Adelaide (...) o Clóvis, a Dona Maria, eles...Já digo, eles sempre foram os cabeças ali da comunidade e eles sempre estavam correndo atrás das coisas, né? Então, daí, nós aqui, depois que surgiu, vamos também, então, correr atrás das coisas que precisa pra cá.

Aqui, penso ser importante compartilhar um ponto observado e anotado em minhas reflexões pós campo. Por ser a comunidade mais antiga entre as três, mesmo tendo dinâmicas distintas e autônomas, a comunidade Adelaide parece servir como referência para algumas coisas, como na busca por melhorias na educação quilombola. As três comunidades possuem núcleos familiares diferentes, o que, inclusive, foi utilizado como metodologia para separação das três comunidades. No entanto, muitos possuem parentesco, e em vários momentos, as

comunidades se entrelaçam e inter-relacionam. Carmem cita Clóvis e Dona Maria, os quais, estão à frente em muitos movimentos, reuniões e representam a luta da comunidade em vários contextos, e assim, são citados por Carmem como os “cabeças”.

Quando cheguei na comunidade e vi que ali tinha uma escola, em certo momento pensei “legal ter uma escola aqui, talvez o espaço da escola também seja utilizado para atividades da comunidade”. No entanto, enquanto conversávamos, Marcos contou que o acesso e uso do espaço da escola é limitado, ou seja, o acesso não é tão “fácil” assim, ou simples de ser utilizado por eles, mesmo que para atividades da comunidade, como reuniões, ações beneficentes, etc. Diante disso, o perguntei sobre a dinâmica das reuniões da associação, como eram realizadas. Marcos respondeu:

Marcos: Fazemos na escola, só que não é fácil eles arrumarem a escola pra nós também, né? No caso que tem dia de semana tem aula, né? E daí no domingo às vezes quase não aparece ninguém, né? Porque atrapalha, né? Aí depende deles vir pra abrir, né? Depende deles pra vir abrir também, né? Atrapalha eles o tempo inteiro. Nós não podemos ficar com a chave da escola, né? Porque tem a funcionária e tudo, né? Então ela [funcionária da escola] que é a responsável, né?

Assim, o acesso às dependências da escola é burocrático, além disso, Carmem relata que o fato de não ter um espaço comum para uso da comunidade acaba trazendo dificuldades nas atividades realizadas pelos membros:

Carmem: [pra usar o colégio] É pedido lá no departamento de educação. E aí eles mandam a ordem pra zeladora que mora aqui perto, pra ela abrir o portão. De noite, pra fazer uma reunião, que às vezes vem gente de fora, né? E aí... Daí ela abre uma sala também. *[Então vocês não têm livre acesso ali ao colégio?]* Não. Não. *[E não tem outro espaço pra fazer as reuniões e atividades?]* Não tem. Quando veio mesmo, a cesta lá de Beltrão¹³ o maior sacrifício. Por quê? Com chuva.

Como Carmem menciona, não são impedidos de utilizar o espaço da escola, porém, o uso é condicionado a ter uma pessoa disponível para abrir a escola, assim como, ter a autorização da secretaria de educação. Nesse contexto, algumas atividades acabam acontecendo com dificuldade, como por exemplo, num dia de chuva enfrentaram problemas com a distribuição de alimentos oriundos do Programa Mesa Brasil, um programa do SESC (Serviço Social do Comércio). Esse programa tem objetivo de arrecadar e redistribuir alimentos excedentes doados, a instituições sociais e famílias, mediante cadastro prévio:

Carmem: Essa lá de Beltrão é arrecadado fruta, também é doação que eles ganham lá, né? É a Mesa Brasil. Daí é fruta, verdura, legumes, essas coisas, daí eles trazem tantos quilos, né? Daí a gente é dividido, tem quantos? 198 cadastrados, né? É quase

¹³ Beltrão como comumente é chamada, refere-se a cidade de “Francisco Beltrão”, a qual localiza-se a cerca de 133 Km de Palmas-Pr.

que 198. Daí tem que dividir, conforme, daí tem que dividir, fazer aqueles kits. Tantos quilos. A vez passada deu em torno de cinco quilos pra cada família. Daí colocava batata doce, cenoura, chuchu e repolho. Daí a família, a pessoa que mora três, quatro pessoas numa casa. Daí uma faz o cadastro.

Percebo assim, que mesmo com a limitação da ausência de um local próprio ou estrutura para dar continuidade às ações comunitárias e até mesmo as reuniões, o senso de coletividade presente faz com que a comunidade consiga se organizar e executar as ações necessárias. As conquistas estão acontecendo aos poucos, assim como negociações junto aos órgãos governamentais que refletem em melhorias para a comunidade. Em relação às conquistas, além da estrutura básica como iluminação, água encanada e melhoria nas estradas, um terreno foi doado pela prefeitura para a associação da comunidade. Marcos relata a respeito da negociação para a construção de um barracão comunitário:

Marcos: Não tem o barracão, mas vamos (...) até esse terreno ali agora foi a prefeitura doou pra nós, né? Foi doado pra associação, né? Porque a quadra ali tava meio abandonadona (...) ninguém (...). É difícil, né? Apesar também não tem ninguém pra incentivar ali, né? Mas agora, se Deus quiser nós vamos ajeitar ali. Mas vamos ter um (...) ganhamos um barracão já, né? Vamos ver se eles vão fazer pra nós.?! Mas é certeza que fazem, né? A Sanepar prometeu o barracão pra nós e a prefeitura já deu o terreno. Agora só falta a Sanepar fazer o barracão pra nós fazermos nossas atividades ali daí.

A construção do barracão para uso comum da comunidade, de acordo com Marcos, está sendo negociada com a Sanepar. Notei que a questão da rede de esgoto era algo bastante discutida entre os membros da comunidade. Isso porque, estaria em trâmites a construção de uma nova Estação de Tratamento de Esgoto (ETE), o que implica na instalação e obras para atendimento à estrutura de tratamento nas mediações da comunidade. Ao pesquisar informações no *site* da Sanepar, encontrei reportagem com explicações a respeito.

Figura 3: Reportagem sobre reunião da Sanepar com comunidades quilombolas



Fonte: <https://site.sanepar.com.br/noticias/sanepar-se-reune-com-comunidades-quilombolasdepalmas>

No período em que estive em campo, as obras ainda não haviam sido iniciadas. De todo modo, a comunidade participara de reuniões, como também do estudo de impacto nas comunidades, e do processo de negociação junto à Sanepar. Assim, existiam expectativas quanto à construção do barracão que servirá de estrutura comum para uso da comunidade, ao passo que, o aceite dos membros estaria condicionado à construção:

Carmem: E é isso que eles estão batalhando também sobre o negócio da Sanepar, né? A Sanepar tá querendo (...) quer fazer uma rede de esgoto. Que não foi decretado ainda, aquele pedaço ali é da comunidade, mas pertence ao governo, coisa que não pertence para a comunidade, se for, é esse lugar lá que eles querem fazer a rede de esgoto. Daí, nós estamos vendo se eles conseguem arrumar para fazer um barracão para a comunidade, para daí eles poderem fazer a rede de esgoto no terreno da comunidade. É uma coisa que é para a cidade e também para a comunidade, né? (...) A comunidade vai...Porque pra cá não tem esse negócio de redes de esgoto ainda, né? Daí é só com o negócio de fossa, né? Então, eles estão querendo melhorar esse negócio de saneamento, né? Pra poder favorecer também a comunidade.

Apesar de ser percebido como uma melhoria por ser um serviço de saneamento básico que ainda não existe na comunidade, notei que também existe certa apreensão quanto à nova instalação, no sentido que, de fato seja cumprido com o acordo da construção do barracão. Além disso, a construção da rede de esgoto é considerada uma obra grande, com alta capacidade para beneficiar também os moradores da cidade, o que gera a dúvida quanto aos possíveis impactos negativos, como por exemplo, o mau cheiro devido à manutenção inadequada.

Além da construção da rede de esgoto, existe outra situação que tem sido vista como um grande desafio pelos quilombolas, que é a transformação da comunidade em “bairro”. A proposta de revisão do Plano Diretor Participativo do município de Palmas, transformou o

território da comunidade em “bairro Pitanga”. Conforme Zeca, isso é algo que a comunidade não queria, uma vez que tal feito, acaba por descaracterizar o território enquanto comunidade quilombola, permitindo que outros moradores adentrem à comunidade.

Zeca: O nosso desafio é constante, né? A gente, por exemplo, teve uma questão aí que foi um desafio e perdemos esse desafio até (...) para colocarem bairro aqui. Nós não queríamos. Nós lutamos até o final. Nós queríamos fechar só a comunidade aqui mesmo, né. Daí foi feito aí um abaixo assinado. Tempos atrás aí, com outro pessoal, com outra coordenação, foi feito um abaixo assinado impedindo o bairro aqui. E foi feito, foi votado e foi... Hoje está na LDO como aqui é “bairro Pitanga”.

Zeca menciona que a transformação da comunidade em bairro, estaria na LDO (Lei de Diretrizes Orçamentárias) do município. Ao pesquisar a respeito, encontrei a lei de nº 2847/2021 (Lei do Perímetro Urbano), a qual, estabelece o limite entre os bairros do município.

Conforme Zeca, tal decisão é prejudicial para a comunidade:

Zeca: Esse sossego aqui, espero que não aconteça, na verdade, vai terminando, entendeu? Esse é um dos desafios que nós fomos até uma altura e (...) até esses dias eu estava conversando sobre isso pra ver se dava jeito de parar, não seguir em frente, deixar assim, nessa calma que tá, né? Mas hoje a forma do bairro pra nós é prejudicial. É que nem lá, Castorina, principalmente a Adelaide, né? Foi para dentro, né? A cidade entrou para dentro da comunidade. E aqui nós não queríamos isso, né? Então, é um dos desafios que a gente vai ter que (...) Esse é um dos desafios mais fortes para nós hoje, é isso aí. Não queríamos o bairro aqui. Não sei se tem alguma possibilidade de intervir em alguma coisa, a gente vai ter que ver isso aí. Mas é um dos desafios mais fortes hoje nossos. É isso. (...) Daí seria o bairro Pitanga. Daí vamos supor, comunidade quilombola no bairro Pitanga. Entendeu? Não é a comunidade quilombola. Entendeu? (...) Você vem, você compra um lote ali, você compra, você faz uma casa, um loteamento. Esse loteamento aqui é ruim, né? Entendeu? Na época, teve uma época que iam fazer casas populares ali. Na época, teve uns 20, poucos anos atrás. 30, acho. Daí não quiseram fazer por causa disso, né [comunidade]. Bem no fim, agora já tá mais vulnerável pra acontecer isso. Esse sossego aí que é o problema que a gente tá tendo hoje. Difícil ter. [*Já tem pessoas de fora aqui?*] Já tem. Tem pessoas aí. Tem até (...) Tem pessoas aí (...) tem até um homem que já vendeu lote com as pessoas que não são quilombolas. Então é isso. E depois também, né, foi diminuída a verba do INCRA, que estava fazendo estudo aqui para fazer o território, para fazer estudo do território. Até agora, depois entrou Bolsonaro, parou tudo.

Enquanto contava a respeito, percebi no olhar de Zeca uma grande vontade de lutar. Em todo caso, penso que ainda que esse seja um grande desafio, ter a “cidade dentro da comunidade” e todos seus reflexos, a resistência se faz presente na fala de Zeca quando diz “a gente vai ter que ver isso aí”. Talvez, essa seja uma das características mais marcantes percebidas em minhas idas à campo, a resistência. Resistências que podem ser percebidas em diversas frentes, como nas práticas coletivas, nas discussões, negociações, participações de movimentos sociais, ou ainda pela busca de conhecimento a respeito do que pode ser “feito” nas situações mais desafiadoras.

Retornando pra casa, me peguei pensando sobre desafios enfrentados pela comunidade. Afinal, como lidar com os desafios senão resistindo? Resistir passa a não ser uma escolha, mas uma ação necessária para enfrentar os dilemas do cotidiano. É nesse contexto que vejo nas relações sociais, uma maneira de fortalecimento das lutas. Não apenas entre quilombolas da comunidade Tobias. Diria que entre as três comunidades de Palmas-PR. Esse pensamento coletivo não se faz presente apenas nas falas dos quilombolas, mas também em suas ações, desde os mais jovens até os mais velhos.

6.3.3 A coletividade e as relações sociais: “...o que aprendeu a gente vai passando...”

Em meio às lutas, as relações sociais fortalecem e são fortalecidas pelos quilombolas, dentro e fora da comunidade. Seja no núcleo familiar, com vizinhos ou entre comunidades. Percebo pessoas politizadas, com um forte senso de coletividade, e a busca, principalmente por meio da associação quilombola da comunidade, em informar, articular e ajudar. Frente aos desafios, a atuação política dos quilombolas é constante.

É nas relações sociais que o conhecimento é compartilhado. Os laços sociais são mantidos e reforçados principalmente pelos quilombolas mais antigos, os quais prezam por manter as visitas às casas, pela conversa, pelo cafezinho ou chimarrão, prática muito comum naquela região. Os mais jovens, são incentivados pelas gerações mais velhas a manterem e fortalecerem tais práticas. Há o esforço para que a luta continue e perpassasse pelas novas gerações.

Fernanda é sobrinha de Rita, a mais jovem a participar da entrevista. É muito próxima de sua tia, Rita, com quem convive desde sua infância. Sua mãe, já falecida também era uma pessoa muito próxima da família. Me lembro de estar na casa de Rita, quando chegou Fernanda com seus filhos, para o almoço. Notei um carinho muito grande de Rita pela sobrinha e suas crianças. Naquele dia, Fernanda ficara responsável em fazer o almoço e enquanto conversávamos na sala, Fernanda participava reagindo às conversas da cozinha, enquanto cozinhava. Enquanto isso, as crianças corriam no gramado. Quando menos espero, sou surpreendida por uma das crianças com um “toma, eu peguei pra você”. Ganhei várias ameixas colhidas no pé. Agradei e ganhei um lindo sorriso banguela.

Aos poucos, iam chegando mais familiares e estes, eram acolhidos por Rita: “Oi, minha filha, como que você tá? Entra, entra...”, “já almoçou? Almoça aqui”. Além das pessoas que

passavam por ali e cumprimentavam, de longe. Impossível não lembrar de algumas memórias pessoais. Essa experiência em campo, por exemplo, me remeteu à minha infância, quando íamos para a casa de minha avó, que morava em um pequeno distrito, próximo à área rural, e ali, brincávamos ao redor da casa, enquanto os adultos riam e contavam histórias. Muitas memórias foram construídas assim, inclusive, costumes, crenças, perspectivas foram compartilhadas dessa forma. Os vizinhos, ou os “olhos da rua” quase que faziam parte da família, e, embora eventualmente tivesse algum conflito ou outro, havia um esforço em ajudar o próximo, seja compartilhando alguma informação sobre um serviço médico, emprestando condimentos como sal, açúcar, cuidando dos animais, ou ainda, separando um “pratinho” de bolo feito num domingo à tarde. Embora estivesse em um contexto diferente, vi ali, naquelas relações sociais de Rita, seus familiares e os moradores da comunidade, muita semelhança com o que narrei há pouco.

As semelhanças estão ligadas à união, integração familiar, ao pensamento coletivo ou senso de coletividade. Percebo uma grande rede de apoio, não apenas familiar, mas na comunidade em si e também entre as comunidades. Entendo que essa relação é fortalecida de diversas formas. A associação da comunidade, as ações realizadas e a luta em prol dos objetivos da comunidade representam muito desse senso de coletividade. Fernanda, uma das mais jovens da comunidade a participar da associação, conta um pouco das ações realizadas em prol da comunidade:

Fernanda: Geralmente quando é época de final de ano, nós corremos atrás sempre para pedir as coisas para nós fazermos para as crianças da comunidade. Na época, no dia das crianças também, né, Páscoa, sempre é arrecadado as coisas, brinquedo, doce, o que ganha depois é dividido, feito os *kits* e dado para as crianças. Sempre é feito, eu digo, tipo de uma festinha para eles com bolo, refrigerante, daí tá tudo ali no pátio, no colégio. (...) Foi feito pra Natal, arrecadado doce, já foi feito rifa, sorvete, tudo pra criançada. Ah, eu acho bom. Acho bom, porque nem todo mundo, né, tem aquele... “Ai, Fer, puxa, tá chegando o Natal, não vou ter nada pra dar pra criança ali, tá?” Não, mas tem. Vamos levar a criança lá, se divertir um pouco, ter um dia diferente, né? Gostosa essa sensação. Ver a criançada lá, correndo, brincando. É bom.

Como diz Fernanda, o que a motiva continuar é o reconhecimento da comunidade:

Fernanda: [*O que te motiva?*] O reconhecimento mesmo das pessoas, sabe? Tipo, eu faço parte da coordenação, né? Já faz, nossa, acho que mais de nove anos (...) Faz mais de nove anos já. (...) Aquele sentimento de dividir. Eles doam pra nós, e ao mesmo tempo a gente se doar ali, montar a cestinha lá e tal, sabe? Eu gosto disso.

Sobre a associação, Carmem enxerga muito empenho por parte dos membros e relata:

Carmem: Mais uma coisa boa, porque eu vejo que eles [membros da associação] se empenham bastante. Olha, um dia eram dez horas da noite e nós estávamos participando de reunião. Porque se a gente não vai, né, também, o que adianta vir as outras pessoas lá? Então, vamos, era dez horas da noite, chuva e nós tudo dentro do colégio. (...) Participamos, participamos da reunião, daí depois fazemos a ata, tudo bem, todo mundo com documento assinado ali, quem participou da reunião. Tudo bem (...) registrado, certinho.

As reuniões acontecem com certa periodicidade, sempre que há a necessidade, seja para a tomada de alguma decisão, para transmitir alguma informação, ou ainda, para planejar alguma ação. A comunidade participa e possuem informações a respeito de situações que envolvem a comunidade:

Zeca: Não é porque tem a coordenação ali, o presidente, o vice-presidente, que é só ele que tem que tomar a decisão. Tem que fazer a reunião, pra comunidade participar. E se não participa, não participa, aí pede “ou, o que foi feito lá? Ah, mas não falaram nada pra nós. Por quê?” Porque foi convidado. Porque é sempre convidado em reunião essas coisas. É sempre passado em grupo pra ir em reunião. Não vai que não quer ou não pode. Senão, é aberto pra todo mundo, né? Pra falar, discutir alguma coisa da comunidade. E tem bastante gente que vem. (...) É que nem eu falei aquele dia na reunião, que nem eu falei pra você que a gente teve lá no (...) embaixo na Tobias, na tia Rita lá, foi isso que eu falei. Porque a gente, amanhã depois, a gente não tá aqui. E vão deixar cair, né? Daí a gente dá uns empurrões, né? Pra ver como é que é a história da comunidade, ou tocar uma comunidade, fazer com que vá pra frente, né?

Em uma conversa com Zeca, me relatou a importância de incentivar as pessoas a participarem, a terem informação a respeito da comunidade. Existe o esforço para que a luta continue, principalmente com as gerações mais novas. Como ele mesmo diz “daí a gente dá uns empurrões, né?”, “tem que fazer a reunião, pra comunidade participar”. A fala de Zeca evidencia a importância da coletividade para que a gestão e manutenção da comunidade aconteça, pensando não apenas no presente, mas num futuro.

O compartilhamento de conhecimento é prática comum entre os membros da comunidade, mas também, entre as comunidades. Zeca é um homem politizado, de muito conhecimento. Como ele mesmo diz, mesmo tendo pouco estudo, preza pelo aprendizado contínuo, além disso, possui boas relações com pessoas de outras comunidades:

Zeca: A gente teve pouco estudo. Mas a gente tá seguindo, né? Vai com pessoas que sabem, né? Por exemplo, a Dona Maria, ela me ensinou muito a Dona Maria, né? O Clóvis, saímos muito com o Clóvis em encontros, eu e o Clóvis só. A gente ia pra Curitiba, ia pra outras partes, ia olhando em reunião, por exemplo, pra Defensoria Pública, com tudo. A gente foi aprendendo, sabe? Daí a gente vai (...) o que aprendeu a gente vai passando. Às vezes eu passo por Marcos, alguma coisa que (...) ele tem a

dúvida, ele pergunta pra mim, e é isso que a gente vai fazendo (...) A comunidade é isso, né?

Os laços sociais são mantidos principalmente pelos quilombolas mais antigos, os quais, prezam por manter as visitas as casas, pela conversa, pelo cafezinho ou chimarrão, prática muito comum naquela região.

Rita: Agora, esses tempinhos, vem a dona Maria. Ela que veio tomar um chá comigo. Veio a Maria, vinha a (...) de lá [comunidade Adelaide]. Daí colocamos a mesa lá, Marcos colocou a mesa ali. Quando estava bem quente, né? Daí (...) cada uma trouxe um prato... Não deixaram eu fazer nada, fiquei só sentada lá, e ainda me serviram (risos). Ó, passaram uma tarde aqui. Graças a Deus! Por isso que eu digo, né? Eu chego, quando eu vou, quando eu posso ir na igreja de São Sebastião, porque ela também que comanda lá. Ah, eles quando me enxergam já vem me cumprimentar.

Zeca: Minha tia sempre vai na casa de visita, porque ela revisita o pessoal, né? Ela vem aqui na minha casa, vai na casa do Marcos. Vai ali na casa da menina, vai nas outras casas pra lá, sempre ela tá visitando, né? (...) Mas na casa hoje, né? Principalmente os aposentados, pessoas mais velhas, né? Que já estão aqui na comunidade.

