

Memória e Identidade: Uma análise da Comunidade Quilombola de São José (1998-2004)

Marilea de Almeida*

Resumo

O presente trabalho analisa a Comunidade Quilombola de São José da Serra situada na Fazenda São José da Serra, no município de Valença, no período de 1998 a 2004, busca refletir a respeito das estratégias utilizadas pela comunidade no contexto e processo sua auto-definição como remanescente quilombola. Para tanto será abordado os conceitos “lugares de memória”, identidade e hibridismo cultural.

Palavras-chaves: Comunidade Quilombola – Identidade - Lugares de Memória

Abstract

This article analyzes the “Quilombola” community who lived in Valença city at the “São José da Serra” farm, from 1998 – 2004. The article reflects about the strategic has used for this community to self – definition like “remnants of quilombos”. Then, will be presented the concept about “places of the memory”, identity and cultural hybridism.

Key-words: Quilombola community- Identity, places of the memory

* Mestranda Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Severino Sombra

A presente pesquisa está sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Severino Sombra, com a orientação da Professora Dra. Lúcia Helena Pereira da Silva. Não pretendemos apresentar um quadro mais amplo da pesquisa, uma vez que a mesma se encontra em andamento, optamos por abordar alguns aspectos e problemáticas presentes no recorte que fizemos do assunto. A temática geral do nosso trabalho refere-se às relações entre as políticas públicas e a tradição na construção da identidade quilombola.

Partindo do pressuposto de que a partir do momento em que o aparato legal destinado às comunidades negras potencializou o auto-reconhecimento como critério para ganhos políticos materiais, podemos, num primeiro momento, supor que as identidades definidas em comunidades dessa natureza têm sido forjadas de fora para dentro.

Nesta direção, Hobsbawn (1998) ao analisar o sentido do passado alerta que a tradição pode ser forjada, principalmente, se o contexto aponta para possibilidade de ganhos políticos materiais. Como se o passado fosse um tribunal de apelação para as disputas e incertezas do presente. Contudo, o autor adverte que em “sociedades tradicionais” há também uma necessidade de inovar, acontece que para legitimar o novo, inventa-se o velho. Esta inovação pode-se ser disfarçada como retorno ou redescoberta de alguma parte do passado erroneamente esquecida acontecendo uma “invenção da tradição”.¹

Contudo, cabe-nos indagar o seguinte que: se somente diante de ganhos materiais, tais comunidades respondem com o retorno às raízes e a homogeneização? Em que medida as políticas públicas mobilizam socioculturalmente comunidades quilombolas e determinam um tipo de consciência de identidade para seus membros, e que peso estes membros tiveram para a formulação das políticas definidas pelo Estado? Estas indagações nos levam a outras: é possível um retorno às raízes? O passado e a tradição são categorias prontas que lançamos mão quando desejamos ou necessitamos, ou são construídos mediante determinados contextos? E ainda, as estratégias que as comunidades utilizam são de natureza material, ou podem estar ligadas à manutenção das tradições?

Estas questões nos levam refletir sobre duas questões indissociáveis: a memória e a identidade. Sobre a primeira questão, Pierre Nora (1993) nos diz que a memória pendura-se em lugares, como a história em acontecimentos. Esse autor cunhou a expressão “lugares da

¹ Ver: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006. p.6

memória”² que consiste na necessidade de registrar a memória. Esta necessidade, segundo o autor, seria uma reação em relação aos processos de aceleração da história, e ao definir os lugares da memória, a comunidade demonstra definir também sua identidade.

Sobre a identidade, Hall (2001) nos traz algumas reflexões: à medida que o contexto contemporâneo é marcado pelos descentramentos e a globalização como reação a estes processos emergem de igual modo dois padrões: a homogeneização e a busca pelas “raízes”. Porém, o autor completa que ainda que seja tentador pensar a identidade restringida a dois caminhos: um retornando as “origens” e um outro desaparecendo através da assimilação ou homogeneização tais caminhos não levam em consideração a questão da tradução. A noção de tradução pressupõe pensarmos a cultura como híbridas. E no tange à análise de comunidades tradicionais, é plausível pensarmos que tanto os “lugares de memória”, como a representação identitária, lançam mão de elementos culturais e que estes elementos também não são “puros”.

