

Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José

Hebe Maria Mattos

Bisneto de escravos, um deles africano, Antônio Nascimento Fernandes nasceu na mesma fazenda em que seus antepassados serviam como escravos, quando, em 1888, se aboliu a escravidão no país. Hoje, é vice-presidente da Associação de Comunidades de Quilombo do Estado do Rio de Janeiro. Foi subprefeito e coordenador de Cultura Negra no município de Valença, além de vereador, entre 1996 e 2000. Sua trajetória pública se confunde com a da transformação dos antigos colonos descendentes de escravos da Fazenda de São José da Serra, na atual Comunidade de Quilombo do mesmo nome. Mais conhecido como Toninho, mostrou-se figura-ponte entre as formulações políticas dos movimentos negros e as tradições rurais dos camponeses, descendentes de escravos, da Fazenda São José da Serra, hoje metamorfoseados em quilombolas. Este texto

Nota: Hebe Maria Mattos é professora titular de História do Brasil da UFF.

Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n° 37, janeiro-junho de 2006, p. 167-189.

busca analisar tal relação, abordando, em especial, as entrevistas e depoimentos autobiográficos de Antônio Nascimento Fernandes ao projeto Memórias do Cativeiro, do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI), realizados nos anos de 2003, 2004 e 2005.¹

A história de vida, como narrativa de si, frequentemente pressupõe uma construção discursiva que precisa acreditar, conforme argumentou provocadamente Bourdieu (1996: 184), “que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva, de um projeto” e que, neste sentido, na produção de histórias de vida, muitas vezes investigador e investigado são cúmplices, ao aceitarem o “postulado do sentido da existência narrada”. Esta cumplicidade na produção do documento não implica, porém, ingenuidade em seu tratamento metodológico. Ao contrário, é exatamente no correto tratamento interpretativo dos sentidos inscritos nas narrativas autobiográficas que se encontra o potencial mais rico de sua exploração como fonte para a história. O relato autobiográfico revela, primeiramente, a identidade presente daquele que rememora, identidade que informa os usos – necessariamente políticos – do passado, na fala do narrador. A seletividade da memória e o sentido impresso à trajetória individual são pistas extremamente férteis para o mapeamento das redes de relações que informam o lugar presente, a partir do qual o narrador fala, e o lugar que as construções que faz sobre o passado ocupam dentro dele.

A ênfase na narrativa de si como reflexo do tempo presente não impede, porém, que ela seja tomada também como fonte de informações objetivas, especialmente quando confrontada com outras fontes ou com outros depoimentos de contemporâneos.

O quadro legal

A aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, que reconheceu “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras” a propriedade definitiva delas, “devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, referenciou-se, em grande parte, em uma determinada ofensiva de setores intelectuais do movimento negro organizado que, ao longo dos anos 1980, lograram um significativo deslocamento nas imagens mais correntes em relação à escravidão e à abolição no país. À imagem da princesinha branca, libertando por decreto escravos submissos e bem tratados, que, durante décadas, se difundiu nos livros didáticos brasileiros, passou a opor-se a imagem de um sistema cruel e violento, ao qual o escravo negro resistia, especialmente pela fuga e pela formação de quilombos. Nesse processo de inversão, Zumbi dos Palmares, o último líder do grande quilombo do

século XVII, tornou-se, no lugar da princesa, o verdadeiro herói da população negra brasileira (Soares, 1999). Durante a década de 1980, modificou-se substancialmente o conteúdo dos livros didáticos sobre o tema da escravidão no Brasil, bem como algumas comunidades negras rurais isoladas alcançaram uma certa notoriedade, como possíveis descendentes de antigos quilombolas. A aprovação do artigo foi o auge, assim, de todo um processo de mobilização étnica, que conjugava a afirmação de uma identidade negra à difusão de uma memória da luta dos escravos contra a escravidão.

A aplicação prática do artigo, entretanto, mostrou-se logo extremamente complexa e causou inicialmente profundas controvérsias entre antropólogos e historiadores. Como não existe no Brasil qualquer fenômeno histórico da dimensão dos saramaka do Suriname, ou dos remanescentes de quilombos da Jamaica, com seus territórios históricos definidos por tratados coloniais, como regulamentar e definir os grupos rurais que poderiam ser enquadrados como remanescentes dos quilombos? A expressão “remanescentes dos quilombos”, tomada em sentido estrito, como continuidade histórica de comunidades de ex-escravos fugidos, seria, de fato, aplicável apenas a uns poucos grupos no país.²

Face aos muitos conflitos fundiários então em curso, envolvendo grupos de camponeses negros que organizavam suas demandas pela posse da terra, com base numa memória do tempo da escravidão, nas chamadas “terras de preto”,³ antropólogos brasileiros começaram a propor uma revisão dos significados correntes da expressão “remanescentes dos quilombos”. Para além desse esforço teórico, a revisão se fazia na prática, no recurso ao Artigo 68, em antigas disputas de terras, com um conseqüente reforço da identidade negra no mundo rural brasileiro.⁴ Atualmente, centenas de comunidades reivindicam seu reconhecimento como remanescentes de quilombos em todo o território do país.⁵

Do ponto de vista acadêmico e jurídico, começou-se a caminhar para uma resolução da controvérsia a partir de documento redigido em 1994 por um grupo de trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), com uma proposta de definição operacional da expressão “remanescentes das comunidades dos quilombos” presente no artigo constitucional.⁶ O documento considerou que o termo “quilombo” e a expressão “remanescentes de quilombos” sofreram um verdadeiro processo de ressemantização, com base na mobilização das próprias comunidades negras rurais, que passaram a assim se autodenominar. Do ponto de vista operacional, a expressão legal “remanescentes das comunidades dos quilombos” passou, deste modo, a designar todas as comunidades negras rurais, estabelecidas em determinados territórios, sem título de propriedade, que legitimavam seus direitos coletivos às terras ocupadas, na memória de uma origem comum, ligada à experiência da escravidão. Configuravam-se, assim, como grupos étnicos referenciados a determinados territórios.⁷ Com base nessa

orientação, o Decreto nº 4.887, de 20/11/2003, que regulamenta o artigo constitucional, estabeleceu que “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, entendendo-as como “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”.

Tempo público e relato de si

Antônio Nascimento Fernandes é filho de Zeferina Nascimento e Sebastião Fernandes, o Sebastião Zequinha, ambos netos de antigos escravos da Fazenda São José. Impressiona, na genealogia da família, a repetição de nomes, desde o tempo do cativo, e a detalhada memória familiar de seus antepassados.⁸ Sebastião era filho de José Geraldo e neto do ex-escravo Geraldo, que contava 22 anos quando a escravidão acabou e que o bisneto ainda conheceu, morando no lugar denominado Bocaina. Zeferina tinha o nome da avó Zeferina, ex-escrava, casada com o Velho Dionísio, nascido na São José pela mesma época, pois – segundo ela – o pai tinha “uma porção de irmãos ali” (MC, Zeferina Nascimento Fernandes, 15/5/1995). Dionísio era maestro e tocava clarinete, mas é lembrado por netos e bisnetos como um homem terrível, que tratava os filhos com mão de ferro, a figura típica do “pai-senhor”. Apesar dos muitos filhos, a maioria deles deixou as terras da fazenda rumo às plantações de laranja de Nova Iguaçu ou à cidade do Rio de Janeiro, nas décadas de 30 e 40 do século passado.⁹ Brandina, a mãe de Zeferina, permaneceu na São José, mas casou-se cedo, por escolha do pai, com um amigo dele, muitos anos mais velho. Este, porém, se mostrou um “bom marido” e a livrou, segundo ela contava aos filhos e netos, dos castigos até então freqüentes.¹⁰ Segundo os depoimentos de seus três filhos, ainda residentes na fazenda, Manoel Seabra, marido de Brandina e avô de Toninho, chegou na São José ainda de colo, vendido como escravo da Bahia, junto com o pai e a mãe (Pedro Cabinda e Militana), também em meados do século XIX. Toninho nasceria nas mãos da avó Brandina, parteira da região, em 1946. O batismo foi feito no mesmo ano, pois “as crianças morriam muito” e “não deixavam morrer pagão. Morria o corpo, mas não o espírito” (MC, Antônio Nascimento Fernandes, Niterói, 18/11/2003). O registro civil, porém, só foi feito à época de entrar no quartel, e o rapaz ficou mais jovem quatro anos.