Como mencionado por Zeca, sua tia Rita, mantém a cultura de visitas às casas. Nesse sentido, Fernanda frisa sobre a união dos membros, que, embora não seja mais como nos tempos passados, ainda é percebida na comunidade:

Fernanda: Todo mundo conhecido, sabe? Estão passando lá, a gente tá aqui longe: ô fulano, não sei o quê. Acho que é isso. Não foi quebrado ainda aquela união, sabe? É bom isso. Não todo mundo, né? Que agora veio uns que a gente não conhece, né? Mas os mais antigos, do tempo de criança ali, ainda têm, né? Então fica aquele sentimento de pertencimento. (...) acho que é o respeito mesmo, sabe? Aquela união do povo ali. Ai, vamos lá, vamos fazer tal coisa, vamos, vamos ajudar, sabe? É, é isso.

A questão é que, agora, nem todos se conhecem. Com a entrada de pessoas não quilombolas na comunidade, a dinâmica das relações sociais tem sido alterada. Pessoas desconhecidas circulam pela comunidade, que agora é conhecida como “bairro Pitanga”. Dá pra perceber que os quilombolas têm enfrentado grandes desafios, ao mesmo tempo em que tem o direito ao território negado. No entanto, mesmo assim, o sentimento de união e pertencimento permanece, inclusive entre os mais jovens.

6.3.4 O resgate de tradições e o entrecruzamento de práticas culturais: “...estamos tentando resgatar o pessoal...”

Diferente do que o senso comum possa disseminar devido a toda construção histórica essencialista da identidade quilombola, a comunidade Tobias não possui mulheres que passam o dia trajadas com vestimentas típicas do período colonial, como saias e vestidos amplos e rodados, ou pessoas que passam o dia no trato de animais ou cultivo de alimentos para a subsistência.

As práticas culturais têm novas traduções, misturas e sincretismos. No entanto, existe a tentativa de resgate de tradições culturais, como a dança da capoeira, o uso de ervas para fins medicinais, o benzimento, a prática de religiões de matriz africana, receitas culinárias, as rodas de conversa. Essa tentativa de resgate ocorre principalmente devido o surgimento de novas gerações que se distanciam em termos temporais dos costumes ancestrais. O que não quer dizer que as novas gerações, por exemplo, sejam “menos” quilombolas. A questão é: as tradições passaram por traduções.

Antes de ir a campo, conhecer as comunidades e ter a oportunidade de conversar com os quilombolas, mesmo que eu negasse, no fundo, entendi que eu tinha uma percepção “construída” de uma comunidade quilombola. Como lidar com isso? Penso que não existe uma resposta, mas que a reflexividade é um começo. Ou seja, admitir e refletir sobre a possível desconstrução.

E esse foi um processo que ocorreu comigo. A desconstrução só veio em campo e com minhas reflexões pós campo. Diferente do que constam nos materiais tidos como “oficiais”, puder observar que cada comunidade tem sua história, suas peculiaridades, desafios, uma dinâmica e práticas que lhes confere propriedades únicas, impossíveis de caracterizar, até porque, esse não é o meu objetivo e nem pretensão. A construção é cotidiana e não linear.

De todo modo, conversando com alguns dos quilombolas, compreendo que muitas das práticas culturais e costumes mantidos pelos antepassados foram resgatadas e são reproduzidas, como a culinária, o benzimento, as receitas medicinais tradicionais, a roda de conversa, que ainda permanecem até os dias de hoje. Essas práticas são replicadas principalmente por parte dos quilombolas mais antigos, e reproduzidas muitas vezes, também pelos mais novos, mediante incentivo dos mais velhos.

Ainda, vejo o cotidiano na comunidade como algo dinâmico, que atravessa e é atravessado pelo contexto regional, contemplando principalmente as políticas públicas, os aspectos culturais regionais e a religião, esta última, com forte enfoque do catolicismo. Frente a isso e às novas gerações, existe grande interesse por parte das lideranças pelo resgate cultural, como Zeca menciona:

Zeca: É, porque cultura, cultural assim, hoje, é como eu falei, é quase nada. (...) eu bati muito nisso, conversava muito com o pessoal. Eu sou fiscal, eu fiscalizo, mas eu sempre dou minha.... Eu falo com o pessoal sobre isso, sobre a cultura. Nós tivemos uma reunião, até falei sobre isso, conversei com o pessoal, falei, pessoal, vamos fazer um grupo de jovens, tem pessoas jovens lá, vamos fazer apresentação, vocês vão levar a comunidade pra frente, vocês têm que representar a comunidade. Sempre foi assim, sempre pedimos, sabe?

A memória de Zeca traz à tona as práticas religiosas que eram mantidas pelos antepassados, como a dança de São Gonçalo, a dança do Divino, a novena e relata fazer falta atualmente:

Zeca: Hoje faz falta, porque os mais velhos, primeiro, que faziam dança de São Gonçalo, faziam romaria, novena, novena de Natal, novena que tivesse de Natal, alguma coisa. Era feito, cada casa tinha uma. Eu me lembro da época da minha mãe, a gente fazia muita novena sobre isso aqui. São Gonçalo, tinha o outro pessoal de quilombola que mora lá perto do quartel [Comunidade Castorina], faziam a dança de São Gonçalo. Tinha uma cultura, as pessoas mais antigas, na dança do divino. Era sempre, e hoje está fazendo falta. Hoje aqui que o que tem mesmo de cultura mesmo que a gente pode falar, hoje que está entrando, que o Marcos falou, foi a capoeira. A capoeira que é uma dança africana, um jogo no caso, mas eles fizeram para se defender. Daí é a única, hoje, que nós estamos tentando resgatar o pessoal, que tem os piás que fazem capoeira, que está levando o pessoal daqui para (...). Hoje tem algumas aqui, tem (...) religião africana, se não me engano (...) Candomblé, essas coisas, ainda tem. Ainda tem aqui. Tem aqui uma pessoa que faz que é (...) do candomblé, né? Tem pessoas evangélicas, né? Que de primeiro era difícil pessoa evangélica, porque vivia tudo benzimento, de reza e coisrada. Hoje não. Hoje tem pessoas evangélicas que é totalmente diferente da católica. A católica é uma doutrina e eles fazem outra doutrina. Mas é a religião deles que a gente não pode intervir, né? Nem deve, né? Intolerância religiosa nem pode existir, né?

De matriz africana, o candomblé é mencionado por Zeca como uma religião que é praticada na comunidade, além do catolicismo e protestantismo. A diversidade religiosa se faz presente ali e ao criticar a intolerância religiosa, Zeca mostra respeitar as diversas religiões praticadas. Uma das coisas que me marcou foi a fé demonstrada pelas pessoas, independente da religião. Um pouco disso pode ser apreendido a partir da fala de Marcos:

Marcos: Daí nós queríamos fazer esse barracão pra nós fazer nossas missas, né? Nossos encontros aí, né? Hoje nós temos as missas aqui. Tem missa, mas é nas casas. Então ele vai e programa numa casa, eu quero missa aqui, ele vai lá e combina com o padre (...) é uma vez por mês. Até agora esse dia teve uma missa bonita ali, tem a Nossa Senhora do Desterro ali embaixo, ali. Daí tem uma capelinha lá, louca de bonita

lá. Daí pegaram a santa, fizeram a procissão e eu não fui nessa missa, mas deu muito bonito. Eles filmaram tudo. E se nós construirmos o barracão ali, nós já fazemos a nossa oração, tudo ali, nós, os evangélicos, tudo, né? Porque Deus é um só, né? Então isso ali é pra comunidade usar, né? Não é só um usar. É tudo pra todos usar, né?

Marcos possui expectativas na construção do barracão para ser espaço também para as missas, cultos e práticas religiosas como um todo. Vale ressaltar que o benzimento também é uma prática religiosa atual mencionada, herdada dos ancestrais. Apesar de ter sido reduzida, existem pessoas das novas gerações que fazem benzimentos:

Marcos: A minha avó era benzedeira, né? A minha avó era benzedeira, né? Tem daí o meu primo, né? Que ele é benzedor, né? Só que já eu não sei assim que (...) se ele benze direto, né? Mas eu sei que ele benze, sabe? Ele é neto da minha avó, é filho da minha tia, irmã do meu pai. Ele pegou, o que pegou um pouco do dom foi ele, né?

Fernanda: Qualquer dorzinha, a vó benzia, né? A vó é falecida. A mãe da (...) [Rita]. Ela benzia. Qualquer dorzinha, “a vó tá doendo”. Às vezes nem tava doendo nada. Era só pra vir, pra fazer. Começava o tempo de chamar pra chuva. “Espere lá, espere lá, saia lá.” Ficava lá na janela. E eu olhando, o que será que tá fazendo? De repente o tempo ia acalmando.

Em relação às práticas culturais, cabe ainda falar sobre a dança da capoeira, que tem sido resgatada pela comunidade. Considerada uma prática cultural quilombola, é ensinada para as crianças e jovens. As aulas são oferecidas gratuitamente e são ministradas por um membro da família, um primo de Marcos. Porém, pela falta de um lugar para uso coletivo na comunidade, as aulas acontecem na cidade, o que dificulta o acesso de todos interessados:

Marcos: Nós temos a dança da capoeira, né? Temos agora, começou também, né? Que daí nós não tinha ninguém que tivesse tempo disponível, né? E hoje nós temos um primo meu que já é primo segundo, filho do meu falecido primo também. Hoje ele tá dando aula, né? Pra nossas crianças, mas só que ele dá aula lá na cidade, porque nós não temos um lugar adequado aqui, né? Mas assim mesmo ainda vai umas crianças daqui da comunidade até fizeram a apresentação agora, né?

Assim, existe a expectativa de que com a construção do barracão, as aulas possam acontecer na própria comunidade, facilitando desta forma a participação de mais pessoas.

Em minhas idas à comunidade, notei que em algumas casas, o espaço era aproveitado para a criação de alguns poucos animais, como galinhas. Marcos disse ser uma prática comum ali, assim como a criação de porcos. Perguntei a ele se havia algum prato que considera tradicional, e menciona a quirera, um prato feito principalmente com milho e carne de porco, como uma tradição que veio da avó e é reproduzida:

Marcos: (...) minha comida, que eu gosto mesmo é uma galinha caipira, né? Que sempre eu tenho ali, minhas galinhas ali, né? Eu vou lá e depois que eu vim morar pra cá, carne e galinha, nós compramos, é raro, nós temos, né? Nosso bichinho ali. E daí a carne e porco com quirera, né? Essa é a tradição velha da minha avó, né? Ela sempre fazia, né? Então, volta e meia nós (...) não temos (...), eu tenho, porquinho, tudo mas não temos a carne direto, mas sempre a gente vai no açougue, né? E vai lá e pega uma carninha, um sonzinho do porco, né? E daí capricha uma quireirinha, né? Isso aí não pode faltar. E o feijãozinho preto, né? (risos)

Percebo na culinária, uma forma não apenas de reproduzir receitas, muitas das quais, tradições de família, mas também é uma forma de manutenção das relações sociais e resgate cultural. Muitas das vezes, as refeições são realizadas em família, como no almoço em que participei na casa de Rita. Um momento de união e descontração entre os familiares. E não apenas o cozinhar em si, mas todo o processo de preparo que acaba envolvendo pessoas de todas as gerações. São momentos registrados por exemplo, na memória de Fernanda, que ajudava a avó no preparo de ervas:

Fernanda: O que eu lembrava de quando eu era pequena, a vó secando as ervas ali na cozinha de chão. Fazia aqueles montes, sabe? Pendurava, colocava pra secar. Ainda tem o pilãozinho ali. Colocando lá. “Filha vem, vem ajudar! Aí, não conseguia, meio (...) direito, né? Era pesadinha pro meu tamanho, trepava lá nas coisas lá. Fazer de conta que ia fazer alguma coisa, né? (risos). (...) A avó fazia fogo ali na cozinha de chão ali, se reuniam ali, ficavam tomando chimarrão e tudo. Daí a avó fazia fogo, né? Na cozinha de chão ali. A gente se reunia ali, contava história e tudo. E a gente ficava ali por perto, né? Ouvindo as histórias deles. Ah, eu tenho uma memória boa do meu tempo mais nova, né? De criança.

Ao lembrar de momentos com a avó, Fernanda abre um grande sorriso. Foram momentos construídos ao lado da família, ali, na cozinha da casa da avó, dona Mariana (em memória), hoje, atual casa de Rita, que é filha de dona Mariana, que estão marcados em sua memória como boas lembranças daquela época, daquelas pessoas. Devo dizer que em diversos momentos dona Mariana foi lembrada com carinho pelos quilombolas, seja pelo amor compartilhado com os seus, pelos ensinamentos, pela atenção e carinho prestado às pessoas nos benzimentos, chás medicinais, visitas ou pelas receitas tradicionais.

Carmem: Já digo, as pessoas que ela conhecia [Dona Mariana], todo mundo queria bem, e ela sempre não tinha hora, não tinha dia, não tinha... Precisou, vinha aqui, ela já fez o remédio pra criança, benzia. Já digo, a mãe dela benzia. Passou pra ela, passou pra irmã dela. Ela benzia, a criança poderia estar doente. De repente a criança tava boa. E ensinava um chazinho de casa ali também. Falava, vamos lá na dona Mariana, vamos lá. Chegava aqui, não tinha hora, não tinha dia. Nunca cobrou.

Dona Rita, sua filha, em nossas conversas, faz questão de relembrar a mãe, de quem fala com muita emoção e revela ter aprendido muito com a mãe, como por exemplo, os chás medicinais.:

Rita: Ah, eu faço às vezes quando é de noite, eu faço meu chá. Eu faço chá de casca de laranja quando dá gripe. Faço, faço chá de (...) alfavaca, ó. Tranquilo. Eu faço o chá assim, né? É, graças a Deus. Mas, olha. Não quer ver? Não, porque eu faço meu chá (...) Eu faço meu chá de losna, esses aqui são para o meu chá. Eu faço meu chá de erósmo, porque às vezes a gente come alguma coisa e não faz bem. É dor de estômago. Aí eu faço meu chazinho de casa. É... Ah, o chá de casa é outra coisa.

Embora diz não ter herdado os dons da mãe com o benzimento, dona Rita demonstra ser muito ativa e gostar de manter as relações pessoais. Faz questão de fazer suas visitas, mesmo que a pé. Como ela mesmo diz em tom de humor, “acho que aqui, todo mundo que eu vou aqui ainda quer me ver”:

Rita: E é assim. E eu quando tenho um doente por perto, eu vou. Eu vou só vou fazer uma visita. A minha mãe, a minha mãe benzia... Das vistas, minha mãe benzia de dor de cabeça e tudo. Era cheio aqui de gente, com a minha mãe. Mas eu não. Eu não aprendi essas coisas. Visita eu vou. E não? Agora tem um (...) uma sobrinha que quebrou o pé, eu tenho que ir lá. Qualquer dia eu tenho que ir ali. Mas é aqui pertinho. Mas eu vou até lá na cidade, a pé. Graças a Deus. É um caminho (...) E (...) Então é (...) graças a Deus! E eu acho que aqui, todo mundo que eu vou aqui ainda quer me ver (risos).

Enxerguei em dona Rita, uma pessoa de alto astral, bom humor e inteligência. Nossas conversas foram regadas de uma sabedoria indescritível, e, muitas coisas, gentilmente compartilhou comigo. Uma mulher de fé. Em todas suas falas, mencionava Deus. Me contou que quando jovem, tinha vontade de cursar contabilidade, mas que por conta dos gastos que teriam com livros, acabou desistindo por compreender que seus pais não tinham condições de arcar com as despesas. Contou também que está fazendo um curso e estava bem animada. Demonstrou gostar bastante de ler e faz isso rotineiramente:

Rita: Eu estou fazendo um curso, né? Me chamaram pra me fazer esse curso. Olha! Então, é...Eu saio, eu faço mesmo, né? Eu vou fazer visita pra alguém que está doente, também eu vou. Então, é. Minha rotina é essa. É. E se não, sento aqui e fico lendo meus livros (...) da igreja, fique eu lendo. Eu ponho meus óculos, porque longe eu enxergo bem. Agora de perto que eu. (...) daí eu coloco os óculos. Daí fica eu lendo. Aham, vou até (...) ontem era meia-noite quando eu deitei. Eu fico daí, deitar muito cedo, a gente, né, aquele primeiro sono a gente dorme, mas depois a gente se acorda e não dorme mais. Eu pego meu zoinho ali (...) Daí a gente fica só, a gente e Deus, né? Daí a gente espairece.

Percebo que o conhecimento é algo que é muito valorizado e incentivado entre os membros da comunidade e seus familiares. Mesmo aqueles que ainda não finalizaram seus estudos, como Marcos, entendem que faz a diferença:

Marcos: Hoje, o meu maior desafio (...) hoje, até nós estávamos comentando numa reunião, eu quero ver se eu volto a estudar, porque está fazendo muita falta pra mim, né? Faz muita falta pra mim, daí eu sei ler, assim, sabe? Mas não é aquela lição que

você entenda, assim, eu tenho que ficar horas quieto, assim, sabe? Então, pra mim, o mais importante, o desafio é esse. Eu quero voltar a estudar e nós estamos lutando pra que venham dar aula pra nós à noite, pra nós poder (...) não só eu, né? Mas tem mais pessoas também que querem fazer a mesma coisa que eu quero fazer.

Marcos conta que além dele, outras pessoas da comunidade também gostariam de retomar os estudos, e que por isso, estão buscando viabilizar aulas no período da noite, ali, na comunidade. Enquanto isso, as novas gerações são incentivadas pelos familiares nos estudos. Comparando o tempo passado com a atualidade, Carmem enxerga nos estudos uma forma de resistir e enfrentar as dificuldades impostas e por isso, afirma encorajar seus filhos nesse caminho:

Carmem: O tempo passado aí mudou bastante, eu observo que agora nós, pobres, temos o direito de entrar num banco e abrir uma conta num banco e ir num mercado. De primeira, a gente não tinha essas opções, a gente só esperava pelo patrão trazer pra gente. E agora a gente, olha, e os filhos da gente também já estudaram, não são duros que nem a gente, daí ele sabe se virar, sabe, sempre tá de cabeça erguida e a gente porque a gente sempre de primeiro falava, a gente só obedecia, né? Agora, hoje em dia, eu ensinei meus filhos sempre a estar de cabeça erguida pra não passar o que a gente passou. Aí, graças a Deus, agora melhorou bastante, né. (...) Era muito a fazenda, mas, geralmente, os pais que foram incentivando os filhos, fazendo os filhos estudar. Pra os filhos estudar, pra sempre, eles estavam falando: vocês têm que estudar, meu filho, pra não sofrer que nem nós sofremos. Porque vai chegar um tempo que não vai ter esse serviço de fazenda, essas coisas. Se não tiver o estudo, você não vai conseguir arrumar um serviço. Então, é isso. Foi fazendo a cabeça dos filhos. Os filhos foram estudando. Pra mais longe (...) que, de primeiro, não tinha colégio aqui. De primeiro, a gente saía daqui pra estudar. (...) o meu neto, como meu neto mora comigo, eu sempre falo pra ele, ó meu filho, estude, porque o estudo hoje em dia é uma herança que ninguém tira. (...) porque assim como eu fiz com minha filha e meu filho estudar, graças a Deus, hoje em dia, minha filha mora em Chapecó [Santa Catarina]. Ela trabalha, trabalha num banco, mas graças a Deus, porque a gente incentivou. Uma coisa, você tem que estudar, minha filha, pra você não sofrer o que nós sofremos.

Com o incentivo familiar, as gerações mais jovens têm apostado nos estudos, como é o caso da filha de Carmem que atualmente trabalha em uma grande instituição bancária em outro estado. Dessa forma, ainda que, permaneçam com os vínculos junto à comunidade, residem em outros lugares em decorrência das atividades profissionais. Até mesmo pessoas das gerações mais antigas, tem buscado oportunidades melhores fora da comunidade, nas palavras de Carmem “vão pra cima”:

Carmem: Agora a comunidade também cresceu bastante assim, expandiu, né? Não ficam mais, assim, dependendo só dali do meio, vivendo só naquele meio. Agora eles expandiram, eles vão atrás das coisas que eles querem. Sempre as pessoas da comunidade, cada um trabalha, já digo, é digno dos seus trabalhos, que ganham bem, sempre a família sempre tá bem, vão pra cima, né? Sempre eles tão correndo atrás, não tão (...) que de primeiro ficavam, só aparecia aquele servicinho ali, era ali que você (...) e agora não. Eu digo, ganharam estudo, os pais foram dando estudo pra eles saberem viver mais. Pra não ficar sofrendo que nem foi sofrido lá no começo, né? E graças a Deus, eles (...) olha, a maioria, né, como é,

trabalham fora. Por mais que more aqui, mas trabalham fora, e daí só (...) vem pra casa de tarde, de noite.

Amor, força, conquista, refúgio, sobrevivência, história. Esses foram alguns dos termos mencionados nas entrevistas, quando perguntei “o que a comunidade representa para você”. Essa pergunta precedeu de um breve silêncio para grande parte. Muitos responderam emocionados. Eu me emocionei. Para dona Rita, a comunidade representa o amor:

Rita: Eu tenho amor. Amor. Não? Porque é a única coisa que uma gente deve ter. Amor e ser unido. Né? Eu acho que esse é o primeiro lugar. Né? Eu acho que a gente... Se não ter amor, eu acho que (...) né? Deve ter amor. Amor é ser um unido com o outro. Eu acho que quilombola, acho que (...) Ah, representa muita coisa, né? É. Representa o começo da vida da gente. E eu tenho orgulho. Eu sou muito orgulhosa. Seja honesto. O que vale é uma pessoa honesta. Seja lá o que for, mas a gente sendo honesto vale muito a pena. É isso que nossos pais deixaram. De ele sofrer, a gente tem que agora dar o valor. E eles não estão aqui, mas eles sabem, né? O que a gente está fazendo aqui. Não fazer passar vergonha, porque hoje em dia, o que mais tem? Hoje é honesto, porque o que é que a gente leva? Não levamos nada. Ser honesto, ser um fiel com o outro, assim. Não? Tá? Eu acho que é isso. É porque tem muito, de primeiro, muita gente tinha vergonha, né? De ser quilombola. Eu não, eu não tenho. Nós somos. Agora vamos dizer que não somos pra quê? Seja honesto mesmo na vida.

