



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Rafaela Paula da Silva

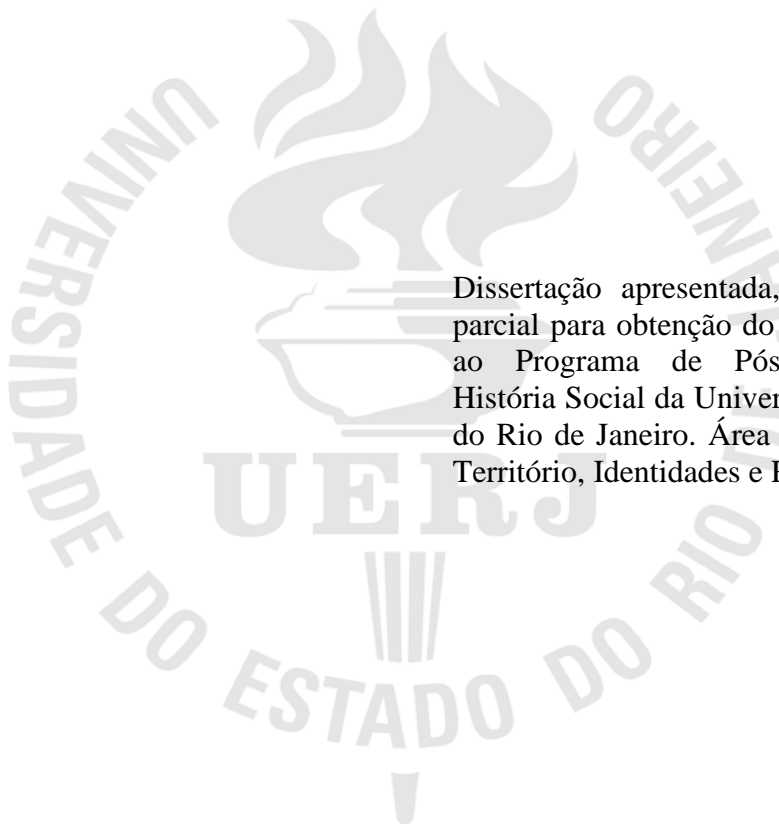
**A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade
quilombola no cafundá de Astrogilda**

São Gonçalo

2017

Rafaela Paula da Silva

**A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade quilombola
no cafundá de Astrogilda**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Joana D'Arc do Valle Bahia

São Gonçalo

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

S586 Silva, Rafaela Paula da.
A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade quilombola no cafundá de Astrogilda / Rafaela Paula da Silva. – 2017. 206f.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Joana D´Arc do Valle Bahia.
Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Quilombos – Rio de Janeiro (RJ) – Teses. 2. Culinária quilombola – Teses. 3. Quilombolas – Parque Estadual da Pedra Branca (RJ) – Teses. I. Bahia, Joana D´Arc do Valle. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CDU 326(815.3)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rafaela Paula da Silva

**A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo
da identidade quilombola no cafundá de Astrogilda**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Aprovada em 12 de julho de 2017

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Joana D´Arc do Valle Bahia (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em História Social – UERJ

Prof^a. Dra. Annelise Caetano Fraga Fernandez
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Gustavo Villela Lima da Costa
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2017

DEDICATÓRIA

A minha avó Francisca, por ser a primeira pessoa a
me ensinar a importância do amor,
da comida e da fé.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelos caminhos que me trouxeram até aqui.

A minha orientadora Joana D'Arc do Valle Bahia, por me orientar sempre e tornar, com sua experiência e sabedoria, este trabalho possível.

A minha mãe Maria Lúcia, por todo amor, ajuda e cuidado sempre.

A minha irmã Rosimara e seu marido Charles, por sempre apoiarem meus estudos e acreditarem em meu potencial acadêmico.

Ao Projeto Profito Agrobiodiversidade, por me aceitar e proporcionar-me o encontro com a pesquisa participante e com o meu tema.

A Annelise Fernandez e Sílvia Baptista, pela amizade e por me ensinarem que a pesquisa acadêmica pode alterar a realidade positivamente.

Ao Projeto da Pesquisa Militante (Pacs), pelas mulheres maravilhosas com as quais pude conviver e pela oportunidade de reflexão e discussão proporcionada.

Às mulheres quilombolas, as quais admiro profundamente, minha gratidão por me cederem seu tempo e sua sabedoria.

À Nilza Mesquita e a seu marido Pedro Mesquita, por sua gentileza e generosidade.

A Sandro Santos, pelas conversas e pelo convite para participar de uma Ação Griô.

A Alexandre Santos e a sua mãe Maria Isabel dos Santos, por me ajudarem a participar da Festa de São Pedro, em 2016.

A todos os entrevistados e entrevistadas, por seu tempo e suas narrativas.

Aos membros de Cafundá Astrogilda, por me permitirem realizar esta pesquisa.

A Andréia Cabral dos Santos Guimarães, secretária do PPGHS, pela ajuda com os arranjos burocráticos, orientações detalhadas e respostas rápidas.

À Camila Alves, membro do projeto “Memória da Geografia Brasileira”, que encontrou artigos raros de uma publicação extinta, que foram de suma importância para a construção desta pesquisa.

A José Vinicius Meneses, meu grande amigo e ouvinte.

À Gabrielle Araújo, grande amiga e apoiadora desta pesquisa.

Ao mestre Rui Aniceto, pelas sábias considerações, que me fizeram compreender as margens da minha abordagem.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa ao longo do mestrado.

E a todos que direta ou indiretamente colaboraram para a construção desta pesquisa.

RESUMO

SILVA, Rafaela Paula da. *A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade quilombola no Cafundá de Astrogilda*. 2017. 206f. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

Esta pesquisa analisa como o sistema agroalimentar da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda, localizada no Parque Estadual da Pedra Branca (Vargem Grande – Rio de Janeiro), se relaciona com a formatação e exposição de sua identidade quilombola em comemorações públicas. A comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em agosto de 2014 e, desde então, passou por uma série de processos de valorização e ressignificação de aspectos da cultura campestre local. Entre os quais, a *culinária*, transmitida geracionalmente e constituída por uma série de receitas e formas de fazer comida específicas, ganhou notoriedade. Algumas receitas passaram a ser expostas em comemorações públicas como um aspecto da materialidade identitária, por meio disto evidenciavam sua relação de longa data com o território, os alimentos cultivados e seu preparo para o consumo. Nesse contexto a categoria patrimônio cultural nos serviu para problematizar estes processos de colecionismo alimentar, ressignificação dos alimentos e dos cultivos locais e sua publicização. A comunidade dialoga com uma série de mediadores, instituições, parceiros e movimentos sociais, o que possibilita que esta construção identitária tenha um caráter próprio, no qual diferentes referências, visões políticas, ações e propostas se entrelaçam.

Palavras-chave: Culinária quilombola. Patrimônio cultural. Identidade e Discurso.

ABSTRACT

SILVA, Rafaela Paula da. *Cooking as cultural heritage and constitutive element of the quilombola identity at Cafundá de Astrogilda*. 2017. 206f. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

This research analysis how the agri-food system from the remaining Cafundá Astrogilda Quilombo, located at Pedra Branca State Park (Vargem Grande, Rio de Janeiro), it connects to its formatting and quilombola's identity exposure in public celebrations. The community was certified by Palmares Cultural Foundation (FCP), in august 2014 and since then went through a series of appraisal and resignification of local countryside culture aspects. In the midst of those aspects the cooking passed down through generations consists in a series of recipes and ways of cooking specific food got visibility. Some recipes have been exposed as a concrete identity aspect with the territory its farming and the cooking processes for consumption. In this category context of cultural heritage showed us how to problematize this collection food process, food re-signification and local farming and its disclosure. The community dialogues with a series of moderators, institutions, partners social movements, which makes possible an identity construction that has a distinct personality, which different references, political visions, actions and proposals interweaves.

Keywords: Quilombola cooking. Cultural heritage. Identity and Speech.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 –	Delimitação das áreas de cultivo dentro do PEPB	40
Figura 1 –	Placa antiga e placa nova de Cafundá Astrogilda	44
Mapa 2 –	Imagem da demarcação oficial da sede de Cafundá Astrogilda	45
Figura 2 –	Brasão de Cafundá Astrogilda	49
Gráfico 1 –	Gráfico sobre os cultivos de subsistência em Cafundá Astrogilda ..	74
Figura 3 –	Brasão antigo da comunidade e a foto do oratório que o inspirou ..	84
Figura 4 –	Foto mais nítida do antigo oratório de Astrogilda	85
Organograma 1 –	Árvore genealógica das representações feita com base no registro de nascimento Astrogilda e nas entrevistas	88
Figura 5 –	Museu de Cafundá Astrogilda	91
Tabela 1 –	Tabela comparativa das listas dos quintais familiares baseada nas entrevistas	92
Mapa 3 –	Mapa do Google Maps demarcado por Sílvia Baptista	99
Mapa 4 –	Mapa do Google Maps alterado com as demarcações baseadas na entrevista de Jorge Cárdua	99
Figura 6 –	Fogão de lenha na antiga casa de Astrogilda	121
Tabela 2 –	Tabela representando a relação entre pessoas e alimentos	123
Figura 7 –	Sola feita por Nilza Mesquita	127
Figura 8 –	A barraca de bebidas na comemoração da certificação	147
Figura 9 –	Garrafas simples para comercialização de Parangolé e a logomarca da cerveja	147
Tabela 3 –	Tabela Comparativa das bebidas alcoólicas	151
Figura 10 –	Doces vendidos na Feira da Roça com o brasão de Cafundá Astrogilda	158
Figura 11 –	Tira Caqui edição de 2015	163

Figura 12 –	Folders de divulgação da Comemoração do Dia da Consciência Negra respectivamente, edições de 2014 e 2015	168
Tabela 4 –	Tabela Comparativa das Comemorações do Dia da Consciência Negra	174
Figura 13 –	Instalação pedagógica construída na comemoração da certificação	176

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGROPRATA	Associação de Agricultores Orgânicos da Pedra Branca
AGROVARGEM	Associação de Agricultores Orgânicos de Vargem Grande
AMAVAG	Associação de Moradores e Amigos de Vargem Grande
ANA	Articulação Nacional de Agroecologia
APP	Articulação Plano Popular das Vargens
AS-PTA	Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa
CA	Cafundá Astrogilda
CNFCP	Centro Nacional de Artes, Folclore e Cultura Popular
DAP	Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
IEF	Instituto Estadual de Floresta
IHBAJA	Instituto Histórico da Baixada de Jacarepaguá
INCRA	O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEA	Instituto Estadual do Ambiente – Rio de Janeiro

IPB	PANELA DE BARRO - Instituto Étnico Cultural e Ambiental
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MINC	Ministério da Cultura
ONG	Organização não Governamental
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PACS	Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul
PEPB	Parque Estadual da Pedra Branca
PEU	Plano de Estruturação Urbana
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
Rede Cau	Rede Carioca de Agricultura Urbana
SAN	Segurança Alimentar e Nutricional
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UC	Unidade de Conservação
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. A RELAÇÃO ENTRE OS AGRICULTORES (QUILOMBOLAS), O CULTIVO DE ALIMENTOS E SEU TERRITÓRIO	33
1.1 A comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda dentro do Parque Estadual da Pedra Branca	38
1.1.1 <u>As noções que regem um quilombo ressemantizado no cafundá de Astrogilda</u> .	46
1.1.2 <u>Cafundá Astrogilda na bibliografia acadêmica</u>	51
1.2 As relações passadas que se fazem presentes no cultivo e na comercialização de alimentos	55
1.2.1 <u>A ocupação do maciço da Pedra Branca e a vida dos agricultores ao longo do tempo</u>	60
1.2.2 <u>A base do sistema alimentar quilombola: plantio, doação, troca e venda</u>	66
1.3 Sobre hortas, flores e memórias ou uma forma de demarcar o espaço feminino no “quilombo quilombola”	70
1.3.1 <u>As trajetórias das mulheres quilombolas e a criação subjetiva do lugar</u>	74
1.3.2 <u>A dádiva, a troca e a venda de alimentos nas narrativas femininas de Cafundá Astrogilda</u>	79
2. TODO MUNDO AQUI É PARENTE DE ASTROGILDA? A IDENTIDADE QUILOMBOLA EM CONSTRUÇÃO COM A COMIDA E AS NARRATIVAS NO LUGAR	83
2.1 Os quintais familiares e seu sentido político	87
2.1.1 <u>O Quilombo Vargem é a rede ao redor de Cafundá Astrogilda</u>	96
2.1.2 <u>A disputa sobre o documento monumentalizado</u>	100
2.2 A construção política da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda	104
2.2.1 <u>As disputas narrativas em torno da certificação como remanescente de quilombo</u>	108

2.2.2	<u>Análise dos dossiês de certificação de Cafundá Astrogilda e do Quilombo do Camorim</u>	110
2.3	A cozinha local nas narrativas cotidianas, míticas e religiosas	115
2.3.1	<u>A comida no cotidiano dos quintais familiares no tempo do ronca e atualmente</u>	119
2.3.2	<u>Não se comia pão nem feijoada ou macarrão: as narrativas alimentares do Cafundá</u>	126
3.	A CULINÁRIA QUILOMBOLA NO CAFUNDÁ DE ASTROGILDA: PATRIMÔNIO CULTURAL E TRAÇO IDENTITÁRIO	131
3.1	O patrimônio cultural é o sistema alimentar em Cafundá Astrogilda	137
3.1.1	<u>A Feijoada ou ensopado de banana da terra: os bares do cafundá e a culinária quilombola tradicional</u>	141
3.1.2	<u>Aquela a cerveja dos Mesquitas e o Parangolé de Pingo</u>	146
3.2	Os lugares e as ocasiões para expressar a cultura e a identidade quilombolas	151
3.2.1	<u>A feira da Roça: exposição, comércio e dádiva</u>	155
3.2.2	<u>O Tira Caqui e o formato das comemorações locais</u>	161
3.3	A identidade negra nas festas e comemorações do cafundá	165
3.3.1	<u>As festas antigas dos quintais familiares</u>	170
3.3.2	<u>A Comemoração do Dia da Consciência Negra ou uma data cativa de organização, exposição e discurso</u>	173
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	182
	REFERÊNCIAS	192

INTRODUÇÃO

*Ao contrário: “Se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe de beber; porquanto agindo assim amontoarás brasas vivas sobre a cabeça dele.”
Jamais te entregues ao mal como vencido, mas vence o mal com o bem!
(Romanos 12: 20-21)*

Partilhar a comida é uma forma de resolver conflitos, confere preponderância a quem doa e faz com que aquele que recebe permaneça em dívida. Comer coletivamente configurou, segundo Georg Simmel (2004, p. 160-161), historicamente no ocidente uma forma de construir e fortalecer uniões. Ao longo do tempo, sentar-se a mesa e com quem, ganhou importância tanto para fechar acordos, quanto para determinar uma identidade ou uma posição ideológica. No caso do trecho que inicia este texto alimentar o inimigo significa mostrar-se superior, tomar a atitude correta, praticar o bem e se colocar de uma forma em que a culpa do outro seja sua própria punição, tudo isso articulado entre a dádiva e a dívida.

Maurice Godelier (2000) em seu texto sobre a noção de dom nas sociedades contemporâneas afirma que, a formatação de uma determinada sociedade se pauta na construção e manutenção destes laços comuns de “dependência material, política e simbólica”, na qual uns se conectam aos outros para existir. Segundo ele, a ideia de dom desenvolvida por Mauss em seu ensaio sobre a dádiva ainda, é uma chave interpretativa válida para analisar os grupos sociais contemporaneamente, porque ainda existem relações e elementos da cultura material que estão além da lógica de mercado.

Assim, individual e coletivamente os agentes sociais se reafirmam por meio das prestações de serviço e dependências. Com isso, possibilitam sua continuidade baseada em interesses comuns que se contrapõem aos interesses de outros grupos. Existem ainda assim desentendimentos, conflitos e visões distintas. Porém acima daquilo que pode ser vendido ou comprado, existe essa outra instância vinculada ao imaginário e ao simbólico. (GODELIER, 2000, p.173-177)

Em Mauss (2003, p. 187-191) é possível associar o dom à alimentação, na medida em que, suas trocas são principalmente em termos de “amabilidades, banquetes, ritos” em sistemas de prestações, a alimentação está inserida de forma central ou periférica, sejam em suas prestações totais ou em formas intermediárias. Portanto, a alimentação conecta em sua circulação fatores do campo imaginário e simbólico. A natureza destas trocas se pauta num aparato cultural que a significa socialmente, não se trata apenas de economia, mas de uma moral associada ao imaginário que se expressa economicamente sob determinados aspectos.

Para Woortmann (1990, p. 13-19) na sociedade camponesa existe uma relação de interdependência entre a instância moral e a econômica. Os alimentos em circunstâncias distintas podem ter valor de mercadoria ou um valor moral. Nos momentos de mudança e maior inserção no mercado, ou crise dos modos de vida do campesinato, eles retomam as representações e valores que demarcam sua identidade. Assim apego a tradição, aos seus valores e seu território são formas de reprodução cultural. Nesse sentido para o autor a participação na esfera econômica objetiva construir condições para a ordem moral camponesa.

O sistema alimentar está imbricado na moralidade camponesa, por exemplo, numa comunidade de camponeses/agricultores possui em muitos sentidos conexão com o dom e as noções correlatas de dádiva e dívida. Tanto nas relações entre si, como entre os membros de suas famílias, sua vizinhança e as pessoas que comprem estes alimentos nas feiras e/ou mercados. A cultura rural constrói uma relação distinta com os alimentos que começa com o cultivo, o cuidado e a colheita. Significados dentro de um imaginário específico no qual a natureza, os alimentos e a comida possuem significados próprios, todos estes fatores constroem o sistema alimentar.

Na constituição desses sistemas, intervêm fatores de ordem ecológica, histórica, cultural, social e econômica que implicam representações e imaginários sociais envolvendo escolhas e classificações. Assim, estando à alimentação humana impregnada pela cultura, é possível pensar os sistemas alimentares como sistemas simbólicos em que códigos sociais estão presentes atuando no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza. (MACIEL, 2005, p.49, grifo nosso)

Conforme discutiu Maciel (2005, p.50) em movimentos de afirmação e constituição identitária os grupos podem usar a comida para função de “marcador identitário”. Assim as receitas da cozinha local podem ser apropriadas pelo grupo “como sinais diacríticos, símbolos de uma identidade reivindicada.” Isso não é algo estático, mas sim um movimento coletivo de reconhecimento e valorização de alimentos e técnicas de preparo locais. Nesse transcurso podem selecionar uma comida ou algumas receitas, mas sua compreensão depende do conhecimento da cozinha local em sua totalidade das formas de fazer, sentidos e significados. Trata-se de um projeto coletivo, de modo que, muda constantemente afetado por subjetividades dos membros do grupo, condições externas, internas e sua historicidade que a torna uma “unidade de pertencimento”.

Goody (1995, p. 248-249) comparou sistemas alimentares da África, Ásia e Europa, no âmbito da comida associada à economia doméstica, assim o autor percebeu sete aspectos

recorrentes, dos quais nos interessam três, primeiro a associação entre a cozinha/culinária e a classe social, ou seja, um dos fatores básicos de determinação tanto para acessar o alimento quanto para formas de preparo é ter condições de cultivá-lo e/ou comprá-lo. Segundo, as contradições e conflitos gerados por estas situações de consumo e terceiro vínculo entre diferentes comidas e fatores culturais, por exemplo, receitas boas ou más para saúde, com capacidade de curar ou adoecer e até mesmo estimulantes ou inibidores do desejo sexual.

Para os autores Contreras e Gracia (2011) uma boa abordagem para o sistema alimentar é pensá-lo como um ciclo que inicia com o cultivo de alimentos e sua comercialização, troca ou doação, passa pelo preparo da comida e pela culinária para propiciar o consumo e, por fim o descarte dos restos que podem ou não compor o cultivo novamente como adubo. Não é apenas sobre estes aspectos de forma isolada, mas sim sobre a maneira como se constitui o ato alimentar num determinado contexto social, pesquisar, interpretar e narrar suas especificidades, o que constitui para todos os efeitos a proposta desta pesquisa.

Gonçalves (2007, p.164) percebe uma complexidade ainda maior neste movimento de reconhecimento das cozinhas ou sistemas culinários locais, para ele é preciso entender como ocorrem às escolhas alimentares coletivamente, porque se busca determinado alimento ou se privilegia certa técnica de preparo em relação a outras possibilidades que por qualquer motivo não são eleitas. É justamente a passagem do instinto a cultura, ou seja, quando as ações deixam de acontecer apenas para sanar a fome e passam a ter padrões repetidos, explicados e justificados por noções como “gosto”, “paladar” e “nossa comida” em contraposição a comida do outro. O autor propõe que a abordagem do sistema alimentar como patrimônio deveria ocorrer levando em consideração sua materialidade e seus aspectos culturais e que uma receita ou algumas delas não deveriam ser analisadas fora de seu contexto de origem:

Em resumo, o que estou sugerindo é que, seja lá qual for o aspecto do ‘sistema culinário’ brasileiro para o qual voltemos nossa atenção, perceberemos provavelmente esse princípio relacional a situá-lo num conjunto de relações de interdependência. Desse modo, ao invés de focalizarmos itens alimentares ou culinários individualmente, precisamos, se bem entendido a proposta do inventário, registrar formas de sociabilidade e formas de pensamento (sistemas de significados) dentro das quais esses itens ganham sentido. (GONÇALVES, 2007, p.171)

Com isso a própria abordagem do sistema alimentar constitui uma forma de trabalhar com o patrimônio cultural alimentar, concebendo as receitas e seus sentidos relacionalmente. Portanto, para discutirmos as receitas em determinadas ocasiões, necessitamos compreender o sistema alimentar no qual se inserem. Embora o patrimônio cultural, ou mais especificamente,

a patrimonialização culinária não se refira a sistemas completos, mas a comidas e receitas que são singularizadas e reconhecidas como referência. Este é o caso das baianas do acarajé e seu ofício, por exemplo, Mendel (2014) demonstra que o acarajé está inserido numa ampla gama de aspectos sociais e não deve retirado.

Em dez de dezembro de 2004, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) realizou o registro do Ofício das baianas de acarajé, no Livro dos Saberes, como Patrimônio Cultural do Brasil. Porém, essa data é um pequeno ponto num grande percurso que *envolve as vendedoras de comidas de tabuleiro, as receitas destas comidas, os significados na esfera religiosa, a ocupação do espaço público, os objetos que compõem a imagem delas, dentre outras questões.* (MENDEL, 2014, p. 13, grifo nosso)

Estas outras questões apontadas pela autora permeiam toda sua dissertação, a relação entre o ofício e o candomblé, as características do ofício, padrões e a associação das baianas, suas demandas, dificuldades cotidianas e mesmo os problemas e questionamentos trazidos pelo comércio do “bolinho de Jesus”, que é o acarajé vendido pelas evangélicas. Nesta complexidade de fatores e vetores sociais o título de patrimônio trouxe o reconhecimento oficial do Estado para uma forma de fazer acarajé, reconhecimento para o ofício das baianas, mas também o controle oficial de suas práticas, que está além dos acordos e arranjos locais e ao mesmo tempo os afeta.

Este patrimônio cultural alimentar se insere como demonstra Menasche (2013, p.180-181) numa definição mais ampla do patrimônio cultural imaterial que a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) passou a propor a partir da década de 1990. Posteriormente em sua Convenção de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial (2003), conseguiu sintetizar num documento inúmeros aspectos materiais ou não da cultura que deveriam ser considerados como patrimônio, como conhecimentos, usos, saberes e práticas tradicionais.