A narrativa de si construída por Antônio Nascimento Fernandes guarda um curioso (e involuntário) paralelismo com a periodização classicamente adotada para a história recente do Brasil. A começar pelo ano do nascimento, 1946,

apesar de, no registro civil, constar 1950. Entre 1946 e 1964, marcos clássicos do período democrático regido pela Constituição de 1946, decorreriam a infância e a adolescência de Toninho, nas terras da Fazenda de São José da Serra. Apesar da agitada vida política do país no período, Toninho teria vivido esses anos totalmente imerso no universo social da família e da fazenda, a despeito dos muitos contatos com a Baixada Fluminense e o Rio de Janeiro.

Ainda criança começou a trabalhar por empreitada, quase sempre “batendo pasto” nas terras da família Ferraz, proprietária da fazenda, sob comando do pai, Sebastião, empreiteiro respeitado, “líder da comunidade”, que, além dos filhos, recrutava outras pessoas para o serviço, “pois naquele tempo não se podia opor aos fazendeiros, infelizmente” (MC, Antônio Nascimento Fernandes, Niterói, 18/11/2003). Não há referências, na memória dos depoentes, de prestação de trabalho gratuito, como parte das obrigações dos colonos, em qualquer época, conforme tem sido registrado em pesquisas desenvolvidas nas regiões cafeeiras do Noroeste Fluminense (Dezemone, 2004: caps. 4 e 5).¹¹

Durante a infância de Toninho, as crianças ocupavam um lugar secundário na vida da fazenda. Não participavam das conversas dos mais velhos, não podiam participar do *jongo* e, nas festas, comiam os restos da refeição principal, com as mãos, na gamela (recipiente coletivo) servida no chão. Segundo Toninho, na entrevista concedida ao LABHOI, quando ele tinha cerca de dez anos, sua mãe “assumiu a despensa da comunidade e acabou com isso”; as crianças passaram a se sentar à primeira mesa e a ser ali servidas.

Nessa época, também, ainda segundo a entrevista, “os negros não tinham liberdade”, pois deviam ocupar os últimos bancos da igreja. O *jongo* era atividade de adulto, que freqüentemente acabava em briga e, acreditava-se, podia atrair forças negativas, por isso as crianças ficavam de fora.

Todos ajudavam o pai na lavoura, homens e mulheres; estas, quando grávidas, até a véspera do parto. A lavoura de subsistência combinava com o serviço de empreitada nos pastos da fazenda. Eram doze filhos, oito homens e quatro mulheres. Apesar da existência de uma escola rural na região, os pais raramente deixavam os filhos mais velhos freqüentá-la, pois precisavam deles para ajudá-los no serviço. Os que se revelavam bons de serviço também acabavam não indo. Como “ele não era o mais velho nem tão bom de serviço”, freqüentou por três anos a Escola de Morro Redondo, onde aprendeu a ler e a escrever (MC, Antônio Nascimento Fernandes, 2003).

Ainda muito jovem, decidiu deixar a fazenda: “Eu saí um pouquinho na marra... eu era um garoto até um pouco rebelde dentro da comunidade”. Primeiro, seguiu o destino comum da família, buscando trabalho na Baixada e no Rio de Janeiro, trabalhando como “valeiro”. Em 1969, ao completar 18 anos, pelas contas do registro civil, entrou para o quartel, em Valença. O episódio da saída de

casa e do rompimento com o pai, contado com muitos detalhes por duas vezes à equipe do LABHOI, tem grande densidade narrativa e merecerá uma análise em separado. Ritualiza o momento da passagem à vida adulta, associado a uma atitude de rompimento com as relações de subordinação, de tipo tradicional, que presidiam as relações dos colonos negros com a família Ferraz. Nessa narrativa, Toninho imprime sentido à sua história de vida e, ao mesmo tempo, define sua identidade pessoal, ao contar como rompeu com o sentido de lealdade ao fazendeiro que, até então, presidia as ações de seu pai. Na construção de si, então elaborada, ao decidir deixar a fazenda, ele o faz com um sentido de missão. Missão que teria sido dada pelo avô José Geraldo a ele, “o neto do qual não pudera ver o rosto”, mas que de fato criara, “contando segredos do tempo do cativo”. Tradição e ruptura, passado e futuro interpretados à luz da identidade presente.

Mesmo depois da saída de casa e da entrada no quartel, o tempo público da política e do Estado continuou ausente da narrativa de vida do nosso personagem. Os anos de chumbo na vida de Toninho foram os do quartel. Como militar, conseguiu estudar e “obter algum esclarecimento na vida” (MC, Antônio Nascimento Fernandes, Valença, maio de 2004).¹² Casou-se, nessa época (em 1º/9/1973), com Iraci Gonçalves Fernandes, moradora de Santa Isabel. Como soldado, foi inicialmente do pelotão de obras, e seu sonho, então, era tornar-se pedreiro como o pai. No quartel, destacou-se entre os recrutados e foi convidado a permanecer no exército após o serviço militar, sendo-lhe oferecida a oportunidade de estudar. Enquanto freqüentava o supletivo na escola pública de Valença, formou-se também como atirador e motorista de carro de combate, tendo sido promovido, através de exame escrito, à patente de cabo. Foi transferido para o Segundo RCC de Pirassununga, em São Paulo, em 1973, onde estudou até a sétima série e se tornou atleta do exército. Ali, segundo sua narrativa, sofreu um acidente, em um exercício de rotina, que o deixou em tratamento por três anos (1976-1979), quando foi transferido para o Rio de Janeiro. Entrou para a reserva, promovido a sargento, em 1979. Como militar de baixa patente, informa-nos que, durante todo esse período, não se interessava por política e procurava, mesmo, evitar qualquer envolvimento neste sentido (MC, Antônio Nascimento Fernandes, Valença, maio de 2004).

Mandava dinheiro regularmente para a família, procurando visitar a comunidade sempre que possível. Para ali retornou à época do nascimento de cada filho, todos nascidos nas mãos de Mãe Zeferina, desde o primeiro, em 25/5/1974, falecido na viagem de volta para São Paulo. Nesse período, segundo sua narrativa, confirmada pelos atuais proprietários, a família Ferraz abandonaria a criação de gado.¹³ De acordo com o relato, o uso produtivo da fazenda teria ficado praticamente reduzido à lavoura de subsistência dos colonos negros: “Era um verdadeiro quilombo”. Em 1978, “seu Suinte”, o único membro da família Ferraz que

Toninho nomeia em seus depoimentos, teria tentado ainda reviver a velha lavoura de café, com a ajuda dos colonos negros e de muito produto químico. Por esta época, em uma de suas visitas à fazenda, viu seu pai e os outros homens da comunidade praticamente verdes, “pareciam o Hulk”. Poucos meses depois, morreriam todos, inclusive o fazendeiro (MC, Antônio Nascimento Fernandes, 2003).¹⁴

A passagem para a reserva, como sargento do Exército, e a morte do pai o levaram de volta à fazenda, em 1979. Ali, voltou a plantar milho e feijão, mas decidiu morar em Santa Isabel, na casa do sogro, “pois tinha filho em idade escolar”, e a escola pública existente em terras da fazenda, construída na década anterior, só possuía as quatro primeiras séries (MC, Antônio Nascimento Fernandes, 2003).¹⁵ De fato, mesmo bastante próximo de seus muitos parentes na Fazenda São José e assumindo publicamente um papel de liderança e responsabilidade em relação a eles, Toninho jamais voltaria a morar ali. Já então se tornava figura de ligação entre o mundo encapsulado da fazenda e o espaço público do município de Valença, onde em breve viria a atuar.