Sobre este aspecto híbrido da cultura são válidas as considerações de Bhabha (1998), que tecendo uma análise da cultura no contexto pós-colonial, define-as como culturas marcadas por histórias de deslocamentos de espaços e origens. O autor nos relata que tais deslocamentos ocorreram tanto na experiência da escravidão como na experiência da diáspora migratórias das metrópoles para as colônias e das colônias para as metrópole. Este estado de coisas trouxe em última instância uma aproximação e justaposição de diferenças culturais, tornando assim visível o hibridismo cultural em culturas antes acostumadas a se ver como monolíticas.

Esta análise nos ajuda a perceber uma via de mão dupla nas trocas culturais e se pensarmos que as comunidades quilombolas não são redutos fechados, como guardiões da tradição, mas que suas manifestações culturais também são híbridas. Na prática, isso nos leva a um trabalho que leve em conta o seguinte:

“O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O passado-presente torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver”³

² NORA, Pierre. *Entre memória e história. A problemática dos lugares*. Revista Projeto História v10. São Paulo, dez/93. p. 25.

³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte:Ed. UFMG,1998 p.29.

E ainda sobre a questão do hibridismo Souza (2001), tecendo uma análise deste conceito em Bhabha, aponta que hibridismo na tradução cultural oferece novas possibilidades para as ações políticas libertárias, uma vez que o hibridismo no ato da tradução cultural nega o essencialismo de uma cultura anterior ou originária, então parece-nos que as manifestações estão constantemente num processo de hibridismo. A importância do hibridismo não é poder traçar dois momentos originários a partir dos quais surge um terceiro; ao invés disso, o hibridismo neste sentido é o terceiro espaço que possibilita o surgimento de outras posições. Esse terceiro espaço desloca as histórias que constituem e estabelece novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas.

Partindo do conceito de “lugares de memória” no âmbito definido por Pierre Nora, a questão identitária abordada por Stuart Hall e noção de hibridismo cultural em Homi Bhabha, este trabalho parte do pressuposto que tanto os “lugares da memória” como as representações identitárias são categorias atravessadas pela política, uma vez que os sujeitos históricos podem estandarizar alguns elementos, não se trata de julgar os usos destes elementos, mas sobretudo buscar compreendê-los. Diante disso, podemos pensar os “lugares da memória” e identidade quilombola como estratégias.⁴

Porém, quais são os indícios até o presente momento pesquisado que nos levaram a localizar os locais de memória e a identidade como elementos estratégicos? Quais os objetivos explícitos e implícitos destas estratégias?

Sem a pretensão de responder de forma conclusiva a estas questões, uma vez que, como já foi mencionado, a pesquisa encontra-se em sua fase inicial, pretende-se levantar alguns eventos a respeito da comunidade investigada articulando com as questões teóricas abordadas.

A comunidade investigada é a “Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra”, cobrindo-se o período de 1998 a 2008. Tal comunidade situa-se na Fazenda São José da Serra, propriedade particular localizada a cerca de 13 Km da sede do Distrito de Santa Isabel do Rio Preto, no Município de Valença (Mattos, 2005).

De acordo com o Relatório de Identificação Antropológico produzido em 1998, moravam na comunidade, entre crianças e adultos, 77 pessoas, em 16 casas, em sua maioria feitas de estuque, com cobertura de sapé e chão de terra batida.