Podemos, então, a partir da íntima relação entre o alimento e cultura, vislumbrar como saberes e as práticas de alimentação chegam a ser tomados como uma manifestação de Patrimônio Cultural. Ou, nas palavras da antropóloga espanhola Isabel González Turmo (2010: 197): "O patrimônio alimentar engloba, além dos alimentos, objetos, espaços, práticas, representações, expressões, conhecimentos e habilidades, fruto da ação continuada de comunidades históricas e grupos sociais". (MENASCHE, 2013, p.183) ¹

¹ Podemos, entonces, a partir de la íntima relación entre comida y cultura, vislumbrar cómo saberes y prácticas de la alimentación llegan a ser tomados como manifestación de Patrimonio Cultural. O, en las palabras de la antropóloga española Isabel González Turmo (2010: 197): «El patrimonio alimentario engloba, además de los alimentos, objetos, espacios, prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y habilidades, fruto de la acción histórica continuada de comunidades y grupos sociales.

O patrimônio cultural como premissa possibilita também utilizar noções correlatas como memória, identidade, singularização, valoração, colecionismo, até mesmo a ressignificação pautada nos mitos e histórias. O conceito de memória permite situar a culinária e o patrimônio numa lógica coletiva, em que se parte da memória geracional dentro das famílias proposta por Thompson (1993), para uma rememoração e ressignificação coletiva dentro da memória social discutida por Halbwachs (1990) e a associa ao conceito de lugar como uma maneira subjetiva de vivenciar e significar o espaço definido por Tuan (1983).

Essa memória social pauta a identidade quilombola, sua faceta discursiva e teórica possui implicações com as respectivas práticas. Por exemplo, situa os portadores deste título num campo específico de disputa e negociação jurídica, conforme aponta Figueiredo (2011). O patrimônio cultural alimentar representa no campo de pesquisa a especificidade da cultura local ou de determinado grupo, que por algum motivo passa a ter relevância para a identidade étnica e por isso um reconhecimento mais amplo. Conforme podemos perceber nas discussões de Bitar sobre o acarajé patrimonializado:

Exploro aqui a ideia de que, antes mesmo da ocorrência desse registro, a categoria patrimônio, de certa forma, já era produzida pelas baianas, embora estas não entendam a categoria do mesmo modo como os agentes do Iphan, e nem circunscrevam sua compreensão a uma noção estritamente jurídica. (BITAR, 2011, p. 201-202)

A citação produz uma definição possível da relação entre o sistema alimentar e o patrimônio cultural por meio da cultura. Nesse sentido a importância do alimento ou da comida não está apenas em si mesmos, mas em toda a estrutura social que os significam. Nas formas e significados que a ambos adquirem e na maneira como afetam a sociedade e os grupos sociais. Nossa pesquisa aborda o sistema alimentar da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda, localizada no Parque Estadual da Pedra Branca (Vargem Grande – Rio de Janeiro), como patrimônio cultural.

Essa foi uma escolha de chave conceitual para discutir a especificidade de seu processo de constituição e afirmação da identidade quilombola, por meio da cozinha local. Outros fatores foram e são importantes nesse movimento coletivo de afirmação e reconhecimento, porém nos pareceu a partir da observação no trabalho de campo que a alimentação ofereceria uma possibilidade de análise profícua e inédita para tratar deste grupo, capaz de aclarar aspectos que os próprios envolvidos nas ações da comunidade não haviam discutido ou tratado profundamente.

Conceitualmente a noção de patrimônio associada ao sistema alimentar sintetizou nossa proposta de pesquisa, ou seja, perceber que aspectos do sistema alimentar local foram apropriados pelos representantes da comunidade para uma discussão mais ampla da sua identidade e seus vínculos familiares e territoriais. Nesse sentido o patrimônio é tratado como uma categoria de pensamento que abrange outras instâncias: econômica, moral, religiosa, mágica, política, jurídica, estética, psicológica e fisiológica. Relaciona-se ao imaginário e a uma forma diferenciada de compreender a circulação de bens específicos de grupos, o que significa uma forma de interpretação possível entre outras possibilidades conceituais e analíticas. (GONÇALVES, 2003, p. 27-28)

A certificação recente de Cafundá Astrogilda ainda não veio acompanhada de amplas ações formativas para legitimar e justificar com pressupostos jurídicos, étnicos e/ou culturais a autodeterminação de seus membros. Estas ações geralmente levadas a cabo por organizações não governamentais, movimentos sociais, universidades e outras instituições visam uma formação política e conceitual abrangente para as comunidades, que relaciona aspectos de sua história e cultura locais amplamente reconhecidos pelos membros com categorias jurídicas, sociológicas, historiográficas correspondentes.

Porque muitas vezes a comunidade como um todo não está diretamente envolvida com os processos relacionados à autodeterminação. Como ocorreu em CA e mesmo que, em alguma medida, os moradores se reconheçam como pertencentes às novas categorias identitárias não possuem a priori um profundo conhecimento de suas características e implicações. Alguns atores sociais ou famílias acabam tomando a frente das ações e angariando a adesão de outras pessoas e famílias. (ARRUTI apud FIGUEIREDO, 2011, p. 8-9).

Arruti (2006, p. 82-83) exemplifica isso em seu texto com o relato de um dos moradores da comunidade remanescente de quilombo Mocambo, no qual o morador afirma que é difícil achar uma comunidade isolada ou de difícil acesso que naturalmente se reconheça e se afirme como quilombola. Ela precisaria ter sido, segundo ele, auxiliada por um trabalho de mediação que apresentasse e buscasse referências locais dessa identidade. No caso dele, o movimento negro com pesquisas e documentos demonstrou que na localidade no passado existiam quilombos, ou antigas comunidades negras rurais. E com isso, permitiu uma adequação deste passado às demandas sociais do presente.

A etnicidade, para Arruti (2006, p. 92-93) se define pela trajetória partilhada de vivências comuns num lugar determinado, com isso se configuram grupos étnicos. As normas e características destes grupos definem quem está dentro e quem está fora, isso possibilita transcender o conceito clássico de quilombo exemplificado por Palmares e formalmente

reconhecer etnicidades quilombolas mais recentes. Esse conceito juntamente com “paradigma histórico e etnológico das terras de uso comum” propicia a definição de remanescentes de quilombo, com base na subjetividade e no contexto para uma “auto-atribuição” da identidade quilombola. A auto-atribuição também chamada de autodeterminação, se refere à adesão coletiva a identidade quilombola numa determina conjuntura.

O termo autodeclaração aparece o Decreto no 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o art. 68, e se refere à adesão voluntária de uma determinada comunidade a identidade de remanescente de quilombo. Com isso...

...“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”. A posse de patrimônios culturais relativos à experiência da escravidão e à memória da África ou do tráfico, exemplos contundentes da “resistência à opressão histórica sofrida”, fortaleceu as reivindicações e transformou-se em moeda de legitimação do processo de demanda pela posse de territórios ocupados coletivamente por descendentes das últimas gerações de africanos trazidos como escravos ao Brasil – *todos eles, de uma forma geral, remanescentes de um campesinato negro formado no contexto da desagregação do escravismo no país, ao longo da segunda metade do século XIX.* (MATTOS, 2013, p. 112, grifo nosso)

Segundo Mattos (2005-2006, p. 106), os conflitos por terras e ameaças de remoção foram fatores preponderantes para a autodeclaração como remanescente de quilombo de inúmeras comunidades que tentavam proteger suas moradias e modos de vida. O termo mais comum nas décadas de 1970 e 1980 seria, segundo ela, “terras de preto” associadas a doações senhoriais. Essa alternativa incorpora os remanescentes quilombolas em um grupo específico não apenas por causa da terra, mas também os coloca em diálogo para ter acesso a políticas estatais distintas no âmbito do Programa Brasil Quilombola, referentes à regularização fundiária, saúde, educação, meio ambiente e assistência social. Embora existam ambiguidades e lacunas na definição de quais grupos podem ou não ser contemplados pelas políticas, existe um diálogo diferenciado:

Tais programas vêm acompanhados da previsão de novos canais institucionais para a participação e deliberação de representantes quilombolas nas decisões orçamentárias, conforme previsto entre os objetivos mais gerais do PBQ. Em função disso, foram criadas também “ouvidorias quilombolas” em todos os ministérios que fazem parte do PBQ, assim como foram implementadas diversas ações de capacitação de agentes comunitários quilombolas. (ARRUTI, 2009, p. 82)

A adesão identitária dos remanescentes de quilombo permite um diálogo distinto com o Estado e mesmo a contraposição a ações consideradas abusivas, os novos quilombos que

buscam reconhecimento têm muito em comum e várias particularidades, ao mesmo tempo. Mas são principalmente formados por grupos sociais que tentam se encaixar numa determinada legislação a Constituição de 1988 e, mais especificamente no art. 68. Segundo Arruti (2006, p. 81-83), o termo “remanescente” associado a este artigo é justamente uma forma de resolver o problema de continuidade histórica entre os antigos quilombos e os novos quilombos. Mais que isso, é uma solução para a lacuna deixada pela própria constituição que não delimita exatamente o que seria um quilombo para as políticas de reparação.

Figueiredo (2011, p. 69) considera que a noção de quilombo segue em disputa e existe uma “produção pública do dissenso na qual cabem: e colidem por vezes o quilombo ressemantizado e o quilombo do dicionário” que poderíamos chamar de histórico. Estes significados foram e continuam a ser usados em diferentes esferas públicas por pessoas que se reconhecem como quilombolas, embora hoje a noção ressemantizada de quilombo seja juridicamente predominante, muitos quilombos possuem evidências arqueológicas e historiográficas que permitem transitar entre as duas definições, sem que exista uma exclusão ou incongruência latente. No Caso de CA as ruínas das antigas fazendas beneditinas da região permitem a associação entre a história da ocupação por sucessivos ciclos de cultivo em Vargem Grande e a narrativa da formação histórica comunal por escravos libertos, abordaremos este aspecto adiante. Por ora queremos frisar que as duas concepções de quilombo não são naturalmente excludentes, pelo contrário cada quilombo pode transitar entre ambas em seu próprio processo formativo.

A ressemantização do conceito, que permitiu os usos que lhe são dados hoje, só foi possível à medida que este se fez espaço ou objeto de mediação discursiva entre dois movimentos sociais em princípio absolutamente distintos em suas pautas, ideologias, vocabulários e objetivos. Se a formulação e a proposição do artigo constitucional relativo aos quilombos foram produto do agenciamento dessa categoria enquanto símbolo ou metáfora da “resistência negra” a uma sociedade racista além de escravista, ele só ganharia efetividade, porém, quando recapturado e ressignificado por uma parcela do movimento camponês que, em sua militância pela regularização de territórios de uso comum, aos poucos percebia que sua ancestralidade escrava lhe atribuía uma singularidade social. (ARRUTI, 2015, p. 219, grifo nosso)

Portanto segundo Mattos (1998), a adesão à identidade quilombola pode ser considerada uma estratégia de sobrevivência do campesinato, ou mais especificamente, do campesinato negro disperso pelo território nacional. Então a ressemantização seria um recurso jurídico, no qual estes grupos sociais buscam se encaixar. Uma solução dentro de sua estratégia de sobrevivência, do mesmo modo que, a adequação da dieta alimentar, com a diminuição da média de calorias consumidas poderia ser uma também uma forma dos

agricultores preservarem seu fundo de manutenção, ou seja, os meios para satisfazer necessidades financeiras, físicas, culturais e morais. (WOLF, 1970, p. 18-19)

A noção de campesinato defendida Wolf (1970) é útil justamente por sua abrangência, para ele o camponês em princípio é um cultivador que vive juntamente com sua família e possui uma relação de interdependência com o ambiente urbano. O camponês se encontra inserido numa lógica social camponesa, na qual é preciso guardar uma quantidade de sementes para a próxima safra, ter boas relações com os vizinhos, dividir tarefas entre os membros da família e ter sua remuneração condicionada às características do grupo familiar.

No presente os interlocutores de Cafundá Astrogilda, a família Santos Mesquita. (CACÉRES, 2017a, p. 202) Ou mais especificamente os parentes próximos da matriarca Astrogilda Ferreira da Rosa, que nomeia a comunidade, têm construído um diálogo diferenciado com a gestão do parque, mediadores, organizações não governamentais, instituições, escolas, universidades, movimento agroecológico, associações de agricultores dentro do PEPB (Agrovargem e Agropirata) e o Quilombo do Camorim. Estes diálogos se dão em inúmeras situações e podemos considerá-los como interferências mais ou menos evidentes no complexo movimento de construção e afirmação identitária desta comunidade.

A autodeclaração de Cafundá Astrogilda teve início segundo o relato de Maraci Soares² em março de 2013, período no qual os moradores começaram a se articular contra as ameaças de remoção feitas pelo PEPB, fazendo reuniões e discutindo formas de resistir. As ameaças de remoção existiam desde a criação do parque (1974) de forma velada e mais discursiva, do que efetiva, o que Sathler chama de desterritorialização subjetiva.

A desterritorialização subjetiva (ou latente) é um fenômeno que ocorre nos espaços de incerteza e que tem por base as limitações administrativas, que interferem nos modos de vida, nos usos e costumes em relação aos recursos da terra. Trata-se de uma proposta epistemológica, que pode ser definida como uma situação latente, no imaginário, na qual se verifica uma espécie de desvinculação psicológica dos ocupantes dos espaços de incerteza em relação ao lugar. Ocorre desde a criação da UC, momento em que geralmente já valem limitações administrativas e que afetam a relação com o lugar e ensejam o Poder de Polícia Ambiental do Estado e as consequências representadas por autuações, multas e outras punições, nos casos em que a norma seja infringida. (SATHLER, 2010, p. 80, grifo nosso)

Porém, naquele momento as ameaças de remoção estavam particularmente tangíveis porque a Trilha Transcarioca estava sendo discutida/construída e o plano de manejo para o

² Maraci é membro do Quilombo do Camorim e ativista do movimento negro, segundo ela, 2013 foi um período de forte articulação política das mulheres do mato para evitar as remoções. Inicialmente com apoio dela e de outros movimentos sociais e projetos, porém quando o Instituto Panela passou a auxiliar na criação do dossiê de abertura do processo de CA, foi uma ação mais fechada. Isso será exposto de forma detalhada no capítulo 2.

parque também. Os conselhos das câmaras técnicas do conselho consultivo do PEPB (2011-2013) propuseram reuniões em diferentes vertentes do maciço para discutir as implicações da regularização fundiária e do plano de manejo com os moradores. Estas situações fizeram com que essa ameaça, até então fluida e ambígua se tornasse formalmente uma pauta e parecesse mais presente e palpável. (FERNANDEZ, 2016, p. 139-141)

Este grupo agia pela defesa da permanência dos agricultores em suas moradias, *Articulação e Mobilização em Defesa da Moradia* e propiciou a construção de um argumento que hoje é ponto constante nos discursos dos representantes de CA “o morador como agente de conservação e não como conflito”. Embora o próprio conflito ambiental possa ser definido como

Os conflitos sócio-ambientais seriam, portanto, parte de um tipo de conflito social que leva a centrar a análise nas propriedades da interação social e nas relações entre atores opostos que lutam pelos mesmos recursos. Todavia, só foram tratadas como conflitos aquelas atividades em que houve uma manifestação promovida por atores sociais (indivíduos ou grupo) contra tais comportamentos, onde esteve evidenciada a percepção por esses atores do dano real ou potencial ao PEST ou do comportamento lesivo de seu causador. Uma manifestação nesses moldes passou a constituir, portanto, metodologicamente, a materialização de determinado conflito e foi considerada, aqui, como sendo aquela expressa por denúncias, reclamações e reivindicações, formais ou não formais, ao Ministério Público, ou a qualquer fórum relevante. (SIMON, 2005, p. 31)

Os grupos sociais se envolveram na disputa pelo território e pelos recursos disponíveis na natureza, mas principalmente por moradia. Simon (2005) discutiu um problema semelhante no Parque Estadual da Serra da Tiririca, em que os moradores passaram a pautar suas demandas no discurso da tradicionalidade, assim os pescadores locais se tornaram “atores sociais” e se colocaram diante da possibilidade de anexação ou não ao território que ocupavam ao parque temendo as restrições aos seus modos de vida, mas também temendo os efeitos que a exclusão traria. (SIMON, 2005, p. 32)

Essa ideia era ancorada em outra, a ocupação tradicional igualmente aplicável às famílias que vivem no maciço da Pedra Branca há duas ou três gerações, ocupando mais ou menos a mesma área. Numa destas reuniões do parque um dos antigos membros da comunidade, Carmélio, teria afirmado que todos os membros do núcleo familiar de Astrogilda, descenderiam de um único escravizado da região chamado Manuel Mesquita e todos assentiram fazendo um gesto afirmativo com a cabeça. Essa afirmação apontava para a possibilidade de que ali em Vargem Grande pudesse ter um quilombo, como havia reconhecidamente há muito tempo em outra vertente do parque o Quilombo do Camorim, ao

qual pertence Maraci Soares e, juntamente com mediadoras do Projeto Profito Agrobiodiversidade³ e das câmaras técnicas, auxiliava no desenvolvimento destas reuniões realizadas com o apoio dos conselheiros das câmaras técnicas do conselho gestor do PEPB:

A reunião supracitada acabou sendo realizada no dia 17 de março de 2013, na localidade do Alto Mucuiba, em Vargem Grande, e nesse contexto surgiram falas de moradores antigos evocando seus vínculos de pertencimento com o território, relações de parentesco e descendência de escravos. Nasceu nesse momento uma mobilização em torno da tradicionalidade e a posterior solicitação de reconhecimento da identidade quilombola à Fundação Palmares. O mesmo pedido já havia sido feito a essa instituição pela comunidade do Alto Camorim (localidade próxima) no ano de 2004. A titularidade das duas comunidades foi emitida no dia 16 de agosto de 2014. (FERNANDEZ, 2016, p. 141, grifo nosso)

Teriam sido Maraci e uma destas mediadoras, participante da câmara técnica, as primeiras a perceber o potencial de autoafirmação da identidade quilombola propiciado por esta reunião. Posteriormente o Instituto Panela de Barro⁴, responsável por ajudar no processo de certificação do Quilombo do Camorim, teria sido convidado (por Maraci) para auxiliar a comunidade remanescente de quilombo de Vargem Grande a formalizar seu pedido de reconhecimento. Nesta conjuntura muitas pessoas assinaram a lista para formalização do processo nº 01420.013635/2013-11 na Fundação Cultural Palmares (FCP) aberto em 23/10/2013, objetivando que o título de alguma forma os ajudasse a afirmar seu pertencimento ao território e o consequente direito a moradia.

Entre estas primeiras reuniões seguidas pela a disseminação da notícia no território e a posterior construção do dossiê para abertura do processo, existe uma sutil e pouco explorada disputa narrativa. Na qual, por um lado os representantes de Cafundá Astrogilda teriam angariado assinaturas e formalizado o processo, com apoio do Instituto Panela de Barro para enviar a FCP. E por outro, essa ação teria sido possível e aceita, porque havia o contexto de preocupação com remoções e a reuniões de resistência no território. Com essa ação, o neto da matriarca Sandro Santos, que aparece no dossiê como líder comunitário, teria tomado à frente numa resistência coletiva e efetivado o pedido para certificação.

As duas versões não se excluem e possuem inclusive, caráter complementar, se observarmos bem. O importante neste caso para nossa abordagem é perceber como outros

³ O projeto Profito Agrobiodiversidade, “se iniciou em 2006. Vinculado ao Laboratório de Biodiversidade de Farmanguinhos/Fiocruz, o projeto tinha como objetivo estimular a formação de modelos socioprodutivos de plantas medicinais com os agricultores que habitam o entorno do Campus Fiocruz da Mata Atlântica.” (FERNANDEZ; BAPTISTA, 2016, p. 423)

⁴ É Instituto Étnico Cultural e Ambiental - Panela de Barro uma organização não governamental carioca que possui vínculos com o movimento negro e desenvolve atividades de apoio e valorização da cultura afro-brasileira.

projetos, grupos, mediadores, pesquisadoras e instituições têm afetado e auxiliado direta e indiretamente no fortalecimento de vínculos, na visibilização de demandas e fomento de articulações locais. Nem todas as interferências são necessariamente boas ou desejadas pelos membros da comunidade, algumas vezes elas afetam o território porque causam reações negativas e/ou recusas.

Cafundá Astrogilda têm se beneficiado de um diálogo diferenciado com outros grupos da sociedade, frequentemente escolas (Ação Griô⁵) e universidades (aulas de campo) visitam seu núcleo de ocupação. O principal representante faz também comunicações públicas em instituições, por meio do apoio de mediadores externos e inserido em outros grupos políticos visibiliza demandas locais. Recentemente uma unidade de atendimento da saúde pública (2016) disponibilizou agentes de saúde especificamente para mapear a comunidade e atender os moradores dos núcleos familiares identificados pelos representantes como quilombolas.

Entre o passado remoto e este presente repleto de conquistas políticas e sociais, existe um longo período no qual a bibliografia histórica permite inserir o quilombo ou a vida do escravizado Manuel Mesquita. A escravidão na região é especial associada às três fazendas beneditinas que entre os séculos XVIII e XIX existiram na região, Camorim (engenho de beneficiamento da cana-de-açúcar), Vargem Pequena (atividade agropecuária) e Vargem Grande. (OLIVEIRA, 2010, p. 25-26)

Embora a ocupação mais ampla da região tenha começado ainda no século XVI, com a divisão das capitânicas hereditárias entre os irmãos Gonçalo Correia de Sá e Martim Correia de Sá. Engemann (2010, p.67-68) apontou em sua pesquisa sobre a fazenda do Camorim, que os dados de casamentos e a quantidade de homens e mulheres que viviam na nela não se complementavam, porque o número de matrimônios registrados era muito alto e só seria possível com uma quantidade maior de mulheres, ou seja, as uniões formalizadas lá, ocorriam entre os cativos e cativas das três fazendas.

Isso supunha uma integração entre todas as três unidades produtivas beneditinas e tornava a divisão mais uma estratégia administrativa, que propriamente uma cisão real. Entre as oportunidades para aproximação dos escravizados destas fazendas o calendário de comemorações da igreja católica parece ter sido predominante, porque o controle beneditino

⁵ “contador de histórias africano (genealogista, guerreiro ou testemunha, historiador, porta-voz, diplomata, mediador de conflitos, tradutor-intérprete, instrumentista, compositor, cantor, professor, exortador da coragem em situações de guerra o competições esportivas, transmissor de notícias, condutor de cerimônias, emissário familiar em situações de corte, casamento, tomadas de posse e funerais), o trabalho se propõe a mostrar como esse artista da palavra vai perdendo suas funções na representação que ganha em várias obras de literatura destinadas ao leitor criança, assumindo desde uma voz oculta e às vezes pouco localizável até transformar-se na figura afetuosa do vovô que conta histórias.” (SILVA, 2013, p.1)

fazia com que as datas religiosas fossem respeitadas e comemoradas. No Camorim inclusive, foi construída a igreja de São Gonçalo do Amarante (1625), que ainda hoje é um ponto de referência para o Quilombo do Camorim, quando a igreja foi restaurada chegaram a encontrar ossadas no subsolo, o que remonta ao costume medieval de enterrar pessoas sob o altar.