O mito do isolamento e a invasão da história

Pelo menos desde os anos 1930, os moradores da São José mantêm contatos regulares com a Baixada Fluminense, com a cidade do Rio de Janeiro e com a família em São Paulo. Segundo d. Zeferina, mãe de Toninho, o jovem que conseguia sobreviver melhor fora deixava a fazenda, mas, se encontrasse dificuldade, voltava (MC, Zeferina do Nascimento, 1995). As narrativas de idas e vindas, especialmente para a cidade do Rio de Janeiro – eles têm parentes em Queimados e no morro do Salgueiro –, além de Nova Iguaçu e São Paulo, são freqüentes em todos os depoimentos. Essas idas e vindas, bem como a independência dos moradores para trabalhar para diferentes fazendeiros da região, reforçam sobremaneira o controle coletivo que os negros da São José historicamente exerceram sobre as terras que ocupavam, mas também sinalizam uma intensa participação e conhecimento do contexto de oportunidades socioeconômicas existentes, no campo e na cidade, no período. Apesar disso, no contexto da redemocratização do país, após 1979, os muitos atores que compuseram o quadro de mobilização social que marcou os anos 1980 “descobririam” a comunidade, construindo, nesta descoberta, o mito do seu isolamento. Nesse novo contexto, Toninho se estabeleceria definitivamente como intermediário entre a comunidade “isolada” e a nova sociedade civil brasileira.¹⁶

Primeiro, através da Igreja católica, velha conhecida, que os acolhia para o batismo desde o tempo do cativo, mas os fazia sentarem-se no banco de trás. Ainda nos anos 1970, um novo tipo de padre começou a visitar “os negros da São

José”. O primeiro foi Sebastião Pereira, quando Toninho ainda estava no quartel, que visitava a comunidade, dormia ali e tocava sanfona. Um irmão do padre servia com ele, Toninho, e ficaram mesmo muito amigos. “Depois, veio um padre negro, de nome João da Rocha, depois veio o padre Miro, depois veio o padre Medório, em Santa Isabel, com seis diáconos” (MC, Antônio Nascimento Fernandes, 2003). Um dos seis diáconos, padre Edilson, ordenado em 1998, veio a assumir as paróquias de Santa Isabel e Conservatória, enquanto o padre Medório se tornava responsável pela paróquia de Valença (MC, Padre Edilson, Conservatória, 2/5/2004).

Toninho conta que, quando voltou para a fazenda, em 1979, havia uma capelinha em cima do morro, que caiu pouco tempo depois. Naquela época, segundo ele, “a comunidade praticamente não tinha patrão”. Ele e a mãe decidiram, então, fazer uma capela em baixo, no terreiro, para levantar o moral de todos, abalado com a morte de seu pai. Desde então, as festas tradicionais que aconteciam no 13 de Maio, na casa de d. Zeferina, passaram a acontecer no terreiro, duas vezes por ano, aparentemente tomando como referência o calendário abolicionista – 13 de maio e 28 de setembro.¹⁷ Essas festas eram abertas a convidados, e nelas se fizeram leilões para ajudar a construção da nova capela (MC, Antônio Nascimento Fernandes, 2003).

Nessa época, a propriedade da fazenda ainda estava dividida entre os irmãos Neuza e Suintila Ferraz. Em 1988, os herdeiros de Suintila venderam sua parte.¹⁸ Segundo Toninho (corroborado por Manoel Seabra), o novo proprietário buscou mudar radicalmente a relação tradicional entre proprietários e comunidade, até então em vigor. Inicialmente, tentou retirá-los da fazenda, alegando que só precisaria de um caseiro. Derrotado nesta iniciativa, desentendeu-se de novo com o grupo, tentando fazê-los assinar um contrato de comodato. Mudou então de estratégia: contribuiu para a finalização da capela, doando o piso dela, mas passou a exigir a terça das lavouras familiares e a plantar milho e feijão, voltando a contar com a mão-de-obra da comunidade como diarista.¹⁹ A situação era ambígua e bastante tensa, mas nestas bases a comunidade aceitou a negociação, sob a liderança tradicional de Manoel Seabra. Até 1998, quando visitamos a fazenda para produzir o laudo de identificação, seu Manoel Seabra, irmão de d. Zeferina e tio de Toninho, mantinha-se como principal intermediário entre os moradores da São José e o novo proprietário, para negociar as condições de continuidade da exploração das terras da fazenda pelas famílias negras nela residentes.

Segundo o próprio proprietário:

Tentando mais uma vez recuperar a lavoura, esta foi oferecida no todo, em regime de terça, para Manoel Seabra, atualmente o ancião-mór da comunidade. O trato com o “cumpadre” era que ele e a comunidade teriam toda a produção do café por 5 (cinco) anos, cabendo

aos proprietários a terça parte da produção de café, que seria revertida em insumos para a própria lavoura. Este trato não foi aceito, e o café foi novamente abandonado, até que em 1998 foi incendiado, muito embora a área do cafezal continuasse a ser cedida para a comunidade plantar seu milho e feijão. (Derschum, 1999)

A intensificação posterior do conflito pela terra, com a identificação do grupo como remanescente de quilombo, acabaria por consolidar a estratégia do confronto e o papel de porta-voz oficial dos interesses da comunidade, desempenhado por Toninho.

Em breve outros atores, além da velha Igreja católica e de novos proprietários, surgiram em cena. As festas e o relativo isolamento da comunidade começaram a atrair a atenção de pesquisadores e jornalistas. Um enviado do prefeito de Valença foi à casa de Toninho, em Santa Isabel, em 1994, para intermediar uma visita da TV ao grupo. Segundo Toninho, ele recusou a visita, alegando que o prefeito nunca tinha pisado lá e que só atenderia a um pedido dele depois que ele próprio visitasse o local. Como resultado, a TV não esteve nas terras da São José da Serra naquele ano, mas o prefeito foi visitá-los, e Toninho acabou subprefeito do distrito de Santa Isabel, onde a fazenda está localizada (MC, Antônio Nascimento Fernandes, 2003).