⁴LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Em 1998, chegou à comunidade um grupo de pesquisadores designados por um projeto da Fundação Palmares/ITERJ⁵ para elaborar um laudo de identificação da comunidade como remanescente de quilombo. Mattos (op. cit.) relata que, naquele momento, a comunidade já dispunha de visibilidade na imprensa nacional, uma vez que a revista “Isto é” em 21 de maio de 1997 havia publicado uma reportagem de duas páginas a respeito da comunidade. E, de certa forma, a eleição, em 1996, do Vereador Antônio Nascimento Fernandes⁶, que àquela época já despontava como liderança dentro da comunidade, pareciam evidenciar a visibilidade da comunidade. Em 2000, Antônio Nascimento Fernandes, agora não mais vereador, ocupou o cargo de Coordenador de Cultura Negra da Secretaria de Cultura de Valença, transformando as festas de 13 de maio em verdadeiros festivais de jongo.

Após a conclusão do relatório⁷, em 1999, a comunidade recebeu da Fundação Palmares a certidão de auto-reconhecimento como remanescente, que abriu o caminho para o processo de titulação das terras onde seus membros se situam.

Em 2000, foi criada a Associação de Moradores da “Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra”, denominada nestes termos a partir de 2000, segundo o estatuto da Associação de Moradores registrada no Cartório do 1º Ofício de Notas da Comarca de Valença, em 21 de junho de 2000. Ficaram estabelecidos, conforme seu artigo quarto, os seguintes objetivos:

- Par. 1. Promover o turismo cultural próprio das suas tradições na região;
- Par. 2. Revigorar os laços da unidade familiar, introduzindo hábitos alimentares naturais e habitacional;
- Par. 3. Criar progressivamente estrutura própria de distribuição dos produtos de forma a evitar a subjugação de formas injustas de intermediação dos bens produzidos;
- Par. 4. Promover o apoio e a execução de formas de associação de bens e trabalho coletivo entre os lavradores, sob o regime comunitário;

⁵ Em 1998 foi fundado um convênio entre a Fundação Palmares /MINC e o Instituto de Terras do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ), que designaram historiadores e antropólogos com o objetivo de produzir laudos antropológicos de comunidades camponesas negras no Rio de Janeiro.

⁶ Sobre a biografia de Antônio Nascimento como líder da comunidade ver: Mattos, Hebe Maria. *Marcas da escravidão: Biografia Racialização e Memória do Cativo na História do Brasil*. Tese para professor Titular no Departamento de História da UFF.Niterói, 2004.

⁷ A Comunidade da Fazenda São José da Serra, do distrito de Santa Isabel do Rio Preto, em Valença, no Rio de Janeiro, deve ser classificada como “remanescente de quilombo”, na medida em que claramente, trata-se “de um grupo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, tendo por base uma noção de ancestralidade construída com base no repúdio e na resistência ao cativo a partir da reivindicação do território. (Relatório de Identificação Antropológica da Comunidade São José da Serra)

A importância do turismo cultural próprio das suas tradições na região como um dos objetivos do Quilombo São José é demonstrado em algumas narrativas de lideranças o jongo como um elemento importante da tradição. O que nos leva a supor que o jongo possa se apresentar como um “lugar de memória”. Sendo assim, os moradores são herdeiros não apenas da terra que seus antepassados moravam, mas também de um capital cultural simbólico que remonta a práticas antigas, ligadas à tradição⁸.

O Jongo. Nos meus tempos Nossos avô os bem mais velhos né? Não deixavam agente assistir. Eu podia passar ali perto. mas passar de passagem, era só eles que eram mais de idade, né? Um tampava o outro na briga daqui, dali... O que dizissi né? Ai já queria briga. Já queria briga. Já saía discutissão daqui e dali, é por isso que não queria nem criança e nem dona assistindo o Jongo. Então a hora que pegasse pra valer mesmo, eles que disputavam, lá né? O Jongueiro. E as comunidades. E dali, né? Foi indo... Foi indo depois que agente formou...Aí já peguei e já entrava no Jongo. Primeira dança. Aprendi a dançar. agente fazia ensaio em casa com a minha mãe, com meus irmãos, com as minhas irmãs e fazia um ensaio.