Dona Rita diz sentir muito orgulho de ser quilombola. Para Marcos, representa os antepassados além de compreender como um lugar de sobrevivência:

Marcos: Ah, pra mim, representa meus antepassados, né? Meus avós, que eu conheci, meu pai, meus tios que faleceram, né? Então, isso aí representa muito pra gente, né? Isso aí, pra gente que gosta, né? E ama o que faz, né? Porque aqui é um lugar muito abençoado, graças a Deus, é sossegado aqui. Eu entendo, hoje, um pouco o que eu estou lidando aí, eu entendo que um quilombo hoje é um lugar de sobrevivência, né? Porque hoje o preto é muito discriminado, né? Embora que tenha lei e tudo, né? Mas é, pra gente que é negro, é complicado, né? Então, hoje é um cantinho da gente, que a gente tem aí, né? Também, né? É um refúgio, né? É um refúgio. Pra você ficar em paz na vida. E esse é o nosso quilombo Tobias Ferreira.

Marcos relata sobre o preconceito ainda existente e vê na comunidade um lugar de refúgio. Para Zeca, a comunidade representa os ancestrais e fala da necessidade de manter a história viva:

Zeca: Olha, a comunidade hoje representa muita coisa. Principalmente a nossa raça, né? A nossa raça hoje ela, se queira ou não queira, ela é denominada inferior aos outros, né? sempre foi assim. Tanto é que pessoas vieram de navios, os ancestrais todos nossos vieram de navios da África para ser escravizados aqui. E hoje, a comunidade nossa, hoje, essa questão que você falou aí para nós, é que a gente consegue ainda reviver, deixar um pouco viva, o pessoal, a cor nossa. Embora a gente tenha casado, mistura de raças, porque hoje se você for ver tem quilombola branco e de olho azul. Mas é descendente de quilombola a mesma coisa, só que foi diferenciando raças, né? Mas nós não podemos deixar a nossa cultura, principalmente a do negro, né? Nossa raça, ser esquecida, né? E não ter ela só como escravo ou serviço da minoria, né? A gente tem que colocar ela pra frente sempre pra cima, né? Nos encontros das famílias tradicionais que a gente ia, ele era o [líder da comunidade de Paranaguá]... Ele é o que fazia a frente, né? E lá... Na época lá, eu falei para o pessoal lá, alunos como você, nós fomos no IFPR lá e todo, cada um, na época do presidente, tiveram que falar. Falar que nem eu estou falando para você, como é que era. A história

da comunidade, né? Não tão cumprida assim, mas a gente expor ali, em resumo, o que era uma comunidade quilombola, né? Que muita gente hoje, “ah, a comunidade quilombola, ah, são uns pretos” (...) “A comunidade quilombola é só porque são pretos”. Não, eles tinham que saber o que acontecia na comunidade quilombola, o que acontecia, o que houve na história da comunidade, na comunidade quilombola, para estarem num quilombo.

A fala de Zeca mostra a importância de entender que uma comunidade quilombola não deve ser constituída por estereótipos. Sua narrativa mostra que o colonialismo ainda tem seus efeitos nos modos de compreensão das pessoas acerca da comunidade quilombola. Ao mesmo tempo, sabiamente afirma “eles tinham que saber o que acontecia na comunidade quilombola, o que acontecia, o que houve na história da comunidade, na comunidade quilombola, para estarem num quilombo”. Cada comunidade tem sua história, seu cotidiano, suas práticas.

Para Carmem, a comunidade representa uma conquista:

Carmem: Representa, olha, uma conquista, olha, agora só, queremos só melhorar, porque é uma coisa que lá atrás, o nosso passado, eles sofreram, né? Mas agora a gente só quer saber de melhorar pra mais tarde os filhos e os netos contar as coisas como era pra depois verem como tá ficando nos tempos pra cá, né? Sempre a comunidade quer melhorar as coisas pra os filhos e os netos não passarem o que passaram lá atrás. Ter orgulho de ser quilombola. (...) Porque nossos antepassados sofreram. Nós somos da comunidade quilombola e temos orgulho, eles sofreram lá atrás, mas nós estamos reivindicando as coisas que eles não puderam reivindicar, eles estão correndo atrás. Eu acho que é isso aí que eu (...) A luta que nós não podemos deixar eles esquecidos lá, porque eles sofreram lá atrás e agora nós deixar morrer? Ficar com o tempo e ir apagando, né? Nós temos que continuar a nossa luta pra sempre eles serem lembrados do tempo que eles sofreram lá atrás. Nós temos que batalhar pra nós conquistar com a nossa força agora.

Luta. Termo que representa os desafios enfrentados até aqui. Desafios estes que são compartilhados e muitos deles superados dia após dia, a partir da força, resistência e sabedoria dos quilombolas. Força é o termo usado por Fernanda para representar a comunidade:

Fernanda: Eu acho que é força, né? Porque tudo tem que estar indo atrás, tem que ir à luta pra conseguir as coisas, porque senão não vai pra frente, sabe? Ah, ser quilombola é... preservar um pouco da história, né? A história dos nossos antepassados. Tudo o que eles sofreram até agora, né? Bem ou mal, ainda, né? Aquela luta pelo direito de ser quilombola (...).

Fernanda, que cresceu e vivenciou de perto os enfrentamentos dos avós, familiares e membros da comunidade, atribui à força da comunidade muitas conquistas que tiveram até aqui. Mas a luta continua, inclusive, a “luta pelo direito de ser quilombola”.

6.4 COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO CASTORINA MARIA DA CONCEIÇÃO

“A comunidade para mim não é apenas território. Quando eu penso em comunidade, eu já lembro da minha história.” (Pedro – Trecho de entrevista)

Certificada desde 2007, cerca de seis anos antes da comunidade Tobias, a comunidade Castorina fica em uma região oposta à comunidade Tobias, próxima ao aeroporto da cidade e ao 15º de Engenharia de Combate Mecanizada.

Curiosamente, meu primeiro contato com alguém da comunidade aconteceu de forma ocasional. Durante os primeiros dias que estive em Palmas, em minha primeira ida a campo, almocei em um dos restaurantes da cidade. Me lembro de ficar um tempo na fila para poder fazer meu prato. O restaurante estava lotado! Tinha variedade de alimentos, boa sobremesa, um espaço amplo, arejado e com bom atendimento. Fui atendida em minha mesa por um jovem simpático, que mais tarde, soube que era Pedro, por coincidência, quilombola e morador da comunidade Castorina Maria da Conceição, que ajudava no restaurante de sua irmã, Marina.

Foi especialmente por meio de Pedro e de outros contatos que vieram a partir de minha inserção em campo, que tive minha primeira vivência junto à comunidade. Então, combinei uma visita até a comunidade.

6.4.1 Meu primeiro contato com a comunidade

Era uma tarde chuvosa. Fazia um frio típico daquela região (considerada região mais fria do Paraná). Havia passado a manhã na comunidade Tobias, então, como as comunidades ficam em lados opostos, demorei alguns minutos até a chegada, contando com a ajuda do GPS.

Chegando na comunidade, notei bastante vegetação, casas com quintais amplos e uma rua reta que parecia finalizar próximo dali. Ao chegar na casa de Ana, fui recebida em uma grande roda de conversa com vários membros da família e comunidade. Ali, pude me apresentar, contei sobre minha pesquisa, conheci alguns dos quilombolas e pude ouvir histórias da comunidade e dos antepassados da família.

Soube ali de histórias que remetem aos antepassados, como por exemplo, da avó de Ana que, de acordo com a família, tinha altas habilidades com a cozinha, sendo responsável pelos banquetes ora servidos às famílias dos patrões. E que inclusive, o cozinhar refletiu em tradições na família, que até hoje replicam pratos aprendidos com a mãe e avó. Por exemplo, a feijoada que é sucesso de vendas no restaurante de Marina, assim como outros pratos e receitas que são servidas no restaurante.

Ficamos ali conversando por algumas horas. Tive a oportunidade de contar um pouco sobre a região onde moro. A chuva não passava e o dia ia chegando ao fim. Antes de ir embora, Marta me convidou para um café em sua casa. Aceitei. Marta me recebeu em sua casa, próxima dali, e durante nossa conversa, falou sobre os desafios e as lutas enfrentadas pela comunidade. Assim como as outras quilombolas da família, como suas irmãs, Ana e Lúcia, demonstra ser uma mulher muito ativa politicamente.

Em meu primeiro contato com a comunidade pude perceber grande união familiar. União que perpassa o seio familiar e transcende nas lutas em prol da comunidade. O protagonismo feminino se faz presente ali. Percebi que os desafios são constantes, mas o enfrentamento também. Portanto, trago agora, um pouco das histórias, vivências e percepções construídas junto à comunidade.

6.4.2 Do reconhecimento da comunidade à (des)construção da história: “...Nós nem sabíamos o que era quilombola...”

Até alguns anos atrás, os quilombolas da comunidade Castorina não sabiam que eram quilombolas. Durante nossas conversas, eles contaram sobre como aconteceu esse processo para eles. De imediato, não foi algo que teve grande aceitação. Penso que isso seja reflexo de do racismo estrutural. Ao mesmo tempo, sabem da importância de se compreender a história sob uma outra perspectiva. Contam uma história desconstruída, diferente da historiografia “oficial”.

Como vimos, a comunidade Maria Castorina da Conceição é fruto do desmembramento de comunidades, realizado após estudo junto aos quilombolas. Certificada pela Fundação Palmares, com publicação no DOU com data de 16/04/2007, a demarcação de terras, assim como a titulação ainda não ocorreu. Em uma rápida pesquisa no *site* do INCRA, é possível ver

que o processo referente à comunidade se encontra com *status* “em elaboração”, o que reflete entre outras coisas, em ameaças ao direito ao território.

A certificação ocorreu em 2007, mas até pouco tempo atrás, não havia o reconhecimento de que eram remanescentes quilombolas. Foi em meados de 2000, que os membros da comunidade passaram a compreender melhor seus direitos enquanto remanescentes quilombolas. Na sequência, trago alguns relatos que ilustram como se deu esse encadeamento.

Pedro é um dos mais novos a participar da entrevista. Além de atuar na profissão que se formou, também auxilia sua irmã Marina no restaurante. Pedro conta um pouco do processo de descoberta:

Pedro: (...) Mas é que assim, a história nos trouxe até aqui. O que nos trouxe até aqui foi a história, então assim, é, ah, mas em 2004 fulano fez um trabalho de conclusão de curso sobre. Não. Não foi isso. Em 2001, eu tinha 5 anos. Eu nasci em 96. Em 2001 a gente foi convidado para participar do envio de uma religiosa para a África, para fazer trabalho humanitário. E a partir daí que a gente começou, que o povo começou a conhecer a dança, começou a lembrar que existia essa parcela que estava meio que (...) esquecida na parte da história de Palmas. (...) Em 2007 quando foram descobertas as comunidades quilombolas daqui de Palmas ninguém queria ser quilombola. Quando a gente iniciou com o grupo de dança, que foi através desse grupo de dança que (...) é (...) foram descobertas, digamos assim, que as comunidades eram comunidades quilombolas. Mas era um grupo de dança que trazia as danças africanas para (...) para (...) para o povo de Palmas. É. Ninguém queria participar. Porque era uma vergonha, porque era macumba. Aí hoje em dia todo mundo tem orgulho de ser quilombola. Mas tá, beleza, no passado vocês não queriam.

Pude perceber que diversos pesquisadores passaram pela comunidade, seja a partir de iniciativa governamental, para a elaboração do relatório antropológico, seja para trabalhos acadêmicos. Pedro retoma na memória a prática da dança, que culminou no resgate da identidade cultural de membros da comunidade, embora, como problematiza, algumas pessoas tiveram resistência em participar e se reconhecer como quilombola. Talvez, seja esse um vestígio do colonialismo estrutural? Ou ainda, do silenciamento histórico?

Lúcia é tia de Pedro e possui voz ativa nas pautas da comunidade. Enquanto Pedro relatava seu ponto de vista, ela menciona:

Lúcia: Por isso que a gente falou para você que as pessoas não aceitavam. Que não tinham nem noção como surgiu, como aconteceu.

Lúcia contou que até certo período eles não sabiam que eram quilombolas. Conforme relata, o resgate que ocorreu junto à prática da dança, veio com a participação de um padre da comunidade:

Lúcia: Olha, nós nem sabíamos o que era quilombola. Veio o Padre Sérgio. E ele foi investigando, ele foi investigando, daí a gente foi (...) ele fez o trabalho da igreja, um trabalho muito bonito. Daí ele falou, vamos na igreja hoje, quero apresentar uma proposta que eu tô fazendo pra comunidade, tá? Daí eu disse, olha Padre, se for para o bem a gente vai, né? Ele disse, não, pode ter certeza que vai ser coisa boa. É diferente, né? Então, daí, através disso, tinha o grupo, né? Quarenta e poucos membros, sabe? É enorme. Daí, ele fez esse projeto, foi passado tudo, aprovado, sabe? E daí, ele disse que ia ser uma missão, uma missão a cumprir. Se não tiver no nosso alcance (...) a gente tá. Nós vamos puxar o São Sebastião¹⁴ junto com a gente? Puxamos, tá? Daí, através disso, a gente começou a apresentar danças, sabe? Danças religiosas na igreja e sempre ele incentivando, sabe? Ele disse assim, eu vou atrás de pessoas, que elas vão dar todo o apoio pra vocês. Então tá, depois daquele momento lá, a gente fez o grupo [de dança] da comunidade, foi e parou um pouco, né? Daí voltou de novo, né? Daí surgiu os quilombolas, que a gente pesquisou. (...) Eu me empenho (...) Assim, bastante, sabe? Na parte da igreja, sabe? Eu adoro, adoro. Herdei da minha avó, minha avó Jane, que ela gostava muito, muito, muito de rezar, sabe? Então, eu gosto muito da parte da igreja, então, me cabe bastante.

A prática da religião católica, mencionada por Lúcia foi herdada de sua avó Jane, que como relatou “gostava muito de rezar”. Inclusive, existe uma igreja no interior da comunidade, a “Igreja de Nossa Senhora da Luz”. Lúcia conta que foi um Padre quem incentivou a comunidade a iniciar o resgate das danças e assim, iniciou-se apresentações de dança na igreja, as quais, eram feitas durante as missas e que em certo momento, o Padre teria articulado o início de trabalhos referente aos estudos na comunidade.

Lúcia explica a resistência de algumas pessoas da comunidade em aceitar que eram quilombolas e atribui isso à falta de conhecimento histórico. Ou seja, por muito tempo as histórias das pessoas negras foram silenciadas, seja em nível de Brasil ou mundo, seja em nível regional ou municipal. Pouco se falava a respeito. Em meados de 2007, a comunidade (que antes era uma só) foi dividida:

Lúcia explica como aconteceu o processo divisão para as comunidades:

Lúcia: Aí fizeram todo o trabalho antropológico pra entender, né? É. Pra entender. Levamos dois anos para construir a cartografia social, todos os marcos da coisa, né? Daí a partir daí que a comunidade foi reconhecida como quilombola, né? Reconhecida em Palmares como comunidade de quilombolas. Acho que 2007. É, 2006, 2007. Por aí. E essas comunidades eram comunidades que moravam só os negros. Fugiram, né? Que eram escravos, sendo escravos. Fugiram das fazendas, das fazendas instaladas. Eram só negros. Então, nós somos tudo família de ex escravos. Depois foi dividir os mais novos. E depois foi dividida a comunidade. Ficaram umas famílias pra lá, né? Lá pro Tobias. É. Um aqui no Rocio, umas do Rocio pra cá, então (...) Por exemplo, a Josi era minha cunhada. Tipo os Batistas, não sei mais quem, se instalaram pra lá. É. Daí os Fortunato pra cá. Porque antes era tudo uma só. A Adelaide e (...) Eles eram já descendentes dos escravos, né, foram foragidos, né? Foram foragidos dos fazendeiros e se instalaram aqui. Montaram os quilombos. Aqui no Fortunato, lá no São Sebastião. No Tobias. Isso que se tornou a comunidade quilombola. Daí, só que

¹⁴ Na Umbanda, religião de matriz africana, São Sebastião é o orixá Oxóssi.

(...) Nós criamos depois, a gente não sabia. E através dos estudos, né. Que foi feito a árvore genealógica, a cartografia. Foi descobrindo, né, lá dos ancestrais da gente, que a gente era quilombola, né?

O relatório antropológico que Lúcia menciona, foi realizado como parte do processo dos trâmites para a titulação das terras. Isso porque, após a certificação que é emitida pela Fundação Palmares, cabe ao INCRA a elaboração do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) (INCRA, 2024).

Em face desse relatório antropológico, cabe aqui destacar que, embora seja um importante marco para a titulação de terras, talvez, não seja um documento representativo, conforme discussões levantadas por Monteiro (2023) em sua tese, ao realizar pesquisa junto à comunidade vizinha, a comunidade Adelaide.

Essa ausência de representatividade é percebida principalmente na história do Paraná, que pouco se fala do protagonismo negro. Nesse sentido, em relação a história, Pedro faz profunda reflexão retomando questões do período colonial e silenciamentos, admitindo lacuna histórica:

Pedro: Porque assim. É sempre (...) é sempre pautada [a história] nos desbravadores, nas tropas de Guarapuava, nos tropeiros, não sei o que, não sei o que. Tá, mas junto com esses tropeiros vieram os meus bisavós, os meus tataravós que eram escravos. Eu não vou dizer que (...) eu não vou dizer que, ai, os meus bisavós vieram para colonizar aqui. Não. Não. A gente sabe que foram 388 anos sofridos! Sofridos! E nessa época a abolição não existia ainda, nem se falava! Existia a lei do ventre livre, a lei dos sexagenários, mas mesmo assim isso não se explicou. A dona Castorina que veio para Palmas foi uma escrava. Então assim, ela veio para Palmas na condição de escrava. Beleza (...) mas a gente ajudou a formar a identidade desse povo (...) a gente ajudou a formar a identidade desse povo. Por trás de todas essas famílias tinha sempre a [incompreensível] que nunca é mencionada, sabe? Enquanto eles estavam para lá, a gente continuou aqui trazendo algumas tradições, mantendo algumas tradições, tipo, a festa de São Sebastião que era muito tradicional, ah, os benzimentos da dona Jane (...) porque todo mundo, porque todo mundo vinha atrás dos benzimentos da minha bisavó. Então tipo, a gente continuava no nosso cantinho, mas mantendo a nossa resistência (...) mas eles não são lembrados. Agora despertou-se. Mas eles não são lembrados ainda nos livros de história.

O termo resistência é utilizado por Pedro e demonstra que mesmo mediante tentativa de silenciamento, os quilombolas seguiram persistindo, com suas tradições e práticas, como por exemplo, o benzimento, que era conhecido e procurado por muitos da cidade. Assim, perguntei a Pedro, o que acrescentaria na história:

Pedro: Eu acrescentaria (...) eu estudaria, eu acrescentaria todos os estudos que foram feitos da parte dos quilombolas na formação do território, e da cultura, da cidade de Palmas. Assim como acrescentaria na história do Paraná. Eu acho que na do Brasil, ainda já está um pouco mais (...) a gente já está um pouco mais avançado, eu acho

que já tem bastante (...) A gente sabe que foram períodos difíceis. Até esses tempos eu fui visitar a fazenda de uma amiga minha que era uma fazenda escrava. Era uma fazenda escrava. Era uma fazenda escravagista. Aí assim, a casa tem 200 anos, a casa foi construída em 1838 ou 39 alguma coisa assim. Só que percebe-se materiais daquela época, instrumentos de tortura, é, (...) eu vi que ela tem a cópia do jornal da Lei Áurea, que era um dos antigos proprietários que mantiveram ali. Então assim, por esse período, eu acho que ainda a história do Brasil já está mais evoluída, mas a história do Paraná (...) “ai os tropeiros”, a história de Palmas, “ai os tropeiros” (...). Eu acho que tinha que ter sido acrescido toda essa parte dessa cultura que veio da África.

Na região de Palmas, inclusive, próximo às comunidades, existe uma fazenda que foi lugar de escravidão. Pedro relata que na estrutura da fazenda ainda existem instrumentos de tortura e inclusive, documentos do violento período. Não apenas a memória, mas materiais que remetem ao período colonial ainda permanecem ali. O silenciamento também. Embora as pessoas negras estivessem (e estão) presentes na construção e desenvolvimento de Palmas, o destaque vai para os “tropeiros”. Pedro retoma:

Pedro: Eu nem culpo a geração de agora, o povo de agora, os estudantes de agora. Isso daí vem da lei áurea. Isso foi um ônus da lei áurea. E eles soltaram os nossos antepassados à mercê da sociedade, até eu vejo várias conversas assim: “ah, em 1888, o mercado também ficou nervoso”. Sim, na época, para a sociedade capitalista, foi um baque, né? Porque eles estavam perdendo a mão de obra gratuita deles. Só que eles não entendem que para nós, a gente está pagando até hoje (...) está pagando até hoje a forma com que a gente deu o sangue e o suor para construir o Brasil. Porém, a gente foi abandonado naquela época. “Ah, mas vocês ganharam a liberdade”, entre aspas, né? É que entre aspas, assim, a gente ganhou a liberdade de não ter mais o trabalho sem remuneração. Mas a gente deixou toda a nossa história no outro continente. Todos os nossos bens materiais, porque a captura era horrível, né? A gente ganhou, herdou muita coisa da Europa, muita coisa do cristianismo. Eu acho que assim, tanto que eu digo que talvez o catolicismo também tenha uma dívida com a comunidade negra, porque eles tiraram muito da própria religião de matriz africana. Então, assim, entre aspas, eu digo o seguinte, a gente perdeu bastante.