Com sua entrada na política, consolidou-se, como identidade coletiva, a “comunidade negra rural de São José da Serra”, e o grupo de *jongo* começou a fazer apresentações na cidadezinha, em frente à igreja, liderados por sua mãe, d. Zeferina, e seu tio, Manoel Seabra. A partir da atuação política de Toninho junto ao movimento negro de Valença, em 1995, Ana Maria Lugão Rios (2001), então trabalhando na pesquisa para sua tese de doutorado sobre a experiência dos libertos pós-emancipação no Vale do Paraíba fluminense, teve notícia da comunidade e entrevistou d. Zeferina, em Santa Isabel; a entrevista está depositada no acervo do LABHOI. Em 1996, Toninho se elegeu vereador, acompanhando o prefeito dr. Álvaro Cabral em sua saída do PDT para o PFL. No ano seguinte, seria publicada uma primeira grande reportagem sobre o grupo na revista *Isto É* (21/5/1997). Em 1998, convênio entre a Fundação Palmares e o Instituto de Terras do Rio de Janeiro (Iterj) trouxe uma equipe de antropólogos e historiadores para a comunidade, para sua possível identificação como remanescente de quilombo, nos termos da Constituição de 1988.²⁰ Esse encontro produziu, além do laudo de identificação, mais uma entrevista, desta vez com Manoel Seabra, depositada no acervo do LABHOI-UFF. Em 1999, os proprietários entraram com recurso, contestando o processo de reconhecimento da comunidade como quilombo. Para tanto, juntaram ao processo uma série de documentos, entre eles, dois depoimentos sobre a história da fazenda assinados por d. Neuza Ferraz e seu gen-

ro, Frederico Derschum, e cópia de todas as escrituras que compõem a cadeia dominial da fazenda.²¹

Em 2000, Toninho deixou de se reeleger vereador, segundo sua avaliação, porque a disputa pública de toda a fazenda com o proprietário – a partir do enquadramento da comunidade como remanescente de quilombo – teria sido mal vista em Santa Isabel, sua base eleitoral. Convidado pelo prefeito, aceitou tornar-se Coordenador de Cultura Negra da Secretaria de Cultura de Valença, transferindo sua residência para a sede do município; foi então responsável por levar o encontro regional de jongueiros para a cidade (MC, Antônio Nascimento Fernandes, conferência, 28/11/2003).

Nessa altura, a comunidade negra rural já se havia tornado “comunidade negra remanescente de quilombo São José da Serra”, segundo o estatuto da Associação de Moradores, registrado em 21 de junho de 2000. Em um município marcado pela nostalgia dos barões de café, Toninho passou a buscar transformar o quilombo em referência turística e cultural. Em 2002, as festas de maio e setembro do quilombo da Fazenda São José já tinham virado uma espécie de atração turística, divulgada no Rio de Janeiro por grupos especializados em música popular. O *jongo* da São José virava espetáculo. As viagens do grupo de *jongo* para fora da comunidade tornaram-se uma constante. Em 2003 e 2004, apresentaram-se no Sesc da Tijuca e no CCBB, no Rio de Janeiro, com mais de 40 integrantes e foram destaque em reportagens de diversos jornais e televisões.²² A festa de maio de 2005, na comunidade, reuniu mais de duas mil pessoas.

Memória, identidade e projeto

Em visita à UFF, em 2003, Toninho fez uma conferência para os alunos do curso de história oral. Na ocasião, sem qualquer roteiro prévio, produziu uma primeira construção pública de sua história de vida e da história do grupo. Para isso, escolheu, como fala inaugural, a narrativa do rompimento com o pai e da saída das terras da fazenda. Repetiria depois o mesmo relato na entrevista concedida ao LABHOI.

De forma geral, a narrativa contém os seguintes elementos.²³ Ainda muito jovem, Toninho acompanharia o pai na combinação de mais um trabalho em empreitada com o fazendeiro, que assim aparece nomeado em toda a narrativa. É, portanto, a condição social de “fazendeiro” que interessa ao relato, tornando irrelevante a identidade do personagem. Ele propõe um preço por uma tarefa a ser realizada pela família, que Toninho se permitiu considerar insuficiente, sugerindo um outro. Um “olha, garoto, o assunto aqui é de dois homens, é bom você ficar quieto porque você está atrapalhando seu pai” foi a resposta do fazendeiro, e a empreitada foi fechada no preço proposto.

Como nosso narrador previra, o dinheiro adiantado acabou no meio da tarefa e, assim, a família ficou com fome e ainda com trabalho por fazer. Foi quando decidiu uma ação arriscada. Foi até a casa do fazendeiro e disse que o pai decidira entregar o serviço, pois o dinheiro tinha acabado. “Naquele tempo o homem assumia a palavra dele até o fim”, de forma que o fazendeiro teria ficado boquiaberto: “Mas seu pai não pode deixar o serviço assim!”. Ele logo respondeu: “Acabou o dinheiro e nós estamos com fome lá em casa, então nós vamos trabalhar para outra pessoa”. Quando Toninho virou de costas para deixar a sala, o fazendeiro o chamou, “Ô garoto, volta aqui! Fala pro seu pai tocar o serviço que eu vou dar aquele preço”.

Ele então procurou o pai para dizer que havia encontrado o fazendeiro e que este decidira mandar um pouco mais de dinheiro, pois sabia que o preço acordado não ia ser suficiente para completar a tarefa. Contento, a família concluiu o trabalho, até que o pai se encontrou com o fazendeiro, numa missa em Santa Isabel. “É, Sebastião, eu estou pagando, mas não gostei da sua atitude... Seu filho foi lá em casa e falou que você tava entregando o serviço!” Diante da surpresa do pai, Toninho assumiu a responsabilidade de todo o acontecido. “Eu falei que a gente não ia trabalhar com fome. É a primeira vez que sobra um dinheirinho para gente!” Pediu, então, para o pai lhe comprar uma mala com o dinheiro que sobrara e ele comprou uma maleta vermelha. Com ela, deixou definitivamente a comunidade.

Com o simbolismo da mala vermelha, Toninho constrói sua identidade pessoal como alternativa à liderança tradicional do pai e ao poder dos fazendeiros a que ela estava ligada. Reforçaria, porém, seu vínculo com a tradição da comunidade, ao enfatizar seu papel de guardião da memória do avô, José Geraldo, avô “que não pudera ver seu rosto, pois ficou cego à época de seu nascimento”, mas que de fato o teria criado, procurando transmitir-lhe tudo o que sabia – inclusive muitos “segredos do tempo do cativo”. Toninho não conta estes segredos na conferência, mas informa que está escrevendo um livro com as histórias que o avô contava. Deste modo, define-se não apenas como agente de modernização, mas também como porta-voz autorizado das tradições do grupo.

Por fim, traça um sentido de missão em sua saída da fazenda. Segundo sua narrativa, deixava de morar na comunidade, porém para melhor ajudá-la. Foi este o compromisso que, ainda criança, teria assumido com o avô José Geraldo.

Ao falar do tempo do cativo, a narrativa de Toninho reproduz alguns dos elementos básicos dos relatos da geração de seus pais e avós – especialmente os sentidos de extrema crueldade que marcaram a condição cativa (Rios e Mattos, 2005: parte I) – ao mesmo tempo que causa um rompimento básico em relação ao suporte tradicional que lhe dava forma. Retorna aos tempos do cativo

veiro, especialmente para falar da presença do *jongo*. Segundo ele, o *jongo* na Comunidade de São José da Serra foi criado no tempo da escravidão.

E o *jongo* na Comunidade São José da Serra, eu vou falar um pouquinho do *jongo*. O *jongo* da Comunidade São José da Serra é uma das coisas que a gente tem consciência [que] é uma das coisas boas, porque o *jongo* ele foi criado assim: no tempo da escravidão, então o negro vinha lá de fora da África e quando chegava no Brasil eles faziam tudo pra poder trocar, tirar parentesco, grau de parentesco. Cada um levava para um lugar aí até com língua diferente (...) até dialeto não falava o mesmo (...) para poder complicar a convivência deles nas comuni... nas fazendas. E no *jongo*, os negros se organizaram através do cântico. Então começaram a cantar, e cantando eles se conheciam, através do canto e daquilo foi surgindo algum namoro, nas lavouras de café. E passaram a confiar um no outro. E assim foi criado o quilombo também. Porque o *jongo*, ele é um cântico não decifrável. Porque o cara cantava, combinava quem ia fugir, como ia fugir, quando iria fugir, com quem iria fugir. Mas os feitores, que ficavam o dia todo nas lavouras de café, não tomavam conhecimento daquilo. Aí foi indo, com o passar do tempo, aí foi criando os quilombos. Veio o dos Palmares, depois vieram outros quilombos, como hoje é o de São José da Serra.