Como relata o Senhor Manoel Seabra, no passado as crianças não podiam participar do jongo. Porém, consultando acervo iconográfico⁹ pode-se verificar que atualmente as crianças da comunidade participam junto com os adultos as apresentações em público, tal fato aponta para uma possível estratégia comunidade que traduzindo a tradição apresenta um elemento novo – a presença das crianças na roda de jongo- não pode ser encarado apenas como um continuum com o passado, mas sobretudo como uma estratégia que pode esta ligada a própria sobrevivência do jongo.

O jongo não canta sozinho e nem dança sozinho precisa de um grupo. Então é isso que agente ta trabalhando muito as crianças... amanhã nos vamos estar ai com crianças de... dançando o jongo até criança ate de seis anos, cinco anos, né? tem criancinha lá que está com dois anos e já sabe... bota lá e agente já deixa, né? É um troço que no passado não podia mas agente deixa que eu acho que o salvador da comunidade, mesmo, vai ser o Jongo¹⁰

Este processo de definição quilombola, que tanto levou à comunidade um grupo de pesquisadores como mobilizou a própria comunidade na sua auto-definição, não são eventos isolados, mas se articulam em um processo mais amplo, que teve seu marco legal com a publicação da Nova Constituição Federal, que continha um item e um artigo balizadores para as políticas públicas destinadas às populações quilombolas:

⁸ Manoel Seabra (MC – 1998 – LABHOI-UFF)

⁹ Acervo fotográfico – LABHOI-UFF

¹⁰ Antônio Nascimento Fernandes – Conferência e entrevista a Hebe Maria Mattos e Martha Abreu, Niterói. 28/11/2003. MC. LABHOI-UFF.

*Art 216. Inciso 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.
Disposições transitórias –Art 68 – Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos.*

A emergência legal é fruto de um processo histórico que envolve, ao mesmo tempo, as mobilizações¹¹ de comunidades negras rurais no plano político e no plano acadêmico as novas abordagens historiográficas sobre os quilombos, bem como o no papel da Associação Brasileira de Antropologia na a ressemantização do termo “quilombola”.

Em termos historiográficos, Gomes (2005) salienta que, durante muito tempo, predominaram duas formas de abordagens a respeito dos quilombos: uma corrente denominada culturalista, e outra, denominada materialista¹². A primeira corrente entende a cultura como algo estático e polarizado, e explica os quilombos como um espaço de retorno às tradições culturais africanas; ou seja, aqueles que fugiam para os quilombos visavam reconstituir as suas origens; nesse sentido, os quilombos representariam, em última instância, uma resistência cultural. A segunda corrente explica a emergência dos quilombos a partir da categoria de luta de classes: os quilombos significam, em última instância, uma reação coletiva contra a violência e os maus tratos da escravidão, ou seja, uma resistência material diante da exploração.

A partir do final da década de 1980 e início de 1990, a historiografia brasileira a respeito da escravidão passou por uma revisão surgindo novas abordagens em que novas formas de sociabilidades foram abordadas. Na pesquisa histórica, introduziram-se novas fontes, tais como inquéritos, fontes orais, fontes iconográficas. Na medida em que os resultados das pesquisas historiográficas pautadas dentro destas novas abordagens vinham a público, colocava-se em cheque o caráter marginal dos quilombos, redimensionava-se a categoria “quilombola”. Com isso, novas visões acerca da idéia de quilombos vinham à luz.

Vale destacar, no processo de ressemantização do termo “quilombola”, a importância da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que, desde 1994, estava mobilizada e opinava nestes termos. O documento do GT Comunidades Negras Rurais da ABA trabalhava a partir de três chaves que têm sido utilizadas para a caracterização dessas comunidades como quilombo: segmentos negros; grupos étnicos com critérios próprios de pertencimento; coletividade. Essas chaves conformaram diferentes modos de vida e de territorialidade,

¹¹ Ratts. A .J .P. *(Re) conhecer quilombos no território brasileiro*. In: FONSECA.N.S. M (org). Brasil afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Cap.14, p.307-326

¹² GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias Quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro. Século XIX*. Rio de Janeiro .Arquivo Nacional.1995.

baseados no uso comum da terra (O'Dwer, 1995,p.01-02; Nuer, 1996, p.81-82 citado por RATTS, 2000:318)