A fala de Pedro ecoa uma história que deve ser reconhecida. Neste dia, enquanto falava, compartilhávamos a cuia de chimarrão no quintal de sua casa, sob a sombra gostosa de uma árvore, em uma roda de conversa com sua mãe, tias e primos. Todos olhavam e pareciam concordar com sua fala. No entanto, Pedro ressalta que ainda existem desafios:

Pedro: É aquela utopia da igualdade, né? A gente tem lidado, tem esperanças de que surjam políticas públicas pra gente conseguir a tão sonhada igualdade. Igualdade de gênero, igualdade de raça, igualdade de classe social. Mostrar pra sociedade civil em si, que foi aquela que nos abandonou, que independente de qualquer coisa, a gente é descendente de reis e rainhas. Ah, não, vocês são descendentes de escravos. Não, tá? Eles foram escravizados, mas foi por um período. Mas de verdade, eles eram reis e rainhas lá no continente deles. “Ah, a gente é de família tradicional”. Beleza. Mas eu sou descendente de reis e rainhas.

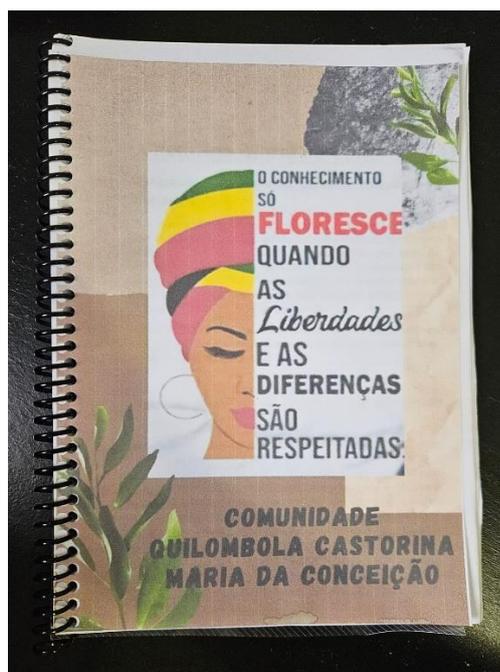
Pedro fala com orgulho dos seus antepassados e reconhece os prejuízos e reflexos que o período colonial ocasionou. Ressignifica o termo “escravos”, ao relatar que “foram

escravizados”, mas que eram “reis e rainhas” antes de serem brutalmente capturados, mostrando a necessidade de desconstrução histórica.

Pedro: Então é isso. Lembrar que esses filhos e netos dos reis e rainhas que foram capturados na África, também tem algo a oferecer. Também tem algo a oferecer e que eles têm um grande potencial. Mostrar pra essas pessoas, essa juventude, que o cabelo da (...). Essa juventude não, essas crianças, né? Que o cabelo delas é bonito, que a cor da pele é bonita, que os traços são bonitos, porque a cultura negra é incrível.

Penso que a fala de Pedro representa muito. Além de mostrar a necessidade de não admitir estereótipos ou padrões excludentes, evidencia a busca pelo conhecimento, da valorização da cultura, traços, únicos de cada um. Destaco aqui o olhar para a nova geração, as crianças e jovens. Percebo que muitos possuem consciência política, construídas sob olhar dos mais velhos. Recebi de Pedro e Marta um trabalho de escola feito por jovens:

Figura 4: Foto do trabalho escolar elaborado por jovens da comunidade



Fonte: Elaborado pela autora

O trabalho que possui diversas fotos da família e entrevistas com pessoas da comunidade, apresenta memórias importantes da comunidade e é um retrato da conscientização histórica junto aos mais novos, assim como do papel político desempenhado também pelos jovens ao desenvolver um trabalho que resgata a história da comunidade, com destaque para a frase de capa “o conhecimento só floresce quando as liberdades e as diferenças são respeitadas”.

6.4.3 O matriarcado: “...aqui quem manda são as mulheres...”

Devo confessar que, como mulher, desenvolvi um grande sentimento de admiração pelas mulheres da comunidade, digo não somente em relação ao presente, mas também às mulheres das gerações anteriores. Me impressionei e me emocionei em vários momentos, ouvindo seus relatos. Diferente do que muitos podem imaginar (devido a toda construção social e histórica com enfoque patriarcal) o protagonismo feminino é muito forte na comunidade.

Dona Jane, uma das matriarcas da comunidade é lembrada até hoje nas rodas de conversa. Ao falarem sobre ela, percebo o orgulho e admiração no olhar de cada um deles. Marta lembra dos traços da avó, com alegria:

Marta: Bem forte ela era. E bem alegre, bem disposta. Gostava de uma cachacinha (risos).

Dona Jane era uma mulher muito ativa, à frente de seu tempo. Trabalhava incansavelmente, seja no cultivo de alimentos ou lavando roupas. Também cozinhava para os fazendeiros e militares, preparava banquetes, os quais, são sempre lembrados. O cozinhar sempre é algo que remete à lembrança de Dona Jane e principalmente, o preparo de alguns pratos como a feijoada, tida como um “dote da família”:

Lúcia: Ah, é! Minha avó, a nossa avó, minha avó no fundo, a nossa avó saía, assim, no fundo da casa tinha horta, sabe? Ela plantava cenoura, beterraba, alface, chicória, um monte de verdura, sabe? Então ela pegava as meninas mais novas, assim, sabe? (...) quando a avó ia vender a salada, sabe? Porque daí tinha um lugar certo que a avó passava, pegava pão e salame e parava fazer um lanche no caminho, sabe? Então, muito, muito tempo a minha avó trabalhou assim também. Além das roupas que ela lavava, fazia banquetes pros fazendeiros. Porque antigamente era banquete, né? Era um banquete. Pensa na festança que ela fazia pros fazendeiros, no quartel, sabe, dos militares e tal. Minha avó sempre fez comida assim pra eles, lá no passado, né? Mas a avó sempre cozinhou muito bem assim (...) a feijoada. A feijoada eu aprendi. É, a feijoada é dote da família, né? Então, por isso que sai assim, já vem do passado, né? Então, era tudo de bom, meu Deus, né? A avó era prendada, né? Nossa, meu Deus do céu. A avó era, ó. E daí ela catava aqueles mocotós (risos). Sabe aqueles ossos de gado, assim, e deixam aqueles ossos grandes, assim, daí que cozinha. A vó fazia cozinhar, sabe? Derretia, sabe? Fazia sopa de farinha de biju, sabe? Engrossada com aquilo lá. Mas ele não ficava no cheiro que ele é do osso agora, sabe? Mas ele era muito, meu Deus do céu! E a minha avó era uma pessoa muito maravilhosa. Ela não tinha canseira, ela podia trabalhar, trabalhar. Você chegava na casa dela, era café, era bolinho de fubá, era broa, né? Meu Deus do céu! Questão de minutos ela fazia alguma coisa pra te agradar. Era difícil, sabe, você sair sem comer alguma coisa, sem tomar alguma coisa. Nossa, era muito! Morreu com 99 anos. E bem lúcida, bem (...) 99 é assim, né? Que tava no registro, mas acho que ela tinha mais, né?

Como Lúcia sinaliza em seu relato, o protagonismo feminino sempre esteve presente na comunidade, representando a resistência das mulheres quilombolas frente aos desafios, independente do momento histórico.

Tal protagonismo é observado também nas gerações posteriores, como nas netas e bisnetas de dona Jane:

Marta: Eu casei nova, eu tinha 20 anos, daí com 25, me separei. Não me separei não, ele arrumou outra e me deixou. Ele me abandonou. Mas graças a Deus, dei uma volta por cima, né? Meus filhos (...) daí tive o Pedro, principalmente, porque Marina já era casada, daí o Pedro, né, terminar os estudos (...) ele ainda era pequeno, né? Pequeno não, ele tinha 14 anos, mas dependia muito. Mas graças a Deus aí deu tudo certo. Hoje, graças a Deus, ele é formado em engenharia civil, a Marina formada em administração de empresas. Só a Cristiane que não quis, né? Porque a Cristiane, eu peguei (...) ela é filha de coração minha, né? Então, ela tem estudo, mas não é (...) não formou, né? Eu tenho ensino médio completo.

Marta conta que seu marido a deixou com os filhos, mas que “deu a volta por cima”. Proveu estudos, educação e amor aos filhos, que concluíram ensino superior e atualmente, são profissionais atuantes em suas áreas. Como ela mesma diz, é uma mulher “batalhadora”:

Marta: Sou uma mulher (...) me considero uma mulher batalhadora! Assim, gosto dos movimentos, de participar dos movimentos (...) assim, né? Dos quilombolas, assim, gosto de estar à frente. Eu gosto, tu sabes? Aonde que estão me chamando, eu estou ali para estar participando. Participo da rede de mulheres negras.

Marta participa da Rede de Mulheres Negras-PR, uma organização independente que, com atuação em rede, visa debater políticas públicas com foco em gênero e raça. Inclusive, no mês de abril de 2024 aconteceu uma palestra na comunidade, junto a Rede de Mulheres Negras-SP. Por mensagem, Marta me encaminhou a arte:

Figura 5: Arte de divulgação da palestra com a Rede de Mulheres Negras-SP.



Fonte: Arquivo compartilhado pela comunidade

Isso mostra o quanto é ativa nos movimentos sociais, assim como suas irmãs e mulheres das comunidades vizinhas.

Em uma de minhas visitas, Marta estava empolgada com uma viagem para participar de um movimento em Brasília-DF. Tal participação é fundamental na luta pelos direitos, além de ser uma forma de trazer conhecimento para a comunidade, como menciona sobre suas experiências de anos atrás:

Marta: Nessa época, o governo também ajudava muito, a gente tinha muitas viagens, a gente trazia bastante conhecimento pra comunidade. Foram muito boas as experiências que a gente teve na vida. Eu já tive muitas experiências boas na vida. Procura, né? (...) quando tem experiência, né, pra ver, pra trazer pra comunidade também, né. (...) Nós queremos terra! A prioridade maior é terra, porque não tem pra plantar, né?

Pedro comenta sobre o protagonismo da mulher quilombola na comunidade e diz terem uma “força surreal”:

Pedro: [A mulher possui] protagonismo. O maior protagonismo, o maior protagonismo, porque os homens podem fazer uma coisa (...) aqui pelo menos o que eu vejo na comunidade, os homens podem fazer uma coisa, mas as mulheres fazem muito mais! E a força da mulher negra é algo, assim, surreal! Surreal, por tudo que foi enfrentado, por todos os desafios que ela enfrenta até hoje. Porque ainda eu bato na tecla que é o seguinte, a pessoa mais desrespeitada do Brasil, da América (...) porque lá para o ocidente também é uma cultura diferente, mas a pessoa mais desrespeitada da América é a mulher negra. Porque ela enfrenta várias (...) ela carrega em si várias coisas, né? Preconceito por ser mulher, preconceito por ser negra. Talvez ela não tenha as mesmas oportunidades que uma mulher branca ou um homem branco ou o próprio

homem negro tem. Então eu te digo que é assim, eu encho a boca para falar, eu falo com muito orgulho que aqui é uma sociedade de mulheres. É uma sociedade (...) “ah, mas você é homem e fala que é uma sociedade de mulheres?” Sim! Por quê? Porque olha, tudo que elas enfrentaram, olha, tudo que elas enfrentaram! E isso é uma luta que não vai acabar aqui, não vai acabar na minha geração. Isso vai se perdurar. E tomara Deus que as próximas gerações sejam fortes, igual essas que estão aqui e que já passaram por aqui.

Pedro enxerga na comunidade, desde sua fundação, um lado mais matriarcal:

Pedro: É que na verdade, na verdade é. Uma (...) a comunidade em si, se você for pegar desde lá do (...) da fundação até hoje, ela tem uma (...) tem um lado mais matriarcal, então as mulheres (...) as lideranças são mais as mulheres, as mulheres são mais predominantes, sabe? Tipo, os homens se encolhem, digamos assim. As mulheres são mais ativas (...) aqui quem manda são as mulheres (risos). Você sempre vê um lado materno, um modelo mais feminino.

Além de Pedro, Marina também sente orgulho da trajetória feminina na comunidade. É filha de Marta, proprietária de um restaurante localizado no centro da cidade. Tive a oportunidade de conhecer seu restaurante (mesmo que por coincidência), e durante minhas idas a campo, também pude conhecer e conversar com Marina.

Ao falar sobre a liderança feminina na comunidade, com orgulho em seu olhar, Marina relata:

Marina: [sobre a liderança feminina] É uma forma de mostrar que as mulheres conseguem liderar também as comunidades. Não só homens, né? Então não só comunidades. Como as mulheres hoje em dia estão lutando por ter mais espaço, então essa também é uma forma de demonstrar que tem capacidade e poder para isso, né?

Espaço este, que Marina demonstra estar conquistando. O cozinhar, prática comum em sua família, agora, se estende para além da comunidade. Marina conta um pouco da sua história e da decisão de abrir seu restaurante:

Marina: Eu sou formada em administração de empresas. Há três anos e meio, e, meu marido e eu decidimos montar um restaurante, porque eu tinha perdido o emprego há dois anos e não conseguia emprego. Aí, a gente decidiu montar o restaurante para ter uma renda, né? E foi uma loucura, mas, graças a Deus, deu certo, porque a gente não sabia de nada (risos). A gente só tinha vontade mesmo, que do resto não sabia de nada.

Marina me contou que morou um tempo no Rio de Janeiro, logo após se casar. Mas não se adaptou com a nova cidade e comenta aos risos “eu fiquei dois anos lá quase que obrigada, né?”. Logo após terminar a faculdade, voltou para Palmas-PR:

Marina: Não consegui ficar longe da família. E daí a gente morou um tempo no centro, uns dois anos no centro, só que a gente também não se adaptou, e acabamos vindo morar aqui, aqui na comunidade mesmo. E já faz uns dez anos que a gente voltou. Então, eu nasci aqui, me criei aqui, e teve esse tempo que eu casei, que eu tive que ir embora, mas como eu não me adaptei, a gente acabou voltando para cá.

Marina fala sobre o dom com a culinária e lembra de sua bisavó:

Marina: Olha, eu acho que a gente descobriu, é, a culinária, porque eu não gostava de cozinhar, para dizer bem a verdade, não gostava de cozinhar! (risos) Eu tinha preguiça, mas eu cozinhava bem, né mãe? Eu sempre cozinhei bem, mas não (...) e hoje em dia eu descobri que eu gosto de cozinhar, e eu acho que eu tenho o dom para cozinhar. Então, assim, a minha bisavó, ela sempre fazia banquete para os fazendeiros aí da cidade. Os mais antigos lembram dela, que ela trabalhava e cozinhava para eles, né? Então, isso foi passando de (...) a mãe também cozinha, e daí, como eu falei, tipo, na necessidade eu descobri também que eu também gosto, aprendi a gostar, e que tenho o dom para cozinhar também. E isso passou de geração para geração. Olha, hoje o nosso carro-chefe é a feijoada da minha bisavó. Então, a mãe aprendeu com ela, e hoje a gente faz bastante a feijoada e tem uma boa aceitação.

O cozinhar, tradição da família, assim como a receita da feijoada de sua bisavó Jane é considerada por Marina o “carro chefe” do restaurante. Como ela menciona a prática foi passada de geração para geração, e inclusive, hoje, as pessoas de gerações anteriores reconhecem as habilidades culinárias e os temperos de sua bisavó.

Ao falar sobre o restaurante e sua ótima aceitação na cidade, Marina se emociona e diz estar orgulhosa:

Marina: Nossa, isso representa para mim uma vitória. Porque eu nunca imaginei que fosse ter um restaurante nem tão pouco que ele fosse, tipo, bem aceito. Que tivesse tantos clientes como tem. Então a gente nunca imaginou isso, sabe? Nossa, e para mim é um orgulho. Tanto é que às vezes eu fico pensando, nossa, mas será que é nosso mesmo? Será que de fato é? (risos) Então a gente fica, né? Tipo, até emocionado (choro). De uma forma. Porque a gente que saiu de uma (...) que é de uma família humilde. É (...) conseguir isso, é (...) tipo, não é uma coisa comum, né? Então, como eu falei, tipo, às vezes a gente fica pensando, será que é verdade isso? Será que isso é real mesmo? Mas, graças a Deus, né? Estamos aí. E, às vezes, a gente vê que tem clientes, tipo, mais de idade que vão lá, né? E falam, "ah, mas é que esse tempero, não tem como não saber que é dos Fortunato. “Ah, esse tempero é dos Fortunato”. “Também são netos de quem? Da dona Jane.” Que era uma grande cozinheira. Então, a gente volta e meia, né? (...) E eles sempre aparecem. Tipo, dos que são mais de idade, eles falam, a gente fica bem orgulhosa, né? (emoção). Só que as pessoas, às vezes, não acreditam no potencial que tem, né? E, às vezes, os outros acabam diminuindo demais. Você, né? Como pessoa. E você acaba não acreditando que tem o potencial que tem. Então, se você tem um sonho, um objetivo, tem que correr atrás, porque ele é possível. Assim como foi possível pra nossa família, né? A gente praticamente não tinha nada, só tinha vontade de ter um negócio. E, graças a Deus, deu certo. Então, tem que persistir no que deseja, né? Que é possível!

Devo dizer que me emocionei junto em diversos momentos. Impossível não ser marcada pela experiência em campo. Pelas histórias narradas. Marina conta ter batido o recorde em relação ao número de clientes atendidos no sábado (um dia antes dessa conversa, que foi no domingo) e atribui o sucesso à feijoada:

Marina: No sábado, a gente bateu o nosso recorde, que foi 230, né, mãe? 230 clientes a gente atendeu no sábado. Que é a feijoada. No sábado é o dia de maior movimento. É no sábado que tem a feijoada (risos). Todo mundo já conhece, ó (risos). E pelo tamanho da cidade, pelo que a gente já conversou com outras pessoas de restaurante, tipo, essa quantidade de cliente é muito boa, sabe? Porque a nossa cidade não é grande também, né?

Além de Marina e seu marido, Marta e Pedro também trabalham no restaurante, seja no atendimento ou na cozinha. Ao falar sobre o restaurante, Pedro se mostra orgulhoso:

Pedro: Cara, é muito legal pelo seguinte. Você chegar, bom, as senhoras de mais idade, elas (...) meu Deus, “eu estou comendo a comida da Jane”. “Não tinha cozinheira melhor que a Jane nessa cidade”. Você é conhecido quando você fala, “ah, eu sou neto da Jane”. As pessoas logo relacionam a Jane com a comida. Porque, olha, a mulher cozinhava, que uma beleza. Eu acho que muita boa parte dessa aceitação [do público] vem dessa, sei lá, dessa benção que ela deu para a gente. Tanto que, assim, hoje no sábado, que é servida a feijoada, que é uma receita dela, a gente tem o maior movimento da cidade. É, como eu digo, é quase um restaurante negro. Porque, aí tem restaurante japonês, tem um restaurante italiano. Eu nunca vi um restaurante africano. Mas o povo se esquece que muita da culinária brasileira vem do povo escravo. “Ah, mas você faz a feijoada.” Não, não é só a feijoada. É a feijoada, é o brigadeiro, entende? Muitas outras coisas que se você for pesquisar na internet, ou em qualquer bibliografia, você vai ver que vem da época da escravidão. É um motivo de orgulho.

Dona Jane fez e faz história. Sua resistência persiste até os dias atuais, agora, com as novas gerações. E eu me pergunto: será que todos sabem que a feijoada é um prato originalmente idealizado por pessoas negras? Pois deveriam saber, e reconhecer. Fiquei pensando na fala de Pedro: “eu nunca vi um restaurante africano”. Isso diz muito sobre o todo silenciamento existente e reflexos do período colonial. Como Pedro diz, o restaurante de Marina: “é quase um restaurante negro”. Eu, também não tenho dúvidas.

6.4.4 Das rodas de conversas à resistência: “...esse é um lugar de muito orgulho, de muita luta, de muita resistência...”

Desde meu primeiro contato com a comunidade, uma coisa que observei foi a integração das pessoas. Não digo que não existam conflitos nas relações, mas que, em certa medida, prevalece a união, regada em geral de uma boa conversa, risadas, chimarrão e bons quitutes. Me lembro quando estive na casa de Ana, quando cheguei, me deparei com a família reunida, em uma roda de conversa, em sua ampla varanda. Ali, falamos sobre vários assuntos, foi um momento de conversa e discussões em grupo.

Percebi que existia ali, uma prática que era comum da comunidade, as rodas de conversa. Em outros momentos, na casa de Marta, as rodas de conversa também aconteciam, seja embaixo de uma árvore, no quintal, na varanda de sua casa ao redor da mesa, ou na cozinha, sempre tinham ali, pessoas da família e boas conversas.

Sobre as rodas de conversa, Marta diz:

Marta: Nós, geralmente, assim, nós nos reunimos. É, aqui, ó, assim, toda tarde. Até agora, né? Jogar baralho, né, no final da tarde (...) se reunia todo mundo (...) tomar chimarrão, chegar do serviço, conversar. Conversa fora (...) E nós cultivamos ainda, isso daqui pra nós (...) Isso é uma prática que já vem já de muitos anos.

A roda de conversa também é praticada pelos mais jovens, como Pedro e Letícia. Letícia é filha de Lúcia e prima de Pedro. É professora, tem duas graduações, e uma pós-graduação. Dizem:

Pedro: Eu acho que a roda de conversa que a gente tá tendo agora é uma prática que a gente não pode perder. Até eu lembro que o meu tio antes de falecer (...) ele falou assim. Olha, eu só queria pedir um negócio pra vocês. Não percam esse costume. Não percam esse costume. Porque a gente trazia ele sempre pra cá. Ele vinha todo dia no final de semana. Ele falou assim: não percam esse costume. Aí, tipo, agora querendo ou não, um compra um sítio, um vai não sei pra onde, outro vai não sei pra onde, mas na medida do possível a gente sempre tenta estar aqui na mesma hora e no mesmo lugar. [Acontece] todo final de semana, quase toda tarde. Se um não vem o outro vem. Ficam por aqui mesmo, tomando chimarrão, conversando (...) e o horário que foi estabelecido é o horário que a mãe sai do serviço: 17h30. E daí se junta todo! Vai chegando. Vai (...) vai se juntando.