Para Toninho, o *jongo* desestimulou a compra de escravos, pois as fugas foram aumentando e eles passaram a se desinteressar da compra. Talvez uma curiosa metáfora para a extinção do tráfico negreiro. A partir daí, o *jongo* foi crescendo, crescendo nas fazendas, até que um dia uma criança “abriu o bico” e disse como as fugas eram planejadas, e “o negro velho passou a proibir a participação dos mais jovens”. Assim se explicaria a interdição das crianças nas práticas do *jongo* tradicional.

Por outro lado, preocupados em parar as fugas, os donos das fazendas começaram a trazer o *jongo* para o terreiro do café. Na verdade, eles também “gostavam do troço”. Toninho relata, assim, uma certa rotinização do *jongo* dentro das fazendas, com o aval dos proprietários. Ainda segundo ele, com o passar do tempo a lavoura de café foi perdendo força, e os negros, dispensados dela depois da abolição, “ficaram andando de um lado para o outro” e alguns vieram para a cidade grande. “Essas favelas que estão aí também são criação dos negros (...) eu mesmo tenho muita gente na favela do Salgueiro”. Na cidade, em face do ritmo mais acelerado da vida urbana, o *jongo* teria dado lugar ao samba. “Então é isso aí um pouquinho da história da comunidade e da história do *jongo*”.

Mas Toninho não nos fala apenas da história da comunidade e da do *jongo*. Não se recusa a falar da história da escravidão de uma maneira mais geral. Para falar do tempo da escravidão, recupera narrativas muito próximas das en-

contradas no acervo *Memórias do Cativo*, que reúne no LABHOI entrevistas com camponeses negros, nascidos nas primeiras décadas do século XX, que se reconheciam como descendentes dos últimos escravos das áreas cafeeiras do Sudeste. Atribui essas histórias ao avô José Geraldo, entre as quais se destaca, além da ênfase na importância do parentesco, a narrativa sobre a chegada de escravos africanos tão debilitados à fazenda, que seriam enterrados vivos.

Recusa, entretanto, o marco da abolição, que no acervo *Memórias do Cativo* é o principal recurso de periodização a separar o “tempo do cativo” e o “tempo da liberdade” e, nas narrativas da mãe e do tio, estrutura a própria história do grupo. As relações crescentes de Toninho com os movimentos negros explicam a rejeição política ao marco 13 de Maio, que, segundo seu ponto de vista, precisaria ser esvaziado. Relata, entretanto, as dificuldades de inserir o 20 de Novembro entre as comemorações da comunidade. A solução parece ter sido enfatizar o calendário religioso, ligado às festas dos santos.

Porque essa data de 20 de novembro para os negros, que mora assim na roça lá, é uma data bem recente. Isso aí começou a ser trabalhado a partir dos 300 anos de Zumbi. Faz nove anos. Então você vê, é um troço muito recente. Hoje nós estamos sabendo, [por]que de primeiro a gente trabalhava muito 13 de Maio, que a princesa Isabel fez isso, mas hoje nós temos que a princesa Isabel apenas assinou uma das coisas que já tinha acontecido... O negro não foi libertado, o negro conquistou sua liberdade. É isso que eu faço questão de frisar em todo lugar que eu vou. A liberdade do negro com aspas, porque não temos ainda tal, tal a total liberdade, ela foi conquistada, nada de princesa Isabel assinou. Então pra gente mesmo, hoje, eu que tenho consciência, é o 20 de Novembro, mas é uma data bem recente. Eu fui lá em Guaratinguetá, eu vi o cara cantando jongo em louvor à princesa Isabel. Então eu voltei de lá bem magoado, mas não pude falar nada porque a gente precisa de tempo pra trabalhar isso aí. Então hoje nós temos que fazer o quê? Zumbi, trabalhar o Zumbi.

(...)

Porque de repente o Tio Maneco [seu Manoel Seabra] pode estar lá [em entrevista com Martha Abreu e Hebe Mattos] falando em nome da princesa Isabel, defendendo a princesa Isabel, então a visão é totalmente diferente da minha, mas eu tenho que respeitar...

(...)

[Atualmente] a comunidade comemora mesmo é o dia de santo Antônio, é o dia de são Pedro, são João, santa Bárbara, que é o

dia que é um pouquinho ligado à umbanda, e São José, que não tem muito a ver, mas é o santo da fazenda, é o dono da fazenda, e é ali que nós estamos procurando nosso espaço.

Procurando este espaço, foi criada a Associação da Comunidade Negra Remanescente de Quilombo São José da Serra, registrada no Cartório do 1º Ofício de Notas da Comarca de Valença, em 21 de junho de 2000. Segundo o estatuto, são objetivos da associação, como sociedade civil sem fins lucrativos, conforme seu artigo quarto:

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 [sic];

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;

Par. 5. Estimular e incentivar a fixação do homem no setor rural, buscando evitar o êxodo rural;

Par. 6. Desenvolver o aprimoramento da mão-de-obra, através da alfabetização e profissionalização dos seus membros em artesanato ou similares.

Entre os vários objetivos da associação, é clara a prioridade dada ao turismo cultural, para o qual a prática do *jongo* se apresenta como fator fundamental. Nesse contexto, o *jongo* da São José, de certa forma reinventado, une tradição e inovação – passado e futuro – nos projetos traçados para a comunidade:

Nós pensamos em coletividade. Já temos um projeto de reflorestamento, de agricultura pequena de hortaliça, fábrica de doces, criação e artesanato. Então nós já temos um projeto para manter a comunidade unida. Dividir criação de porcos, galinha, cada um trabalhando numa área, mas dentro da associação. O cara pode ter um pequeno cercado (...) um pequeno cercado para manter como mantém hoje,

mas o grande mesmo, onde está a massa, vai ficar com a coletividade, dentro da associação. E todo o dinheiro que a gente ganhar na comunidade vai para a associação, e no final do mês a gente [re]parte (...).

(...)

Ao criar o estatuto [da comunidade] nós dissemos que só pode permanecer na comunidade filho da comunidade, parente da comunidade, mas através da associação. A pessoa de fora, para voltar para a comunidade, tem que passar pela associação. Então se alguém mudar da comunidade, aquela casa fica para a associação. Então é a associação que vai cuidar daquilo. (...) Mas eu vejo também [que] a salvação disso tudo é o jongo. A gente (...) vem aqui no Rio, amanhã mesmo a gente vai ficar aqui no Banco do Brasil, isso aí deixa o pessoal da comunidade muito otimista, porque lá no distrito de Santa Isabel ninguém viaja mais do que a comunidade de São José da Serra. E eu deixo eles bem conscientes: por que isso? Por causa do jongo, é o carro-chefe. E para que tenha o jongo tem que ter o quê? União. Sem união não pode. O jongo não canta sozinho e nem dança sozinho, precisa de um grupo. Então é isso que a gente está trabalhando muito com as crianças... Amanhã nós vamos estar aí com crianças, dançando o jongo, até criança de seis anos, cinco anos... Tem criancinha lá que está com dois anos e já sabe, bota lá e a gente já deixa. É um troço que no passado não podia, mas a gente deixa [por]que eu acho que o salvador da comunidade vai ser o jongo.

Ao unir passado, presente e futuro numa fala feita de improviso (ele não trouxe quaisquer anotações), a conferência de Toninho surpreende pela coerência e estruturação, revelando alguém com reflexões prévias sobre si próprio e suas relações com a história da comunidade. Confere, assim, ao grupo, uma identidade, uma determinada personalidade coletiva, construída nas relações de parentesco, na prática do *jongo* e na luta conjunta pela posse da terra do novo quilombo – e não mais na memória do cativo de seus antepassados na Fazenda São José.