Todo este contexto demonstra ter levado de igual modo a Comunidade São José da Serra a repensar em sua questão identitária como fica expresso num depoimento dado por Antônio do Nascimento Fernandes, representante da Comunidade Quilombola Remanescente de Escravos de São José da Serra, para a turma de História Oral do segundo semestre de 2003 na Universidade Federal Fluminense:

“Parece que a constituição federal em 1988, né? Foi publicado uma Lei em 88, e 98 parece que a Doutora Hebe foi mais um pessoal aí, sabendo da comunidade, ligou pra mim. Botamos a idéia de quilombo na cabeça e foi lá e fez esse trabalho na Comunidade, né Falei assim: ‘nós somos mesmo aqui’. A gente só vive da terra mesmo, ninguém sabia que era Quilombo não. Que era dos negros mesmo. Aí ela falou : ‘vocês são Quilombo’. Ai nós?¹³

O fato de a comunidade não se denominarem morfologicamente como “quilombolas” anteriormente pode sugerir numa primeira análise que esta auto-denominação foi forjada apenas por elementos externos. Contudo, o próprio conceito clássico de identidade derruba este pressuposto. Se pensarmos que o processo identitário é construído na relação com o outro. Mas esta não pode ser inventada ou forjada no vazio, sem que internamente existam elementos para fixar memórias e identidades, ou seja, que dêem consistência as estratégias.

Como aponta Levi:

“Parece-nos que as leis do Estado moderno se tenham imposto sobre resistências importantes e, historicamente, irrelevantes. Mas as coisas não se deram exatamente desta forma: nos intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação, os grupos e as pessoas atuam com um própria estratégia significativa capaz deixar marcas duradouras na realidade política que, embora não sejam suficientes para impedir as formas de dominação, conseguem condicioná-las e modificá-las.”(LEVI, 200:45)

É justamente por entre estes intervalos normativos que esta pesquisa pretende percorrer, não perdendo de vista que os aspectos normativos influenciam nas estratégias, mas não determinam todo o processo. A análise dos usos e significados dos “lugares de memória”

¹³ Memórias do Cativoiro – Antonio do Nascimento Fernandes- 2003 – acervo LABHOI)

e da representação identitária realizados pela Comunidade Quilombola de São José da Serra, pode contribuir para questionar visões dualistas e dicotômicas em História.

Referências Bibliográficas

- BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte:Ed. UFMG,1998.
- FELIX, Loiva Otero. *História e memória: a problemática da pesquisa*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.
- FERREIRA, M. e AMADO, J. Usos e Abusos da História Oral.Rio de Janeiro, FGV, 1996.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias Quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro. Século XIX*. Rio de Janeiro .Arquivo Nacional.1995.
- GUSMÃO, N.M. "Os Direitos dos Remanescentes de Quilombos" *Cultura Vozes*, nº 6. São Paulo: Vozes, nov/dez 1995.
- HALL, Stuart. *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Trad: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro.Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HOBBSAWN, Eric. *Sobre História* . São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____ e RANGER, Terence. *A invenção das tradições* . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- LEVI,Giovanni. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LUGÃO, Ana Maria e Mattos,Hebe Maria. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MATTOS, Hebe Maria e MEIRELES, Lídia C. "Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui" Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem – UFF, 1997.
- _____. Turismo em comunidades quilombolas: uma Construção Historiográfica. In: *Turismo Social: diálogos do turismo: uma viagem de inclusão*. Ministério do Turismo, Instituto Brasileiro de Administração Municipal. Rio de Janeiro: IBAM, 2006.
- NORA, Pierre.*Entre memória e história*. A problemática dos lugares. Revista Projeto História v10. São Paulo, dez/93. p. 25.
- RATTS. Alecsandro J.P. (Re) conhecer quilombos no território brasileiro.IN FONSECA. M.N.S. (org) Brasil Afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. P. 307-326.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha* in: JUNIOR, Benjamim Abdala.(org) Margem da Cultura:mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p.113-133.