Letícia: Então, os dias que a gente vem aqui, conversa direto aqui nos bancos. Se caso alguém deles não tá, a gente desce lá na Tia fica um pouco lá e volta daí aqui (...) a gente conversa mais um pouco e depois volta pra casa. Mas é assim direto. Nem todo mundo tem essa vivência que a gente tem, né? É algo da gente que não se perde. E dificilmente as pessoas se unem assim entre família, é algo mais de casa deles. Não tem essa vivência.

Essa vivência mencionada por Letícia fortalece o vínculo da comunidade, além de ser um momento de compartilhamento de histórias, conhecimento, ideias, opiniões, conselhos (...). Penso também que esse vínculo contribui para a manutenção das relações sociais, uma vez que ali existe um costume que propicia uma troca entre os membros, formando uma grande rede de apoio. Além de enxergar na comunidade uma rede de apoio, para Pedro, é também um lugar de fraternidade:

Pedro: Então, na verdade é assim, é (...) eu acredito que seja mais (...) que seja uma rede de apoio. Uma ótima rede de apoio! Então, assim, quando você precisa, um está ali com o outro, um está ajudando o outro, um está dando um apoio, tipo, afetivo, material ou alguma coisa assim. Então, eu acredito que esse costume que veio lá da essência da comunidade, desde os (...) não vou falar do Quilombo dos Palmares. Desde os povos lá das civilizações do Egito, das grandes civilizações da África. Eu acho que o que a gente conseguiu trazer até agora, é (...) que é essa fraternidade, o espírito de fraternidade mesmo, especialmente no nosso núcleo familiar.

Essa fraternidade é percebida por Pedro como um costume que perpassa gerações. A ajuda vem em forma de apoio, seja ele afetivo ou material. Ao mesmo tempo, Pedro admite também existirem os conflitos “ah, família briga”:

Pedro: Ah, família briga, ocorrem brigas. É normal! Família que não passa perrengue não é família! Mas eu acredito que acima de tudo a gente conseguiu manter isso que veio de lá. Aí quando vieram pro Brasil, passou da bisavó pra avó, da avó pra mãe, da mãe (...) a gente conseguiu seguir com isso, sabe? Essa fraternidade. A união.

Lúcia conta que são em 8 irmãos, sendo dois falecidos, e que desde muito cedo, os irmãos já trabalhavam para ajudar nos custos com a casa e no tratamento do irmão, que enfrentava problemas cardíacos. A fraternidade sempre esteve presente ali, refletindo muitas vezes em ações comunitárias:

Lúcia: Passando por momentos difíceis, a gente sempre procura ajudar no que a gente pode, sabe? Conforme a maneira possível que a gente vê que tá precisando, a gente se reúne, né? A gente se reúne, sabe? Quem ajuda com o que pode ajudar e a gente ajuda daí as pessoas carentes. Quando tem bebezinho de pessoa assim que tá pra nascer, que não pode, a gente compra fralda, a gente compra, sabe? Roupinha básica, mas a gente sempre procura tá ajudando. Então, por exemplo, se eu estou trabalhando, eu não estou pensando em mim, sabe? Porque eu gosto muito de ajudar as pessoas e não penso em mim. Eu procuro servir. Então, pra mim, se torna diferente em si por causa disso.

Talvez, esse sentido fraternal mencionado, a união, apoio comunitário e familiar, sejam alguns dos motivos que faz com que até os mais jovens queiram permanecer na comunidade. Marina que já morou em outro estado e em outros bairros de Palmas, conta preferir morar na comunidade:

Marina: Ah, eu acho que é como a família mora, bastante gente mora aqui, mora um do lado do outro e também pelo lugar que, tipo, remete à infância, traz as lembranças da infância, é um lugar tranquilo, sossegado, por mais que seja afastado do centro. Então, hoje para nós isso já não é um empecilho porque daí agora a gente tem carro, então fica mais fácil o transporte. Mas eu prefiro morar aqui do que, tipo, em outro bairro ou no centro.

Pedro, que também já saiu da comunidade em outros momentos, revela ter algo mágico ali que faz com que todos acabem retornando:

Pedro: É que é assim, levando em consideração que já fazem praticamente (...) são 200 anos de história, e praticamente no mesmo lugar, eu acho que não tem como abandonar. E como eu digo, parece que tem uma energia maior (risos) que faz com que todos que saem daqui retornem no mesmo dia! No mesmo dia, no mesmo ano, no mesmo mês. Mas retornem! (risos). Aqui (...) aqui o lugar é assim (...) mágico! Mágico! É, eu estava até falando para a mãe, que agora eu trabalho em home office, mas eu trabalho em home office porque é aqui, né? Porque é muito bom! Tipo, eu fico em casa, trabalho de casa mesmo, por causa do lugar mesmo.

São anos de história e para Lucas, impossível “abandonar” a comunidade. Os laços construídos junto à comunidade consolidaram-se. O tempo passa, mas ficam as histórias, as

vivências, as relações sociais. O cotidiano também sofre alterações ao longo do tempo. As mudanças são mencionadas por Pedro:

Pedro: Mudou bastante, né? É que assim, é que na verdade (...) eu não sei como explicar, mas mudou a forma de viver. Tipo, querendo ou não, eu era acostumado com a mãe em casa, muita gente não trabalhava, muita gente em casa. Todo mundo trabalha fora, então eu vejo que os meus sobrinhos já não têm essa mesma facilidade que a gente tem. Que eu tive, né? No caso. Mas de alguma forma, também tipo, a gente vê que hoje em dia, por mais que tenha perdido um pouco das relações humanas, a vida em si é mais confortável (...) confortável.

Já Letícia, comenta sobre a importância do resgate das práticas culturais da comunidade e do incentivo das gerações mais velhas:

Letícia: [A comunidade] é o lugar onde a gente vive as culturas que a gente foi adquirindo, vindo de geração em geração e a gente vai também tentando passar pros mais novos. Ah, esse da comida que a tia falou, as brincadeiras que se a gente for ver hoje, não existe mais criança brincando. É mais no celular, televisão. E aqui a gente pode ver que as crianças brincam até antes de você chegar ali. Eles estavam com os esguichos jogando água. Então, esse tipo de brincadeira, de coisas assim, é difícil a gente ver. E que faz falta também pras crianças, né? (...) [sobre a dança] A mãe veio, “vamos dançar” e daí foi um puxando o outro, um puxando o outro e todo mundo foi. Então aí teve um tempo. Depois a gente parou. Aí agora, pra consciência negra que teve lá da escola, a gente tentou fazer um resgate. E daí que veio a ideia da mãe puxar e todo mundo ir. Daí foi a mãe, tia Helena (...) foi todo mundo. Até as crianças da Marina. Uns 10 anos foi parado (...) todo mundo desanimou. Daí agora, como teve a consciência negra, eles pediram se nós não queríamos tentar fazer um resgate. E a gente foi, com a mesma coreografia, a mesma música, tudo mesmo. E foi bem legal.

Assim, a comunidade é percebida para além da sua extensão territorial, um lugar de histórias, compartilhamento, de lutas, de resistência (...):

Marina: (...) Representa minha história de vida, minha origem, né? Então é através da comunidade que a gente sabe dos nossos antepassados, o que que eles faziam, as histórias que eles contavam. Então, tipo, como eu não sou muito velha, então tem coisas que a gente não lembra. Mas daí o avô contava, a bisavó contava, daí agora a mãe e as tias contam. Então é uma forma da gente não perder a nossa história e a nossa origem, né? Não esquecer da nossa origem.

Pedro: Então (...) é que, cara, a comunidade para mim não é apenas território. Quando eu penso em comunidade, eu já lembro da minha história. “Ah, mas vocês têm um pé no passado.” Sim, a gente tem uma noção do passado, como todos deviam fazer. Então já vem para a história, já vem esse lado família, já vem esse lado apoio. Já vem esse lado, a gente que meio que talvez possa se fechar, talvez se feche. Mas a gente sabe que quando a gente precisa, a gente tem um ao outro dessa rede de apoio. Então comunidade para mim é isso. Mão estendida quando se precisa. Além disso, a comunidade para mim é algo mais fraterno, mais solidário. É algo cultural que vai além das barreiras de território. (...) O quilombo antigamente, na literatura de história, era visto como uma porção de território onde os negros refugiados se escondiam. Para mim, hoje em dia, esse é um lugar de muito orgulho, de muita luta, de muita resistência. Mas dessa mesma forma, a gente tem que lembrar que a gente é um povo, assim, incrível. Eu acho que é isso que eu quero passar para os meus sobrinhos. Que eles tenham orgulho de dizer que eles vieram do quilombo. Que é uma coisa que é mágica, é algo surreal. E eles estão ali, eu já vejo neles. Eles estão ali, eles já estão

começando a se inteirar, eles já estão começando a participar. Como eu fiz quando eu era criança, que eu me inteirava dos assuntos. Minha mãe, muitas vezes, ausentou daqui de casa para tratar do assunto. Mas eu penso que é muito maior. É muito maior que você não pensa em si. Você sempre pensa na comunidade. Seus pais, sua mãe, seus tios, seus irmãos, seus sobrinhos. Então, é você conseguir se orgulhar, você conseguir mostrar de onde você veio. Você chegar onde você quer chegar, mas você não esquecer de onde você veio. Porque isso daqui nunca vai sair de dentro da gente.

Mais uma vez me emocionei, agora, ouvindo os relatos de Pedro que traz à tona o orgulho de sua história, do pensar na construção de um futuro onde as pessoas não se esqueçam de suas origens, independente de onde estiverem, ou de como estiverem, pois, como diz, a comunidade “nunca vai sair de dentro da gente”.

6.4.5 Os desafios continuam, a luta também: “...ainda vou chegar a ver algum dia, pelo menos uma pessoa negra assumir uma secretaria na cidade...”

No fogão, uma panela preparava o pinhão. Marta me perguntou: “você já comeu pinhão, Luana?” Eu: “não, mas gostaria de conhecer”. Marta e sua irmã Ana, que estavam na cozinha, ficam surpresas e Marta diz: “estou fazendo pinhão” e iria servir em breve. Confesso que não me lembro de algum dia ter experimentado, mas sempre tive curiosidade. Enquanto isso, conversávamos na cozinha, próximas do fogão. Fazia muito frio naquele dia. Estava chovendo. Marta e Ana falavam sobre os desafios enfrentados com a liderança na comunidade. Logo chegaram Pedro e Letícia.

Devo dizer que me sentia muito bem recebida na comunidade. Em minha última visita, eu estava gestante. Em meio ao turbilhão de sentimentos trazidos por uma gestação, me sentia acolhida ali. Marta comprou um presente para meu bebê. Conversamos ali por um bom tempo sobre as expectativas com a maternidade e, por coincidência, Letícia também estava gestante, e estávamos em períodos gestacionais muito aproximados o que fez render boas conversas: medos, anseios, expectativas, experiências. Às vezes me esquecia que estava ali como pesquisadora. Pensando bem, talvez não seja possível “trocar” os papéis. O campo me afetava em vários momentos, mesmo que eu não percebesse.

O pinhão ficou pronto. Me ensinaram como abrir o pinhão da forma mais fácil. Foi divertido. Fiquei surpresa pelo sabor. Gostei. Marta fez questão de separar uma boa quantidade de pinhão para que eu levasse para casa. Penso que minhas idas a campo trouxeram ótimas

vivências. Desde trocar “figurinhas” sobre a maternidade, participar de uma roda de conversa, tomando chimarrão, experimentar o pinhão, conhecer histórias, pessoas.

Desafios. Entre tantas coisas já trazidas no percurso desta tese, esse foi um dos assuntos que conversamos, assim como, a busca pela representatividade. Marta contou que já se candidatou a vereadora e que seria muito importante ter pessoas negras no poder público:

Marta: Eu esqueci de contar que eu fui candidata a vereadora, pela negritude socialista brasileira, um movimento que eu faço parte também. Aí só consegui 100 votos, mas já está bom, as pessoas gostavam mesmo de mim [risos]. [E você pretende seguir na política?] Acho que sim, acho que eu vou tentar mais um pouco, né? Vamos ver.

Marta fala sobre a necessidade da representatividade no poder público:

Marta: Eu queria, pelo menos, ainda vou chegar a ver algum dia, pelo menos uma pessoa negra assumir uma secretaria na cidade, porque não tem nenhuma representatividade do negro. Poder batalhar pelas comunidades, né?

Soube por ela que seu irmão, que já é falecido, já foi eleito vereador em Palmas-PR, inclusive, foi o único vereador quilombola em Palmas-PR:

Marta: O único vereador quilombola foi o meu irmão. Ele foi vereador aqui na cidade, que hoje ele é falecido há quatro anos. Foi, o único vereador negro e quilombola foi ele.

Os desafios são constantes, as lutas continuam. A busca pela representatividade também. Dentre tantas coisas, me admira a resistência e a força da comunidade para o enfrentamento e busca dos direitos coletivos. Me pergunto: e se não existissem as pessoas que lutam pelos seus direitos? Soa até estranho “lutar pelos direitos”, não é? Penso que sim. De todo modo, é preciso resistir. Principalmente em um mundo hierarquizado onde ainda existem marcas do período mais violento e injusto da história, o período colonial.

Era maio de 2023 e minhas idas até as comunidades para a construção da tese iam chegando ao fim. Junto ao processo de pesquisa e construção da tese, tive a surpresa de uma gestação e com isso, um misto de sentimentos. Talvez, a gestação tenha abreviado minha experiência em campo e até mesmo interferido em menor ou maior grau no conteúdo dessa tese. Talvez, tenha potencializado esse processo.

Refletindo sobre isso, não cheguei em uma resposta, mas entendo que até mesmo as situações que fogem do nosso controle fazem parte do processo de pesquisa. Afinal, a vida não para durante a pesquisa, pelo contrário. Vidas e histórias se cruzam nessa jornada. Percebi um

olhar de cuidado, de carinho das pessoas da comunidade, especialmente nessa fase em que estive lá.

Me despedi, mas não foi uma despedida com ponto final. Ao chegar em casa, conversei com Marta por mensagem, agradei pela acolhida e como havia trazido o pinhão para casa, contei que meu marido havia experimentado e que também nunca tinha comido e que havia gostado. Marta respondeu: “obrigada, você é muito especial para nós”. Meu coração transbordou.

6.5 A (DES)CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA PARA ALÉM DO DISCURSO OFICIAL

Ao iniciar essa sessão, pensei em referenciar algo que pudesse representar ao menos um pouco da minha perspectiva acerca do que vivenciei em campo, junto às comunidades Castorina e Tobias. Não tenho a pretensão de construção de um conceito, pelo contrário, talvez, uma das conclusões a que cheguei (se é que posso concluir) é de que passei por um grande processo de desconstrução, em relação a tudo que eu imaginava “saber” em relação às comunidades.

Então, lembrei-me do último trecho do livro de Beatriz Nascimento “Uma história feita por mãos negras”:

Marca-se, como no quilombo ancestral e por ritos iniciáticos, o fortalecimento do indivíduo como um território que se desloca no espaço geográfico, incorporando um paradigma vivo e atuante no território americano fundado pelos seus antepassados escravos e quilombolas. Agindo nos seus locais, seja no “terreiro” místico, nas comunidades familiares, nas favelas, nos espaços recreativos (manifestando a música de origem africana, afro-americana ou afro-brasileira), os povos africanos da América provocam mudanças nas relações raciais e sociais. Ocupando o espaço com seu corpo físico (território existencial), eles apoderam-se da cidade, reproduzindo o modo dos antigos quilombolas, tornando-se, como aqueles, visíveis ao regime. Fazendo deste um espaço descontínuo no tempo, em que as “frinchas” provocam linhas de fuga e são elementos de dinamização que geram um meio social específico. Assim se dava com os quilombos e seus similares ao longo da história da América. Assim se dá hoje com os grupos negros ou afro-americanos. (Nascimento, 2021, p.168-169)

Assim, o quilombo é percebido como algo para além do território em sua dimensão espacial, algo que adquire mobilidade, se desloca, fortalecido por uma ancestralidade, e agindo

em diferentes locais, ocupando espaços, provocando mudanças nas relações raciais e sociais, reproduzindo práticas ancestrais. Compreendo aí a intenção de não restringir o quilombo como uma categoria ou conceito, e isso vai ao encontro da ideia de “desidealizar” o quilombo. Em seus escritos, Nascimento (2022) diz ser importante desidealizar o quilombo, ao passo que isso significaria também desidealizar o negro e assim, libertá-lo de sua suposta fragilidade. Portanto, o quilombo vai além dos escritos oficiais ou das tentativas de caracterizá-lo por meio de uma generalização.

Além de muitas histórias, os relatos dos quilombolas nas duas comunidades evidenciam o distanciamento existente entre muitos discursos oficiais. As narrativas trazidas junto às comunidades, oferece a possibilidade de leitura e aproximação com o cotidiano, modos de existir e práticas dos quilombolas. Isso permite ao leitor, talvez, melhor compreensão da mobilidade e significados de um quilombo. Propositamente, nesta tese, as narrativas são valorizadas. Entendo, portanto, como Certeau (1982), que estes significados organizados como uma fábula, continuam sendo suscetíveis a uma outra leitura, outro entendimento. Isso porque, a escrita não é um processo imutável, pode resultar em significações condizentes ou não, acerca do que se escreve. Pode ser lida e (re)interpretada por um outro, de formas distintas.

Como vimos, os quilombolas trouxeram histórias atuais vividas por eles, assim como as vividas por seus antepassados e que lhes foram passadas por meios orais. Ao olhar para o cotidiano, conseguimos uma aproximação com as experiências vividas pelos quilombolas, o que possibilita buscar nos vestígios de suas vivências e do seu dia a dia, os rastros da alteridade. Desta forma, aproximações com suas realidades podem ser realizadas.

Portanto, minhas vivências e percepções me permitiram algumas reflexões, algumas inclusive, já compartilhadas. Admitindo como Certeau (1982) que a escrita não é neutra e que os pesquisadores carregam responsabilidade política, trago alguns escritos sem a pretensão de contestar as narrativas apresentadas, mas sim de compartilhar uma tentativa de um ‘pensar’ junto aos quilombolas, o que ao meu ver, desconstrói a ideia de identidades essencialistas.

6.6 O “CRUZAR FRONTEIRAS”: DA (RE)CONSTRUÇÃO À (RE)AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES

Como diz Certeau (1982) o lugar de produção do historiador possui função dupla ao “tornar possível” ou proibir produções historiográficas, censurando. Durante todo processo de escrita dessa tese, um dos meus maiores impasses foi no cuidado com a escrita, para que não replicasse uma escrita colonizadora ou que contestasse ou censurasse as narrativas dos quilombolas participantes desta pesquisa.

Ao mesmo tempo, Certeau (1982) também oferece possibilidades por meio da escrita de uma história vivida, ou seja, que restabelece e resgata o passado, buscando uma aproximação com esse vivido, por meio dos rastros da alteridade. Isto é, ao considerar a alteridade, o limite, o outro é respeitado, podendo perceber apenas seus rastros, mas nunca, algo completo, pois o outro é inacessível. O Outro é sempre um mistério para o Mesmo. A partir dessa compreensão, procurei nos vestígios da vivência e dia a dia dos quilombolas, os rastros da alteridade, buscando na medida do possível aproximações com suas realidades.

A vivência em campo junto às comunidades confirma o quanto existem distanciamentos entre muitos dos escritos oficiais. Ao considerar as narrativas dos quilombolas e suas práticas cotidianas evidencia-se o quanto a identidade é algo mutável em sua infinitude. Inacabada.

Esse distanciamento denunciado entre o discurso historiográfico e os modos de existir nas duas comunidades que vivenciei, é um problema, ao passo que há um discurso presente e disponível publicamente, que homogeneiza, que atribui lugares, que define e caracteriza “o que é” ser quilombola. Ao contrário disso, não tive o intuito de procurar “o que é”, mas sim, de fazer uma pesquisa junto aos quilombolas. Assim, ao mesmo tempo, o distanciamento que mostrei aqui, ao trazer as narrativas de quilombolas e meus relatos de campo, permite a você leitor (a), compreender que não há identidade essencialista.

Essa constatação vai ao encontro da afirmativa de Hall (2012) de que a identidade não é um conceito essencialista, mas estratégico e posicional. Aqui, há a compreensão de uma identidade que é ressignificada ao longo da variabilidade histórica, o que, no mínimo, contraria a estabilidade e passividade representada em muitos dos discursos historiográficos analisados.

Embora a historiografia aponte para modos específicos de existência, como Priori (2012) diz, ao afirmar que as comunidades mantêm os padrões de produção utilizados por seus antepassados, baseados na prática de uma economia de subsistência, assim como nos quilombos antigos, essa pesquisa nos mostra que generalizar é um erro. Isso porque, os quilombolas participantes desta pesquisa nos mostram uma inconsistência nesse entendimento.

Essa inconsistência pode ser observada em diversos contextos os quais contrariam a ideia generalista que associa o quilombola ao trabalho braçal. O cotidiano dos quilombolas participantes da pesquisa mostra que existem práticas distintas nas duas comunidades pesquisadas, assim como forte atuação política dos quilombolas, seja na luta pelo território, na busca pela garantia de direitos básicos como educação, na busca pelo conhecimento.