Nessa época, paralelo ao cultivo de cana-de-açúcar os escravizados plantavam para sua subsistência mandioca, feijão, milho e arroz em menor quantidade. Ainda hoje o cultivo de mandioca juntamente com a banana e o caqui são mantidos localmente para consumo e comercialização. O desmantelamento da fazenda de Vargem Grande em fins do século XIX, bem como os sucessivos ciclos de cultivo na região descritos por Musumeci (1986): cana-de-açúcar, café, laranja, banana e caqui teriam levado a fragmentação das propriedades rurais da área e a organização espacial que vemos hoje. Na qual, o brejo ou as áreas recentemente saneadas são habitadas por pessoas de baixo poder aquisitivo vinda de outras regiões, enquanto na parte mais alta habitam agricultores do maciço, e entre ambos existem condomínios, mansões e habitações de diferentes tamanhos e configurações.

Fridman (1992), Galvão (1957) e Nogueira (1956) demonstraram sob perspectivas distintas, que a partir da segunda metade do século XX houve um adensamento da população local no bairro com a presença de agricultores portugueses, mas principalmente de trabalhadores urbanos removidos das áreas mais centrais do município. O que ocorreu nas vertentes do maciço de Vargem Grande e Campo Grande entre outras. Com isso, a pressão sobre as margens do maciço cresceu conseqüentemente o desmatamento e a coleta de água também, já que a região ainda hoje não possui rede de abastecimento de água e tratamento do esgoto.

Para impedir o avanço do desmatamento e proteger a biodiversidade foi criado o Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB) em 1974. Com base num decreto a partir da cota dos 100 metros de altura o maciço se tornou uma unidade de conservação (UC), porém com inúmeras habitações em seu perímetro. Institucionalmente propunha-se que aos poucos os agricultores iriam abandonar o parque e a agricultura local naturalmente estava condenada ao desaparecimento, diante das restrições impostas aos cultivos e moradias. Bem como pelas dificuldades inerentes a agricultura familiar e a comercialização de produtos em pequena escala no município. (FERNANDEZ, 2009, p. 139-140)

O primeiro contato efetivo com este parque e o campo de pesquisa ocorreu em 16 de agosto de 2014, durante a comemoração realizada pela comunidade Cafundá Astrogilda para receber o certificado oficial da Fundação Cultural Palmares (FCP) como remanescente de quilombo. Embora já conhecesse algumas pessoas de vista, por meio de outras comemorações

e atividades, nesta ocasião elas se apresentavam pela primeira vez como quilombolas. Essa foi a primeira comemoração oficial de CA que vimos, com inúmeras pessoas da comunidade e outras externas, misturava a estrutura comum das feiras: barracas coloridas montadas ao redor da estrada com outros enfeites. O palanque para a entrega estava repleto de flores e tecidos coloridos, havia sido montado ao lado da entrada da capela de Nossa Senhora da Conceição construída pela comunidade há alguns anos.

Ainda tivemos algumas oportunidades pontuais de observar os membros da comunidade naquele ano, enquanto éramos parte do Projeto Profito Agrobiodiversidade e ajudávamos na realização de outras atividades, reuniões e em mais uma comemoração. Mas a pesquisa efetivamente só começaria no ano seguinte com a aprovação no Mestrado de História Social (PPGHS/UERJ), porém, aprofundar a participação no campo de pesquisa significou ampliar o olhar para perceber tensões, interferências, discursos cristalizados e dificuldades de inserção. Bem como, a convivência com outras pesquisas e processos que demandavam atenção e tempo dos representantes e propunham ações efetivas além da própria pesquisa e por isso mesmo ganhavam preponderância.

Nosso acesso inicial ao campo se deu por meio das comemorações públicas, conforme explicamos e de suas reuniões de organização, além de outros eventos e atividades da comunidade, parcerias, pesquisadoras ou mediadores. Isso nos forçou a ter um olhar para a forma como a comunidade se apresentava e se representava publicamente. À medida que, tentávamos avançar para perceber o oposto: o cotidiano e as formas de organização locais, lidávamos primeiro com a desconfiança diante desta pesquisa, porque não fazia muito sentido para os entrevistados da comunidade que a alimentação simples pudesse constituir um objeto de pesquisa, segundo pelos problemas anteriores trazidos por desconhecidos que tiraram fotos e fizeram perguntas para depois as tornarem argumentos contra as moradias e os cultivos.

Nossa tentativa de que os contatos iniciais com outros membros para a pesquisa fossem propiciados e/ou acompanhados pelos representantes de CA esbarram na barreira de suas pluriatividades, ou seja, a maioria deles exercia a agricultura como uma atividade complementar em seus períodos livres e trabalhava formalmente em outras funções fora do mato. Isso tornava seu tempo livre restrito e limitado aos períodos de seu próprio descanso, que nem sempre era o mesmo dos de outros moradores, ou do nosso. Assim, após um período com dificuldades para marcar visitas e os desencontros causados por isso, passamos a retomar contatos possibilitados pela participação no Projeto Profito e a partir deles desenvolver uma rede alternativa de entrevistados. Como isso era uma estratégia de pesquisa lenta e pontual,

possibilitada por encontros em eventos, projetos e outras atividades, paralelamente encaramos estas outras ocasiões como oportunidades de observação.

Estes contatos e entrevistas tenderam a ser extensos, pela boa vontade dos entrevistados, mas pontais dado o esforço e a conjunção de circunstâncias favoráveis necessárias a sua execução. Poucas vezes também conseguimos falar com membros mais jovens da comunidade, porque a escola pública mais próxima possui vagas limitadas e nenhuma opção de formação profissionalizante, então a maioria das crianças e adolescentes estudam em bairros distantes e por isso passam o dia praticamente fora de casa.

A forma como esta pesquisa se constituiu não foi a ideal, mas foi o que era possível realizar na posição que eu ocupava dentro daquele complexo campo de ações, construções, discursos, tensões e disputas. As considerações e interpretações que faço neste texto são parciais, porque tratam de um determinado recorte de fontes que dependeu mais das condições de pesquisa, do que de uma seleção orientada. Tendo acesso a mais informações do que eu tive ou uma abertura maior, outros pesquisadores poderiam chegar a interpretações distintas e com um desenvolvimento diverso.

Algumas dificuldades deixaram estas informações lacunares e possivelmente comprometeram nossa interpretação e mesmo a descrição dos entrevistados. Por exemplo, as mesmas pessoas por vezes compunham mais de um núcleo familiar, por causa dos complexos laços de parentesco que envolvem casamentos, separações, segundas núpcias, filhos de criação e os locais de moradia. Quanto aos locais de moradia, justamente por conta dos outros fatores destacados antes, um membro pode ser de um quintal por nascimento, viver um tempo em outro porque se casou, ter filhos que serão de ambos e no fim após uma separação (ou se tornar viúvo), viver num terceiro quintal e seu filho pode ser criado por uma parente de um quarto quintal, com a qual a criança teria laços de parentesco e afetividade, porém talvez sem partilhar o mesmo sobrenome.

Observar detalhadamente fatores como esses e construir uma interpretação pautada nos laços de parentesco, para abordar temas diversos presentes no cotidiano das famílias exigiria ter condições favoráveis para uma imersão no campo. Como nossa observação desde o início foi pelo caminho oposto, nos pareceu mais produtivo e sensato aceitar essas condições e torná-las fontes para a pesquisa. Essa escolha determinou os conceitos escolhidos para a interpretação, as situações de análise mais densas, a estrutura e a abordagem do trabalho.

Esta dissertação se estrutura em três capítulos, nos quais respectivamente discutimos a relação dos agricultores quilombolas com o território e seu histórico de ocupação por meio dos cultivos, a definição da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda seus

núcleos familiares e narrativas e, por fim os conceitos de sistema alimentar e patrimônio cultural, aplicados a receitas expostas nas comemorações do Dia da Consciência Negra de CA. Nossa proposta objetivou desenvolver a escrita relacionada às etapas do sistema alimentar: cultivo e comercialização e/ou doação de alimentos frescos, preparo e consumo da comida, construção e publicização das receitas da culinária quilombola, entendidas em nossa pesquisa como patrimônio local.

No primeiro capítulo inicialmente traçamos um paralelo de continuidades e rupturas entre os antigos agricultores do Maciço da Pedra Branca e os agricultores quilombolas da atualidade vivendo no Parque Estadual da Pedra Branca. Isso foi abordado em diferentes partes do capítulo, como a problematização inicial, depois por meio do histórico de ocupação do território e por fim com reflexões sobre a moral camponesa das mulheres quilombolas. Assim chegamos à discussão da ressemantização do conceito de quilombo em Cafundá de Astrogilda. Ou seja, uma análise conceitual de como seus membros se apropriaram da identidade quilombola e a desenvolveram, discursivamente em sua comunidade. Considerando a falta de textos acadêmicos que tratam especificamente da comunidade, por sua recente autodeterminação, nós decidimos criar um tópico específico para problematizar os textos existentes.

O segundo capítulo trata da relação entre os núcleos ou quintais familiares, a comunidade Cafundá Astrogilda e o Quilombo Vargem. Este capítulo objetivava estabelecer vínculos entre estas categorias e mostrar como se expressam dentro do território. Um tópico foi criado especificamente para discutir acesso à documentação da comunidade e a divulgação de informações. A comida cotidiana no passado e no presente foi descrita e analisada, para traçar relações e explicar comportamentos nos servimos das histórias como estruturas capazes de comunicar e transmitir um conhecimento implícito.

O terceiro e último capítulo é margeado pelos conceitos de culinária patrimonializada e sistema alimentar, abordados na primeira parte. Em seguida exploramos o processo de ressignificação e valoração da cozinha local e com criação a de bebidas e exposição das receitas consideradas tradicionais em comemorações, eventos e atividades públicas. Debates também a relação de eventos externos com Cafundá e suas comemorações, a Feira da Roça do largo de Vargem Grande e o Tira Caqui, das edições de 2015, 2016 e 2017. E, por fim diferentes tipos de festas presentes na comunidade.

A questão central da pesquisa que permeia toda a sua estrutura é construção identitária e discursiva da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda. Em nossa abordagem escolhemos como conceitos centrais e chaves analíticas o sistema alimentar e o

patrimônio cultural. Ao mesmo tempo, nós discutimos também a baixa contrastividade⁶ dos antigos moradores locais que trabalham com a agricultura e se reconhecem ou não como quilombolas. Este é um movimento complexo dentro do território e a adesão por sua vez depende de diversos fatores, além da moradia e das práticas de cultivo seria necessário se reconhecer como parte de CA, buscar a atualização e/ou recriação de determinadas praticas culturais, religiosas e se colocar politicamente.

Nesse sentido os símbolos da identidade negra e afro-brasileira são muito relevantes para a construção da identidade quilombola, as apropriações, construções e escolhas permitem, que se construa a história e a identidade quilombola. Em CA a cultura rural local tem sido mesclada com estas referências para criação de sua especificidade e se expressado em diferentes instâncias, religiosa, social, econômica, discursiva. Como cada mudança altera essa construção e existe consenso e dissenso, discutimos dentro de um recorte temporal limitado alguns aspectos, porém os caminhos trilhados pela comunidade são muito mais amplos, começaram antes de nós e não sabemos que rumos tomarão.

Conforme demonstrou Cáceres (2017a) em seu artigo existe uma relação entre a identidade quilombola de CA e a umbanda praticada pela antiga matriarca Astrogilda Ferreira da Rosa e seu marido Celso dos Santos Mesquita no centro Pai Tertuliano. Na atualidade algumas pessoas da comunidade que se tornaram evangélicas, segundo ela, não se sentem a vontade com a exposição em comemorações públicas de símbolos da umbanda como representativos da comunidade, além delas existem também, inclusive na família da matriarca, várias pessoas católicas que semanalmente frequentam a igreja do largo de Vargem Grande e participam em terços realizados na Capela de Nossa Senhora da Conceição dentro do maciço. Alguns membros da comunidade também são umbandistas praticantes, o que torna a religiosidade um aspecto plural da comunidade.

Existe também um sincretismo religioso expresso de formas sutis, por exemplo, nas ervas de proteção cultivadas pelas mulheres em seus quintais e mantidas nas entradas (como a espada de São Jorge e arruda), mesmo entre mulheres católicas. As ervas também foram apresentadas como a primeira opção para curar em certas narrativas femininas e masculinas, o que talvez remeta a tradição de cura da matriarca em seu centro.

Carvalho (2015, p. 12-14), discutiu a identificação religiosa na comunidade remanescente de quilombo da Rasa, onde os representantes são evangélicos da Assembleia de

⁶ As identidades contrastivas servem como forma para diagnosticar diferentes identidades em ambientes próximos que se formam por condições de atrito e contraposição. Reagindo a diferentes operadores simbólicos, como a terra, a história o sangue e a língua. No caso de CA vários destes elementos estão entrelaçados e nos pautamos em Barth (2000) e Oliveira (2000).

Deus (Ministério de Madureira). O que ela percebeu a principio é que esta igreja teve um papel determinante nas articulações locais para o reconhecimento da comunidade. E, mais que isso embora com frequência as religiões afro-brasileiras tenham importância na construção da identidade quilombola, não são essenciais porque no Brasil a religião pentecostal tem crescido entre os negros e pode ser uma forma de representação religiosa válida para sua articulação no presente.

De modo semelhante, a observação em campo e as entrevistas mostraram que existe uma multiplicidade de religiosa sincrética entre os membros de CA. No entanto, nas comemorações de alguma forma importantes para a identidade quilombola, seus representantes tenderam a privilegiar símbolos da umbanda como: as garrafadas e o preto velho. Bem como alimentos que de alguma forma se associavam a identidade afro-brasileira.

Assim o sistema alimentar local de Cafundá Astrogilda e mais especificamente as receitas culinárias expostas nas comemorações públicas podem ser vistas tanto como um aspecto cultural valorizado, quanto como um sistema que historicamente se constituiu para garantir a segurança alimentar em um contexto de recursos alimentares limitados dos agricultores quilombolas. Embora a proposta mais ampla desta pesquisa seja a primeira hipótese, que é a ressignificação ou invenção desta tradição alimentar no presente e seus sentidos expressos dentro do grupo, cabe salientar que no passado a comida respondeu a condições de cultivo, caça, pesca coleta e exploração de recursos naturais. Desta maneira podemos pensar a tradição por meio de suas facetas distintas, a formação de práticas alimentares por condições específicas associadas à cultura e as escolhas subjetivas dos moradores do território ou a maneira como estão constituindo uma tradição pública no presente.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWN, 2008, p. 9)

Ou seja, a tradição se remete ao passado e o ressignifica para propiciar uma noção de continuidade, nas narrativas sobre o passado a comida feita antigamente era a forma mais prática de propiciar o consumo dos alimentos disponíveis, por exemplo, a panelada era uma maneira de preparar a caça cozida com apenas mais um ou dois acompanhamentos (aipim, inhame, batata), os doces eram feitos com as frutas do quintal, o macarrão mais caro e pouco

comum demorou a compor a dieta cotidiana, enquanto, a farinha de milho e mandioca moída num moinho próximo eram base da dieta, o pão era substituído por fruta-pão, batata doce e aipim cozidos, sola e outros receitas com estas bases bolinhos etc.

Conforme descrito pelos autores Brandão e Jorge (2013, p. 213-215) as comunidades remanescentes quilombo rurais em todo território nacional tenderam ao longo do tempo a manter uma agricultura de subsistência como pouco ou nenhum lucro financeiro, limitaram sua alimentação aquilo que podiam extrair da natureza e seu consumo aquilo que eram capazes de produzir, comprando o mínimo. Atualmente estas comunidades aparecem nos registros oficiais como áreas de carência alimentar e pobreza extremas, com baixos níveis de consumo.

Em Cafundá Astrogilda hoje existe no geral uma boa inserção econômica e consumo relativo, o que faz com que cotidianamente a alimentação de seus membros não seja mais tão diferente da alimentação dos trabalhadores urbanos comuns. Tornando a sola⁷, as paneladas e os doces elementos tradicionais e patrimônio nas comemorações. Essas receitas ainda são refeitas nas casas eventualmente, mas seu sentido mudou, não são mais substituições ou comida e sim receitas da culinária tradicional.

Justamente porque na origem desta ressemantização de Cafundá Astrogilda reside a suspeita de uma gênese antiga anterior à matriarca. Inclusive foi essa possibilidade que fez com que as pessoas no presente se sentissem representadas por esse título. Além disso, a Ação Griô para as escolas retoma essa ideia nas narrativas, o guia indica onde espacialmente seriam as fazendas beneditinas, fala das antigas famílias que deram origem ao quilombo, dos moinhos, do antigo muro de pedra da fazenda de Vargem Grande.

Os dados específicos sobre o passado foram menos numerosos que os dados e informações sobre o presente. Em cada uma das narrativas obtidas em campo pesava o presente mais que o passado, a posição que os entrevistados ocupavam naquele momento, suas opiniões, objetivos, dificuldades e sentimentos. Ainda que a família Santos Mesquita seja uma referência para nossa abordagem, não poderia ser o único, ouvimos membros de outras famílias e que não pertenciam à comunidade.

Esta pesquisa é primordialmente uma tentativa de contribuir para uma reflexão ampliada da tradicionalidade dentro do Parque Estadual da Pedra Branca. Nós nos dedicamos a tratar de Cafundá Astrogilda e a partir dela perceber práticas culturais, demandas e

⁷ É uma receita tradicional feita à base de aipim ralado e assada na chapa do fogão a lenha envolta na folha da bananeira, podia ser doce ou salgada, mas em geral era comida como com café pela manhã sem outros acompanhamentos.

discussões locais, que aparentemente não se restringem a seus membros, mas também afetam outros moradores antigos que cultivam alimentos e se identificam com a identidade de agricultor e com seu o território. Embora todos sejam afetados pela possibilidade da remoção e pela desterritorialização subjetiva, juridicamente a adesão à identidade quilombola é uma possibilidade limitada, porque pressupõe uma organização comunal ampliada e a manutenção de práticas culturais que não representam, em princípio, a cultura e identidade étnica de todos os agricultores que vivem no maciço.

1 A RELAÇÃO ENTRE OS AGRICULTORES (QUILOMBOLAS), O CULTIVO DE ALIMENTOS E SEU TERRITÓRIO

“... hoje essa comunidade na vertente sul do parque faz um trabalho, que fez toda sua vida, é o trabalho de cuidar do parque, é a comunidade que faz a gestão das trilhas, cuida dos caminhos, cuida da água. E agora com inúmeros parceiros [...], tenta mudar essa visão do órgão ambiental de que a comunidade tradicional é o problema, o conflito...” (Sandro Santos)⁸

Esta pesquisa objetiva compreender de que maneira o sistema alimentar na comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda se vincula aos processos de auto-declaração, reconhecimento e publicização da identidade quilombola. Percebemos em campo que, movimentos sociais, mediadores, instituições, pesquisadoras, parcerias e projetos participaram de maneira direta e indireta deste movimento. Algumas vezes com apoio em atividades específicas, outras com informações, em reuniões e/ou com participação em ações locais, etc.

Esteve à frente destas atividades, ações e discussões a família Santos Mesquita. (CACÉRES, 2017a, p. 202) O núcleo duro de seus representantes é formado por parentes próximos da matriarca Astrogilda Ferreira da Rosa, que desenvolvem sua identidade comunal neste mosaico de influências, discussões e possibilidades. Conforme explicamos na introdução, a certificação 2014) e a constituição discursiva e política da comunidade são recentes (2013). Essa conjuntura da auto-determinação demonstra também a multiplicidade de situações, fatores e discursos envolvidos.

Podemos também propor como um dos aspectos complexificadores a questão da baixa contrastividade, ou seja, os agricultores que se reconhecem ou não como quilombolas dentro do parque partilham condições de vida semelhantes. A relação entre fatores ambientais e culturais para a definição de grupos étnicos, segundo Barth (2000, p.29-31) se sobrepõe a outras possibilidades conceituais de classificação, a forma como estes elementos se entrelaçam em diferentes contextos é determinante para a configuração dos grupos étnicos. Várias famílias de agricultores vivem no maciço da Pedra Branca há gerações em condições semelhantes de moradia e cultivo de alimentos.

Assim, quando um grupo familiar específico passou a narrar a si e a alguns de seus vizinhos como uma comunidade quilombola colocou em questão as características dessa

⁸ Essa afirmação foi feita durante a 4ª Reunião da Câmara Técnica Agroecologia e Comunidades Tradicionais, durante sua defesa das comunidades tradicionais dentro do PEPB. (Sandro, abr. 2016)

identidade e a possibilidade mais ampla de adesão. Nos parece, nesse sentido que a figura da matriarca da comunidade Astrogilda Ferreira da Rosa, seu centro de umbanda e outros aspectos do passado e do presente da família Santos Mesquita, foram preponderantes para sua autoafirmação como remanescente de quilombo. Para Lifschitz (2008, p. 153-154) este processo é relativamente comum e se insere numa lógica recente de “revigoramento” das comunidades tradicionais apoiadas pela mediação de Ong’s, instituições, mídias, universidades. Com isso, os grupos étnicos reconstróem suas identidades, tradições e tentam recriar no presente com recursos modernos o seu passado histórico. Por vezes dotado do que o autor chama de um “patrimônio histórico”, essa reconstituição cultural possibilitada por mecanismos e recursos modernos, nos estudos deste autor já incluía a cozinha local, a seleção e a ressignificação de símbolos.

As tradições quando inventadas por grupos sociais e não pelo governo são chamadas por Hobsbawm (2008, p.271) de “invenções sociais”. Embora seja uma divisão genérica, contempla a ideia que a criação de tradições não precisa ser apenas oficial, ou seja, as tradições podem se criar e moldar dentro de grupos diversos e até mesmo se tornarem suficientemente relevantes, para que o Estado as considere e por isso faça concessões jurídicas e/ou conceda títulos, como ocorre com os quilombos. Então, os movimentos direcionados para a constituição das identidades quilombolas possibilitam também novas tradições e formas de interpretar o passado.

Arruti (1998, p. 15) demonstra que em distintos processos comunitários de afirmação quilombola, não são “artefatos culturais prontos” do passado, mas sim “sujeitos coletivos” que surgem do encontro de “forças políticas contemporâneas”, trata-se, portanto, de um vir a ser ainda em formação. Contemporaneamente os remanescentes de quilombos, ou como define Lifschitz (2008) *neocomunidades quilombolas*, nem sempre reproduzem de forma integral e coesa elementos da cultura afro-brasileira geralmente associados aos quilombos e a identidade negra de forma mais ampla, como as religiões de matriz africana (candomblé e umbanda), a capoeira ou danças como o jongo.

Destes “encontros” e de suas características locais surgem arranjos próprios e criativos, nos quais símbolos, histórias e práticas culturais são resgatadas, criadas, abandonadas e ressignificadas num movimento de constante atualização. Arruti (1998, p. 16) define isso como um processo de identificação, no qual os membros da comunidade buscam uma memória para si, formada tanto por relatos e imagens do passado, quanto pelas relações e trocas no presente. Bem como, por uma tentativa de adequação a forma jurídica da categoria

remanescente de quilombo e também aos casos concretos observados que estão além da definição do Estado.

Assim os remanescentes se definem, por meio de trocas e da formatação de argumentos políticos, como “novos sujeitos de direito”, assim podem levar suas demandas para outras instâncias. O que altera sua posição nos cenários locais, eles se tornam interlocutores de órgãos oficiais e visibilizam sua “unidade social e cultural” legitimando suas influências, demandas e ações.