Apesar disso, ainda se evidencia em sua narrativa a relação de seus parentes e antepassados com os parentes e antepassados da família Ferraz. Seu rompimento com a ética tradicional que presidia a relação dos dois grupos anula, porém, no presente, o nexu hierárquico antes existente, reconhecendo (e invertendo radicalmente) o papel estrutural que ocupou no passado.

É verdade... A família do Ferraz é uma família muito boa. Até eu digo pra você: se a gente, hoje... Tem gente do Ferraz lá, eu

digo pra você, [que] não tem nem casa pra morar. Então se a gente pegar o título da terra, eu digo pra você, faço questão que eles trabalhem também... Até tem um rapaz que se chama Ronaldo, o caçula dele, porque eu quero que ele volte pra comunidade, trabalhe na comunidade, que a gente vai resolver (...). Lá na comunidade nós temos aquele negócio assim, casa de santo você beija a pedra. Então o Ferraz (Suintila Ferraz) foi uma pessoa boa. Então a gente vê hoje o filho dele (...) precisando de ajuda, e hoje ele está muito humilde. Mas nós vamos dar uma oportunidade pra ele, porque hoje ele precisa disso. Do Ferraz nós não temos o que falar, tá?

Notas

1. Em 29 de novembro de 2003, o grupo de *jongo* da Comunidade de São José da Serra foi convidado a se apresentar no Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), na cidade do Rio de Janeiro, no contexto da exposição *Arte da África*. Na véspera da apresentação, a meu convite, Antônio Nascimento Fernandes e seu tio Manoel Seabra do Nascimento visitaram o LABHOI, no *campus* do Gragoatá da UFF, quando foram entrevistados por mim e pela professora Martha Abreu, no âmbito do projeto “Memórias do Cativo” (MC) do LABHOI. Nesse dia, Toninho fez ainda uma conferência para meus alunos da disciplina de História Oral do segundo semestre de 2003. Durante os anos de 2004 e 2005, Toninho concedeu ainda outras pequenas entrevistas complementares à equipe do projeto “Memórias do Cativo” em visita à comunidade e à cidade de Valença.

2. Em relação à polêmica entre as perspectivas “histórica” e “antropológica” sobre a questão, cf. Gomes (1996), Price (1999) e Verlan (2002).

3. Sobre as “terras de preto” em uma perspectiva antropológica, cf. Almeida (2002 e 1989: 165-196).

4. O caso mais conhecido e estudado é o da comunidade de Rio das Rãs, no sertão da Bahia, recentemente titulada. Por ângulos diferentes, o processo de mobilização política e de construção da identidade quilombola em Rio das Rãs aparece estudado em profundidade em duas teses de doutorado: *A formação da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs* (Marc, 1999) e *Rio das Rãs: terre de noirs* (Verlan, 2000).

5. Cf. mapa de localização dessas comunidades, elaborado pela Fundação Palmares do Ministério da Cultura, reproduzido em Verlan (2002: 20-25).

6. Documento redigido para o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, promovido pela Fundação Palmares, do Ministério da Cultura (Minc) – responsável pela identificação das “terras de quilombo” –, realizado em Brasília, entre os dias 25 e 27 de outubro de 1994.

7. Sobre os aspectos jurídicos e antropológicos envolvidos nessa definição operacional, cf. O'Dwyer (1995 e 2002), Almeida (1996), Gomes (1996) e Arruti (2001).

8. Conseguimos localizar, nos Livros de Assento de Batismo e Casamento da Paróquia de Santa Isabel do Rio Preto, todos os ascendentes citados nos depoimentos de Antônio Nascimento Fernandes.

9. As informações sobre a migração dos tios para as plantações de laranja de Nova Iguaçu, presentes na entrevista de Antônio Nascimento Fernandes, aparecem de forma bem mais detalhada nos depoimentos de sua mãe, d. Zeferina do Nascimento (1995), e de seus tios, Manoel Seabra (1998, 2000) e Florentina do Nascimento (2003). Segundo eles, seus pais Manoel e Brandina tiveram 12 filhos.

10. A narrativa sobre os maus tratos do pai, o casamento obrigado e o bom relacionamento posterior do casal, apesar de Brandina permanecer chamando o marido de seu Manoel por toda a vida, aparece nas entrevistas de Zeferina, Manoel e Florentina, filhos dos mesmos, e do neto Toninho. O casamento realizou-se em 23 de maio de 1903, ele com 34 anos e ela com 14, conforme se encontra registrado no livro II, folha 81, termo 6, da Paróquia de Santa Isabel do Rio Preto.

11. De 1948 até o final dos anos 1970, a propriedade da Fazenda de São José da Serra estava subdividida entre os irmãos Suintila Ferraz Leite Pinto, que nela residia, e Neuza Ferraz Pinto Vianna (casada com Luís Pinto Vianna), moradores no núcleo urbano de Santa Isabel do Rio Preto. Cf. Cartório do 3º Ofício de Notas, Valença, livro 3, fls. 153, nº 90, e depoimento por escrito de Vianna (1999). Sobre as relações de trabalho com os membros da

comunidade, segundo d. Neuza: "Na lavoura e na pecuária, desde a época do vovô Ferraz, do meu pai Benedito e na nossa época, sempre nos utilizamos da mão-de-obra das pessoas que residem lá, pagando o preço corrente em Santa Isabel".

12. De fato, no exército ele estudou até o admissão no Colégio José Fonseca, em Valença, e, depois, até a sétima série em São Paulo. Em 2004, aos 58 anos, deverá concluir o segundo grau no Colégio de Valença. Planeja fazer vestibular para o curso de direito.

13. Segundo depoimento do atual proprietário, Derschum (1999), genro de d. Neuza, a morte de Luís Vianna teria levado a viúva a abandonar a criação de gado, em 1978.

14. Segundo o depoimento escrito de d. Neuza Ferraz, nesse período Suintila, que morava na pequena casa que havia na fazenda, plantava muito milho ali, "dando sempre emprego para toda a comunidade" (Ferraz Vianna, 1999). Ainda segundo o atual proprietário, Derschum (1999), no final dos anos 1970 Suintila conseguiu financiamento do Instituto Brasileiro de Café (IBC) para plantar 12 mil pés de café em seis hectares, dos quais cuidava pessoalmente, em regime de parceria (terça) com os moradores da fazenda.

15. Também segundo o atual proprietário da fazenda, Derschum (1999), Suintila foi vereador em Santa Isabel nos anos 1970, período em que, por sua iniciativa, teria sido construída a escola nas terras da fazenda.

16. Sobre o papel político dos mediadores, inclusive do mundo acadêmico, nos processos de construção da nova identidade quilombola, cf., especialmente, Alonso (2004).

17. Uso o advérbio "aparentemente" porque, se d. Zeferina enfatizava o caráter

tradicional da comemoração do 13 de Maio, Toninho irá considerar que a festa em 28 de Setembro foi instituída por ele já nos anos 1980 e não tinha qualquer relação com a comemoração da Lei do Ventre Livre, além da mera coincidência. A rápida mudança da relação de Toninho com a memória da abolição, a partir de seu contato com o movimento negro, talvez explique tal “coincidência”, que não pode, entretanto, ser totalmente descartada.

18. MC, Antônio Nascimento Fernandes e Manoel Seabra, Niterói, 28/11/2003 e etnografia de Lídia Meireles no laudo de identificação. De acordo com depoimento do atual proprietário, Derschum (1999), genro de d. Neuza, Suintila Ferraz faleceu em 1985. Ele formou, então, a Empresa Agropastoril São José da Serra, que assumiu a administração das terras de sua sogra e comprou a parte dos herdeiros de Suintila, em 1988.