De um modo particular, chamo a atenção inicialmente para a luta pelo território da comunidade. Como diz Marta “nós queremos terra! A prioridade maior é terra, porque não tem pra plantar, né?”. Mediante ao descaso enfrentado para formalização e titularização de terras, a atuação política dos quilombolas se faz presente. A luta pelo território é contínua e ocorre em diferentes frentes. A questão não está apenas ligada a defender a garantia do direito, mas também, a impedir que recuos aconteçam.

Recuos presentes por meio de ações públicas como a transformação do espaço da comunidade em bairro, ou ainda, no uso do espaço para construção de ETE (Estação de Tratamento de Esgoto), o que acarretaria entre outras coisas, na redução de metragem de terras pertencentes aos quilombolas. Em todo caso, há negociações, questionamentos, resistências. No caso da ETE, além do acompanhamento junto aos órgãos responsáveis e reuniões realizadas pelos quilombolas para tratativas quanto ao empreendimento, está sendo negociado junto à Sanepar a construção de um barracão na comunidade. Como Marcos relatou, já possuem o terreno: “agora só falta a Sanepar fazer o barracão pra nós fazer nossas atividades ali”. Portanto, o aceite da comunidade está condicionado à construção do barracão pela Sanepar.

Mesmo com a certificação em mãos, a história trazida pelos quilombolas nas duas comunidades mostra desafios cotidianos. Ao mesmo tempo, há resistências e a luta pelos seus direitos. Na comunidade Castorina, por exemplo, as lutas são demonstradas por meio da forte articulação e participação junto aos movimentos sociais. A busca e reivindicação por espaços políticos, como em cargos públicos no legislativo. No estímulo ao conhecimento e discussão histórica, na conscientização política e histórica junto as gerações mais novas.

Na comunidade Tobias, por exemplo, a resistência pode ser percebida na articulação junto a outras comunidades, na mobilização coletiva, na valorização dos estudos, na busca pelo conhecimento, ao defenderem a implementação da escola quilombola no interior da comunidade. Entre tantos avanços, a escola quilombola seria um importante espaço de

resistência, seja no resgate de histórias e tradições, valorização cultural, além de ser um canal de conscientização política frente a discriminação histórica.

Nesse ponto, vale destacar que enquanto temos a implantação da escola quilombola na comunidade Tobias sendo pauta de luta pelos quilombolas devido a compreensão de sua importância, há também discursos historiográficos associando a escola quilombola à precariedade, como vimos em Alves e Bernartt (2020). Embora não se trate da mesma escola, entendo que tal afirmação não está considerando a perspectiva e opinião dos quilombolas que frequentam ou usufruem daquele espaço, servindo portanto, como subsídio para estigmatização.

A luta pela terra, pelos direitos, dá sentido às práticas e relações sociais, as quais são necessárias para a construção e manutenção das identidades. Para Woodward (2012) existe uma marcação simbólica que dá sentido às práticas e às relações sociais, definindo por exemplo, quem é incluído e excluído desse processo e é por meio dessa diferenciação que as diferenças são vividas nas relações sociais. A identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política (Woodward, 2012).

Nesse sentido, as identidades estão sistematicamente em processo de mudança e transformação. Isso porque, as identidades estão sujeitas ao processo histórico. Como afirma Hall (2012) as identidades invocam uma origem em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Mas de que modo? Na relação com o uso dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção daquilo no qual nos tornamos e de como temos sido representados e de como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios, portanto, a própria tradição seria “o mesmo que se transforma” (Hall, 2012).

De outro modo, isso contribui para o entendimento do porquê as identidades dos quilombolas das duas comunidades não são essencialistas, uma vez que, ao longo da história, passaram por diversas situações de apagamentos, opressão e modos de resistir, que fez com que sua cultura fosse plural e sincrética. As duas comunidades têm um passado em comum, elas se transformaram em duas apenas recentemente (são três, no total, em Palmas), quando suas histórias se deslocam cada uma com sua trajetória própria, mas a ancestralidade é comum. Hoje, cada uma a seu modo, tenta resgatar características dessa ancestralidade de formas diferentes, dentro dos recursos que cada uma tem.

Destaco aqui a religião, que perpassa pelas comunidades fundamentada na relação dos moradores com seus ancestrais, principalmente as matriarcas. Como relatei em outro momento, meu primeiro contato dentro da comunidade foi com Rita, que me recebeu em sua casa. Sinais de forte religiosidade são perceptíveis logo na entrada de sua casa. Em sua sala, notei um bonito altar, com imagens, quadros, terços e a bíblia que demonstravam sua religiosidade, assim como, suas falas e práticas. A crença é compartilhada por gerações, em ambas comunidades.

Embora exista forte influência do catolicismo, a diversidade religiosa demonstra a heterogeneidade presente nas comunidades, na prática de outras religiões como candomblé e evangélica. Com marcas de uma ancestralidade afro-brasileira, a crença e a religião estão presentes nos modos de existir dos quilombolas, seja com os benzimentos, em manifestações coletivas, por meio das danças, das festas, das rezas coletivas na igreja da comunidade ou na casa dos quilombolas, participam da construção e representação da identidade, além de ser uma forma de fortalecer as relações sociais.

Nesse contexto, compreendo que as identidades são construídas e desconstruídas constantemente, ao mesmo tempo em que ocorre a reafirmação identitária a partir dos antecedentes históricos, da ancestralidade. Ao buscar a identidade no passado, são produzidas novas identidades. Conforme Woodward (2012) ao reafirmar suas identidades, supostamente perdidas, buscando-as no passado, há a produção de novas identidades, ao mesmo tempo em que evidencia uma tentativa de defender e afirmar o sentimento de separação e de distinção de sua identidade no presente.

Embora a afirmação da identidade esteja ligada a um passado, as práticas são transfiguradas. Para Woodward (2012) isso ocorre pois aqueles que reivindicam suas identidades, não se limitariam a serem posicionados por ela, mas sim, são capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, as quais, são herdadas de um “suposto” passado comum. Ao mesmo tempo, ao retomar ao passado que muitas vezes é organizado por lendas, histórias e tradições, possibilita que as comunidades lidem com a fragmentação do presente (Woodward, 2012).

Como vimos, são muitas as histórias narradas pelos quilombolas, e muitas as tradições retomadas e praticadas no presente, mesmo diante da mudança em relação aos costumes e modos de vida. Há uma tentativa de resgatar as práticas culturais, as histórias, as tradições, de modos distintos em ambas comunidades.

Na comunidade Tobias, um exemplo dessa retomada, seria o resgate da dança da capoeira. Como Zeca e Marcos explicam:

Zeca: A capoeira que é uma dança africana, um jogo no caso, mas eles fizeram para se defender. Daí é a única, hoje, que nós estamos tentando resgatar o pessoal, que tem os piás que fazem capoeira, que está levando o pessoal daqui.

Marcos: Que daí nós não tinha ninguém que tivesse tempo disponível, né? E hoje nós temos um primo meu que já é primo segundo, filho do meu falecido primo também. Hoje ele tá dando aula, né?

A dança da capoeira tem sido retomada junto aos jovens da comunidade, ensinada por um quilombola que faz parte das novas gerações. Mesmo diante das dificuldades em termos de não ter um local apropriado na comunidade, ou ainda, pessoas disponíveis e com conhecimento sobre para ensinar, mediante incentivo dos mais velhos, surgiu a iniciativa das aulas na cidade.

Outra prática retomada na comunidade, é o benzimento, realizado no passado principalmente pelas matriarcas, como dona Mariana, e reproduzido no presente pelos mais jovens, como relatam Carmem e Marcos:

Carmem: [Dona Mariana] Ela benzia, a criança poderia estar doente. De repente a criança tava boa. E ensinava um chazinho de casa ali também.

Marcos: A minha avó era benzedeira, né? Tem daí o meu primo, né? Que ele é benzedor, né? Só que já eu não sei assim que (...) se ele benze direto, né?

Como Zeca conta, os benzimentos eram muito comuns no passado e inclusive, substituíam determinadas religiões, devido à crença no ritual, o que não é observado nos dias atuais da forma como ocorria antigamente:

Zeca: Tem aqui uma pessoa que faz que é (...) do candomblé, né? Tem pessoas evangélicas, né? Que de primeiro era difícil pessoa evangélica, porque vivia tudo benzimento, de reza e coisurada. Hoje não.

A fala de Zeca mostra ainda o resgate de religiões de matriz africana, como o Candomblé, praticada por uma quilombola da comunidade. Entre outras coisas, é possível citar ainda o uso de ervas para fins medicinais e as tradições culinárias, como a carne de porco com quirera, que Marcos relata:

Marcos: A carne e porco com quirera, né? Essa é a tradição velha da minha avó, né? Ela sempre fazia, né? Então, volta e meia nós [fazemos].

Com dinâmicas distintas, o resgate de tradições também ocorre na comunidade Castorina. Vejo a culinária, como uma das principais formas de (re)viver a ancestralidade, como Lúcia evidencia em seu relato ao falar sobre sua avó, considerada exímia cozinheira:

Lúcia: Minha avó sempre fez comida assim pra eles [fazendeiros], lá no passado, né? Mas a avó sempre cozinhou muito bem assim (...) a feijoada. A feijoada eu aprendi. É, a feijoada é dote da família, né?

Marina: Na necessidade eu descobri também que eu também gosto [de cozinhar], aprendi a gostar, e que tenho o dom para cozinhar também. E isso passou de geração para geração. Olha, hoje o nosso carro-chefe [no restaurante] é a feijoada da minha bisavó.

Receitas como a feijoada, tornou-se uma importante tradição na comunidade, que mais tarde, com o restaurante de Marina, foi reproduzida e é comercializada na cidade sendo considerada o “carro chefe” do restaurante. Outra forma de resgate de tradições são as danças. As danças de São Gonçalo e a dança do Divino são ensaiadas e praticadas em situações diversas, como em datas comemorativas como no dia da Consciência Negra, ou na igreja, como comenta Letícia:

Letícia: A mãe veio, “vamos dançar” e daí foi um puxando o outro, um puxando o outro e todo mundo foi. Então aí teve um tempo. Depois a gente parou. Aí agora, pra consciência negra que teve lá da escola, a gente tentou fazer um resgate.

É importante lembrar também das rodas de conversas, tradição que transpassou gerações. Um momento importante de conexão entre os quilombolas, cultivado inclusive pelas gerações mais novas e incentivado pelos mais velhos:

Marta: E nós cultivamos ainda, isso daqui pra nós (...) Isso é uma prática que já vem já de muitos anos.

Pedro: Eu acho que a roda de conversa que a gente tá tendo agora é uma prática que a gente não pode perder. Até eu lembro que o meu tio antes de falecer (...) ele falou assim. Olha, eu só queria pedir um negócio pra vocês. Não percam esse costume.

Naturalmente, devido à dinâmica do dia a dia, considerando que a maioria trabalha e muitos estudam, as rodas de conversa geralmente ocorrem ao final do dia e aos finais de semana e o desejo da continuidade dessa tradição é reforçada pelas gerações mais velhas, como Pedro relata o pedido feito pelo seu tio “não percam esse costume”.

Esses exemplos de resgate cultural nas comunidades Tobias e Castorina, indicam visitas ao passado e reproduções num presente. As práticas, agora, sob novas traduções devido as vivências enquanto comunidade, comprovam a impossibilidade de homogeneizar as comunidades quilombolas, ao passo que, cada comunidade carrega sua própria história. Naturalmente, isso reflete nas formas como cada comunidade se organiza, assim como suas práticas. É possível identificar gerações que se cruzam com modos de vida específicos a seu tempo. Portanto, apesar de terem lutas em comum, ao considerar a alteridade, o outro, torna-se impossível admitir alguma essencialidade.

Observo nessa conjuntura, uma organização coletiva distinta em ambas as comunidades, mediada por uma ancestralidade, que fortalece o resistir. Um coletivo que atravessa pela comunidade e transforma-se em redes de compartilhamento. Um coletivo que é fortalecido e preservado pela associação da comunidade, pela religião, pela roda de conversa, pelos momentos de visita, pela articulação junto aos movimentos sociais, pela troca de conhecimento entre comunidades, pela valorização de tradições. Seria um exemplo da linha de continuidade histórica entre os quilombos como formas de resistência organizada nos séculos de dominação escravista e suas formas atuais de resistência, como propõe Nascimento (2022)?

Me lembro da conversa com Zeca em que frisou a importância da participação coletiva nas decisões da comunidade “tem que fazer a reunião para a comunidade participar”. E ainda, no compartilhamento de conhecimento e experiência que acontece junto à comunidade vizinha:

Zeca: A gente teve pouco estudo. Mas a gente tá seguindo, né? Vai com pessoas que sabem, né? Por exemplo, a Dona Maria, ele me ensinou muito a Dona Maria, né? O Clóvis, saímos muito com o Clóvis em encontros, eu e o Clóvis só. A gente ia pra Curitiba, ia pra outras partes, ia olhando em reunião, por exemplo, pra Defensoria Pública, com tudo. A gente foi aprendendo, sabe? Daí a gente vai (...) o que aprendeu a gente vai passando. Às vezes eu passo por Marcos, alguma coisa que (...) ele tem a dúvida, ele pergunta pra mim, e é isso que a gente vai fazendo (...) A comunidade é isso, né?

A fala de Zeca mostra que as relações sociais possibilitam importante troca de experiência. Não pretendo com isso ‘harmonizar’ as relações sociais, ou afirmar uma linearidade, mas de enfatizar a ação política que ocorre junto a essas relações. Ao entender que as identidades não são unificadas, compreendemos também que podem existir contradições e conflitos entre os quilombolas, assim como discrepâncias entre o nível individual e coletivo, que são negociados.

Algumas situações vivenciadas vão ao encontro do entendimento de que não se deve romantizar as relações sociais. Como exemplo, uma conversa que participei em uma das comunidades, onde houve algumas críticas quanto à conduta de alguns quilombolas, que inclusive, faziam parte do núcleo familiar, justamente pelo conflito entre interesses individuais e coletivos. Esse exemplo mostra discrepâncias e conflitos que, naturalmente, podem ocorrer em qualquer contexto ou formato de relações sociais.

Até pouco tempo atrás, os conflitos permeavam também o próprio reconhecimento da identidade quilombola, como evidenciado nos relatos de quilombolas da comunidade Castorina

e Tobias. O apagamento histórico e todo processo de desvalorização e discriminação das pessoas negras no Paraná e no mundo, fez com que em meados de 2007, quando houve o reconhecimento da comunidade como quilombo, que muitos dos quilombolas não se vissem como tal, negando o resgate da história, como pode ser visto por meio dos relatos de Lúcia e Pedro (Castorina) e Rita (Tobias):

Lúcia: A gente não sabia [que era quilombola]. E através dos estudos, né. Que foi feito a árvore genealógica, a cartografia. Foi descobrindo, né, lá dos ancestrais da gente, que a gente era quilombola, né? (...) Olha, nós nem sabíamos o que era quilombola.

Pedro: Era um grupo de dança que trazia as danças africanas para (...) para (...) para o povo de Palmas. É. Ninguém queria participar. Porque era uma vergonha, porque era macumba. Aí hoje em dia todo mundo tem orgulho de ser quilombola. Mas tá, beleza, no passado vocês não queriam.

Rita: De primeiro, muita gente tinha vergonha, né? De ser quilombola. Eu não, eu não tenho. Nós somos. Agora vamos dizer que não somos pra quê? Seja honesto mesmo na vida.

A negação do resgate histórico, o não reconhecimento como quilombola e o sentimento de vergonha que muitos sentiram representam um forte sinal do racismo estrutural predominante no nosso país e no mundo, o que reflete em consequências sobre os próprios negros nos quilombos pesquisados. Os relatos mostram que atualmente esses são sentimentos superados, ao passo que há uma importante conscientização junto às gerações mais novas em relação a uma história desconstruída e o incentivo à valorização cultural.

Compreendo que o conhecimento histórico e sua (re)construção, assim como a desconstrução das narrativas oficiais, possui relação com a reivindicação e valorização das identidades quilombolas nos dias atuais. Portanto, as histórias são contestadas. Para Woodward (2012) existe uma contestação das histórias na luta política pelo reconhecimento das identidades, em um mundo pós-colonial, existindo assim, um colapso das velhas certezas e a produção de novas formas de posicionamento e com isso, a afirmação das identidades. A afirmação de identidade não é um processo neutro. Para Silva (2012) afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, ao mesmo tempo, afirmar e reafirmar relações de poder, com uma divisão entre “nós” e “eles”.

Conforme Woodward (2012) essa afirmação de identidades é acompanhada de alguma forma de autenticação, de modo que, essa autenticação ocorre muitas vezes pela reivindicação da história do grupo em questão. Assim, ao reivindicar a história, há a reconstrução da identidade.

De modos distintos, entendo que a reivindicação da história ocorreu e ocorre nas duas comunidades. O conhecimento histórico colonial tradicional é discutido. Este, desconstruído e contado sob uma perspectiva não oficial. As críticas trazidas por Pedro em relação a história oficial, por exemplo, demonstram essa questão:

Pedro: [Quero] Mostrar pra sociedade civil em si, que foi aquela que nos abandonou, que independente de qualquer coisa, a gente é descendente de reis e rainhas. Ah, não, vocês são descendentes de escravos. Não, tá? Eles foram escravizados, mas foi por um período. Mas de verdade, eles eram reis e rainhas lá no continente deles. “Ah, a gente é de família tradicional”. Beleza. Mas eu sou descendente de reis e rainhas. (...) Ah, mas vocês ganharam a liberdade”, entre aspas, né? É que entre aspas, assim, a gente ganhou a liberdade de não ter mais o trabalho sem remuneração. Mas a gente deixou toda a nossa história no outro continente.

Como retrata Nascimento (2022) cada vez mais descendentes de africanos no Brasil adquirem uma concepção do que tenha sido a sua história e pensa com clareza acerca dos mal-entendidos arraigados na bibliografia tradicional sobre a sua própria trajetória. Este olhar é percebido também na fala de Pedro ao reconhecer a contribuição das pessoas negras na constituição de Palmas: “a gente ajudou a formar a identidade desse povo (...) que nunca é mencionada”.

Ainda, em minha memória, aparece a cena de Zeca contando sobre uma palestra que fez em uma instituição de ensino e me diz “muita gente hoje acha que “ah, a comunidade quilombola, ah, são pretos”, “não, eles tinham que saber o que acontecia na comunidade quilombola, o que houve na história da comunidade, para estarem num quilombo”.

Essa desconstrução contribui para o processo de afirmação e valorização das identidades quilombolas. Valorização que é incentivada e compartilhada com os mais jovens, que desde cedo, reconhecem a importância do conhecimento e luta pela liberdade e respeito às diferenças. Não poderia deixar de citar aqui a frase de capa do trabalho de escola de jovens da comunidade Castorina, a qual, simboliza o poder do conhecimento e importância da alteridade: “o conhecimento só floresce quando as liberdades e as diferenças são respeitadas”.

Minha vivência junto aos quilombos me mostrou pessoas com muito conhecimento, diria que acima da média. Pessoas extremamente politizadas, com compreensão histórica e política. Diferente do que o discurso oficial representa, ou até mesmo, do que eu enquanto pesquisadora podia esperar.

Vi também mulheres muito fortes. É interessante notar que em boa parte da historiografia “tradicional”, pouco se fala sobre o protagonismo feminino. Ao mesmo tempo,

há um avanço quanto às histórias e narrativas a partir da perspectiva de mulheres quilombolas. O livro “Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas” de Selma dos Santos Dealdina, onde traz narrativas de mulheres quilombolas, é um exemplo dessa ruptura para com a escrita com enfoque patriarcal, assim como estudos como de Molina, Ichikawa e Angnes (2022) que revelam o matriarcado como estratégia cotidiana na comunidade por elas estudada.

Nesse contexto, uma das coisas que me tocou ao conhecer e vivenciar o cotidiano junto às duas comunidades, foi perceber o protagonismo das mulheres. Na comunidade Tobias, embora predomine a liderança masculina, simbolicamente, as matriarcas se fazem presentes. Já na comunidade Castorina, historicamente, a comunidade é vista com predominância matriarcal, inclusive nos tempos atuais.

De modos distintos, em ambas comunidades, as narrativas quase sempre trazem à tona a memória ancestral. A ancestralidade, principalmente ligada às mulheres transpassam períodos históricos distintos e relacionam-se com a atualidade, principalmente quanto à manutenção das tradições e conhecimento.

Na comunidade Tobias, na figura de Maria Sebastiana Baptista, matriarca sempre lembrada nas conversas, pela sua sabedoria, fraternidade, conhecimento e práticas que passaram por várias gerações, como o benzimento e receitas medicinais através de ervas naturais, tem homenagem representada no nome da escola presente na comunidade. Embora não quilombola (ainda), a escola é marcada pela lembrança e história de Maria, que ali, se faz presente simbolicamente.

Carmem: Já digo, as pessoas que ela conhecia, todo mundo queria bem, e ela sempre não tinha hora, não tinha dia, não tinha... Precisou, vinha aqui, ela já fez o remédio pra criança, benzia. Já digo, a mãe dela benzia. Passou pra ela, passou pra irmã dela. Ela benzinha, a criança poderia estar doente. De repente a criança tava boa. E ensinava um chazinho de casa ali também. Falava, vamos lá na dona Mariana, vamos lá. Chegava aqui, não tinha hora, não tinha dia. Nunca cobrou.

Na comunidade Castorina, Castorina Maria da Conceição é homenageada no nome da comunidade e sempre lembrada pelas novas gerações, desde à sua força e importância na organização da comunidade, às tradições culinárias. Suas filhas, netas e bisnetas, reproduzem seu legado. É impossível negar a constante presença da ancestralidade feminina nas histórias e narrativas dos quilombolas.