Cafundá Astrogilda se localiza no maciço da Pedra Branca⁹, na vertente de Vargem Grande. Nesta área está uma parte considerável da mata atlântica preservada do Estado do Rio de Janeiro, com várias nascentes e rios. O território foi desde o século XVI explorado por diferentes tipos de cultivos que se desenvolveram em paralelo aos ciclos econômicos que marcaram o estado ao longo das décadas, café, cana-de-açúcar, laranja etc. Com o tempo grande parte da floresta foi desmatada e para possibilitar sua recuperação ambiental a área começou a ser protegida por diferentes ações estatais. Em 1974 foi transformada em unidade de conservação a partir dos 100 metros de altura e se tornou o Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB - RJ). (OLIVEIRA, 2010, p. 25-26)

Isso ocorreu em meio à difusão de uma mentalidade preservacionista que encarava a natureza como um bem da coletividade e considerava o Estado responsável por sua proteção. Embora nesse caso fosse uma floresta secundária que se alastrou após o fenecimento das grandes propriedades e no período de abandono das áreas de cultivo, causado pela desvalorização temporária da terra e dos alimentos plantados para comercialização, após a segunda guerra mundial (1939 - 1945). (FERNANDEZ, 2011, p. 142-143)

Seus membros se apresentam predominantemente como agricultores, essa identidade pautada no trabalho é ampla e aproxima este grupo de outros moradores do parque com etnicidades distintas. Ser agricultor dentro do maciço é viver da agricultura familiar, ou pertencer a uma família que se estrutura com base nestes cultivos. Por vezes esse entendimento de pertencimento possibilita que membros da família que trabalham em outros ofícios fora do maciço se declarem em circunstâncias específicas, como agricultores. Em alguns casos é justamente o trabalho externo de alguns membros que complementa a renda familiar e possibilita a continuidade de seu trabalho com a agricultura e continuidade de seus modos de vida. (WOORTMANN, 1990, p. 13-19)

⁹ O maciço é um conjunto compacto de montes ou montanhas com diferentes alturas interligadas entre si.

Existe também o que é mais comum, aliás, pessoas que transitam entre a agricultura familiar e as atividades urbanas ao longo de sua vida. Em alguns momentos a agricultura é apenas complementar e para consumo, em outros é o principal ofício para manutenção financeira da unidade familiar. Nestes períodos em que as pessoas trabalham mais fora do mato sua identidade rural não deixa de existir, porque está associada a sua família e a uma série de práticas culturais que ainda estão no cerne de sua mentalidade expressa nestes retornos à família e aos cultivos. (FERNANDEZ; SANTOS, 2015, p.33-34)

À medida que, os jovens estudam mais e saem cotidianamente do mato para isso, tendem a ampliar estes trânsitos entre o ambiente urbano e o rural. Por um lado a agricultura se torna complementar e não mais a principal fonte de renda e, por outro os diálogos com o ambiente urbano possibilitam um novo olhar para cultura local, seja pela valorização da agricultura familiar orgânica e/ou agroecológica, seja pelo reconhecimento das práticas culturais, ou no caso dos agricultores quilombolas, de um entendimento distinto de sua identidade étnica.

Essa identidade associada ao trabalho justifica refletir a respeito deste grupo em relação aos outros que o cercam, bem como suas condições de vida, plantio e práticas culturais. Com isso, a abordagem do sistema alimentar local nos parece a mais apropriada, pois se pauta no ciclo da alimentação compreendendo: cultivo, comercialização, trocas, doações, preparo, exposição e consumo. (CONTRERAS; GRACIA, 2011, p.30-34)

Em nossa pesquisa, porém estas etapas estão mais próximas na localidade estudada e definem a especificidade de sua “cozinha local”¹⁰. Portanto, uma parte importante desta pesquisa é interpretar como estas práticas alimentares comuns, foram no caso do grupo pesquisado, singularizadas e patrimonializadas para compor a identidade quilombola da comunidade. Para isso, partimos do pressuposto de que, a alimentação não é apenas uma forma mecânica de saciar a fome, mas um “ato social e cultural”. Conforme Maciel (2005, p. 49) definiu “pensar os sistemas alimentares como sistemas simbólicos em que os códigos sociais que estão presentes atuando no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza.”

¹⁰ Todos estes fatores que envolvem a comida formam sistemas alimentares, também chamados de “cozinhas locais”. A análise de um conjunto de alimentos que possuem relação com as representações do imaginário coletivo, práticas sociais e culturais. Esta é uma interpretação que compreende o fenômeno como múltiplo e multifacetado: a transformação do alimento em comida. Passa da universalidade da definição de cozinha para a imensa diversidade das cozinhas existentes em diferentes grupos e sociedades, com símbolos e um imaginário próprio que confere sentido. (MACIEL, 2001, p. 150-151)

Em nosso texto este sistema alimentar será abordado em etapas entrelaçado com outros conceitos e discussões, para delimitar o ciclo completo da *culinária patrimonializada*. No primeiro capítulo discutiremos o cultivo e a comercialização de alimentos frescos nas feiras, por isso usaremos a palavra *alimento* em sua forma mais genérica. Na etapa seguinte o foco será na cozinha local no passado e o termo empregado será “comida”¹¹ porque trataremos dos modos de fazer cotidianos. Por fim, em nosso texto, proporemos o conceito de “culinária patrimonializada”, para nomear as receitas como são servidas nas atividades, eventos e comemorações abertas ao público realizadas por Cafundá Astrogilda.

Nossa abordagem do sistema alimentar ocorre em duas grandes etapas: primeiro na pesquisa das condições que a originaram, plantio, caça, pobreza, etc. Segundo, numa análise dos processos que atualmente estruturam sua participação na recriação da identidade quilombola em Cafundá Astrogilda. A particularidade desta alimentação é que tanto quanto a identidade quilombola, embora se pautem em evidências materiais, em referências de relatos sobre o passado, ainda está formando sua totalidade discursiva e dialoga com inúmeras referências externas.

Optamos por utilizar a estrutura do sistema alimentar como referência para a escrita dos capítulos, então este primeiro trata do cultivo, troca doação e/ou comercialização de alimentos, enquanto segundo falará do preparo da comida historicamente na comunidade e o terceiro da exposição da culinária quilombola em ocasiões determinadas. Esta etapa inicial se constitui a partir de três pontos os agricultores, sua relação com o parque e os alimentos.

A localização de CA dentro de uma unidade de conservação (UC) configura, sob diversos aspectos, sua relação com o território ocupado. Seus membros dialogam cotidianamente com os guardas-parque, participam das reuniões do conselho gestor do parque e nas câmaras técnicas. Os moradores do PEPB desenvolvem uma relação de interdependência com a instituição e num sentido um pouco mais indireto com o Instituto Estadual do Ambiente (Inea), que em alguns momentos se intensifica e em outros se dilata ou se preenche de tensões, mas não deixa de existir.

¹¹ Nós escolhemos para essa etapa a noção de “comida” porque nos pautamos inicialmente na distinção “o cru e o cozido” e na reflexão sobre a comida brasileira apresentada por Roberto da Matta, ou seja, alimento como aquilo que é cultivado e vendido fresco, a “comida” quando esse alimento passa por algum tipo de tratamento ou preparo. (DAMATTA, 2012, p. 2-3) Objetivamos assim tecer as bases de nossa reflexão para chegar numa “culinária patrimonializada”, na qual essa comida singularizada é cercada por um discurso.

1.1 A comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda dentro do Parque Estadual da Pedra Branca

O Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB) foi instituído, por meio da Lei Estadual nº 2.377 de junho de 1974 e trouxe para a vida de seus moradores uma série de restrições ao cultivo, à construção e a reforma de moradias que antes não existiam. No art.º 3, este documento determinou a utilidade pública da área demarcada do maciço e a consequente desapropriação dos moradores e sua realocação fora dos limites do parque. Nos arts.º 5 e 6 propuseram o registro e o controle das casas existentes. Caso encontrassem plantios deveriam indenizar e remover o proprietário, a lei ainda determina que coubesse a Secretaria de Planejamento e a Coordenação Geral a função de elaborar e executar o plano manejo do parque, ainda hoje não construído ou aplicado plenamente. (ESTADO DA GUANABARA, 1974, p.1)

A Lei nº 2393 de 1995 dispõe sobre a permanência de populações nativas em áreas de preservação, afirma que as populações nativas têm direitos de explorar os recursos necessários a reprodução de seus modos de vida, desde que não afetem negativamente o ambiente e os resguarda da remoção. Embora a lei não seja regulamentada e geralmente seja desconsiderada pelos órgãos institucionais, em momentos de conflito aberto pode servir como argumento de defesa das populações tradicionais que vivem a gerações no mesmo território. No caso do Parque Estadual da Serra da Tiririca, conforme demonstra Simon (2005), a lei serviu como argumento para defesa dos sítiantes e pescadores locais por antropólogos e ambientalistas.

As *populações tradicionais* é um conceito de definição propositalmente ampla, para abarcar uma série de configurações comunais distintas, mas com alguns pontos comuns. Segundo Santilli (2005, p.86-89), os agricultores familiares cabem nessa categoria pela maneira como interagem com a natureza. O que é um dos critérios mais importantes para esta definição, em especial para a desta pesquisadora que discute diversidade biológica, cultural e proteção jurídica.

Os agricultores tradicionais, ou familiares, são, em grande parte, responsáveis pela manutenção da diversidade de espécies e variedades agrícolas. Adotam mecanismos de seleção e melhoramento genético, domesticação e intercâmbio de sementes que asseguram a variabilidade genética das plantas cultivadas e a conservação da agrobiodiversidade. Portanto, as políticas de conservação *in situ* da diversidade biológica agrícola não podem deixar de reconhecer e valorizar o papel dos agricultores no manejo da diversidade fitogenética, e de promover as suas práticas e sistemas agrícolas tradicionais. (SANTILLI, 2005, p. 89)

Os agricultores que vivem dentro dos limites do PEPB lidam com limitações institucionais vindas do Instituto Estadual do Ambiente (Inea). Existem restrições aos cultivos, à construção e reforma de moradias, dificuldades para o abastecimento de água, tratamento de esgoto, coleta de lixo e acesso a rede de luz elétrica. O seu território é permeado por dificuldades, ambiguidades e tensões, o bairro de Vargem Grande como um todo possui um abastecimento inconstante de água, por meio da rede de distribuição, muitos moradores possuem poços e também compram água filtrada para beber. Na área mais alta em que vivem os membros de CA água é captada das nascentes por uma tubulação precária mantida por eles, não existe coleta de lixo no alto, o que os faz responsáveis por eliminar os próprios detritos e a luz elétrica é fruto de um arranjo independente que não alcança os moradores das áreas mais isoladas.

Vieira (2014, p.46) em sua monografia reproduziu documentos da comunidade que exemplificam estes problemas, como o ofício do Instituto Estadual de Florestas (IEF) negando pedido de instalação de luz da Light¹² dentro dos limites do PEPB. Os relatos dos moradores explicam também estas dificuldades e as alternativas e acordos locais para resolvê-las, essa tubulação mantida pelos moradores para o abastecimento, o arranjo para iluminação, as foças para o esgoto e o uso do lixo orgânico para adubar.

A criação do PEPB teve efeitos paradoxais na vida dos agricultores, embora tenha trazido questionamentos, inseguranças tensões e regras, também limitou a ocupação e a exploração da área, o que auxiliou na recuperação e conservação da mata atlântica. Mesmo assim, o parque ainda é muito habitado, nas margens de suas vertentes e em seu interior. Sathler (2009) descreveu as diferentes ocupações do parque, demarcou as áreas de cultivo da banana e as relacionou com as moradias tradicionais. Em sua tabela, Vargem Grande área de nossa pesquisa, apresenta uma forte pressão imobiliária de média e alta renda nas margens. Sem a criação do parque provavelmente essa região teria sido densamente ocupada por residências e condomínios de classe média e alta.

Conforme discute Silva (2015, p. 31-36) em sua pesquisa sobre estas áreas entorno dos parques, chamadas de zonas de amortecimento, a proteção das unidades de conservação depende também do entendimento coletivo de sua importância, da necessidade de sua proteção. O autor afirma que, as zonas de amortecimento inicialmente foram criadas para resguardar as pessoas que viviam ao redor destas áreas de conservação dos animais, porém

¹² O Grupo Light trabalha com soluções energéticas (iluminação) no Rio de Janeiro.

mais tarde passou a desempenhar o papel oposto e proteger as áreas de conservação do avanço da ocupação urbana em seu entorno.

Na legenda de Sathler (2009, p.10-16) B e C representam o cultivo da banana dentro e fora dos limites do parque, G, H e I as comunidades tradicionais, G, I a agricultura diversificada e P as comunidades tradicionais da vertente do maciço no Rio da Prata.¹³ Sua análise embora generalista, permite perceber a relação entre as comunidades tradicionais dentro do PEPB, as áreas de floresta aparentemente mais preservadas, ainda que, com os cultivos diversificados e o plantio da banana. Esta oposição entre as regiões mais e menos preservadas surge de um comparativo visual entre ocupações distintas, condomínios, chácaras, sítios, áreas com características de favelização e mansões.

Mapa 1 – Delimitação das áreas de cultivo dentro



Fonte: SATHER, 2009, p.11.

As comunidades tradicionais dentro maciço, aparentemente, impactam menos a natureza, quando comparadas a outros grupos sociais com características de ocupação e moradia diferentes, foi isso que Sathler representou graficamente. Quando comparados aos grandes condomínios e mansões ou as moradias com características de favelização, os agricultores tradicionais demonstram uma preocupação maior com a conservação do ambiente, ou seus modos de vida que tendem a impactar menos. Suas habitações costumam ser pequenas, algumas ainda de taipa¹⁴, cultivam caqui e banana nas terras íngremes e ensolarada em meio à floresta, numa escala maior, juntamente com o inhame em áreas

¹³ Recentemente outra comunidade foi certificada como remanescente de quilombo Rio da Prata, dentro do PEPB chamada D. Bilina (conhecida parteira da localidade).

¹⁴ Casas feitas de barro, bambu, e telhas de barro, algumas chegam a ser calfinadas e parecem de longe casas feitas com tijolos.

alagadiças nas laterais de cachoeiras e córregos. Além de, preencher seus jardins e quintais com plantas alimentares. As comunidades tradicionais nesse contexto são os grupos familiares que habitam no maciço há gerações e praticam uma agricultura.

Nem todos se reconhecem como quilombolas, algumas famílias falam de sua descendência portuguesa¹⁵, que pode ser explicada pela migração lusitana da segunda metade do século XX. Segundo Galvão (1957, p.54-56), muitos agricultores portugueses migraram para ocupar os brejos em Vargem Grande e cultivar hortaliças. Inclusive como estes homens geralmente vinham sozinhos, independentemente de seu estado civil na terra natal, costumavam se amasiar ou casar com mulheres locais constituindo assim novas famílias.

Sabemos com certeza de pelo menos um caso de português que se casou com uma mulher de um dos núcleos familiares hoje considerados parte de CA. Nessa conjuntura local outras pessoas externas provavelmente se tornaram parte das famílias locais, embora os casamentos dentro do maciço, fossem mais comuns por muito tempo, entre conhecidos e/ou primos, segundo relatos dos entrevistados. Abordaremos isso melhor no segundo capítulo por ora tentamos apenas problematizar a formação das comunidades tradicionais do maciço. A territorialidade das comunidades tradicionais, segundo Almeida (2004, p. 9) se dá por meio das vivências partilhadas, criação e fortalecimento de laços de solidariedade, condições históricas comuns e nas identidades sociais que construíram e reconstruíram para sua mobilização no presente.

Assim as terras das comunidades tradicionais, e mais especificamente quilombolas, se referem à junção da identidade camponesa às memórias do cativo. Uma relação mais ou menos difusa entre o campesinato negro após a escravidão e os que se autodeclaram quilombolas hoje. (MATTOS, 2005-2006, p.111) Como ocorre na comunidade Cafundá Astrogilda, seu território é lugar de pertencimento, mas também é uma unidade de conservação. Isso significa duas concepções territoriais distintas contrapostas: uma oficial que compreende a organização espacial numa perspectiva protecionista estatal e outra do direito e permanência das comunidades tradicionais. Elas coexistem, na medida em que, a identidade quilombola foi gestada na relação deste grupo com um antagonista que é o Estado, representado pelo seu órgão ambiental o Inea. Na prática a segunda pode coexistir com a primeira, por meio da regularização fundiária pautada na declaração de interesse social, conforme legisla o decreto de 29 de setembro de 2011. (ALMEIDA, 2002, p. 68)

¹⁵ Uma evidência material das tradicionalidades distintas no parque é a casa amarela, ponto de convergência entre as trilhas de Rio da Prata, Vargem Grande, Pau da Fome, uma atração cultural. Foi construída pelo imigrante italiano, Domingos Argenti na década de 1920. (DIAS, 2014, p. 19-20)

Nesse sentido aderir à identidade quilombola em Cafundá Astrogilda possibilitou um diálogo diferenciado com a gestão do parque, para que sua posição fosse reavaliada. Assim os *elementos conflituosos* puderam tornar-se *agentes de proteção*. Deste modo, as práticas culturais e de cultivo antes consideradas pela gestão do parque como nocivas a natureza, foram reavaliadas positivamente e tenderam a ser recategorizadas como agricultura tradicional, orgânica e/ou agroecológica e os quilombolas puderam renegociar as reformas, ampliações e construções de moradias e outras limitações. A força motriz dessa mudança foi a própria comunidade, mas também os agricultores tradicionais como um todo e seus vínculos com o movimento agroecológico que abordaremos mais adiante. Nesta conjuntura os representantes de CA passaram a se narrar como agentes de proteção e valorizar aspectos de sua vivência comunal.

“... hoje essa comunidade na vertente sul do parque faz um trabalho, que fez toda sua vida, é o trabalho de cuidar do parque, é a comunidade que faz a gestão das trilhas, cuida dos caminhos, cuida da água. E agora com inúmeros parceiros [...], tenta mudar essa visão do órgão ambiental de que a comunidade tradicional é o problema, o conflito...” (Sandro, abr. 2016)¹⁶

À medida que, este movimento local se intensificava o próprio parque passou a encarar CA como uma comunidade mais ampla de interlocutores. A reunião na qual a fala aconteceu era da *Câmara Técnica: Agroecologia e Comunidades Tradicionais*, que faz parte do conselho gestor do PEPB. Num momento em que os representantes de Cafundá e do Quilombo do Camorim se colocaram em nome de suas comunidades. Isso indicou de certa forma, o reconhecimento oficial da alteridade destes grupos sociais e de um lugar de fala próprio que partilhavam.

Nesta ocasião a fala de uma agricultora de Rio da Prata (outra vertente do parque) tornou isso evidente. Rita Caseiro¹⁷ afirmou que, como Cafundá Astrogilda havia se tornado quilombola em Vargem Grande, em Rio da Prata poderiam fazer isso também. Inclusive, disse que os agricultores destes diferentes lugares deveriam ter se associado para obter a certificação juntos. Essa proposta suscitou uma discussão sobre a própria natureza da identidade quilombola, sua aplicabilidade e função. Os rumos que essa conversa tomou

¹⁶ SANTOS, Sandro da Silva. Fala na 4ª Reunião da Câmara Técnica Agroecologia e Comunidades Tradicionais. [25 de abr. 2016] Rio de Janeiro: Espaço Farol da Prata. Transcrição literal. Exposição detalhada na ata da reunião.

¹⁷ Rita é advogada, filha de agricultores e possui uma propriedade em Rio da Prata. Foi uma das responsáveis por, juntamente com o Instituto Panela de Barro, obter certificação para outra comunidade remanescente de quilombo no parque, mais especificamente nesta área, a comunidade Dona Bilina.

demonstraram que, embora nem todos os agricultores do maciço tivessem condições ou se achassem aptos para reivindicar a identidade quilombola. Eles consideravam mais importante que isso, a valorização de suas práticas agrícolas que se mantinham tradicionais e neste sentido se estendiam a todos e poderiam configurar uma tradicionalidade ampliada, capaz de permitir e legitimar sua continuidade.

Essa reunião era para tratar da formulação de um termo de compromisso entre as comunidades, agricultores tradicionais e o PEPB, para possibilitar um diálogo melhor entre as demandas dos lavradores e as restrições determinadas pela gestão, esse documento ainda está em construção. Existia nessa reunião uma discussão implícita sobre as diferentes tradicionalidades encontradas dentro do maciço e os diálogos possíveis entre suas demandas e as restrições do PEPB. A tradicionalidade quilombola havia obtido preponderância, por meio de uma composição memorialística própria de natureza dialógica, com isso afirmou politicamente uma identidade coletiva. (ARRUTI, 2006, p. 218) Ao fazer isso abriu uma via para discussão que antes parecia restrita apenas ao Quilombo do Camorim, para que se discutisse as características locais.

A questão é que mesmo se reconhecendo estas diferentes tradicionalidades, conforme demonstra Santilli (2005, p.90-91), os quilombolas usufruem de um status diferenciado na legislação, pelo reconhecimento nominal que possuem na constituição de 1988 e pelos direitos territoriais garantidos por ela e por outras leis e decretos correlatos.

Meses depois desta reunião, em 08 de julho de 2016, Cafundá Astrogilda foi demarcada por uma placa oficial do PEPB colocada ao lado da antiga colocada alguns anos antes por Pedro Mesquita agricultor, membro da comunidade e neto da matriarca que a nomeia Astrogilda da Rosa Ferreira Mesquita. Isso configurou o reconhecimento da comunidade pela gestão do parque, inclusive com a presença do secretário do meio ambiente. Um dos representantes de CA na ocasião sugeriu que o ideal seria cada núcleo familiar quilombola receber uma identificação oficial como aquela no futuro, indicando que a configuração de Cafundá Astrogilda era maior do que o núcleo familiar da matriarca.

Figura 1 – Placa antiga e placa nova de Cafundá Astrogilda



Fontes: A autora, 2017 e 2016.

Essa ocasião demonstrou que o diálogo entre a comunidade remanescente de quilombo e o parque havia se tornado diferenciado. Algumas informações apontadas na placa oficial do parque merecem atenção: primeiro, para legitimar a comunidade aparece o nº de seu processo de inscrição na Fundação Cultural Palmares (FCP) para a certificação. Segundo, a afirmação de que a comunidade possui aproximadamente 200 anos de existência, terceiro que seus membros necessariamente descendem de africanos escravizados, por fim, que estes membros são hoje corresponsáveis pela boa preservação da área que habitam.

Comunidade Quilombola Cafundá Astrogilda

A Comunidade Cafundá Astrogilda existe há mais de 200 anos e foi certificada oficialmente pelo Processo nº 01420.013635, de 23/10/2013, como Comunidade Tradicional Remanescente de Quilombolas pela Fundação Cultural Palmares, instituição pública voltada para a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira, vinculada ao Ministério da Cultura (MinC).

O nome do quilombo foi uma homenagem à matriarca da comunidade, Senhora Astrogilda. A palavra “Cafundá” que dizer lugar distante.

Está localizada dentro do parque, em uma região que abriga exuberante floresta, além de rios, cachoeiras, picos com mirantes naturais e uma significativa diversidade biológica. É uma das áreas mais preservadas da unidade de conservação.

Os quilombolas são descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos. A presença da comunidade, com seu modo de vida tradicional e sua cultura, é essencial para a conservação dessa parte do Maciço da Pedra Branca. (PEPB, 2016)

A inauguração da placa nova foi um evento significativo, pois demarcou o desenvolvimento de um determinado diálogo, mas principalmente da valorização da comunidade. No terceiro capítulo discutiremos o papel da cozinha local neste e em outros eventos. Por ora, parece importante frisar que mesmo reconhecendo que a “tradicionalidade” dentro do parque, não é atributo exclusivo de Cafundá Astrogilda, seu diálogo acaba sendo

diferenciado com gestão do parque, por conta de sua apropriação, defesa e reconstrução da identidade quilombola. Como ocorreu também com o Quilombo do Camorim titulado em outra vertente do parque, embora divulgasse e valorizasse sua identidade anos antes de Cafundá Astrogilda, não recebeu uma placa oficial como essa na época e nem nos meses que se seguiram.