19. Ainda de acordo com depoimento do proprietário, Derschum (1999), em contestação ao laudo que reconheceu o direito à terra para a comunidade como comunidade de quilombo, ele jamais ameaçou os moradores de expulsão,

dispondo-se, de fato, a regularizar a doação das áreas efetivamente ocupadas por suas casas, escola e capela (cerca de 25 ha), e convidando um dos anciãos da comunidade, “Domingos Estevão” (hoje falecido), para continuar a ser o “capataz da lavoura”, a ser plantada pela comunidade em regime de terça. “Infelizmente esta fórmula não funcionou a contento”.

20. O laudo de identificação pode ser acessado em www.historia.uff.br/labhoi.

21. Tal dossiê pode ser acessado nos arquivos da Koinonia – Projeto Egbé – Territórios Negros.

22. Entre outros, destaco: *O Globo*, 11/5/2003 e 20/11/2003; *Jornal do Brasil*, 23/11/2003; *O Dia*, 5/5/2004; *Jornal Nacional*, TV Globo, 13/5/2004.

23. Os elementos que compõem a narrativa aqui relatada são extraídos de “Antônio Nascimento Fernandes” – conferência, e “Antônio Nascimento Fernandes” – entrevista a Hebe Maria Mattos e Martha Abreu, Niterói, 28/11/2003, MC, LABHOI-UFF. As citações em destaque são todas da transcrição da entrevista.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha. 1995. “O caso do Bracuhy”, em MATTOS, Hebe Maria & SCHNOOR, Eduardo (orgs.). *Resgate: uma janela para o oitocentos*. Rio de Janeiro, Top Books.

ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. 1999. *No caminho de Pedras de Abacatal: experiências de grupos negros no Pará*. Belém, UFPA/NAEA.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. 2004. *A exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (Bahia, 1880-1900)*. Campinas, Unicamp, Programa de Pós-Graduação em História (Tese de Doutorado).

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1989. “Terras de preto. Terras de santo. Terra de índio”, em HABETTE, J. &

- CASTRO, E. M. (orgs.). *Cadernos NAEA*, UFPA.
- . 1996. “Quilombos: sematologia face a novas identidades”, em PVN (org.). *Frechal: Terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís, SMDH, CCN-MA. p. 11-19.
- (org.). 2002. *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís, CCN-MA e SMDH.
- ALONSO, Sara. 2004. *Fazendo a unidade: uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamarý como quilombos*. Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Tese de Doutorado).
- ANDERSON, B. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso.
- ANDREWS, G. R. 1991. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- ARRUTI, José Maurício (org.). 2001. *Projeto Egbé: territórios negros. Seminário Territórios Negros do Rio de Janeiro: história, antropologia e alternativas jurídicas*. Rio de Janeiro, Kononia.
- AZEREDO, Pablo. 2003. *Tradição oral e memória do cativo: paternalismo e violência nos depoimentos de ex-escravos do Sudeste brasileiro*. Niterói, UFF, Departamento de História (Monografia de Bacharelado). Publicada em hipertexto em: *Primeiros Escritos II. Memórias do Cativo*, Niterói, LAHBOI-UFF, www.historia.uff.br/labhoi/escritpnbl1.htm.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. 1983. *Negros de cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo, Ática.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré & SLIM, H. 1994. *Listening for a change: oral testimony and community development*. London, Panos Publication.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1988. *Território negro em espaço branco*. São Paulo, Brasiliense.
- BANTON, M. 1979. “Etnogênese”, em *A idéia de raça*. Lisboa, Edições 70.
- Baptista, Karina Cunha. 2003. “O diálogo dos tempos: memória, história e identidade nos depoimentos orais de descendentes de escravos brasileiros”. Niterói, UFF, Departamento de História [1996]. Publicado em hipertexto em: *Primeiros Escritos II. Memórias do Cativo*. Niterói, LABHOI-UFF, www.historia.uff.br/labhoi/escritpnbl1.htm.
- BOLTANSKI, Luc. 1982. *Les cadres: la formation d'un groupe social*. Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. 1996. “A ilusão biográfica”, em FERREIRA, M. & AMADO, J. (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV.
- BOURDIEU, P. e WACQUANT, L. 1999. “On the cunning of imperialist reason”. *Theory, Culture & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi, Sage, vol. 16, n. 1. p. 41-58.
- BRAGATTO, Sandra. 1998. “Laudo antropológico de identificação. Comunidade Negra Rural de Santa Rita do Bracuhy. Município de Angra dos Reis”. Niterói, mimeo.
- BREVES, Armando de Moraes. 1966. *O reino da Marambaia*. Rio de Janeiro, Gráfica Olympica.
- CALLARI, Claudia Regina. 1993. *Identidade e cultura popular: histórias de vida de famílias negras*. São Paulo, USP, Programa de Pós-Graduação em História (Dissertação de Mestrado).

- COOPER, F., HOLT, T. & Scott, R. 2000. *Beyond slavery: explorations of race, labor, and citizenship in postemancipation societies*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- COSTA, Emília Viotti da. 1966. *Da senzala à colônia*. São Paulo, Difel.
- . 1979. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo, LECH.
- DEGLER, C. N. 1976. *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. São Paulo, Labor do Brasil.
- DERSCHUM, Frederico Guilherme. 1999. "Breve história da Fazenda de São José da Serra" (doc. 24a). (Koinonia – Comunidade de São José da Serra, Fundação Palmares, processo 01420000100/99-99, dossiê encadernado).
- DEZEMONE, Marcus Ajuruam de Oliveira. 2004. *Memória camponesa: identidades e conflitos em terras de café (1888-1987)*. Fazenda Santo Inácio, Trajano de Moraes – RJ. Niterói, UFF, Programa de Pós-Graduação em História (Dissertação de Mestrado).
- FERNANDES, Florestan. 1965. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus.
- FERRAZ VIANNA, Neuza. 1999. "História que conheço de São José da Serra" (doc. 24) (Koinonia – Comunidade de São José da Serra, Fundação Palmares, processo 01420000100/99-99, dossiê encadernado).
- GOMES, Flávio dos Santos. 1995. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- . 1996. "Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil", em ALMEIDA, M.H.T., FRY, P. & REIS, E. (orgs.). *São Paulo, política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo, Anpocs/Hucitec.
- . 2003. *Experiências atlânticas: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo, UPE.
- GOMES, Nubia M. et alii. 1992. *Mundo encaixado: significação da cultura popular*. Juiz de Fora, Mazza.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice.
- JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco & ROSA, Zita de Paula. 1993. "Memory of slavery in black families of São Paulo, Brazil", em BERTAUX, Daniel & THOMPSON, Paul. *Between generations: family models, myths, and memories*. Oxford, Oxford University Press.
- JOUTARD, P. 1980. "Un projet régional de recherche sur les ethnotextes". *Annales*, ano 35, n. 1, jan.-fev. p. 176-182.
- KASTRUP, Gilda Ferraz. 1985. *Coronéis, caciques e doutores*. Rio de Janeiro, ed. do autor.
- MAGGIE, Yvonne & REZENDE, Cláudia Barcellos. 2002. *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MARC, René. 1999. *A formação da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs*. Salvador, UFBA, Programa de Pós-Graduação em História (Tese de Doutorado).
- MARTINS, Robson. 1995. "Memória do feitiço". *Relatório Apresentado ao Centro de Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, mimeo.
- . 2003. "As lembranças de dona Virgínia: história, memória e representação". Publicado em hipertexto em: *Primeiros Escritos 11. Memórias do Cativo*, Niterói,