Lúcia: Deus do céu! E a minha avó era uma pessoa muito maravilhosa. Ela não tinha canseira, ela podia trabalhar, trabalhar. Você chegava na casa dela, era café, era

bolinho de fubá, era broa, né? Meu Deus do céu! Questão de minutos ela fazia alguma coisa pra te agradar.

As histórias trazidas pelos quilombolas, em ambas comunidades, mostram que historicamente, as matriarcas assumiram protagonismo, o qual, transpassa para as novas gerações, o que pode ser observado principalmente na comunidade Castorina. O reconhecimento do protagonismo é feito por Pedro:

Pedro: Aqui pelo menos o que eu vejo na comunidade, os homens podem fazer uma coisa, mas as mulheres fazem muito mais! E a força da mulher negra é algo, assim, surreal!

Como aponta Dealdina (2020) é importante ressaltar o papel das mulheres quilombolas nas lutas de resistência, pela manutenção e regularização dos territórios. As mulheres têm sido as guardiãs de tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, dos valores culturais, sociais, educacionais, e políticos, transmitidos às gerações mais novas pela oralidade (Dealdina, 2020, p. 37-38):

Tecemos os elementos forjadores da identidade cultural e política do quilombo e da representação da mulher negra quilombola: somos rezadeiras, raizeiras, benzedadeiras, parteiras, coveiras, líderes comunitárias, representantes associativas, estudantes, profissionais de diferentes áreas de trabalho, integrantes e lideranças de movimentos, guardiãs dos santos e das bandeiras das manifestações culturais, entre tantos outros afazeres.

Assim, de modos distintos, o protagonismo feminino se faz presente nas duas comunidades. Aqui, dentre as outras mulheres da comunidade que também possuem papel importante junto às comunidades, cada qual do seu modo, como pode ser visto nas narrativas dos quilombolas, Marta é um exemplo do protagonismo feminino. Mulher quilombola, profissional, mãe, avó, líder por muitos anos da associação da comunidade, líder de movimentos sociais, ativa politicamente. Tem participado e representado a comunidade em diferentes frentes de luta e espaços:

Marta: Sou uma mulher (...) me considero uma mulher batalhadora! Assim, gosto dos movimentos, de participar dos movimentos (...) assim, né? Dos quilombolas, assim, gosto de estar à frente. Eu gosto, tu sabes?

É importante frisar que a resistência da mulher quilombola é marcada por lutas que não devem ser romantizadas. São lutas históricas junto a um contexto discriminatório, racista e violento. De todo modo, a luta diária das mulheres quilombolas representam conquistas, mediadas pela força, sabedoria e articulações sociais e políticas realizadas, fundamentais na manutenção e garantia de direitos coletivos.

Assim como Marta, Carmem, Rita, Fernanda, Marina, Lúcia, Letícia, mulheres quilombolas de diferentes gerações, com histórias diferentes, mas que se entrelaçam em sua ancestralidade, (re)vivem histórias, tradições, cultura, assim como, também assumem diferentes papéis sejam eles profissionais, sociais, familiares ou político. Participam de decisões importantes junto às comunidades, na luta pela garantia dos direitos coletivos. Mantém e articulam relacionamentos, dentro e fora das comunidades. Além de praticarem a reafirmação e valorização da identidade quilombola.

Lembrei-me da palestra com a rede de mulheres negras de São Paulo, articulada junto à comunidade Castorina. Quanto conhecimento não foi compartilhado ali? Quantas conexões e redes foram criadas ou fortalecidas? O quanto isso não contribui para o fortalecimento e valorização das identidades quilombolas?

Tal contexto vai ao encontro de Mendes (2020) em que discute a importância das mulheres do quilombo na transmissão de conhecimentos entre gerações e articulações sociais. Embora esses conhecimentos sejam múltiplos e o compartilhamento e articulações ocorram de maneiras distintas, como vimos, principalmente na comunidade Castorina, existe um grande engajamento das mulheres na articulação com outros segmentos sociais, tal como na liderança da associação da comunidade, ou na investidura de cargos públicos. Já na comunidade Tobias, as articulações também são realizadas, por exemplo, nos relatos de Rita, evidencia suas visitas, os encontros no quintal de sua casa junto às lideranças de outras comunidades, os almoços em família regados por histórias, conversas e conselhos.

Percebo um contexto pouco evidenciado nos estudos junto às comunidades, que é justamente a importância e protagonismo da mulher no quilombo. Indo ao encontro dessa ideia, Molina, Ichikawa e Angnes (2022) evidenciaram a importância da mulher quilombola na transmissão de conhecimento na comunidade que elas pesquisaram, e afirmam que por meio do conhecimento passado de geração para geração, a mulher quilombola transmite para novas gerações as tradições de seu povo e conseguem assim, manter uma coesão.

No contexto desta tese, nas comunidades pesquisadas, temos não apenas homens, mas muitas mulheres agindo politicamente. Segundo Dealdina (2020), hoje temos gerações mais novas de mulheres quilombolas frequentando cursos de graduação, mestrado, doutorado, em diferentes áreas, advogadas, psicólogas, engenheiras, etc. Isso é uma realidade, principalmente na comunidade Castorina. A menção de Selma Dealdina mostra o quanto a compreensão

ultrapassada e estereotipada de uma comunidade quilombola, principalmente quanto à mulher quilombola, deve ser repensada. Não quero dizer com isso que não tenham desigualdades intracomunidades, mas sim, diferentes histórias de vida que contrariam a essencialidade geralmente atribuída as identidades quilombola.

Portanto, vimos que em ambas comunidades sempre existiram matriarcas fortes. Mas hoje, existe uma tradução desse papel matriarcal, o qual, não está apenas ligado às atividades culinárias, ao trabalho, ou na criação dos filhos, mas sim, às lutas políticas, às articulações sociais, negociações dentro e fora da comunidade.

Até aqui, todos esses pontos relatados demonstram que a identidade sempre nos escapa. Como diz Silva (2012), o processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos, onde, de um lado, estão processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade, e do outro, os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la. A subversão ocorre em diferentes frentes, desestabilizando e desconstruindo os “enquadramentos” a que lhes foram atribuídos. Assim, a própria reivindicação da história, é em si, um ato de subversão.

Conforme Silva (2012) existem movimentos que atuam em prol da subversão, tal como, a hibridização, que alude a alguma espécie de mobilidade entre as diferentes nuances da identidade e faz parte da dinâmica da produção da identidade e diferença. Mas o que seria a hibridização?

O hibridismo na explicação de Silva (2012) está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades, como as diásporas, as viagens, os cruzamentos de fronteiras. Esses movimentos podem ser literais, como na diáspora forçada dos povos africanos, ou metafóricos, significando nesse caso, por exemplo, a simples mobilidade entre os territórios simbólicos de diferentes identidades (Silva, 2012).

O “cruzar fronteiras” está ligado à ultrapassagem de sinais que demarcam “artificialmente” os limites entre territórios de diferentes identidades e favorecem processos que transformam, desestabilizam e deslocam identidades “originais”, tanto as subordinadas quanto as hegemônicas (Silva, 2012). Esse hibridismo, que de alguma forma também afeta o poder ao desestabilizar as identidades, pode ser articulado com o que Bhaba (1998) nomeia de “terceiro espaço”. O terceiro espaço, para Bhaba (1998), constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou

fixidez, possibilitando que os significados possam ser apropriados, traduzidos, re-historizados e lidos de outro modo.

Ao olhar para a história e cotidiano das comunidades Castorina e Tobias, é possível afirmar que o hibridismo é presente de duas formas. Primeiro pela diáspora forçada devido ao período de escravidão, e segundo, pela ocupação de outros espaços para além da dimensão da comunidade. Esse movimento permite a desestabilização de uma identidade, que a princípio era tida como “fixa” dos quilombolas, assim como, devido ao cruzamento de fronteiras, afeta identidades tidas como hegemônicas. Mas de que forma?

Inicialmente, é preciso admitir, que o quilombo é um território que se desloca no espaço geográfico, como afirma Nascimento (2021). Não existem barreiras. Está ligado à história, à cultura, à ancestralidade, o que fica muito evidente por meio da fala Pedro, quando diz:

Pedro: (...) comunidade para mim não é apenas território. Quando eu penso em comunidade, eu já lembro da minha história. Além disso, a comunidade para mim é algo mais fraterno, mais solidário. É algo cultural que vai além das barreiras de território. (...)

Da mesma forma que Pedro reconhece uma indefinição do termo, é possível perceber como o quilombo se desloca e ocupa diferentes espaços. Vejo o restaurante como um exemplo dessa mobilidade. O cozinhar e os pratos típicos resgatados pela memória, revivem e reproduzem as práticas ancestrais, garantindo o resgate da cultura e identidade quilombola.

A resistência, está presente ali, no centro de uma cidade que não reconhece em seu discurso oficial, a participação das pessoas negras na construção e desenvolvimento da cidade. Uma cidade de fronteira, historicamente formada em sua maioria, por brancos europeus. Não tenho pretensão alguma de romantizar a resistência, mas de mostrar que ela se faz presente nas práticas, nos modos de existir dos quilombolas, na negociação de espaços sociais, subvertendo assim não apenas as identidades fixadas, mas também a imposição de lugares.

Em relação ao cruzamento de fronteiras, agora de forma simbólica, é importante lembrar das tradições resgatadas e reproduzidas em outros espaços para além da comunidade, tais como as danças de São Gonçalo e dança do Divino, que além de serem praticadas em datas comemorativas, como no dia da Consciência Negra, também ocupa outros espaços, como a igreja católica da cidade. Assim, tradições são reproduzidas para outras pessoas, garantindo maior visibilidade e reconhecimento da cultura afro, além de possibilitar a representação e reafirmação identitária.

Lembro-me também da conversa que tive com Carmem, em um dos meus primeiros contatos com a Comunidade Tobias, quando me contou sobre o uso das ervas medicinais. Em plena pandemia, em um momento em que ainda não se falava em vacinas, recorreu aos ensinamentos recebidos de outras gerações. Uma receita sigilosa da família. Receita que ajudou não apenas os familiares, mas amigos e pessoas da cidade que recorriam à Carmem para o uso das suas garrafadas.

Devo mencionar ainda a prática do benzimento, ritual praticado pelas matriarcas e que perpassam gerações. Embora a sua reprodução tenha diminuído junto às novas gerações, ainda é praticado e (re)vivido. A prática, que antes acontecia no interior das comunidades, hoje é reproduzida também em outros espaços da cidade, como o primo de Marcos, que aprendeu o ritual com a avó, e mesmo não morando ali na comunidade, reproduz a prática ancestral. Como afirma Nascimento (2021), quilombo também é sabedoria. Sabedoria que ocupa outros espaços.

Isso mostra que morar em outro espaço, que não na comunidade, não impede que alguns quilombolas mantenham relações com o território, assim como, reproduzam práticas culturais e revivam tradições. As fronteiras são constantemente ultrapassadas. Como Carmem, que mora em um bairro da cidade, mas que sente ali, suas raízes e participa ativamente junto às demandas. Assim como, reproduz de onde mora, tradições ancestrais:

Carmem: Sempre estou participando das coisas da comunidade aqui, porque aqui estão meus parentes, aqui está a minha raiz, está aqui, né? Eu digo, moro para lá, para onde que ele comprou essa casa para lá, mas a nossa família está aqui, já digo. E aqui lembra bastante o passado da gente.

Fiquei pensando na analogia feita por Carmem quando cita que ali está sua “raiz”. Como uma árvore que é semeada em algum lugar e ali, absorve os nutrientes que precisa para se desenvolver, crescer e dar frutos, independente do quanto cresça e se espalhe, sempre terá uma ligação com sua origem, não se separa de sua raiz, de sua origem.

Talvez, essa analogia ajude a compreender essa ligação que Carmem e outros quilombolas possuem com a comunidade, mesmo não morando ali. Noto que a ligação com a comunidade vai além do território em termos de espaço. Tem relação com o passado, sua história, seus antepassados, com a memória. A memória, que possui papel importante no resgate histórico e cultural de cada comunidade, contribuindo com a afirmação de identidades.

Outro ponto a ser mencionado é a respeito da busca e valorização do conhecimento. Diferente do que revela ou é silenciado pela literatura, o conhecimento é valorizado em ambas

as comunidades, seja ele cultural ou acadêmico. Em vários momentos enquanto estive em campo compreendi o conhecimento também como uma forma de subversão, de resistência. Pensando no contexto atual, temos gerações mais novas de quilombolas frequentando cursos de graduação e pós graduação em diferentes áreas, muitas vezes, sob forte incentivo dos pais e familiares.

Seja na comunidade Tobias ou Castorina, mesmo diante de dificuldades enfrentadas, há jovens formados e atuantes em diferentes áreas como engenharia, administração, educação física, pedagogia, atuando e ocupando diferentes espaços, inclusive, em outros estados, como é o caso da filha de Carmem, que trabalha em uma grande instituição bancária. Talvez não seja a realidade de uma maioria, mas de certo modo, representam fissuras em uma estrutura social que perpetua o mito de uma democracia racial.

Cada um a seu modo, exerce diferentes papéis sociais. Seja como liderança da comunidade, como integrante de um movimento social, como membro de uma família, profissional, estudante, entre tantos outros. A dinâmica atual nas duas comunidades com muitos quilombolas assumindo diferentes papéis e espaços dentro e fora da comunidade, assim como, todo contexto de lutas e histórias vivenciados por cada um, impossibilita assumir que há uma homogeneidade. Conforme Woodward (2012) explica, vivemos no interior de um grande número de diferentes instituições e embora possamos nos ver, como sendo a “mesma pessoa” em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos.

Logo, ao considerar todo o processo histórico, os papéis sociais, relações sociais e interações praticadas pelos quilombolas dentro e fora da comunidade, cada um do seu modo, é possível compreender o processo da hibridização que perpassa pelas identidades. Como Silva (2012) reforça, o cultivo de outras identidades e o próprio cruzamento de fronteiras, são poderosas estratégias de questionamento das operações de fixação de identidade.

Portanto, como observamos, as relações são transfiguradas por diversas frentes, como por exemplo, com a vinda de pessoas de fora para dentro da comunidade, pelo trabalho ou estudo fora, pelos negócios. Há ainda, em relação ao passado, uma mudança em como se veem, em suas práticas, mas de modo algum isso quer dizer que as comunidades chegarão ao fim,

devido ao trabalho fora ou pela mobilidade de residência, e muito menos dá direito de um outro hegemônico, dizer qual o lugar que devem ocupar na sociedade.

6.7 O MITO DA IDENTIDADE UNIVERSAL E OS RASTROS DA ALTERIDADE

É um erro idealizar, limitar relações sociais e estabelecer fronteiras relacionadas a determinado grupo de pessoas, ou ainda, aderir ao mito de uma identidade “fechada” ou universal. Como afirma Hall (2003), há uma hibridização que está ligada ao processo de tradução cultural de cada um, onde, sua integração às tradições de origem coexiste junto a outras práticas, aspirações, reais ou simbólicas.

No caso deste estudo junto às comunidades, isso é percebido principalmente nas gerações mais jovens. Não pretendo dizer com isso que não existe a formação da identidade quilombola, ou ainda, sua afirmação e valorização. Não de forma essencialista, ao passo que, sua formação, está fortemente associada aos modos de existência, às práticas, relações sociais, ao território, à ancestralidade, tradições.

O cotidiano nos mostra que a identidade essencialista é uma construção discursiva e histórica que não condiz com os modos de existir no quilombo, principalmente na atualidade, como pode ser evidenciado nas narrativas e histórias trazidas pelos quilombolas neste estudo. A identidade é (re)construída e representada em um campo de tensões e manifesta a autoafirmação identitária quilombola, o resistir.

As lutas pelo território e pelo direito à terra é constante. Nesse processo, devido à falta de titularização e políticas públicas alinhadas ao direito quilombola, existem as perdas e limitações territoriais, uma vez que embora reconhecidas como comunidade quilombola pela Fundação Palmares, na cidade, o espaço, tanto da comunidade Tobias quanto Castorina são denominados “bairro”.

Entre outras coisas, isso favorece a inserção de pessoas que não são da comunidade, que não são quilombolas, além da compra e venda de terras por pessoas de fora, o que limita o acesso e uso do território da comunidade pelos próprios quilombolas. Ou ainda, favorece o interesse de uso do território da comunidade para outros fins, como por exemplo, o caso da Sanepar que negocia a construção de estrutura aos arredores da comunidade.

Poderia dizer que a cidade está adentrando no espaço da comunidade. Assim como, o quilombo existe na cidade. Há resistências. Compreendo o cotidiano na comunidade como algo dinâmico, que atravessa e é atravessado por aspectos culturais ancestrais, mas também com grande influência regional. Compreendo que existe um intercruzamento cultural, seja em relação a religião, aos costumes, que em maior ou menor grau influenciam nos modos de existir. Do mesmo modo que muitos dos costumes quilombolas também são compartilhados com outras pessoas. Como diz Pedro: “a gente ajudou a formar a identidade desse povo”.

Com isso, a identidade é influenciada. A multiplicidade é inerente à identidade. O pertencimento de cada sujeito a diversos grupos, impossibilita a construção de uma memória unificada, e assim, pensamentos e experiências globais, se encontram e se perdem, se aproximam e distanciam (Candau, 2016).

Como vemos, muitas das práticas culturais realizadas pelas gerações anteriores, mesmo que praticadas com menor frequência pelas gerações mais novas, são resgatadas e compartilhadas nas histórias, no cotidiano. Como a dança de São Gonçalo, a dança do Divino, a capoeira, os benzimentos, as receitas medicinais tradicionais, o cozinhar, as receitas de pratos e temperos que perpassam gerações. Tal como os laços sociais, a fraternidade compartilhada, são maneiras de resgatar e (re)viver ancestralidade.

Assim, compreendo que a (re)construção de identidades tem como base a trajetória histórica dos antepassados que são constantemente retomadas e representadas. Uma forma de afirmação e valorização identitária, o que também é compartilhado com os mais jovens perpetuando a memória e a luta entre as gerações. Como diz Letícia, a comunidade “é o lugar onde a gente vive as culturas que a gente foi adquirindo, vindo de geração em geração. E a gente vai também tentando passar pros mais novos.”

Acredito que este estudo demonstra um pouco daquilo que Bhaba (1998) menciona ao criticar a ideia de identidade homogeneizada: é preciso “romper com as essências”, com as bases tradicionais da identidade. Nascimento (2021) complementa que é preciso admitir que diferenças múltiplas podem acontecer no interior de uma “minoría”, de modo que seu espaço é muito maior do que se imagina.

Indo ao encontro da crítica do pensamento pós-colonial, entendo ser preciso compreender que existem outras formas de enunciação e representações, refletir sobre o universal, o linear. Penso que esta pesquisa permite ao menos uma reflexão a respeito. Permite

apreender pequenos vestígios, os rastros da alteridade, o que possibilita algumas aproximações. Reconheço com isso, que o vivido mesmo que inacessível, como afirma Certeau (1982), oferece a possibilidade de restaurar um esquecimento, por meio de um relato, por exemplo, possibilitando o “existir” no tempo e simbolizar-se a si mesmos.

Neste ponto, o reconhecimento da alteridade é fundamental. É apenas respeitando o “limite”, e admitindo que este outro é inacessível, que, outras formas de enunciação podem acontecer, produzindo uma ultrapassagem. Este ainda é um desafio, tendo em vista que exige importante reflexão e (des)construção do pesquisador. Para Certeau (1982), há uma fascinação pelo limite, ou de forma objetiva, pelo outro. O limite é a fronteira que separa o conhecido do desconhecido. Um ponto de tensão. A ultrapassagem acontece quando não há a tentativa de reduzir o outro a um mesmo. Por que não considerar este outro simplesmente como outro?

Portanto, essa tese nos mostra que a identidade universal é um mito. Não há ‘o universal’. Há lutas, há negociações, há resistências. Há relações de poder. Há pessoas e uma coletividade que atua politicamente pelos seus direitos. Há multiplicidades. Há histórias e um vivido que não caberiam em algumas páginas, nem possível seria. Há um outro e os rastros da alteridade.

7 REFLEXÕES FINAIS

Depois de todo esse processo de pesquisa, de certo, a única conclusão a que cheguei é de que não é possível um ponto final. Proponho então reflexões. Reflexões que não têm a pretensão de esgotar um assunto, ou ainda, estabelecer “uma verdade” acerca de algo, mas de propor alguns questionamentos, algumas aproximações e caminhos.

Busquei nessa tese, fazer aproximações com as realidades históricas e cotidianas de duas comunidades remanescentes de quilombo no Paraná: Tobias e Castorina, no intuito de desvelar de que forma o discurso historiográfico constituiu suas identidades de forma homogênea. Desde o início entendi que não necessariamente esse discurso condiz com as vivências das comunidades, uma vez que, por vezes, há generalizações, caracterizações, uma essencialização de identidades.

Frente à historiografia “oficial” cabe o questionamento: é possível uma apreensão total deste outro? Ou ainda, a definição do “que é” um quilombola? Quais os impactos dessa definição? São muitos os questionamentos. Sabemos que este outro é inacessível, e que só é possível uma aproximação através dos rastros de alteridade.

De todo modo, é impossível afirmar que todas as comunidades tenham os mesmos modos de existência, as mesmas práticas, principalmente ao considerar que cada comunidade pode ter passado por processos históricos diferentes. Por exemplo, as duas comunidades estudadas nos mostram que, embora estejam na mesma cidade, possuem dinâmicas distintas, assim como seus modos de organizar.

Essa essencialização, ou a codificação de diferenças, não é de modo algum neutra. A história nos mostra que a codificação de diferenças que se estabeleceu entre os colonizadores e os colonizados, mediante antagonismo entre povos a partir de um fenótipo, é algo complexo, que favoreceu toda exploração e violência colonial, na articulação de formas de controle de pessoas, do trabalho, de exploração de recursos.