No Google Maps o quintal familiar do núcleo Astrogilda foi demarcado por seus representantes como *sede* do quilombo no PEPB. Isso juntamente com vários mecanismos de representação pública que seus representantes constroem com apoio de outros membros e parcerias visibilizam e legitimam a comunidade como remanescente de quilombo. Apesar de pressuporem um quilombo maior, o Quilombo Vargem, na prática projetam a imagem pública de CA ancorada na figura da matriarca Astrogilda e desenvolvida por seus parentes próximos presentes num quintal familiar demarcado e relativamente pequeno, a comunidade. No caso, as comemorações que realizam, a página que mantém e atualizam com textos e fotos das atividades no Facebook¹⁸, passeios turísticos e aulas de campo para escolas, que fazem o caminho pelo parque até o núcleo Cafundá Astrogilda (Ação Griô¹⁹). Discutiremos estas denominações e suas implicações no capítulo dois.

Mapa 2 – Imagem da demarcação oficial da sede de Cafundá Astrogilda



Fonte: GOOGLE MAPS, 2015.

¹⁸ A página do Facebook é pública, intitulada Cafundá Astrogilda e pode ser acessada pelo link: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100009608566748>.

¹⁹ A Ação Griô teria se iniciado de forma embrionária com o apoio da Escola Municipal Prof. Teófilo Moreira da Costa, em 2015. Eram visitas guiadas de uma lateral do maciço até a sede da comunidade, com o tempo outras escolas passaram a fazer estas visitas na comunidade, inclusive particulares, os alunos delas pagam pelo passeio. A ideia era principalmente divulgar a comunidade e sua história, a partir de um símbolo da cultura africana o “Griô”, definido por Sisto Silva (2013) como um contador de histórias, conselheiro e importante para diferentes sociedades do continente africano. Quando as visitas começaram um ancião da comunidade, Jorge dos Santos Mesquita, de certa forma representava essa figura.

Além disso, representações dos dois remanescentes de quilombo CA e QC também participam nas reuniões da Câmara Técnica Agroecologia e Comunidades Tradicionais, que juntamente com Conselho Consultivo do PEPB, auxilia a gestão do parque na tomada de decisões. Conforme, proposto na convenção nº 169 da OIT²⁰, os temas referentes à ocupação e a organização são discutidos e votados coletivamente. Nessas ocasiões os representantes podem se colocar, falar e votar em nome de suas comunidades. A existência desta câmara técnica e de uma reunião oficial voltada para a formulação de um termo de compromisso que resguarde a ocupação tradicional e estabeleça regras de convivência demonstra como a ação política dos quilombos dentro do PEPB, auxiliou na construção de uma postura diferente do parque e do próprio Inea, daquela de décadas atrás encarava a desocupação do parque como único caminho.

Para avançar nestas discussões nos parece importante definir adequadamente o que compreendemos como remanescente de quilombo e demonstrar como CA transita entre os conceitos do quilombo histórico e ressementizado. O conceito de neocomunidade proposto por Lifschitz (2008, p. 53-54) também nos auxilia, mas para tratar de uma faceta de CA que é formatação e exposição pública por meio de dispositivos modernos e sua interação com mediadores, mas não substitui reflexões suscitadas por outros termos.

1.1.1 As noções que regem um quilombo ressementizado no cafundá de Astrogilda

A comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda foi engendrada politicamente a partir da iniciativa da família Santos Mesquita. Esse processo, no entanto, foi lento, fragmentado, envolveu mudanças contextuais, o apoio e a intervenção de diferentes mediadores. De certa forma abordamos alguns aspectos disso ao longo do trabalho, sem que possamos ou pretendamos esgotar a multiplicidade de questões e aspectos envolvidos. Provavelmente o primeiro marco nominal do grupo ocorreu quatro ou cinco anos antes da abertura do processo de certificação na Fundação Cultural Palmares (FCP).

²⁰ O manual de atuação do Ministério Público Federal defende de modo geral a participação das comunidades tradicionais nas decisões administrativas e legislativas que possam afetá-los. Entre as justificativas legais para isso aponta essa Convenção. Embora, avanços e retrocessos tenham sido realizados em diferentes instâncias desde então. (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2014, p. 22)

Quando um dos membros, Pedro Mesquita²¹, agricultor e neto da matriarca Astrogilda Ferreira da Rosa, objetivando diminuir os conflitos familiares da área ocupada, teria mandado confeccionar a antiga placa de identificação de CA e a posicionado na entrada da “sede” do quilombo, como uma homenagem a avó. Nela pediu que escrevessem “Comunidade Astrogilda: Caminho do Cafundá”. Naquele momento, segundo ele, ainda não se viam como quilombolas e a placa foi apenas uma tentativa de demarcar o lugar de sua própria família, fazer uma homenagem e, ao mesmo tempo evocar a proteção e cuidado da matriarca.

A família Santos Mesquita é formada por descendentes diretos e indiretos da matriarca, enfocamos nesta pesquisa aqueles que ainda vivem no maciço e de alguma forma estão envolvidos com auto-identificação quilombola, no capítulo dois esmiuçaremos a estrutura familiar restrita que relaciona estes membros. Por ora, nos interessa explicar que a matriarca teve vários filhos com seu marido Celso dos Santos Mesquita, alguns morreram outros se mudaram para parte mais baixa do maciço ou foram vivem em outros bairros. Porém, em torno de sua moradia se conjugaram casas de outros parentes ao longo do tempo, formando um tipo de “quintal familiar”, que mais tarde com a certificação foi identificado como “sede”.

Estiveram envolvidos com a certificação o caçula da matriarca, Jorge dos Santos Mesquita, que cuidou de sua mãe na velhice e passou a viver em sua casa, mesmo depois da morte dela. Os filhos dele e os filhos de sua irmã, Natalina dos Santos Mesquita, bem como, alguns dos netos desta. O que evidencia uma relação genealógica direta entre os principais representantes da comunidade e a matriarca. Este núcleo de representação se expressa em reuniões, nas postagens do perfil on line da comunidade e nas atividades e mutirões realizados. Eles apontam outros núcleos familiares próximos, que vivem no maciço há gerações, com os quais mantêm laços de parentesco e amizade, como parte da comunidade, mas o envolvimento destas outras famílias com a identidade não se evidencia com tanta intensidade, o que abordaremos melhor nos próximos capítulos.

A senhora Astrogilda é uma referência para pensar a identidade da comunidade. Ela teria, durante muitos anos, mantido em sua casa um centro de umbanda de linha branca, chamado pai Tertuliano. No qual realizava atendimentos gratuitamente para os moradores do maciço, que a procuravam pedindo ajuda para tratar problemas de saúde. Segundo Sandro

²¹ MESQUITA, Pedro dos Santos. A comunidade Cafundá Astrogilda e sua família. [07 de fev. 2017] Rio de Janeiro: Parque Estadual da Pedra Branca residência do entrevistado. 2016. Mp3. Entrevista concedida numa tarde de terça-feira após a venda de seus produtos na Amavag.

Santos, representante da comunidade e seu neto, isso acontecia desde a década de 1920²². Em seu centro ela atendia e seu marido Celso fazia garrafadas, após a morte dele, a matriarca deixou de atender e desativou o centro.

Falamos Vargens por uma localização atual. Naquela época o maciço era um todo. Rio da Prata, Taquara, havia uma imensa rede de caminhos do maciço. Os casamentos entre bairros construíram caminhos. *A certificação do quilombo foi uma ideia para proteger o lugar com as famílias que vivem aqui da agricultura. O auge da banana foi em 1940, mas ainda temos agricultura lá encima.*

Em 2013, quando demos entrada no processo homenageamos a Astrogilda porque em 1920 ela tinha um centro espírita linha Branca. Ela minha vó, fazia curas e meu avô que psicografava receitas. Mesmo depois do fechamento ainda se falava dela. Cafundá vem de Cafundó, quilombo e o nome da matriarca do lugar conhecida por todo o maciço.

Já o Quilombo de Vargem Grande, com grupos familiares oriundos das fazendas de café que existiam na área. A ideia é que todos vem da mesma da mesma árvore genealógica. *Essa parte do maciço em 2013 passou a sofrer imensas pressões com os eventos oficiais do município policiais armados chegaram a pressionar moradores. Isso fez com que nos uníssemos na comunidade, com a escola e esse trabalho foi amplo. Nossa articulação espalhou nossa cultura trouxe a presença dos mediadores, o que foi um divisor de águas...* (Sandro, set. 2016, grifo nosso)

Em sua fala, sobre o contexto em que a comunidade se uniu para criar o processo de inscrição na Fundação Cultural Palmares (FCP), este representante explicitou a existência de outros núcleos familiares quilombolas além do seu e propôs um desenho mais amplo e outro mais restrito. A denominação mais agregadora *Quilombo Vargem* e uma escolha de nome que em princípio representa seu próprio núcleo familiar, *Cafundá Astrogilda*. Esse discurso de uma ancestralidade comum entre inúmeras famílias conectadas pelos caminhos do maciço, aparece de forma mais ou menos detalhada, dependendo do narrador e da ocasião.

A visão ampliada das famílias confere historicidade e verossimilhança a narrativa de CA, mas na prática apenas uma parte da família de Astrogilda que vive no quintal demarcado como “sede”, se sentiu com legitimidade para aderir a essa identidade e mantêm um esforço político contínuo em torno de sua divulgação e reconhecimento. A reboque essa parte da família cita outros núcleos familiares, relativamente próximos com os quais possui laços de amizade e/ou parentesco, que poderiam compor essa versão mais restrita do Quilombo Vargem. Assim tenta visibilizar e auxiliar na resolução das demandas locais mais disseminadas.

O “Cafundá” foi citado em alguns trechos do livro de Magalhães Côrrea (1936), como um lugar para onde diferentes caminhos convergiam, também como uma das áreas onde se

²² SANTOS, Sandro da Silva. Considerações na Caminhos: III Encontro para o Plano Popular das Vargens. [03 de set. 2016] Rio de Janeiro: Escola Municipal Prof. Teófilo Moreira da Costa. Transcrição literal. Exposição detalhada na sistematização do GT - Comunidades remanescentes de Quilombo e tradições.

produzia carvão, inclusive uma de suas ilustrações feitas a bico-de-pena mostrava um sitiante com um burro carregando lenha. Uma cena ainda comum hoje entre agricultores do maciço, se substituirmos a lenha por cachos de banana.

De certa forma o brasão da comunidade sintetiza essa abordagem discursiva, porque ao mesmo tempo em que representa CA, indica a existência correlata do Quilombo Vargem e a relação de interdependência proporcional, entre ambos. Os símbolos tribais como o escudo e as lanças, possivelmente representam a resistência e a luta, enquanto no centro homens de diferentes tons de pele dão as mãos para tornar isso possível. As sombras de mulheres carregando recipientes na cabeça estão assentadas num fundo marrom como se fosse uma parede de madeira, possivelmente representam as famílias tradicionais e suas casas, como se estes elementos reunidos estivessem ancorados na identidade afro-brasileira e representassem a comunidade.

Figura 2 – Brasão de Cafundá Astrogilda



Fonte: FACEBOOK CAFUNDÁ ASTROGILDA, 2015.

Não conseguimos obter muitas informações sobre a formulação do brasão. Mas sabemos que, como outros símbolos e divulgações da comunidade foi feito por um membro da família que trabalha com design e material gráfico, o mesmo responsável, segundo os representantes, pelo rótulo da cerveja artesanal criada pela família recentemente, assunto que abordaremos no terceiro capítulo.

Os representantes costumam se referir às famílias como *núcleos familiares* quilombolas, que talvez seja fruto de alguma reflexão mediada. O que se torna uma categoria

local, à medida que eles usam, mas não é uma expressão ainda disseminada entre as outras famílias, que tendem a identifica-se pelo sobrenome ou por nomes de pessoas mais velhas reconhecidas destas famílias que vivem na propriedade familiar e trabalham com agricultura, sejam elas homens ou mulheres. Cáceres (2017b, p.279) usa esta denominação também e afirma que as famílias eram indicadas em CA pelos nomes de mulheres mais velhas, as matronas, que denominavam também os lugares, como Astrogilda e outras.

Um núcleo não corresponde necessariamente a um “tronco”, pois um mesmo tronco pode ter mais de um núcleo.

Os núcleos acham-se associados, na maioria das vezes, aos nomes das mulheres mais velhas e respeitadas, “costume dos tempos de antes” que ainda hoje prevalece. São as “matronas” que dão nome aos locais, tais como Jandira, a parteira que migrou para Campo Grande, ou Astrogilda, Dazinha, Tia Mocinha e as Moças – que já morreram –, Dromice, Sebastiana, Expedita, Irene e Caboxa, entre os núcleos / denominações que hoje se mantêm. Mas a toponímia em si é flexível, esses nomes podem permanecer, mesmo depois de a pessoa morrer. Em outras ocasiões, a localidade assume o nome do sucessor ou sucessora vivo, ou das pessoas de interesse para o interlocutor em determinado momento. (CÁCERES, 2017b, p.279)

No entanto, observamos em campo e, em entrevistas referências aos dois sexos, patriarcas e matriarcas citados para identificar e indicar estes núcleos familiares e lugares, talvez a inserção de nomes masculinos tenha ocorrido recentemente. Como todos os aspectos dessa organização comunal são dinâmicos, a todo momento situações reais podem alterar aspectos observados.

Essa categoria explica as relações entre as famílias e com a comunidade, reconhecemos isso em campo. Ainda assim, propomos outra nomenclatura para fins analíticos, *quintais familiares*, como forma de explicar a organização dos núcleos familiares no território. Porque a maioria das famílias congrega dentro de sua propriedade moradias de diferentes gerações, com estruturas, material e formas distintas. Estes quintais são propriedades delimitadas, nas quais parentes constroem e demarcam o espaço de suas residências, que podem ser tanto casas de alvenaria quanto de taipa ou habitações pequenas e rudimentares feitas de materiais descartados, dependendo de suas condições financeiras. No trabalho de campo foi perceptível distintos formatos e organizações destes quintais, maiores ou menores.

Começamos a esboçar a complexidade de um quilombo ressemantizado em Cafundá Astrogilda, isso significa a defesa de uma comunidade remanescente de quilombo, pautada em sua identidade cultural de resistência no presente. E não associada unicamente a um imenso passado, mesmo que esse passado seja frequentemente citado e sirva como âncora para o presente. Segundo Arruti, (2006, p. 81) o termo “remanescente” foi usado no art. 68

para resolver o problema das continuidades e rupturas na história destas “comunidades”, termo que, do mesmo modo, serviu para identificar grupos e organizações.

Enquanto a ressemantização foi um o resultado de um “percurso conflituoso” de apropriação e definição da palavra quilombo, que após “uma série de reapropriações simbólicas” passou a considerar não apenas os quilombos históricos, mas também as comunidades negras rurais que vinham sendo estudadas pela antropologia desde a década de 1970. Com isso, “as terras de uso comum” em fins da década seguinte passaram a ser o primeiro parâmetro para se definir um quilombo, ou melhor, uma comunidade remanescente de quilombo. (ARRUTI, 2006, p. 84-86)

O que vimos em CA foi à coexistência entre propriedades familiares que chamamos de quintais e o uso e cuidado coletivo de áreas que nominalmente não pertencem a ninguém, mas ao mesmo tempo são de todos. São elas, principalmente, as estradas e/ou caminhos, a mata, e as fontes, cachoeiras, córregos. Do mesmo modo o cuidado é uma obrigação coletiva, que também se estende as tubulações de abastecimento de água e a precária rede elétrica que pode ser afetada por chuvas e quedas de galhos.

Compreendemos assim que a formação de CA está associada principalmente a essa cultura local e a história da família Santos Mesquita. Mas ao mesmo tempo se pauta num vínculo mais ou menos delimitado com o passado escravagista da região. Sua ressemantização é uma formulação criativa destas referências, inúmeras outras circunstâncias e influências. Para saber como outros autores interpretaram esta forma comunal escrevemos o próximo tópico.

1.1.2 Cafundá Astrogilda na bibliografia acadêmica

Existem ainda poucas pesquisas que tratem especificamente de Cafundá Astrogilda, em geral seus membros foram citados em partes de trabalhos e textos mais amplos sobre a agricultura familiar no PEPB. Porque a adesão à identidade quilombola ocorreu recentemente (2013), até então estes atores sociais apareciam nas pesquisas apenas como agricultores, camponeses, produtores, lavradores e/ou sitiantes. Isso fez com que encontrar os textos representasse a primeira dificuldade, já que não aparecem em plataformas de dissertações e teses claramente demarcados. Em pesquisas sobre cultivos ou agroecologia e outros temas,

agricultores do parque que hoje se entendem como quilombolas foram entrevistados e citados anos antes e isso por vezes só se evidencia no corpo do trabalho.

Comparativamente, o Quilombo do Camorim foi mais pesquisado porque sua identidade, apesar da certificação recente (2014), já era publicizada pelo menos dez anos antes. Um projeto da Universidade Católica do Rio de Janeiro chegou a pesquisar a comunidade e gerou um livro chamado *As marcas do homem na floresta* (2010)²³. No qual, diferentes pesquisadores publicaram capítulos que direta e indiretamente dialogavam com a trajetória desta comunidade remanescente de quilombo, a partir das próprias pesquisas das Ciências Humanas e dentro de um projeto de extensão específico.

Ao longo deste trabalho os textos sobre os agricultores aparecem como referências e contrapontos para nossas reflexões. No entanto, como poucos deles tratam nominalmente da comunidade e tivemos contato direto em campo com as pesquisadoras e pesquisadores que os produziram. Pareceu-nos necessário discutir suas contribuições de maneira mais detida para esta pesquisa.

O trabalho mais antigo é a monografia de Vieira (2014), defendida no ano da certificação. O tema era de maneira mais ampla comunidades tradicionais em áreas de conservação e o estudo de caso CA. Sua pesquisa foi dividida em três partes e a comunidade aparece principalmente na última. No corpo do trabalho alguns documentos da comunidade aparecem reproduzidos, além deles a autora utiliza também notícias de jornal para pautar suas reflexões e entrevistas. Estes documentos pessoais da comunidade como o registro de nascimento da matriarca Astrogilda, ofícios e as notícias permitiram indiretamente o acesso a fontes primárias que foram úteis para nossa pesquisa.

No mesmo ano, Dias (2014) defendeu sua monografia sobre a paisagem do PEPB, na qual discutiu diferentes aspectos espaciais do parque. Dois tópicos de seu trabalho foram respectivamente dedicados a apresentação de CA e do Quilombo do Camorim. Embora sejam apresentações concisas tiveram o mérito de registrar algumas reflexões no momento da certificação e reconhecimento público destes grupos.

Do mesmo modo que a Comunidade do Alto Camorim, esta comunidade também tem um *longo histórico de resistência e luta pela terra*. Conforme já citado, grande parte dos moradores do maciço é composta por *posseiros – que ficaram na terra*

²³ Em 2002, o Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente (Nima) da PUC-Rio implantou, no bairro do Camorim, o projeto Voluntariado Ecológico, por meio do qual realizou oficinas sobre a história local com os moradores. Essas oficinas, em especial, contribuíram para a formulação dos capítulos I, III e V, figurando com “pesquisadores de suas raízes”. Este foi o cerne da composição do livro, que objetivava com base em “valores éticos e ambientais”, construir uma pesquisa como o “registro do legado da atividade humana na mata atlântica no Rio de Janeiro” e “a procura pelos signos nela impressos” na sua paisagem. (OLIVEIRA, 2010, p. 7-9)

após estas serem abandonadas pelos proprietários durante a Segunda Guerra e após a praga que atacou os laranjais. Esta situação de instabilidade na posse da terra e a fragilidade e inconsistência das leis para as populações tradicionais, de certo modo, estimula e reforça o movimento pelo reconhecimento da tradicionalidade desta população. Na ausência de documentação, o resgate da história pretérita atua como importante elemento de legitimação da luta pela terra. (DIAS, 2014, p. 27, grifo nosso)

No trecho citado Dias descreve um pouco da multiplicidade de fatores históricos que interferiram na formulação de CA e do Quilombo do Camorim, seu elemento norteador é a relação dos moradores com o território e luta por legitimidade da posse de suas propriedades uma demanda que é basilar na articulação local das famílias de agricultores que vivem há gerações no maciço e defendem sua tradicionalidade.

Mattos e seus colaboradores (2017) publicaram um texto sobre o cultivo, o consumo e a venda de alimentos em famílias de agricultores de diferentes regiões metropolitanas do Rio de Janeiro. Numa coletânea da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), na qual compararam um quintal familiar de CA, a uma família de agricultores de Fojo (Guapimirim). Este texto detalhou e representou bem graficamente os alimentos cultivados para consumo e comercialização, além de, demonstrar como o histórico de resistência e articulação política de cada região, associado as estratégias atuais de resistência dos agricultores possibilitaram a formação de conjunturas específicas para a reprodução dos modos de vida locais.

Estes mediadores/pesquisadores da agroecologia²⁴ não precisariam, necessariamente, se referir a Cafundá Astrogilda para pautar sua abordagem, porque trabalharam apenas com um dos quintais familiares de lá, inclusive, um que não é da família dos representantes, mas participa ativamente em projetos e discussões políticas voltadas para defesa da agricultura orgânica e agroecológica no maciço.

Porém, Mattos e seus colaboradores (2017, p. 47) fizeram uma escolha de aderir e essa nova categorização e a relacionam as conquistas políticas obtidas pelos agricultores do território. Com, isso não citaram nomes, não personalizaram suas análises e tenderam a associar a adesão identitária a um processo mais amplo de articulação, uma conquista tanto quanto, o reconhecimento da agricultura familiar existente no maciço e suas diferentes

²⁴ Os autores do texto são agrônomos, em sua maioria, são agrônomos que, prestam ou prestaram serviços para a Ong Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa (AS-PTA), apoiadora da publicação da ANA e um dos mediadores que auxiliaram os agricultores do maciço na construção de alternativas e estratégias para viabilizar seus modos de vida e cultivos. Então descrevem o papel de diferentes mediadores a partir de sua própria observação e atuação no território.

associações e as obtenções de Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP)²⁵. Essa escolha de denominação reproduziu uma categoria local na pesquisa acadêmica e, ao mesmo tempo sugeriu que, aquilo que observaram numa família de CA poderia ser encontrado de forma semelhante nas outras.

Os três últimos artigos são de viés antropológico e foram escritos por Cáceres (2016, 2017a, 2017b) ela tem se dedicado a pesquisar CA. Em sua escrita demonstra muita proximidade com os membros da comunidade e, ao mesmo tempo uma análise poética e reflexiva sobre a importância dos laços de parentesco para construção identitária e a relação com o território. Uma das propostas reflexivas a nosso ver mais profícuas em seus textos é forma como os membros da comunidade transformaram este espaço em lugar de pertencimento, uma “localização das famílias associada a “familiarização” dos lugares. (CÁCERES, 2017b, p. 272)

Sua publicação de 2016 trouxe, a partir desta reflexão dos lugares e caminhos, o contraponto entre a interpretação dos moradores e aquela idealizada pela Trilha Transcarioca. Para isso, comparou os conceitos de habitar e lazer, mostrando diferenças, tensões e ambiguidades, com uma descrição narrativa e poética possibilitou que o habitar, fosse explicado pela perspectiva local, demonstra que o lazer não é necessariamente um problema, pelo contrário coexistiu com as moradias por muito tempo. Mas recentemente com o aumento do número de visitantes no PEPB e com criação de um formato institucional, que em princípio não considerava a percepção e forma de vida dos moradores, mas pretendia apropriar-se de seus caminhos. (Cáceres, 2016, p. 91-92)

No terceiro artigos Cáceres (2017a) se debruça sobre a importância da religiosidade para construção da identidade quilombola. Com base em testemunhos da família da matriarca, traçou uma breve biografia e explicou de forma detalhada informações sobre seu centro de umbanda e a forma como a religiosidade influenciou a família como todo e até mesmo inúmeros outros moradores do maciço, que de alguma maneira precisaram de sua ajuda. O transito entre estas narrativas e a forma como se deu sua apropriação e representação dos símbolos religiosos nas comemorações da comunidade é uma lacuna apontada pela autora.