- LABHOI-UFF,
www.historia.uff.br/labhoi/escritpnb11.htm.
- MATTOS, Hebe Maria. 1998. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- . 1998a. “Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros”. *Revista Tempo*, Niterói, vol. 3, n. 6. p.119-138.
- . 2000. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- . 2000 a. “Les combats de la mémoire: esclavage et liberté dans les archives orales de descendants d’esclaves brésiliens”, em *Pour l’Histoire du Brésil. Hommage à Katia de Queirós Mattoso*. 1ª ed. Paris, L’Harmattan. p. 463-478.
- . 2003. “Terras de quilombo: citoyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain”. *Écrire l’Esclavage, Écrire la Liberté*. Pratiques Administratives, Notariales et Juridiques dans le Sociétés Esclavagistes et Post-Esclavagistes. Approche Comparative (Brésil, Antilles, Louisiane). França, CEBC-EHESS, vol. 53/54.
- MATTOS, Hebe Maria & GOMES, Angela de Castro. 1998. *Sobre apropriações e circularidades: memória do cativo e política cultural na era Vargas*. *História Oral*, São Paulo, vol. 1, n. 15. p. 121-144.
- MATTOS, Hebe Maria & MEIRELES, Lídia Celestino. 1998. “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*. Fundação Palmares, Ministério da Cultura.
- MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. 1985. *Castanho: etnografia de um bairro rural de negros*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco.
- O’DWYER, Eliane Cantarino (org.). 1995. *Terra de quilombo*. (Apresentação, 1-2). Publicação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Rio de Janeiro.
- . 1998. “Os negros da Rasa. Relatório de Identificação sobre a Comunidade Negra da Rasa de acordo com o artigo 68 ADTCF - CF/1988”. Niterói, mimeo.
- . 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, FGV.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998. “Situação colonial, territorialização e fluxos culturais: uma etnologia dos ‘índios misturados?’”. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1.
- (org.). 2004. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contracapa.
- PENIDO MONTEIRO, Tânia. 1993. *La voix d’Itapuã: images du passé et vision du changement. Ethnotextes d’un réseau de culture populaire dans l’état de Bahia, Brésil*. Aix-en-Provence/Marseille, Université de Provence Aix-Marseille I (Thèse de Doctorat d’Histoire – nouveau regime).
- POLLACK, Michael. 1989. “Memória, esquecimento e silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, vol. 2, n. 3. p. 3-15.
- . 1992. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, vol. 5, n. 10. p. 200-215.
- PRICE, Richard. 1999. “Reinventando a história dos quilombos: rasuras e

- Confabulações". *Afro-Ásia*, n. 23. p. 239-265
- . 2002 (org.). Dossiê "Marrons in the Americas". *Cultural Survival Quarterly*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 25, n. 4.
- QUEIROZ, Renato da Silva. 1983. *Caipiras negros no vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo, FFLCH.
- REVEL, Jacques & HARTOG, François. 2001. *Les usages politiques du pass*. Paris, EHESS.
- RIOS, Ana Maria Lugão. 1990. *Família e transição: famílias negras em Paraíba do Sul, 1872-1920*. Niterói, UFF, Programa de Pós-Graduação em História (Dissertação de Mestrado).
- . 2001. "My mother was a slave, not me! Black peasantry and local politics in Southeast Brazil, c.1870-1940". University of Minnesota (PHD Dissertation in History).
- ROUSSO, Henri. 1996. "A memória não é mais o que era", em FERREIRA, M. & AMADO, J. (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV.
- SLENES, R. 1976. "The demography and economics of brazilian slavery: 1850-1888". Stanford University (PHD Dissertation).
- . 1995. "'Malungu ngoma vem!' África coberta e descoberta do Brasil". *Cadernos do Museu da Escravatura*, Luanda, Ministério da Cultura, n. 1.
- . 1996. "Histórias do Cafundó", em VOGT, Carlos & FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras e EdUnicamp.
- . 1999. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SOARES, Luis E. 1981. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SOARES, Mariza de Carvalho. 1999. "Nos atalhos da memória: monumento a Zumbi", em KNAUSS, Paulo (org.). *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sette Letras.
- STEIN, Stanley. 1975. *Vassouras, a Brazilian coffee country, 1850-1900*. Cambridge/Massachusetts, Harvard Historical Studies.
- VAZELESK, Vanderlei Ribeiro. 2001. *Um novo olhar para a roça: a questão agrária no Estado Novo*. Rio de Janeiro, UFRJ, Programa de Pós-Graduação em História (Dissertação de Mestrado).
- VECCHIA, Agostinho Mario Della. 1993. *Os filhos da escravidão. Memórias de descendentes de escravos da região meridional do Rio Grande do Sul*. Pelotas, UFPEL.
- VELHO, Gilberto. 1988. "Memória, identidade e projeto". *Revista Tempo Brasileiro*, n. 85, out.-dez. p. 119-126.
- . 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- VÉRLAN, Jean François. 2000. *Rio das Rãs. Terre de noirs*. Paris, EHESS (Tese de Doutorado em Antropologia).
- . 2002. "Quilombos and land rights in contemporary Brazil", em PRICE, Richard (org.). *Cultural Survival Quarterly*, Cambridge, vol. 25, n. 4, Winter.
- WAGLEY, Charles (org.). 1952. *Race and class in rural Brazil*. Paris, Unesco.
- WELCH, C. 1990. *Rural labor and the Brazilian revolution in São Paulo – 1930-1964*. Duke University Press, Department of History (PHD Dissertation).

(Recebido para publicação em outubro e aprovado em dezembro de 2005)

Resumo

O artigo tem como objetivo analisar a história de vida de um bisneto de escravos chamado Antônio Nascimento Fernandes (Toninho). Nascido na mesma fazenda em que seus antepassados serviam como escravos quando foi feita a abolição no Brasil em 1888, Toninho tem uma trajetória pública que se confunde com a da transformação dos antigos colonos descendentes de escravos da Fazenda de São José da Serra em donos de parte das terras da fazenda, a atual Comunidade do Quilombo São José da Serra. Trabalhando com a metodologia da história oral, o texto destaca como Toninho se tornou figura-ponte entre as formulações políticas dos movimentos negros e as tradições rurais dos camponeses descendentes de escravos.

Palavras-chave: história de vida, descendentes de escravos, movimento negro, quilombo.

Abstract

The article intends to analyze the life of a slave grand grandson named Antônio Nascimento Fernandes (Toninho). Born in the same plantation where his ancestors worked as slaves when slavery was abolished in Brazil in 1888, Toninho has a life story that is part of the history of transformation of slaves' descendants living in the Fazenda São José da Serra into owners of a part of the land, known as Comunidade do Quilombo São José da Serra. Working with oral history, the article shows how Toninho has granted a link between the political claims of black movements and the rural traditions of slaves' descendants.

Key words: life story, slaves' descendants, black movements, quilombo.

Résumé

L'article essaie d'analyser la vie d'un arrière-petit-fils d'esclaves nommé Antônio Nascimento Fernandes (Toninho). Né dans la même propriété où ses ancêtres travaillaient comme esclaves lors de la fin de l'esclavage au Brésil en 1888, Toninho a une histoire qui se confond avec celle de la transformation des descendants d'esclaves habitant à la Fazenda São José da Serra en propriétaires d'une partie de ses terres, la Comunidade do Quilombo São José da Serra. En utilisant l'histoire orale, l'article montre comment Toninho a construit un pont entre les questions politiques des mouvements noirs et les traditions rurales des descendants d'esclaves.

Mots-clés: histoire de vie, descendants d'esclaves, mouvements noirs, quilombo.