A dominação realizada pelos europeus estava associada à violência e exploração de várias maneiras, mas principalmente das pessoas. E isso reflete até os dias de hoje, em um racismo que está estruturado e impregnado em uma sociedade que possui marcas do período colonial. Além de toda violência sofrida, da diáspora das pessoas negras, houve e há (ainda) o silenciamento e apagamento de histórias das pessoas negras.

Certeau (1982) nos mostra que um dos motivos para isso é que as pessoas das quais falam as histórias, não as escrevem. Isso colabora para o favorecimento de certos grupos hegemônicos em relação a outros. Assim, o colonialismo foi legitimado pelo “fazer história”. Os prejuízos são incalculáveis, principalmente para pessoas e grupos que foram silenciados. Mas há possibilidades. Inicialmente, enquanto produtores, ao passo que, nenhuma escrita é neutra, deve-se buscar pela reflexividade. Ainda, a admissão de outros tipos de práticas, como a oralidade. Por fim, o reconhecimento e respeito deste outro. O reconhecimento da alteridade, sem a intenção de estabelecer caracterizações ou classificações.

Como vimos, a escrita conquistadora da história fez com que identidades das pessoas negras fossem constituídas a partir de um olhar hegemônico, com classificações e essencialização de identidades. A classificação vem ainda acompanhada de uma tentativa de controle da alteridade. A crítica pós-colonial vem ao encontro de uma (des)construção desde outro essencializado, denunciando tais formas de dominação, as quais, não estão apenas ligadas ao capital, mas à própria identidade e suas formas de representação. Portanto, torna-se necessário pensar em uma desconstrução daquilo que é tido até então como “verdade” a respeito do outro e a forma pelo qual os significados, foram empregados e representados.

Ao analisar bibliografias que apresentam discursos sobre as comunidades remanescentes quilombolas no estado do Paraná, percebemos que há um avanço, mas ainda existem discursos que constituem de modo essencialista as identidades dos quilombolas. Há generalizações, afirmações associando os quilombolas ao trabalho braçal, a uma estrutura precária, e ainda, insinuações de que as comunidades chegarão ao fim, pelo fato dos quilombolas trabalharem fora da comunidade e realizarem outras atividades, que não ligadas à terra, e no interior da comunidade. O que nos leva a imaginar que devemos e podemos dizer o que os quilombolas devem fazer ou não? Quer dizer então, que um quilombola não pode assumir posições em outros espaços? Enfim.

Nesse contexto, a construção dessa tese nos mostra histórias vividas por moradores das comunidades quilombolas Tobias e Castorina e histórias vividas pelos seus antepassados, repassadas pela oralidade, assim como, o cotidiano de onde ocorrem as experiências vividas pelos quilombolas nas duas comunidades. Esse “vivido” revela discrepâncias em relação ao discurso oficial. De que forma? Como vimos, cada uma das comunidades possui suas práticas e maneiras de resgate cultural.

Até pouco tempo atrás, não havia o conhecimento de que eram quilombolas. Mas a ligação com as histórias e com a ancestralidade sempre aconteceu. A partir de então, há a tentativa de resgate cultural. Tradições praticadas pelas gerações mais antigas são recuperadas e traduzidas no tempo presente. Em cada uma das comunidades pesquisadas, de formas distintas, há o incentivo para que as gerações mais novas continuem com essas tradições, embora traduzidas e ressignificadas para o tempo atual.

Desta forma, existe a contestação e reafirmação de identidades, assim como a sua (re)construção. Tendo como base a trajetória histórica dos antepassados, as lutas, resistências, o intercruzamento de culturas, as identidades perpassam pelas novas gerações, perpetuando a memória e valorizando as identidades quilombolas.

Os pequenos vestígios deste outro, permitem compreender um rompimento com as essências, há uma hibridização que perpassa pelas identidades. Ainda, a mobilidade do quilombo é evidenciada pelo cruzamento de fronteiras. As identidades quilombolas são representadas em diferentes espaços e contextos distintos. Isso não quer dizer que haverá o fim das comunidades, mas que as práticas foram transfiguradas. Frente à mobilidade e à inventividade das práticas cotidianas dos quilombolas, que vivem diferentes realidades históricas, o caminho percorrido até aqui, contesta a ideia essencialista de identidade.

Destarte, a construção dessa tese, no mínimo, evidencia a impossibilidade de unificar ou totalizar identidades quilombolas, mesmo que o colonialismo e os discursos sobre o outro, legitimados pela historiografia, tentem o contrário. Ainda, em relação às implicações para a área de Estudos Organizacionais, essa pesquisa nos mostra o quão complexa é a construção social em torno da diferença. Assim como nos mostra como a operação historiográfica pode legitimar e (re)produzir discursos hegemônicos, o que, conseqüentemente pode gerar segregação e subordinação social. Isso evidencia a necessidade de questionar e desconstruir narrativas hegemônicas, de pensar historicamente, além de pensar outras formas de enunciação. Assim, essa tese avança nas discussões sobre história dentro dos Estudos Organizacionais, ao realizar diálogos entre Certeau e o debate pós-colonial, fazendo provocações sobre outras formas de enunciação e representações, refletindo sobre o universal, o linear e desconstruindo discursos que homogeneizam o outro.

Nesse sentido, é preciso que reconheçamos a importância de existirem outros modos de representação do passado, assim como, o quanto os processos históricos podem influenciar

inclusive no processo de escrita, lembrando que o “fazer história” possui complexa relação entre *lugar*, *prática* e *escrita*. O que isso representa? Que não existe neutralidade. Como vimos, independente do teor da operação historiográfica, ela é pensada de um *lugar* de produção particular, imbricado por questões políticas, culturais, sociais, econômicas, imposições e privilégios, que possui influência histórica. Uma *prática* que simboliza e executa a historiografia, que ocorre na fronteira entre o “dado” e o “criado”, que atribui significados. Uma *escrita* que representa a prática da historiografia. Ao mesmo tempo que isso pode soar como um “problema”, também indica novas formas de pensar a pesquisa: por que não operar uma escrita “com” o outro e não “sobre” o outro?

Desse modo, ao admitir a prática da historiografia, em termos metodológicos, também há contribuições. Isso porque Michel de Certeau denuncia a impossibilidade de uma apreensão do outro, além de apontar para a importância da formalidade de outras práticas como a oralidade, do cuidado e respeito com o outro, da necessidade de reconhecer a alteridade sem que haja uma tentativa de reclassificação dessa alteridade que se apresenta. Em outras palavras, isso oferece novas formas de pensar e operacionalizar uma pesquisa, junto ao outro.

Sendo assim, teoricamente essa parece ser uma prática “simples”, no entanto, esse foi um dos desafios na construção dessa pesquisa. Como fazer uma análise “com” este outro de modo que não replique um discurso “sobre” o outro? Como não exercer uma escrita colonizadora? Esses foram questionamentos que estiveram presentes do início ao fim dessa tese. Nesse sentido, essa pesquisa me afetou enquanto pesquisadora, por exigir constantes reflexões, por me mostrar o quão importante é a desconstrução nesse processo, e o quanto exercemos, mesmo sem querer, uma escrita colonizadora.

Por fim, não chego ao final desse processo com conclusões fechadas. Certamente, essa jornada me trouxe mais questionamentos que respostas. Talvez, esse seja um caminho, ter questionamentos. De todo modo, essa tese me trouxe importantes reflexões, muitas das quais compartilhei no percurso até aqui, e que, possibilitam afirmar o quanto ainda podemos avançar em termos de pesquisa com o outro.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, V. Narrativas na história oral. In: Simpósio Nacional de História. **Anais eletrônicos**. João Pessoa, PB: ANPUH-PB, 2003a. 10f.
- ALBERTI, V. **O fascínio do vivido, ou o que atrai na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2003b.
- ALBERTI, V. **Manual de história oral**. Editora FGV, 2018.
- ALVES, D. M. C.; BERNARTT, M. Trabalho tradicional em comunidade quilombola: direito à terra, cultura e identidade. **Campo-território: Revista de Geografia Agrária**, v. 15, n. 38, p. 282-312, 2020.
- ARAÚJO, M. S. G.; LIMA FILHO, D. L. L. Cultura, trabalho e alimentação em comunidades negras e quilombolas do Paraná. **Ateliê Geográfico**, v. 6, n. 3, p. 113-131, 2012.
- BALLESTRIN, L. M. A. ¿ Modernidad/Colonialidad sin “Imperialidad”? El Eslabón Perdido del Giro Decolonial. **Dados**, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.
- BARROS, V. A.; LOPES, F. T. Considerações sobre a pesquisa em história de vida. In: SOUZA, Eloisio Moulin de. **Metodologias e analíticas qualitativas em pesquisa organizacional**: uma abordagem teórico-conceitual. **Dados Eletrônicos**. Vitória: EDUFES, 2014.
- BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2005.
- BISPO, M. S. A Impossibilidade da Ciência Aberta sem Alteridade e Pluralidade Epistêmica. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 26, n. 2, p. 1-7, 2022
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOM MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.
- BOM MEIHY, J. C. S.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2015. 175 p.
- BRITO, A. G. Reflexões sobre a decolonialidade em uma perspectiva histórica. **Intellèctus**, v. 20, n. 1, p. 1-15, 2021.

BUARQUE, V. A. C. A epistemologia “negativa” de Michel de Certeau. **Trajetos - Revista de História da UFC**, v. 5, n. 9/10, 2007.

BUCHANAN, I. Writing the wrongs of history: de Certeau and post-colonialism. **SPAN: Journal of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies**, nº. 33, pp. 39-46.1996.

CABANA, R. D. P. L.; ICHIKAWA, E. Y. As Identidades Fragmentadas no Cotidiano da Feira do Produtor De Maringá. **Organizações & Sociedade**, v. 24, p. 285-304, 2017.

CALLEFI, J. S.; ICHIKAWA, E. Y. A memória na história oral de vida dos idosos. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 8, n. 1, 2019.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. Editora Contexto. São Paulo, 2016.

CAMPOS, M. C.; GALINARI, T. S. Permanência e resistência das comunidades remanescentes de quilombos no Paraná. **GEOSABERES: Revista de Estudos Geoeducacionais**, v. 8, n. 15, p. 131-142, 2017.

CARNEIRO, E. **Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. WMF Martins Fontes, 2019.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1982.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano** (1. Artes de fazer). 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, M.. **A cultura no plural**. Papyrus Editora. 2010.

CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano** (2. Morar, cozinhar). 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

CORAIOLA, D. M.; BARROS, A.; MACLEN, M.; FOSTER, W. História, memória e passado em estudos organizacionais e de gestão. **Revista de Administração de Empresas**, v. 61, p. e2, 2021

DEALDINA, S. S. Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas. **São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra**, 2020.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs.) **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, p. 15-41, 2006.

DE MIRANDA JUNIOR, R. F. A história como “logos do outro”: Michel de Certeau e a operação historiográfica. **Temporalidades**, v. 11, n. 1, p. 100-126, 2019.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas** (R. Silveira, Trad.). Salvador, BA: EDUFBA.(Trabalho original publicado em 1952), 2008.

FAUSTINO, D. M. A práxis e a “consciência política e social” em Frantz Fanon. **Lutas Sociais**, v. 19, n. 34, p. 158-173, 2015.

FAY, C. M. **Vozes Urbanas: experiências com história oral**. In. FAY, C. M.; MACHADO, J. R. (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2003.

FUNDAÇÃO PALMARES. **Quadro Geral**. Recuperado em <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-por-estados-e-regioes-15-06-2021.pdf>. Acesso em: 30 de abril de 2024.

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. Editora Companhia das Letras, 2015.

GOUVÊA, J. B. **A cidade, suas imagens, vozes e silêncios: estudo da formação das relações de trabalho em um município de tradição germânica do oeste do Paraná**. Tese—Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2019.

HALL, S. Da diáspora. **Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG , pág. 36, 2003.

HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC, 2000.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In. SILVA, Tomaz. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, p. 103-133. 2012.

IBGE. **Cidades e Estados**. Recuperado em <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pr/palmas.html>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2024.

INCRA. **Títulos expedidos às comunidades quilombolas**. Recuperado em <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos>. Acesso em: 30 de abril de 2024.

LACERDA, C. C. O.; IPIRANGA, A. S. R. Pesquisas históricas nos estudos organizacionais: Itinerários metodológicos à luz de Michel de Certeau . **Contextus – Revista Contemporânea de Economia e Gestão**, [S. l.], v. 22, p. e92546, 2024.

LOPES, L. L. S.; IPIRANGA, A. S. R. Etnografando arquivos históricos: Caminhos possíveis para pesquisas em estudos organizacionais. **Organizações & Sociedade**, v. 28, p. 35-53, 2021.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed.-São Paulo: Atlas, 2003.

MATA, I. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 14, p. 27-42, 2014.

MARTINS, W. **A invenção do Paraná: estudo sobre a presidência Zacarias de Góes e Vasconcellos**. Imprensa Oficial do Estado do Paraná, 1999.

MENDES, M. A. Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, p. 51-58, 2020.

MOLINA, G. L.; ICHIKAWA, E. Y.; ANGNES, J. S. O que podemos aprender com mulheres quilombolas? Um Estudo sobre Práticas Cotidianas e o Processo de Territorialização, Desterritorialização e Reterritorialização de uma Comunidade Remanescente Quilombola. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero** , v. 2, pág. 17-37, 2022.

MONTEIRO, F. V. **Heterologias: Um estudo do organizar, resistir e fabular em duas comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Paraná**. Tese—Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2023.

MOORE, C. W. **Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Mazza, 2007.

MOTA, L. T. **História do Paraná: relações socioculturais da pré-história à economia cafeeira**. Maringá: Eduem, 2012.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. Editora Ática, 1993.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, n. 28, p. 56-63, 1996.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, A (Org.). **Eu sou Atlântica**. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2016.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, B. **O negro visto por ele mesmo**. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

PASTI, R.; OLIVEIRA JÚNIOR, G. B. Qual quilombo? O pensamento pós-colonial e decolonial na reelaboração simbólica dos quilombos. **Revista de História da UEG**, v. 8, n. 1, p. e811908-e811908, 2019.

PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PALMAS. **Plano Diretor**. Recuperado em <https://pmp.pr.gov.br/planoDiretor/>. Acesso em 10/02/2024.

PRIORI, A. Comunidades quilombolas no Paraná [online]. In: PRIORI, A.; POMARI, L.R.; AMÂNCIO, S. M.; IPÓLITO, V. K. (orgs). **História do Paraná: séculos XIX e XX**. Maringá: Eduem, 2012. pp. 47-58. ISBN 978-85-7628-587-8.

SANEPAR. **Notícias**. Recuperado em. <https://site.sanepar.com.br/noticias/sanepar-se-reune-com-comunidades-quilombolasdepalmas>. Acesso em 10/12/2023

SHEKHAR, S.; JHA, V. From Field Identity Formation to Fragmentation: Cycles of Identity Drift and Expansions. In: **Academy of Management Proceedings** . Briarcliff Manor, NY 10510: Academy of Management, 2019.

SOARES, M. R. P. Territórios insurgentes: a tecitura. **Revista Katálisis**, v. 24, p. 522-531, 2021.

SOUZA, T. G; LARA, L. M. O estado da arte de comunidades quilombolas no Paraná: produção de conhecimento e práticas corporais recorrentes. **Revista da Educação Física/UEM**, v. 22, p. 555-568, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RIBEIRO, D. **O que é Lugar de fala?** Belo Horizonte. Letramento, 2017.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Editora Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos: modos e significados.** Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI , 2015

SANTOS, G. A. **A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros.** São Paulo: Educ /Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SENADO FEDERAL. **Constituição Federal.** Recuperado em [SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2012.](https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_08.09.2016/art_68_.asp#:~:text=68%20(ADCT)&text=68%20(ADCT)Art.,emitir%20lhes%20os%20t%C3%ADtulos%20respectivos. Acesso em: 24 de maio de 2022.</p></div><div data-bbox=)

SILVA, M. I C. **A intergeracionalidade quilombola: o caso da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista em Palmas-PR.** Dissertação de Mestrado na área da Educação. UNIOESTE. Francisco Beltrão, 2021.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

TAKATUZI, T. CARNEIRO, C. B. O Museu Paranaense e Romário Martins: a busca de uma identidade para o Paraná. Curitiba: SAMP, 2013. 202 p. **Revista NEP-Núcleo de Estudos Paranaenses da UFPR**, v. 1, n. 1, p. 359-363, 2015.

TEIXEIRA, R.; LEMOS, A. H. C; LOPES, F. T. A história de vida na pesquisa em Administração. **Revista Pensamento Contemporâneo em Administração**, v. 15, n. 4, p. 101-118, 2021.

VANDRESEN, J. C; MARQUES, M. **Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: comunidade quilombola do Rocio – Adelaide Maria Trindade Batista, Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira - Palmas, Paraná.** Coordenadores: Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin; – Palmas, PR: Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil / UEA Edições, 2010.

WILD, H. Practice and the Theory of Practice. Rereading Certeau's Practice of Everyday Life. **Journal of Business Anthropology** , v. 10, n. 1, pág. 202-222, 2021.

WIN, R. **Making History with Michel de Certeau: Place, Alterity, and Victory over Death.** NW Commons. Facult Tenure Papers. 2007.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. D.(org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, v. 15, p. 7-72, 2012.

ANEXO I

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidá-la a participar da pesquisa intitulada “MEMÓRIAS DE RESISTÊNCIAS: A GESTÃO ORDINÁRIA, O COTIDIANO E A TERRITORIALIZAÇÃO DAS MULHERES-LIDERANÇAS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO PARANÁ”, que é coordenada pela professora Elisa Yoshie Ichikawa, da Universidade Estadual de Maringá. O objetivo da pesquisa é “desvelar, a partir das memórias de resistências das mulheres-lideranças em comunidades quilombolas do estado do Paraná, a gestão ordinária por meio das práticas cotidianas, e, por conseguinte, compreender o processo de territorialização destas mulheres neste território”. Para isto, a sua participação é muito importante, e ela se daria a partir dos seus relatos. A nossa intenção é fazer uma entrevista com você, a partir de perguntas gerais sobre sua vida, trazendo à luz a visão das mulheres lideranças quilombolas acerca de seu cotidiano. Isto traz como principal benefício a possibilidade de ouvirmos outras vozes (que não as masculinas) no que diz respeito a tais vivências, vozes estas muitas vezes negligenciadas ou esquecidas. Desta maneira, a pesquisa tem o risco de causar danos psíquicos, sociais ou culturais, pois a presença de pesquisadores pode mexer com o aparente equilíbrio cultural e psicológico que existe; também as perguntas podem fazer aflorar memórias que causaram dor e sofrimento em sua vida, e isso pode afetá-la emocionalmente. Nossa intenção não é essa, pelo contrário, é valorizar as vozes e o conhecimento das mulheres de sua comunidade. Mas caso você se sinta incomodada, em qualquer momento, você tem o direito de interromper a entrevista, não responder às perguntas que julga inconvenientes e exigir a retirada de sua entrevista da pesquisa. Para minimizar esse risco, você consultará, antes da entrevista, o roteiro de pesquisa, avaliando se irá conceder ou não a entrevista, quais questões irá responder e, caso decida conceder a entrevista, quais questões não irá responder. Você poderá responder as perguntas no local em que escolher, sozinha ou na companhia de outras pessoas, como desejar. A sua participação também poderá se dar a partir de rodas de conversa, a serem realizadas na comunidade, mediante agendamento prévio. Gostaríamos de esclarecer que sua participação é totalmente voluntária, podendo você: recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento, sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Informamos ainda que as informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa, e

serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. As entrevistas gravadas e o material transcrito ficarão sob responsabilidade da professora Elisa Yoshie Ichikawa. O material transcrito ficará arquivado sem a identificação dos participantes, por tempo indeterminado e as entrevistas gravadas serão excluídas do gravador. Eventuais fotografias e filmagens realizadas no interior das comunidades quilombolas não serão publicizadas. Os benefícios da pesquisa vão em direção da valorização do modo de ser dos quilombolas, especialmente das mulheres, e o reconhecimento de fatos históricos pouco conhecidos no Paraná, a partir das memórias de resistência de mulheres em papel de liderança nos quilombos. Caso aceite em participar da pesquisa, não receberá nenhuma compensação financeira por isso. E se tiver mais dúvidas ou necessite de maiores esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços a seguir ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da UEM, cujo endereço consta deste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas, devidamente preenchida e assinada entregue a você.

Além da assinatura nos campos específicos pelo pesquisador e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por ambos (pelo pesquisador e por você, como participante da pesquisa) de tal forma a garantir o acesso ao documento completo.

Eu,..... declaro que fui devidamente esclarecido e concordo em participar VOLUNTARIAMENTE da pesquisa coordenada pela professora Elisa Yoshie Ichikawa.

_____ Data:.....

Assinatura do entrevistado

Eu,..... declaro que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supra-nominado.

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Elisa Yoshie Ichikawa

e-mail: eyichikawa@uem.br

Telefone: 44 99958-2267

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Juliane Sachser Angnes

e-mail: julianeangnes@gmail.com

Telefone: 42 99901-4705

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Marcel Luciano Klozovski

e-mail: marcelklozovski@gmail.com

Telefone: 42 99965-9801

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador: Josiane Barbosa Gouvêa

e-mail: josiane.gouvea@ifpr.edu.br

Telefone: 45 99935-2645

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com o pesquisador, conforme o endereço abaixo:

Nome: Elisa Yoshie Ichikawa

Endereço: Avenida Colombo, 5790 – Bloco C23 – sala 217 (2º andar)

Maringá – PR 87020-900

Telefone: (44) 99958-2267/3225-8370

E-mail: eyichikawa@uem.br

Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:

COPEP/UEM

Universidade Estadual de Maringá.

Av. Colombo, 5790. UEM/PPG - sala 4

Maringá – PR 87020-900

Telefone: (44) 3261-4444

E-mail: copep@uem.br