²⁵ “A Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) é o passaporte para que agricultores e agricultoras familiares tenham acesso às políticas públicas do Governo Federal. Com o documento, é possível ter acesso a mais de 15 políticas públicas, dentre elas o crédito rural do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf); a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural; e os programas de compras públicas, Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae). Atualmente, existem 4,8 milhões de DAPs ativas no Brasil.” (SECRETARIA ESPECIAL DE AGRICULTURA FAMILIAR E DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO, 2016)

Nos próximos capítulos, embora não seja no foco e não fosse do antigo dela também, acrescentaremos outras reflexões a respeito disso nos próximos dois capítulos.

Por fim, acreditamos que ainda há muito que se produzir em termos de conhecimento acadêmico sobre o cafundá da senhora Astrogilda. Do mesmo modo que a comunidade ainda possui muitas possibilidades para explorar e recriar, este é um tema complexo e, em constante mudança. Algumas propostas analíticas foram apontadas por estes textos, as quais possivelmente continuarão sendo desenvolvidas por suas autoras e autores, em especial Vieira e Cáceres que continuam pesquisando a comunidade, cada uma vinculada a seu próprio enfoque.

Nossa abordagem se pauta em conceitos distintos dos utilizados antes, sistema alimentar e patrimônio cultural, para pesquisar, analisar e compreender de que forma estes aspectos se associam na construção da identidade de remanescente de quilombo, o que não foi tratado por outras pesquisas antes da nossa. O viés histórico associado ao antropológico da forma como desenvolvemos também ainda não, o que é mais uma questão de enfoque e objetivos analíticos, já que propostas distintas estão voltados para o mesmo território com propostas disciplinares diferenciadas.

No próximo tópico discutiremos as possibilidades para aproximar e diferenciar os agricultores do passado dos agricultores quilombolas da atualidade. Caminhamos nesse sentido para pensar a história do território e sua relação com as pessoas. Ao mesmo tempo tendemos a discussão identitária de construção discursiva.

1.2 As relações passadas que se fazem presentes no cultivo e na comercialização de alimentos

Usamos as palavras agricultor, lavrador, produtor e outras equivalentes ao longo do texto, principalmente com base da definição de que, o agricultor é aquele que pratica a agricultura, cultiva a terra. Mas também porque vários dos entrevistados se apresentaram assim como “agricultores e feirantes” e isso além de amparar a identidade quilombola, em determinados momentos pode até se sobrepor a ela, como identificação principal em outros. Como citamos antes o sentido mais simples da identidade de agricultor pode se adensar e fragmentar para conter funções, atividades e práticas distintas.

O vínculo com o lugar e a prática da agricultura rústica e familiar desenvolvida, por meio de uma relação diferenciada com o ambiente é a definição mais simples e abrangente das populações tradicionais, entre as quais se encontram os indígenas e quilombolas, que possuem um status jurídico diferenciado.

Nossa abordagem se pauta na noção de campesinato proposta por Wolf (1970, p.16), na medida em que, estes agricultores desenvolvem uma relação de dependência para com a cidade e os estratos dominantes que consomem os alimentos que cultivam. E, trabalham juntamente com suas famílias para sua sobrevivência e conservação de seus modos de vida e não para acumular capital. Portanto, não reproduzem a lógica capitalista dominante, mesmo que se insiram nela por meio do consumo. Veem no dinheiro principalmente um meio de reproduzir sua maneira de viver, seus vínculos com seu lugar de pertencimento e sua vizinhança.

Se procurarmos uma gênese para a comunidade, podemos pensá-la como o nascimento da família da senhora Astrogilda ou o princípio da adesão de seus descendentes a uma determinada etnicidade. Estas possibilidades interpretativas levam a diferentes construções discursivas, relacionais e até mesmo complementares, que costumam ser acionadas em diferentes circunstâncias.

Ao longo de toda essa pesquisa discutimos a comunidade remanescente de quilombo do Cafundá em relação a sua etnicidade recente, mesmo assim é nos parece que em alguma medida, esse discurso recente depende, em parte, para construir sua legitimidade das possíveis relações que estabelece com o quilombo histórico ou uma narrativa dos núcleos familiares quilombolas. Que costuma aparecer em visitas guiadas (faculdades, universidades, grupos) e Ações Griô (escolas e colégios), comemorações e nas entrevistas com os representantes. Essa explicação histórica aparece de forma concisa num poema escrito por um deles, Jorge Mesquita e citado por Cáceres:

Já não se ouve mais
 O assovio do açoite
 Nem o tilintar dos grilhões
 Sons que por muitos anos
 Atormentaram corações
 -
 Sois livres, partam!
 Curem as suas feridas
 Esqueçam o horror da senzala
 Reconstruam suas vidas
 -
 Os negros desnorteados
 Libertos enfim dos seus nós
 Ocuparam uma imensa área

Os ermos dos cafundós

-

Foi ali que em pouco tempo
Começaram a surgir
Vários núcleos familiares
Que contarei a seguir

-

Cafundá, Morro Redondo
Eram os maiores que tinha
Também o Sítio das Moças
E a Toca da Farinha

-

Era nessa famosa toca
Que os escravos foliões
Quando deixavam o trabalho
Faziam reuniões

-

O núcleo do Cafundá
Fundado por meu avô
Se destacou bem depressa
Como o maior produtor

-

Nesse núcleo em pouco tempo
Com as famílias unidas
Um casal se destacou
Seu Celso e Dona Astrogilda

-

Seu Celso e Dona Astrogilda
Dentro da comunidade
Fundaram um centro espírita
Para fazer caridade

-

Não cobravam um centavo
Pelas curas que faziam
Ela com os Orixás
Ele com homeopatia

-

Como o caçula da família
Tenho a maior devoção
Mantenho o altar dos Santos
Preservando a tradição

-

Aprendi muito com eles
Histórias lindas ouvi
Sobre os que já eram mortos
Mas muitos eu conheci

-

Bibiano, Antônio Virgulino
Nonô e Sino
Joaquim Querosene, Vico Pereira
Chico da Chácara e Nonô

-

Nessas terras nós nascemos
Vivemos com abundância
Hoje somos ameaçados
Pelo fantasma da ganância

-

Senhores governantes
Controlem seu egoísmo
Nos tirar da nossa Terra

Pra dar ao capitalismo.
 -
 Reconheçam Nosso Quilombo
 E nos deixem ajudar
 Nós que nascemos aqui
 É que sabemos preservar.
 (MESQUITA apud CÁCERES, 2017a, p. 216-2017)

Esta poesia narra uma história da comunidade que teria começado com escravizados libertos após a abolição que se espalharam pelo território para construir suas casas e trabalhar com a agricultura dando início aos quintais familiares, que aos poucos se ampliaram. Contada a partir da perspectiva familiar dos Santos Mesquita, essa narrativa confere preponderância ao seu próprio lugar de fala e a matriarca. Ao mesmo tempo, abrange muito do passado e cita figuras de referência falecidas, porém não explicita o número atual de quintais ou seus representantes de forma clara, talvez porque isso ainda esteja em construção.

A poesia foi declamada em diferentes ocasiões desde certificação da comunidade, foi registrada por Cáceres numa comemoração²⁶, mas também aparece num vídeo no Youtube intitulado *O quilombo Cafundá Astrogilda*²⁷. Outra função exercida pela narrativa foi exemplificar a importância de Jorge Mesquita como guardião autorizado das memórias de sua família e também narrador privilegiado, um griô. Que foi importante para relacionar diferentes referências numa composição identitária autônoma.

Sisto Silva (2013) apresentou a figura do griô africano como dotada de inúmeras funções sociais, que estão além da narrativa, mas intimamente ligadas a forma como a palavra pode afetar o mundo e gerar formas de interpretação. Nesse sentido a narrativa criada pela família da matriarca o elemento propulsor de diferenciação e definição de CA.

Conforme expresso pelos Elias e Scotson (2000, p. 21), é possível que se formate uma diferença entre grupos que ocupam o mesmo território em condições semelhantes apenas pelo tempo de moradia. Porém, o cerne da reflexão é que este e outros elementos podem ser acionados para legitimar e valorar diferenças a partir da organização política do grupo. Ou seja, as características em si mesmas não determinam a coesão e a diferenciação de grupos que habitam áreas próximas, mas a maneira como se organizam politicamente para legitimar-se.

²⁶ A comemoração citada era “O Dia da Consciência Negra” de 2014, o primeiro ano em que a comunidade comemorou publicamente a data, após ter recebido em agosto do mesmo ano seu certificado como remanescente de quilombo. (CÁCERES, 2017a, p. 215)

²⁷ Essa informação aparece em um vídeo sobre a história de CA, disponíveis no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=Tii4tgGztFg&t=174s>. Este vídeo teria sido gravado em 14/11/2015 numa visita de campo realizada pela professora da UFF Rita Montezuma num guiamento feito por Alexandre Santos.

Ainda que as condições aproximem agricultores que se entendem ou não como quilombolas e vivem há gerações no maciço, por meio das associações, parcerias, estratégias e acordos para cultivar, vender e trocar alimentos, preservar o abastecimento de água ou o acesso à luz elétrica. Narrativamente em CA houve a reformulação de sua identidade por meio da narrativa. Para White (2001) não há como conceber dentro da história uma narrativa totalmente verdadeira para se sobrepor as demais, na medida que, toda história contada envolve uma determinada escolha de organização e perspectiva. Portanto, apenas as premissas isoladas e verificáveis podem ser concebidas como plenamente verdadeiras. A memória e a linguagem juntas além de transmitir criam a narrativa, para Meneses (2007, p. 17), a experiência dos seres humanos no tempo é margeada pelo imaginário para construção de significados culturais, a imaginação segundo ele, não é oposta a experiência empírica.

Deste modo, a história da comunidade descrita no dossiê encaminhado para a Fundação Cultural Palmares (FCP), contada pelo griô e as primeiras Ações Griô, realizadas por sua família (2015) com a parceria da Escola Municipal Prof. Teófilo Moreira da Costa que o tiveram como narrador antes de sua morte, em 2016, compõem uma organização possível dos fatos descritos e não a única.

Estas ações eram visitas guiadas da parte de baixo do morro, pouco acima do final da Rua Pacuí que seguiam até sua casa no quintal familiar demarcado como sede, onde os estudantes tomavam café e podiam ouvir suas histórias, descansar, nadar na piscina natural montada ao lado de sua casa ou no rio próximo ao local, voltaremos a tratar destas visitas no terceiro capítulo.

Por ora, nos pareceu necessário discutir a narrativa da história local a suas funções discursivas para que no próximo tópico a descrição da ocupação do bairro de Vargem Grande pelos diferentes ciclos de cultivo e a vida dos agricultores locais possam ser respectivamente o recorte micro e macro da mesma área, por lado narrada pela memória e por outro pela historiografia.

1.2.1 A base do sistema alimentar quilombola: plantio, doação, troca e venda

A ocupação do Maciço da Pedra Branca teria se iniciado há mais de três mil anos, com a coleta e a caça, feitas por grupos humanos nômades que formaram diversos sambaquis²⁸. Estes habitantes iniciais teriam permanecido até terem contato com os tupinambás, que ocupavam toda a costa do Rio de Janeiro. Apenas, no século XVII ocorreria a ocupação extensiva do território quando um engenho foi instalado nas terras da sesmaria²⁹ de Correia de Sá, doadas ao mosteiro de São Bento pelo testamento de Vitória de Sá. E, administradas pelos monges nos dois séculos seguintes, onde foram instaladas as três fazendas: Camorim (engenho de beneficiamento de cana-de-açúcar), Vargem Grande e Vargem Pequena (criação de gado). (OLIVEIRA, 2010, p.25-26)

Os primeiros sesmeiros de Jacarepaguá, Jerônimo Fernandes e Júlio Rangel de Macedo, não desenvolveram nem cultivaram as áreas recebidas do então governador do Rio de Janeiro, Salvador Correia de Sá. Posteriormente os filhos do governador, Gonçalo Correia de Sá e Martim Correia de Sá solicitaram, por meio de uma petição ao pai estas terras. Argumentando que, após trinta anos os sesmeiros ainda não as haviam ocupado.

Julião Rangel auxiliar do governador, considerou justa a petição e cedeu as terras. No período final de sua gestão (1578-1598) o governador aprovou este pedido. Assim, os irmãos dividiram as terras, Gonçalo Correia de Sá, se tornou proprietário das áreas que hoje correspondem aos bairros de Freguesia, Taquara, Camorim (até Campinho) e a maior parte da Barra da Tijuca. Enquanto, Martim Correia de Sá, se tornou dono da região do Camorim, Vargem Grande, Vargem Pequena e Recreio dos Bandeirantes. (ARAÚJO, 1995 apud ARAÚJO, 2007, p. 81)

Por um lado, Gonçalo Correia de Sá ocupou sua sesmaria, construiu o Engenho do Camorim (1622) e arrendou grande parte de suas terras, três anos mais tarde ergueu a Igreja de São Gonçalo do Amarante. Por outro, Martim Correia de Sá dedicou-se a política tendo, inclusive, dois mandatos como governador do Rio de Janeiro (1602-1608 e 1623-1632), casou-se com Maria de Mendonza e Benevides, mãe do primogênito que daria origem a dinastia dos viscondes de Asseca, Salvador Correa de Sá e Benevides. Os primeiros escravos

²⁸ Sambaquis são amontoados de conchas e matéria orgânica.

²⁹ As sesmarias, segundo Fridman, eram concessões de terras dadas entre os séculos XVI e XVIII pela coroa portuguesa, para que o donatário e seus descendentes se tornassem responsáveis pelo seu desenvolvimento. (FRIDMAN, 1992, p. 476-477)

a aportarem no Rio de Janeiro no início do século XVII foram trazidos para Jacarepaguá, nos foros. (ARAÚJO, 1995 apud ARAÚJO, 2007, p. 82)

Essas terras passaram rapidamente de mãos. Quando a filha de Gonçalo, d. Vitória, casou-se com d. Luís Céspedes Xeria, que veio de Madri para assumir o governo do Paraguai, as terras que vão do Camorim a Vargem Grande e até a praia Ihe foram dadas como dote. Não muito depois morreram Gonçalo e Luís, ficando a cargo das mulheres a administração das grandes propriedades amealhadas pela família. Antes de morrer, d. Vitória deixa em testamento as terras do seu dote aos monges beneditinos do mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro. (ENGEMANN, 2010, p.66-67)

Os pesquisadores que discutem temas relacionados à história do maciço e do parque constantemente citam as fazendas beneditinas como referências de uma ordenação do território marcante. Estas terras ao longo do tempo foram propensas a se concentrar em mãos de herdeiros poderosos e ordens religiosas. Engemann (2010) afirma em seu texto que mesmo antes de assumir a terra legada em testamento, os beneditinos já possuíam currais nela, o que evidência a inserção precoce da pecuária na região.

Os engenhos além de, produzir e beneficiar a cana-de-açúcar plantavam muitos pés de mandioca para produzir a “farinha de guerra”, que era a base alimentar das fazendas e mosteiros. Era consumida juntamente com o feijão, o milho e arroz plantados em menor quantidade. Tamanha era a relevância da produção local farinha de mandioca para o consumo, que na segunda metade do século XVII foi montada uma roda de engenho movida à água para seu beneficiamento. (ENGEMANN, 2010, p.66-67)

O número de escravizados no engenho do Camorim, durante a segunda metade do século XIX, eram aproximadamente 172, embora apenas 54 deles recebessem sua alimentação diária do Mosteiro de São Bento. A grande maioria vivia do que plantava em terras cedidas para este fim, isso permitia que os trabalhadores compulsórios desenvolvessem uma economia autônoma, trabalhando nos sábados e dias santos. Este autor demonstra que havia um desequilíbrio grande entre o número de homens e mulheres escravizados nestas fazendas, portanto, os casamentos só eram possíveis porque havia uma rede extensa de sociabilidade que os conectava. (ENGEMANN, 2010, p.68 -71)

Estas fazendas permitiram o desenvolvimento de uma agricultura de subsistência paralela (com cereais e mandioca) aos grandes cultivos. Além disso, propiciaram melhorias no território como a drenagem dos pântanos, separação de áreas de pastagem. O engenho da Fazenda Vargem Grande possuía também uma pequena olaria, responsável por uma pequena produção de 120.000 tijolos por mês. A produção oleira era algo comum também em outros

engenhos da baixada, geralmente era consumida no seu entorno, em Jacarepaguá e Cascadura. (NOGUEIRA, 1956, p. 57-58)

Essas propriedades eram principalmente em áreas altas, nas planícies. Por isso as serras foram cultivadas posteriormente, no século XIX, pelas grandes fazendas de café que, ainda amparadas no trabalho escravo. Enquanto nas margens, a produção de carvão era realizada por homens pobres como atividade secundária, juntamente com os plantios de subsistência. Como mostra a citação abaixo, os beneditinos libertaram seus cativos pouco antes da Lei Áurea (1888), possivelmente, essa é liberdade dos antepassados de CA narrada no poema.

Porém, em 1871, a política imperial tramou contra as propriedades do clero regular e os beneditinos alforriaram todos os seus escravos. A partir daí, segundo as crônicas dos beneditinos, as fazendas entraram em acelerada ruína. Assim, chegam a termo os mais de 200 anos de administração beneditina do Camorim. O complexo das três fazendas foi vendido por 250 contos de réis à companhia Engenho Central de Jacarepaguá, para quitar dívidas tributárias. (ENGEMANN, 2010, p.122)

Mesmo com a extinção das grandes fazendas beneditinas, as florestas do maciço da Pedra Branca por muito tempo sofreram com um intenso desmatamento, documentos do século XVII comprovam isso. A madeira extraída servia para reformas e consertos nas construções, instalação de cercas, construção e manutenção dos carros de bois para transportar o açúcar, construção de caixas de maneira com a mesma função e lenha para as caldeiras. Além disso, desmatavam o maciço para alimentar animais de tração (bois, muares, cavalos) e seres humanos. (ENGEMANN, 2010, p. 125)

No século XIX a fazenda Santa Cruz (outra vertente do maciço) foi retomada pela União, Campo Grande foi dividido em grandes propriedades e as terras dos beneditinos (Jacarepaguá) adquiridas pelo banco hipotecário (Banco de Crédito Móvel). Por isso, os arrendatários começaram a pagar aos novos donos. Os posseiros, no entanto, seguiram sem que sua situação se alterasse substancialmente. A década de 1920 veio acompanhada do aumento das taxas de arrendamento, expulsão dos agricultores irregulares, causando algumas vezes reações violentas, o banco ofertou a opção de compra, oportunidade em que surgiram os pequenos de pequenos sítios. (MUSUMECI, 1986, p.73)

Nesta década se fortaleceu outro grande ciclo de cultivo, o da laranja. Apesar das mudanças os agricultores pobres continuavam com dificuldades de obter terra. Algumas pequenas propriedades haviam sido doadas pelos monges aos antigos escravos, outras arrendadas, algumas ainda simplesmente ocupadas. Os arrendamentos com frequência configuravam relações de instabilidade para o lavrador e o arrendador, feitos por períodos de

cinco, três, dois anos, não precisavam necessariamente ser renovados e as porcentagens devidas pelo lavrador poderiam ser elevadas quando o dono da propriedade considerasse conveniente. Em períodos de valorização fundiária o dono podia desocupar a terra apenas negociar. (MUSUMECI, 1986, p.71-72)

A fragilidade do vínculo com a terra tornava a escolha de plantar produtos com ciclos curtos de crescimento, a mais viável. Além disso, o cultivo de elementos distintos demonstra uma tentativa deste lavrador de atender além do mercado consumidor suas próprias necessidades alimentares. De modo mais amplo, as características do solo foram determinantes para a ocupação das diferentes áreas do maciço. Embora isso não tenha ocorrido de forma intencional, frequentemente o fenecimento de um tipo de cultivo numa região, fosse pela erosão do solo ou pela desvalorização monetária do produto, permitiu que aquele território pudesse se recuperar enquanto outro era utilizado.

No maciço da Pedra Branca, como nos demais maciços da cidade, a ocupação das vertentes foi influenciada pela orientação do relevo. Desde a declividade das encostas ao grau de insolação instituiu-se uma série de variáveis que determinam condições ambientais locais. Tanto no trabalho de Galvão (1957) quanto em Bernardes (1992) encontra-se menção à orientação das encostas. Para os lavradores, as encostas de soalheira – voltadas para o norte – favoreciam o cultivo de laranja, mamão e mandioca, culturas que não temem a falta de umidade e que necessitam de maior insolação. Enquanto isso, a vertente de orientação sul, denominada noruega, abrigava os cultivos de banana, que predominam até hoje em áreas do maciço, como o Vale de Piabas e Grumari. Nota-se, portanto, o caráter policultor dos lavradores que ocupavam as áreas de encosta. Outro aspecto importante levantado por Bernardes (1992) está relacionado ao processo erosivo. Segundo ele, as técnicas de cultivo desses lavradores eram “bastante rudimentares” e não havia conhecimento sobre os efeitos de erosão decorrentes dessas técnicas. (FREITAS et al., 2010, p. 145)

O banco ofertava propriedades nas serras e próximas aos montes, enquanto as baixadas ainda estavam repletas de pântanos insalubres, que aos poucos conforme o saneamento evoluía, eram reclamadas por descendentes de sesmeiros, compradores e posseiros. A valorização da terra neste período associada à citrocultura se espalhou pelas regiões de Campo Grande, Realengo, Santa Cruz, Guaratiba e Jacarepaguá (com menor intensidade). Os lavradores eram funcionários contratados, parceiros ou arrendatários. Em 1930, os bananais começaram a se disseminar pelas altas encostas que não foram apropriadas pelo ciclo da laranja e tampouco pela especulação imobiliária. As pequenas propriedades camponesas puderam se fixar, comprando lotes, ocupando terrenos públicos dentro das reservas florestais ou contratos de arrendamento. (MUSUMECI, 1986, p.73-74)

A Segunda Guerra Mundial juntamente com política de exportação do governo Dutra seriam responsáveis pelo decréscimo nas exportações de laranja, causando com isso a

desvalorização monetária do produto e conseqüentemente o foco no mercado interno. Embora a disseminação de pragas tenha causado o abandono dos pomares. Com isso e a construção da extensão da rede ferroviária do Distrito Federal se disseminaram o cultivo de hortaliças e de novos tipos de fruta como mamão, goiaba, manga, coco verde. (MUSUMECI, 1986, p.73-74)

Fridman (1992, p. 8) concorda que a II Guerra Mundial afetou negativamente a produção de laranja, porém situa também a importância da erosão do solo causada pelo cultivo intensivo em larga escala, como causa do abandono dos pomares. Segundo ela, a desvalorização monetária brasileira possibilitou no início da década de 1950 que as pessoas comprassem terrenos, nesse período a zona oeste, principalmente Campo Grande e Jacarepaguá eram as áreas mais loteadas do município.

Além disso, em Vargem Grande conforme Musumeci descreve na nota de rodapé nº 10 os moradores por volta de 1940 se instalaram em áreas que passaram por um processo de drenagem e, nas décadas seguintes, foram substituídos por lavradores portugueses, principalmente originários da Ilha de Madeira. Estes lusitanos se instalaram em Realengo, Bangu, Rio da Prata, Medanha, Guaratiba. Eram considerados inovadores juntamente com os nipônicos, as técnicas lusitanas terraceamento nas encostas, adubação orgânica, eram associadas à alta produtividade, apesar disso, não tiveram incentivos suficientes para obter legalmente as terras que ocupavam. (MUSUMECI, 1986, p.73-74)

Enquanto o município crescia a exploração de lenha e carvão eram cada vez mais invasivas nas décadas de 1940 e 1960 a retirada de carvão do maciço, ocorria para abastecer a estrutura de transporte que começava a se disseminar pelas baixadas do Rio de Janeiro. Atividade realizada principalmente nas áreas mais altas do maciço, em que a ocupação agrícola não havia sido tão significativa. Este é o período em que a fragmentação das grandes propriedades havia dado origem a pequenas propriedades com agricultura de subsistência. (FREITAS; CASTANHEIRA; FINGERL, 2010, p. 144-145)

As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas pela instabilidade na posse das terras principalmente nas baixadas, exemplificada pela expulsão de loteamentos agrícolas, para que fossem negociados, de certa forma pelos arrendamentos de curto prazo também. Embora ainda se falasse da importância de um cinturão verde para o estado. A única ação concreta para efetivar isso, havia sido a criação de uma Colônia Agrícola, em 1940, dentro da área da que havia sido a Fazenda de Santa Cruz. Em uma dezena de lotes de 10 hectares para agricultores nipônicos e brasileiros. (MUSUMECI, 1986, p.73-74)

Somente em 1969, com seu adensamento demográfico e, conseqüentemente, as delimitações imprimidas pela especulação imobiliária já consolidada, é que a baixada de Jacarepaguá teve iniciado o seu plano Piloto para o ordenamento de sua ocupação. Lúcio Costa projetou os grandes eixos de expansão urbana da zona oeste do Rio de Janeiro sobre as remanescentes áreas do maciço da Pedra. (FRIDMAN, 1999 apud SANTOS, 2007, p.19)

Desde o início do século XX os subúrbios da zona oeste e norte passaram por um aumento da especulação imobiliária. Nestes locais se ampliaram as moradias para as camadas baixas de trabalhadores urbanos, bem como para os imigrantes, europeus que vinham ao Brasil para evitar a crise econômica causada pela I Guerra Mundial. Essa mudança de ocupação se deve, entre outros fatores, a melhora no saneamento na área e ao auxílio que a prefeitura dava a arrendamentos e roças portuguesas, principalmente a construção das estradas do Joá e Grajaú-Jacarepaguá, entre 1945 e 1951. (FRIDMAN, 1992, p. 4-5)

Nas décadas de 1960 e 1980 houve o abandono de áreas agrícolas, causado principalmente, pela especulação imobiliária. O que configurou um modelo excludente de apropriação do espaço. (MUSUMECI, 1986, p.83) O plano de Lúcio Costa propunha uma expansão urbana bem mais que o fortalecimento ou mesmo apoio à agricultura.

Voltando-nos ainda uma vez à habitação clandestina: Na década de 80, podemos notar os efeitos da degradação do poder de compra da classe trabalhadora, através do aumento significativo do número de favelas surgidas: é o terceiro pico. De 1981 a 1990 surgiram 136 favelas que são o resultado da crise econômica. Sabe-se que a maioria destas favelas localiza-se na zona oeste em Jacarepaguá e na Barra da Tijuca em área não edificada, destinada a praças, afastamentos em torno dos rios, etc. Outro fato importante relativo à habitação popular está relacionado às invasões de terrenos. Os loteamentos populares irregulares e clandestinos que se localizam principalmente na zona oeste, também assumem um papel de vulto nos anos 80. (FRIDMAN, 1992, p.12)

Neste período a ocupação ilegal destas regiões para construção de moradias, por vezes, com uma agricultura de subsistência. Não havia uma política governamental para resolver o problema de falta de acesso à moradia, tampouco para evitar as habitações ilegais. De modo que, Fania Fridman (1992, p. 12) chamou isso de uma ilegalidade “consentida pelas autoridades”, que poderia significar tanto a inserção de novos interlocutores na cena urbana, como também um sinal da impossibilidade do Estado de minimizar os efeitos nocivos da especulação imobiliária.

Após esta extensa narrativa da ocupação local, dedicamos o próximo tópico para tratar dos cultivos sob uma perspectiva diferente, nos voltarmos novamente para o micro recorte, deixamos de narrar como a agricultura afetou a história local para discutir como se relacionou a vida das pessoas ao longo do tempo.

1.2.2 A base do sistema alimentar quilombola: plantio, doação, troca e venda

O alimento é a base do sistema alimentar em CA, o que foi cultivado pode ser consumido, dado, trocado ou vendido. Cotidianamente os agricultores decidem o que fazer com as frutas, verduras, hortaliças cultivadas. De forma correlata fazer feira ou freguesia, significa dar um pouco a mais para agradar o comprador, conversar, muitas vezes na feira se vende as coisas em dúzias, mas se dá também um ou duas unidades a mais, no fim da feira se doa mais ainda. Porque de qualquer maneira o feirante tende a perder os alimentos que trouxe, após um longo período de exposição sem vender. Essa prática foi definida por uma entrevistada como “saber fazer feira” o que é também a forma de cativar os fregueses.

A troca também é uma estratégia cotidiana entre os próprios agricultores e feirantes, bens por bens no caso de um alimento por outro, mas também serviços por alimentos e serviços por outros serviços. Por exemplo, um feirante pode entregar para que outro venda certo número de caixas de banana, o pagamento será no início do acordo uma parte destas caixas, porém após a venda, se torna a parte do valor referentes as caixas. Além disso, aquilo que o vendedor ganhar sobre o preço inicial é seu também.

Os agricultores do maciço são para todos os efeitos um grupo heterogêneo, que se formou ao longo de todos estes processos históricos. Portanto, é temerário supor que Cafundá Astrogilda possui vínculo historicamente apenas com as três grandes fazendas beneditinas ou mais especificamente com a de Vargem Grande. Estes ocupantes mais recentes podem e devem ter tido diversos contatos e vínculos com os quilombolas. Então, “sua parentela” não se restringe apenas as famílias comumente citadas e que abordaremos no segundo capítulo. Mas também compreende moradores que migraram para outros bairros e vivem em comunidades urbanas, com o objetivo de melhorar suas oportunidades de emprego. Os entrevistados citaram parentes que mudaram para Gardênia Azul, Fontela, Cascatinha, Campo Grande, entre outros. No entanto, dentro do recorte desta pesquisa não pudemos abranger e analisar detalhadamente estes casos.

Citamos inicialmente três autores que problematizaram a vida dos agricultores de Vargem Grande na segunda metade do século XX, são eles: Santos (2011), Galvão (1957) e Nogueira (1957). Nos artigos deles alguns aspectos se repetem: a descrição das formas de plantar e as dificuldades para comercializar os alimentos. Entre a maneira como a venda se dava na década de 1950 e 1960, descrita por estes autores e o que observamos hoje, a maiores alterações foram à disseminação de automóveis próprios e feiras novas.

Na segunda metade do século XX o Mercado Municipal comprava as bananas de Vargem Grande e as laranjas do Mendanha, preferencialmente, juntamente com os mercados de Madureira e Campinho que consumiam uma boa parte da produção de Sepetiba e da área da serra de Vargem Grande. Os produtos também eram vendidos nas feiras de Campo Grande, Cascadura, Irajá, Madureira, Marechal Hermes, Realengo, Penha e Tijuca. A única destas feiras em área urbana era a última, todas as demais eram em zonas de aspecto rural e suburbano. (SANTOS, 2011, p. 334-335)

A primeira dificuldade para garantir maior controle na comercialização da produção era o transporte para as feiras e mercados. Para vender era preciso transportar e, no Sertão Carioca isso significava estar inserido num sistema de frete ou possuir meio de transporte próprio. Se um produtor possui o próprio veículo, além dos seus produtos poderia transportar também alimentos cultivados por seus vizinhos mais próximos.³⁰ (SANTOS, 2011, p. 335-336) Ou precisar vender para “atravessadores”³¹ por um preço reduzido, caso não conseguisse providenciar o transporte de maneira constante e efetiva.

Em Jacarepaguá por outro lado, mais próxima ao centro, havia uma produção mais voltada para a venda direta sem interceptadores com produtos de horta, predominante “repolho, pimentão, abobrinha, agrião, alface, acelga, couve, tomate, berinjela, cenoura, chicória, beterraba, rábano, rabanete, salsa, cebolinha”. Além dos alimentos, Santos (2011, p.330) apontou que outro produto era valorizado, a madeira. Embora vista algumas vezes como uma atividade exclusiva, de alguns moradores do maciço, na prática acabava complementando a renda familiar juntamente com outros cultivos.

Contemporaneamente discutindo o escoamento dos produtos do maciço, Fernandez e Santos (2015) demonstram que a comercialização dos produtos em Vargem Grande, tende a ocorrer em locais mais próximos, dos agricultores em sua maioria. Podemos detalhar isso um pouco mais e citar que ao redor do maciço na área mais baixa, algumas barracas fazem ponto em diferentes trechos da Estrada dos Bandeirantes, do Sacarrão do Cabungui e, em frente à Associação dos Moradores de Vargem Grande na Estrada (Amavag).

³⁰ Observamos isso também em feiras contemporâneas, nas quais os agricultores da região de Vargem Grande que possuem caminhonetes transportam seus produtos e os de seus vizinhos para a feira ou entram em acordo para o transporte das barracas e sua montagem no dia da feira. Os que recebem o serviço pagam uma taxa mensal e/ou semanal. A Associação de Agricultores de Vargem Grande (Agrovargem) exemplifica o desenvolvimento desses acordos de ajuda mútua entre os agricultores de uma forma mais estruturada, alguns deles quilombolas.

³¹ O atravessador ainda hoje é uma figura comum nas falas dos agricultores, definido como o comerciante que possui transporte próprio e compra diretamente dos produtores os alimentos por um preço muito baixo para revender.

Alguns vendem também na Feira Agroecológica da Freguesia³² (sábado) em Jacarepaguá, na feira orgânica da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), que ocorre nas terças. Outra opção surgiu recentemente, por força da mobilização de diversos atores institucionais, ongs e movimentos sociais voltados para a construção de mercados alternativos na zona oeste, a Feira da Roça no largo de Vargem (domingo), para qual dedicaremos um tópico no terceiro capítulo.

Antes havia uma preocupação em inserir os alimentos em uma lógica específica de comercialização, as vendas em larga escala para estabelecimentos, como ocorria com o Mercado Municipal e os mercados de Madureira e Campinho que eram maiores. Atualmente, mesmo para a venda de bananas e outros alimentos cultivados em grande quantidade, se busca sempre o contato direto com o consumidor em locais mais próximos do produtor, ainda que as vendas sejam fragmentadas. Aos poucos articulação entre os agricultores e diferentes mediadores possibilitou a construção de mercados alternativos e uma configuração para as vendas. Uma configuração mais recente da comercialização de alimentos na zona oeste foi descrita pelas autoras Fernandez e Santos:

Os circuitos de comercialização e a escala de produção são muito variados entre os agricultores. Os locais de comercialização dos produtos, se mais distantes ou não, relacionam-se com as alternativas de transporte, a possibilidade de manter animais de carga e a necessidade de pagamento de frete.

Observa-se que, na Taquara, na localidade do Pau da Fome e em Vargem Grande, os circuitos de comercialização são mais restritos aos bairros, sendo as feiras menos praticadas do que no Rio da Prata. Nesta última localidade, a feira é uma alternativa exclusiva de venda para 50% dos produtores, enquanto, em Vargem Grande, para 30,4%, e no Pau da Fome Taquara, para 18,2%. Além das feiras, há a possibilidade de venda para intermediários, em pontos de venda próprios ou mercadinhos locais. Alguns poucos produtores também citaram mercados atacadistas, tais como o CADEG (Mercado Municipal do Rio de Janeiro), a Ceasa (Central de Abastecimento do Rio de Janeiro) e o Mercado de Madureira (neste caso e no da CADEG), citados para a venda de plantas medicinais) (FERNANDEZ; SANTOS, 2015, p. 55, grifo nosso)

Hoje nas Feira da Roça e Agroecológica de Jacarepaguá podemos com frequência junto aos produtos principais, banana, aipim, inhame, laranja ou caqui, encontrar sobras de uma produção diversificada para consumo sendo vendidas. Isso, se dá de forma inconstante, quando as sobras são numerosas, frutas e verduras que em geral não seriam comercializadas acabam na feira, como limões, abacates, jacas, além de hortaliças, temperos. Na feira ter uma diversidade maior, mesmo que de forma inconstante configura uma vantagem, porque os consumidores procuram produtos variados.

³² As feiras citadas possuem página de divulgação no Facebook, respectivamente: <https://www.facebook.com/feiraagroecologicafreguesia/> e <https://www.facebook.com/FeiradaRocaVG/?fref=ts>.

No texto das autoras Fernandez e Santos (2015), existe uma preocupação com a discussão dos mercados agroecológicos e como a adesão dos agricultores a esta prática, permite que a relação entre produtor e consumidor se organize de forma distinta com uma valorização por parte do consumidor da cultura deste produtor. Mas deixa subentendido algo que, Galvão (1957) também destaca muitas vezes a agricultura tradicional, feita de forma rústica era mais uma alternativa à falta de dinheiro dos produtores da serra, do que propriamente uma opção. E, do mesmo modo, essa agricultura tradicional se encaixa numa noção de produção agroecológica porque não usa agrotóxicos e sim adubação natural e se baseia na produção familiar.

Vieira (2014) citou em seu trabalho a questão do escoamento dos produtos dos alimentos cultivados pelos agricultores de CA. A autora enumerou uma série de compradores relacionados ao consumo de alimentos orgânicos e a agroecologia. Estes consumidores são paralelos, mas não a única opção. Por exemplo, a Rede Ecológica consome os alimentos disponíveis entre os agricultores do maciço (caqui, banana, laranja), mas precisa de vários outros produtos para compor sua “cesta” que vem de fora, ou seja, seu consumo é restrito e suprido por alimentos cultivados por um agricultor local.

Além disso, o pedido é mensal enquanto as feiras são semanais. O PNAE é complicado por causa da burocracia (os produtores precisam ter certificado de produção orgânica) e das dificuldades para receber o pagamento por meio de licitações, a primeira escola da região a receber os alimentos para alimentação escolar foi a Escola Municipal Prof. Teófilo Moreira da Costa, mas não soubemos de outra que consumisse diretamente dos lavradores locais. Da forma como Vieira descreve parece que os “agricultores quilombolas” como um todo estão inseridos nessas articulações e vendem alimentos para diferentes programas, porém por causa de questões burocráticas e mesmo por uma demanda ainda restrita, essa forma de comercialização, na prática ainda se limita a casos pontuais .

A produção deles é vendida nas feiras convencionais e orgânicas da cidade do Rio de Janeiro e também participam do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), através da associação de produtores orgânicos do maciço da Pedra Banca, estão também articulados ao movimento social Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Caracterizada como agricultura urbana e periurbana, é de tamanha importância a produção orgânica da região que também abastece a Rede Ecológica, movimento social urbano que estreita as relações com o meio rural para garantir na cidade uma alimentação verdadeiramente saudável e de qualidade. (VIEIRA, 2014, p.43)

As feiras seguem ainda como a opção mais constante e viável para estes produtores. Um dos membros de CA comentou numa entrevista que a maior parte de sua renda é gerada

pela venda das bananas orgânicas que planta, numa feira comum em Campo Grande, na qual costuma vender muitas caixas da fruta. Segundo ele, lá não há muita burocracia, a necessidade de ter que comprovar burocraticamente que as bananas são orgânicas, ou de usar notas promissórias nominais que tem um custo de emissão por bloco e são exigidas para vender alimentos para as escolas com o PNAE. Outro aspecto, é que trabalha com ele um parente que tinha dificuldades de transportar suas plantas medicinais, bananas e aipins para vender nas feiras e com isso reduzia os ganhos já limitados de tal maneira que preferiu prestar serviços ao invés de ter os próprios cultivos.

Explicitamos a relação entre os homens, o cultivo e a comercialização de alimentos, agora para avançar nesta primeira etapa do sistema alimentar. Vamos analisar como as mulheres lidam com os alimentos. Afirmamos que o sistema alimentar começa com o cultivo em CA. Mas consideramos que uma parte dele é feita pelos homens em roças e a outra por mulheres em quintais, hortas e jardins. Os alimentos plantados em cada lugar são diferentes e suas apropriações também, embora existam exceções que discutiremos melhor adiante, ainda nos parece importante narrar os processos mais comuns.

1.3 Sobre hortas, flores e memórias ou uma forma de demarcar o espaço feminino no “quilombo quilombola”

Nas histórias das mulheres de CA sobre o passado frequentemente elas se colocam como cuidadoras e seu valor aparece associado à execução adequada desse papel para seus pais, irmãos, maridos e filhos. Podemos aqui destacar um trabalho afetivo, para o qual não são remuneradas, mas que estrutura as famílias e conseqüentemente a comunidade. As mulheres que cuidavam da casa, dos filhos, mantinham hortas e vendiam produtos quando iam trabalhar como empregadas, cozinheiras e/ou lavadeiras. As mulheres na família camponesa ocupam um lugar de trabalhadoras assumindo a responsabilidade pelo cuidado com a casa e dos filhos, o que inclui além do cultivo em pequena escala de alimentos para consumo, seu beneficiamento e preparo. (CANDIDO, 1971, p.239)

O casamento neste contexto rural é um acerto mais vantajoso para os homens do que para as mulheres, para o homem significa que terá a “satisfação sexual”, ajuda nos cultivos e comida preparada regularmente. Enquanto para a mulher equivale a seu comprometimento com várias responsabilidades e tarefas domésticas. Como aponta Candido (1971, p.240) as

mulheres devem ocupar o espaço doméstico, enquanto os homens podem circular livremente. Mesmo assim, formar um núcleo familiar ainda parece um bom acordo para viver e trabalhar de forma equilibrada no ambiente rural.

Segundo Siliprandi (2013, p. 189-190) no ambiente rural a produção direta dos alimentos de subsistência, por meio de hortas, criação de animais de pequeno porte e coleta ou extração de alimentos fazem parte das tarefas predominantemente realizadas por mulheres. O cuidado familiar é geralmente responsabilidade sua, enquanto o trabalho na lavoura e o comércio tendem a ser atribuições masculinas. A primeira parte do trabalho é afetiva, não possui valor comercial, tampouco é remunerada, não se discute os meios de execução, recursos ou condições para sua realização.

A sobrecarga desta forma de trabalho e da manutenção da família pode ter como uma de suas consequências indiretas a exclusão das mulheres dos espaços públicos. De forma que o acesso à informação passa a ser mediado pelos homens, que com mais tempo e atividades diferenciadas acessam o espaço público de uma maneira ampla e constante. (SILIPRANDI, 2013, p.193-197)

Um processo semelhante foi observado pela pesquisadora Bastos (2009) no quilombo São José com as jovens negras, em suas incursões no campo de pesquisa observou uma divisão sexual do trabalho em mutirões e outras ocasiões. Nas quais cabia sempre às mulheres cozinhar e cuidar das crianças enquanto os homens executavam, por exemplo, as tarefas de construção.

Isso não parecia um problema para estas mulheres. Então mesmo quando transitavam em espaços distintos estas mulheres voltavam para a comunidade e reproduziam este padrão da divisão sexual do trabalho.

Em São José entrevistei Rita. Toda a comunidade neste dia estava reunida na casa de sua mãe para um mutirão de ampliação da cozinha. Rita cozinhou enquanto as mulheres cuidavam dos filhos/sobrinhos e os homens trabalhavam na construção, cortando bambu e trançando a estrutura da parede, expressão da técnica construtiva local mais utilizada e acessível aos moradores – taipa de mão. Conseguimos bater um papo à beira do fogão à lenha ao som das panelas no fogo e trançado de bambu. A experiência revelou-se como uma excelente oportunidade para a compreensão das redes de solidariedade presentes na comunidade e sobre a dinâmica de distribuição de tarefas entre os sexos que parece não ser problematizada pelas jovens entrevistadas. Esta foi uma oportunidade única de pesquisa que permitiu a vivência de práticas sociais do universo pesquisado. (BASTOS, 2009, p.40, grifo nosso)

Percebemos uma configuração semelhante em Cafundá Astrogilda, no que se refere à cozinha em dias de grandes comemorações, mas não necessariamente em mutirões de cultivo

masculinos, nos quais os homens costumam cozinhar ou em suas atividades e reuniões de lazer.³³ A divisão do trabalho cotidiana por outro lado, pode variar dependendo do sistema de cultivo adotado por cada quintal e da participação dos membros da família. Diversos fatores afetam essas configurações como demonstraram Mattos e seus colaboradores:

Sua base de recursos autocontrolados, diversificação produtiva, acesso aos mercados de proximidade, pela autonomia e sustentabilidade na produção e reprodução da fertilidade do solo, pelo envolvimento dos agricultores em espaços de participação político-social e fortalecimento do protagonismo das agricultoras. (MATTOS et al., 2017, p. 47)

A divisão do trabalho assim depende de uma série de fatores relacionados ao próprio núcleo familiar, como a quantidade de adultos, crianças pequenas e idosos. As mulheres conforme evidenciado participam mais ou menos das decisões financeiras, dependendo de sua disponibilidade para auxiliar o parceiro nas atividades remuneradas.

O capital social construído pelas famílias ao longo de suas trajetórias se manifesta por meio de relações de reciprocidade estabelecidas e contribuem para maior autonomia e capacidade de respostas: a constituição das associações como meio de incidência política, o processo de certificação participativa como forma de valorização da produção, o acesso a terras de outros comunitários e a dispensa do pagamento do percentual de arrendamento em função de relações sociais sobre bases mais solidárias e cooperativas. (MATTOS et al., 2017, p.56)

Hoje algumas mulheres agricultoras até mesmo pelo diálogo com a agroecologia falam mais de seu trabalho e se colocam frequentemente nos espaços públicos. O que não significa uma alteração drástica dos elementos que citamos anteriormente, mas mostram rearranjos dentro desta lógica, para que a família camponesa persista apesar das dificuldades. Galvão (1957) demonstrou em seu artigo como as moradias de famílias se caracterizavam de maneira distinta das casas habitadas por homens sozinhos. Aspecto também observado por Musumeci (1986) e Nogueira (1957), as três autoras, discutiram como as casas habitadas por mulheres possuem comumente possuíam criações de animais de pequeno porte, quintais, jardins e hortas. Porque enquanto os homens trabalham na lavoura as mulheres e crianças cuidam dos animais e das tarefas domésticas. O fato destas três autoras em períodos diferentes terem percebido uma organização doméstica distinta, especificamente associada ao papel social das mulheres demonstra como o espaço doméstico nas famílias de agricultores da região em geral foram predominantemente femininos.

³³ A prática dos mutirões é relativamente comum, ocorria antigamente para a construção das casas, como ainda ocorre eventualmente e mais recentemente, foi retomada as quintas-feiras para o cultivo das roças. Nos mutirões os homens cozinham as paneladas que discutiremos no próximo capítulo.

Em nosso trabalho de campo a apresentação da horta e/ou jardim apareceu como uma forma de apresentação da própria anfitriã da casa e de seus interesses, por vezes a horta era relacionada à alimentação da casa e se encontrava de alguma forma separada do jardim no quintal mais amplo. As hortas em geral, ocupam no caso da comunidade pesquisada um espaço pequeno e planejado, enquanto as flores se encontram dispostas de maneira mais ampla e espalhada.

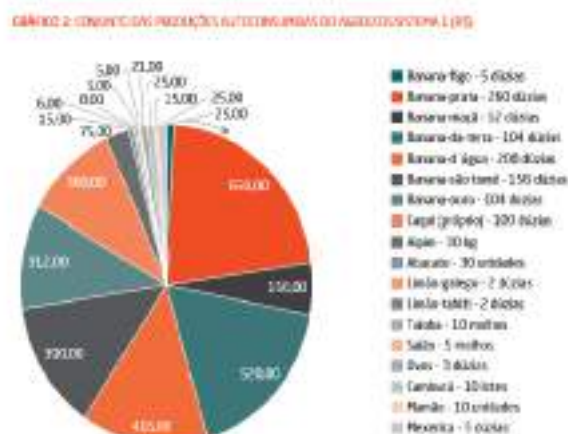
O cuidado com a terra e as plantas apareceu predominantemente como um valor positivo. A maioria das mulheres entrevistadas explicavam que se sentiam mais a vontade em sua própria casa, onde tinham inúmeras ocupações. Nos casos em que, por algum motivo, sua inserção no espaço público era diferenciada e mais constante demonstravam ainda uma grande preocupação com suas casas e famílias, todas de alguma forma se referiram a estes elementos para pautar suas identidades. Como descrito por Silveira sobre as comunidades ribeirinhas da Amazônia, o valor das plantas está além de sua função imediata,

O fato é que ao falar sobre as plantas, as mulheres falam sobre outras tantas coisas, sobre o significado de ser uma boa esposa, mãe ou filha; sobre a importância do cuidado enquanto categorial moral; sobre as relações geracionais (netos com avós, filhos com pais, etc.), comunitárias (vizinhos, compadres, etc.) e de parentesco (cunhadas, noras, irmãos, sogras, etc.). Para as mulheres ribeirinhas, as plantas estão inseridas em um mundo familiar e comunitário, funcionando como um suporte de valores, sentimentos e emoções. (Anotações Etnográficas, outubro 2009). (SILVEIRA, 2012, p.120)

A forma como as mulheres de Cafundá Astrogilda explicavam suas plantas, nos permitiam compreender sua apropriação do espaço para torná-lo lugar de pertencimento. Sua decoração destes espaços de maneira pessoal e própria e a narrativa pautada em histórias e referências externas, suas preferências pessoais e percepções apareciam constantemente.

Então, se por um lado os cultivos em larga escala são predominantemente masculinos, principalmente caqui e banana, os alimentos usados para a subsistência e vendidos eventualmente pelas famílias, são femininos. Tomamos do artigo de Mattos e seus colaboradores uma lista de alimentos cultivados em pequena escala e usados para subsistência em Cafundá Astrogilda, para mostrar quais são estes alimentos.

Gráfico 1 – Gráfico sobre os cultivos de subsistência em Cafundá Astrogilda



Fonte: MATTOS et al, 2017, p.49.

Porém, em algumas situações, se falta na família a figura masculina, se por algum motivo este homem está debilitado ou as relações na casa foram invertidas mulheres podem e cuidam de bananais. Sílvia Batista fez um levantamento de bananais mantidos por mulheres no maciço, são eles de Maria (D. Mariazinha), Biúda (pertence à família Mesquita), Madalena, Sampaia (do Rio da Prata) e Sebastiana.³⁴ Cuidar do bananal significa ser responsável pela manutenção financeira da casa, porque tanto o caqui quanto a banana são produtos voltados, predominantemente para a comercialização, embora sejam consumidos também.

As mulheres são responsáveis geralmente pelo cuidado da casa, dos filhos e veem sua identidade como algo profundamente relacionado à família e a vida comunitária. A permanência no maciço, em alguma medida aponta para isso. A fim de, aclararmos estas questões o próximo tópico é uma análise das trajetórias de vida das mulheres quilombolas.

1.3.1 As trajetórias das mulheres quilombolas e a criação subjetiva do lugar

A narração da vida das mulheres oscila entre os dois lares: o materno e o seu próprio, o trabalho das mulheres desde sua infância parece vinculado ao espaço doméstico. Assim aceitamos também os sentidos expressos pelas mulheres para seus lugares de habitação. Ao

³⁴ Essa apresentação de slides foi construída por Baptista para o mapeamento proposto pelo Projeto Pesquisa Militante, apoiado pelo PACS, no qual ambas participávamos do grupo de Vargem Grande. A ideia era discutir resistências femininas dentro do território. Baptista é membro de uma das famílias que formam CA, militante e pesquisadora da área de comunicação, era uma das profissionais do Projeto Profito Agrobiodiversidade.

mesmo tempo percebemos que a noção do que significa a vida adulta é marcada pelo casamento e pelos filhos e associada ao local de moradia e sua organização, enquanto na casa dos pais é o papel de filha que se fortalece. Nos dois contextos biográficos, porém seja como filha ou esposa, as mulheres tem sempre responsabilidades de cuidado com as pessoas e plantas.

Para Bourdieu, a tendência de buscar fatos representativos e conferir-lhes sentido, construir relações coerentes de causa e efeito, entre outras coisas, corresponde à aceitação do “...sentido da existência narrada”. Que por sua vez configura o projeto, um conjunto de intenções objetivas e subjetivas direcionadas, enunciadas em expressões como “desde sempre”, “desde então”, “desde pequeno”. O projeto, conforme o autor expõe é mais uma construção discursiva, evidenciada mais por estes termos, do que propriamente um processo biográfico. (BOUDIEU, 2006, p.184)

As entrevistas com as mulheres quilombolas ocorreram de formas diferentes e em momentos distintos. Algumas conversas foram mais demoradas e outras mais complexas e com frequência percebemos os pontos comuns de suas narrativas. Para este tópico selecionamos algumas entrevistas representativas.

Para a discussão deste tópico selecionamos algumas destas entrevistas, porém para preservar as entrevistadas não associaremos a trajetória aos nomes. Os pontos comuns entre a narrativa apresentada por todas é vivência na casa materna e sua ajuda nas tarefas domésticas associadas à alimentação, como o cultivo das hortas e quintais, bem como o preparo da comida. Porém surgem inúmeras diferenças se analisamos sua trajetória de forma mais detida.

A primeira entrevistada, embora tenha vivido sempre dentro do maciço, era muito próxima de seu pai e com ele aprendeu a trabalhar na feira. Casou-se por isso um pouco mais velha com um homem que era funcionário dele e teve com ele duas filhas. Ela é uma ótima feirante, comunicativa, bem humorada gentil. Mas trabalha também como cozinheira em situações e dias específicos. Com isso, possui uma boa inserção no espaço público, mas ainda assim evita reuniões e articulações muito trabalhosas, porque já trabalha em muitos espaços diferentes. Por ser de outro núcleo familiar encara a identidade quilombola como algo externo pertencente ao quilombo (núcleo Cafundá Astrogilda).

O segundo relato é de uma mulher quilombola que engravidou cedo, antes do casamento e por decisão sua acabou não se casando com o pai da criança e passou a trabalhar fora do maciço como empregada para custear suas despesas e mais tarde saiu do maciço casou com um homem bem mais velho e teve outra filha, continuou seu trabalho da mesma forma por um bom tempo. Porém passou a preparar e vender salgados e sucos e se casou com outro

homem com quem teve mais filhos. Uma de suas descrições narra que sair de casa foi difícil porque era responsável desde pequena por cozinhar para a família, então se preocupava se os pais comiam bem e estavam com boa saúde. Essa preocupação só se amenizou quando ao conversar com outros irmãos descobriu que ninguém mais se preocupava com isso. Entende a identidade quilombola como algo bom, que trata da tradição de sua família, mas não se sente tão próxima disso porque não vive mais no maciço.

A última entrevistada disse que sua mãe era a responsável pela casa, e por parte do sustento da família com a venda de alimentos da horta e lavando roupa e trabalhando na limpeza para famílias abastadas que moravam nas áreas mais baixas do maciço. Não permitiu que a entrevistada e seus irmãos estudassem para evitar que se sentissem constrangidos por brincadeiras de seus colegas sobre suas roupas de feitas de sacos linho, tamancos de madeira e cadernos improvisados, por isso ensinou todos a ler em casa. A entrevistada se casou e teve três filhos todos estudaram e cursaram graduações em diferentes áreas. Atualmente trabalha com artesanato e enxerga na identidade quilombola uma forma de valorizar sua trajetória familiar e resguardar a permanência dos agricultores familiares.

Portelli (2001, p. 10-11) defende que a História Oral assim como um relato completo não existe naturalmente. Porque as coisas no cotidiano são contadas de forma fragmentada, quando surge a ocasião em pedaços, episódios, por vezes repetidos, que apesar disso, não se encontram contextualizados dentro de uma lógica biográfica. Trata-se, portanto de um discurso dialógico em que, a própria presença física do entrevistador e a forma como ele apresenta a si mesmo e sua pesquisa interfere ativamente no resultado.

Cada uma destas mulheres apresentou uma narrativa própria de vida, de acordo com a compreensão que teve da proposta desta pesquisa. Narravam a si mesmas seu território e sua relação com o alimento. Com isso, contemplaram de maneira subjetiva a proposta da pesquisa, mesmo sendo diferentes, trouxeram pontos comuns em suas narrativas, à interação com o território a função de cuidadora e as responsabilidades para com sua família, o cultivo, e uma definição identitária relacionada ao grupo.

Planejamos escolher mulheres representativas de outros núcleos para que as semelhanças e diferenças entre elas permitissem uma reflexão mais ampla sobre as especificidades do núcleo Cafundá Astrogilda. A maioria destas mulheres que entrevistei não possuía uma fala pública sobre suas vidas ou sobre o próprio quilombo, mas sim a construíam no processo da entrevista, suas vidas como esposas e cuidadoras permitiram o acúmulo de um determinado conhecimento estratégico para a alimentação e sobrevivência familiar.

Uma das mulheres, por exemplo, decorava seu jardim com várias orquídeas fixadas em árvores frutíferas, mantinha sua horta num espaço ao fundo e decorava seus canteiros de flor com cascas de caramujo trazidas da roça do marido e pelos homens que trabalhavam com ele. Justamente caminhando com seu marido fui apresentada aos temperos (coentro) e plantas (anis e outros) que nascem espontaneamente na floresta ao redor das casas, mas precisam ser replantados para vingar e espalhar-se. O coentro nasce próximo à residência deles livremente, mesmo assim na horta aparece cultivado em maior quantidade. Porque possui um bar em sua residência, em que além de bebidas industrializadas comercializa outras que ela mesma prepara e comida, precisa de uma quantidade maior de ervas para temperar.

O cerne de sua narrativa era a família, primeiro seus pais e sua vida dentro do maciço depois seu casamento e seus filhos. Parte de nossa entrevista incluiu seu marido e outra não. Em ambas a família foi seu eixo norteador, mas quando conversava na segunda etapa ela se sentiu a vontade mostrar seu quintal de forma mais detida, do mesmo modo que, o marido fez antes, guiando pelo espaço externo que era o caminho entre a casa deles e de outros parentes. Conforme, demonstra Thompson (1993, p. 10), a vivência familiar é responsável pela memória mais densa, embora menor, disso resulta a importância do núcleo familiar para a transmissão de valores, da cultura, o aprendizado da linguagem, habilidades domésticas modelo de comportamento, visão de mundo.

As entrevistadas demonstraram sempre uma relação muito próxima com o território e a família, todas as entrevistadas mantem um espaço para cultivo de alimentos, ervas medicinais e plantas ornamentais. Mas a forma como organizam e lidam com isso é particular e ligada a cada trajetória, a entrevistada nº 01 que trabalha em casas maiores e com frequência conhece diferentes formatos de jardins além de ter uma renda distinta, possui um jardim com uma diversidade maior de plantas e uma ordenação mais clara.

Enquanto, a entrevistada nº 03 possui uma diversidade de plantas e ervas menor num espaço mais caótico e a nº 02 possui o menor espaço de todos por morar no ambiente urbano e ser margeada pelos muros dos vizinhos, mesmo assim e trabalhando com a venda de salgados e doces mantem suas plantas e participa de um grupo de mulheres que cultivam chamado Coletiva Hortelã³⁵.

A primeira coletividade em que sujeito se insere é a família, em suas pesquisas Thompson (1993. p. 12-13) percebeu que a tradição ou uma família estruturada e segura não

³⁵ A Coletiva Hortelã é um grupo de mulheres que vive e atua no Bairro de Vargem Grande, se reúnem para cultivar coletivamente, mas também planejam atividades e eventos que visam o fortalecimento do território. Algumas delas atuaram também na pesquisa militante.

era necessariamente garantia de ascensão social, podendo inclusive corroborar para permanência no mesmo nível. A transmissão de um conhecimento familiar não se refere ao conhecimento remoto, mas recua no máximo até os bisavôs. O grupo familiar “...é um sistema estruturado de relações interpessoais mantido a base de certos pressupostos (geralmente não declarados)” Isso significa no caso destas mulheres a reprodução dos padrões de vida das famílias camponesas, ou seja a continuidade de suas vidas em lares domésticos.

As plantas neste caso foram capazes de demarcar o lugar do feminino e do masculino dentro da comunidade. O lugar ordenado e claramente traçado é o feminino enquanto a fronteira entre este e a floresta é o masculino, o que não significa a ausência de demarcação e sim uma demarcação diferenciada e mais sutil.

Silveira (2012, p. 125) afirma em seu texto que a categorização das plantas medicinais entre os ribeirinhos são relacionais, segundo ele, não existe uma planta absolutamente quente ou fria por si mesma, mas pode compor ou não estas categorias em relações comparativas. Assim a constituição de um bom jardim de plantas ou canteiro exige quantidade e conseqüentemente cuidado constante. No caso de Cafundá Astrogilda isso corre entre as diferentes categorias, quintal, jardim, horta com plantas medicinais, decorativas e alimentares. A frente das casas costuma conter mais flores e plantas ornamentais, enquanto canteiros de temperos e plantas alimentares aparecem em espaços de vasos ou canteiros cercados. Essa regra não se aplica as árvores frutíferas que podem ser encontradas em toda a extensão dos quintais.

Podemos pensar a trajetória de nossas entrevistadas em relação a seus quintais, uma inserção financeira maior altera a organização deste lugar tanto quanto o tempo e o espaço dedicado a ele. Além da, própria importância conferida pelas mulheres a alimentos, temperos, ervas e plantas ornamentais, para Nilza Mesquita, temperos e alimentos são importantes para seu cotidiano, mas também gosta de flores, isso mantem o equilíbrio. No entanto, para a primeira entrevistada a beleza é bem mais importante que a função do que cultiva além de ter um espaço maior em torno de sua moradia o faz imperar as plantas ornamentais em meio a árvores frutíferas.

1.3.2 A dádiva, a troca e a venda de alimentos nas narrativas femininas de Cafundá Astrogilda

Entre as entrevistadas, o dom e a dádiva pareciam ter uma importância profunda e ao mesmo tempo cotidiana. A doação era uma forma de receber bem, formatar laços de amizade e formar clientela nas feiras. Nesse sentido os alimentos no cotidiano podiam se tornar presentes, objetos de troca e venda. Wolf (1970) discute em seu texto a importância de o agricultor ser capaz de formar laços com seus vizinhos e a maneira como estas relações interferem ativamente na ordenação do espaço e continuidade da vida. Portanto, cabe às mulheres da casa muitas vezes margear estes valores, nas diferentes atividades que realizam, ao trabalhar para outras famílias podiam receber bens como roupas usadas e doar alimentos da horta ou vender.

A pluriatividade é comum no maciço, conforme discutido pelas autoras Fernandez e Santos (2015, p.32-33), dentro da agricultura familiar, em que os grupos são vistos como unidades de produção, ter uma atividade paralela é por um lado a possibilidade de continuidade da unidade familiar e por outro capaz de proporcionar acesso aos bens de consumo. Principalmente em cultivos nos quais não se exige muitos trabalhadores para o manejo, permitindo que outros membros da família mantenham atividades paralelas, por vezes as mulheres fazem isso cuidando de cultivos para subsistência e prestando serviços. Todas as nossas entrevistadas citaram a execução de atividades paralelas ao cultivo, por meio disso podemos compreender sua circulação em diferentes espaços e suas atividades de trocas, vendas e doações.

As mulheres plantam, cuidam e trocam entre si estes alimentos, mas também vendem o excedente ou pedem a seus maridos que o façam. Além disso, doam alimentos, quando algum vizinho ou parente precisa. O alimento não possui um valor fixo, mas ganha e perde valor constantemente, por exemplo, as pencas de banana cortadas dos pés, podem e são muitas vezes alimento constante nas casas, e nesse sentido possuem uma importância alimentar e seu consumo não é considerado prejuízo, mas indício de abundância. Na feira as bananas são vendidas por um preço que varia entre quatro e sete reais a dúzia. Mas no fim da feira as sobras são vendidas por uma soma menor e serem acrescentadas de mais sobras para agradar o freguês.

Outro conceito útil para essa interpretação é a economia moral usado por L. Santos (2006) para tratar da relação entre os a posse da terra. Em seu artigo ele demonstra que a posse da terra no sertão carioca na segunda metade do século XX esteve associada ao

trabalho, ou seja, dentro da moral camponesa o que justifica a propriedade é principalmente trabalhar de forma efetiva na terra. Isso pressupõe um sistema moral no qual as coisas são valoradas. Como o autor aponta em relação a propriedade e o trabalho empregado, isso também serve para os alimentos. Ou por outro lado os alimentos estão inseridos no cerne da moral camponesa.

Isso foi perceptível no trabalho de campo, na visão moral dos moradores destes quintais o alimento só é associado ao valor mercadológico nos locais de venda, nas casas ele serve como dádiva ou troca, mas raramente é vendido. Se uma mulher é procurada por sua vizinha que precisa folhas de taioba (planta alimentar preparada de forma semelhante à couve), é quase certo que não veja sentido em vender porque essa planta alimentar nasce perto dos córregos e cachoeiras do maciço, ou seja, no alto não possui preço aonde sobra e pode nascer sem depender de um manejo constante. A taioba é um das plantas alimentares comum do maciço, pode tanto ser cultivada nos quintais, quanto crescer nas bordas florestais. (FERNANDEZ et al., 2015, p. 135-136)

Em sua tese, Fernandez (2009) discutiu alguns aspectos da relação entre a dádiva e os alimentos entre os agricultores do maciço. Segundo ela, antigamente a caça poderia ser um presente usado para ocasiões especiais considerando a dificuldade de caçar o animal, seu tamanho e qualidade, essa doação conferiria importância a quem a fizesse. Além disso, ela citou uma rede de reciprocidade entre os vizinhos, que gera em suas palavras um ciclo de reciprocidade.

A fartura é então identificada como condição que permite ajudar a quem precisa. Ela é traduzida pela possibilidade de fazer compra de saco, de ter sempre um feijão com carne seca no fogão ou um doce de laranja da terra, mamão ralado ou outra fruta qualquer da época para ofertar. Da mesma forma, a abundância de alimento também é vista como resultado da amizade dos vizinhos, que oferecem algum alimento, fechando assim, um ciclo de reciprocidade. Segundo Dias; Almeida (2004, p.17), a vizinhança não é um fato geográfico apenas, mas a expressão de atos que podem existir ou não. (FERNANDEZ, 2009, p.247)

Sabourin (2008, p.131-132) discute também a noção de dádiva em meios rurais, para ele a possibilidade mais profícua apresentada por Mauss foi de um paradigma que explicasse a tríplice obrigação, que é o ciclo de ofertar, receber e retribuir. Ele faz uma análise que separa a dádiva da troca mercantil, sentido que a primeira pressupõe uma moral, os alimentos e as festividades possuem papel importante nisso. Percebemos sempre nas entrevistas a preocupação em receber bem, isso se configurou por meio, do café ofertado, das bananas,

doces e até mesmo refeições. A proximidade entre as casas num mesmo quintal possibilita que a primeira rede de reciprocidade seja familiar.

Quando discutimos essas redes de dádiva-troca elas podem ocorrer em sentidos diversos. Sabourin (2004, p.79-80) as concebe em casamentos, formatação de laços de amizade, compadrio quando se realizam horizontalmente. Mas também podem servir para enaltecer o doador. Enquanto Mauss (2003) concebe a dádiva, principalmente enquanto uma prática coletiva, Sabourin desloca essa noção para analisar a ação individual, por isso mesmo capaz de criar elos distintos para doação. Em Cafundá Astrogilda com frequência situações distintas podem realocar a posição do interlocutor, assim numa situação ele pode ser tratado como uma pessoa próxima e em outra não, isso possui caráter relacional, depende da ocasião, das outras pessoas presentes e de sua posição.

Para Sabourin (2004, p.81), nas sociedades rurais a dádiva permanece como uma prática constante paralela à troca econômica. Porém na atualidade a pressão econômica tende a limitar as práticas de reciprocidade. Para interpretar e diferenciar a dádiva da troca econômica, segundo ele, é importante perceber que relações dão base a este movimento de troca, quais valores se produzem a aonde neste processo a economia se situa.

Para Godelier (2000, p.178-181), a formatação do ensaio sobre a dádiva de Mauss não se refere apenas ao que foi observado em seu campo de pesquisa com relação à dádiva e a troca, mas também ao momento político que a Europa vivia durante sua escrita, o período entre guerras caracterizado por disputas e tentativas de controle econômico paralelas a concentração da renda por indivíduos e governos. Portanto, seu ensaio era também uma proposta de circulação de bens, por isso o autor não se interessava por trocas entre pessoas. Mas por dádivas entre grupos que propiciavam uma circulação equilibrada de bens entre os diferentes sociedades. Além disso, para Godelier dar novamente ou retribuir não é o mesmo que devolver, porque o que se objetiva é paridade e equilíbrio.

A reciprocidade de qualquer forma está mais próxima das práticas camponesinas que faz entre si para igualar condições, do que a troca mercadológica que os situa em relação ao consumo urbano. A moral camponesa faz com que os alimentos sejam valorados, de acordo com os espaços e as pessoas, propicia que sua circulação e consumo sejam constantes. Percebemos que, embora a figura masculina comumente esteja associada aos cultivos de banana e caqui, com algumas exceções femininas. O espaço doméstico com plantas diversas é domínio feminino, bem como as dádivas, trocas e vendas destas espécies.

As possibilidades interpretativas que exploramos nesta primeira etapa do trabalho se referem à percepção de uma lógica interna dentro de Cafundá Astrogilda, que para além dos

símbolos comuns de exposição em suas comemorações públicas, são parte de sua identidade rural, agrícola e quilombola, dialogamos com membros dos diferentes núcleos familiares na tentativa de ampliar o olhar, a respeito destas questões. Este primeiro capítulo teve como objetivo problematizar a etapa inicial do sistema alimentar, ou seja, o cultivo e doações trocas e a comercialização dos alimentos frescos.

Dentro desta proposta buscamos também expor algumas discussões introdutórias sobre as definições da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda e informações sobre o histórico de ocupação agrícola do maciço com ênfase em Vargem Grande. Ainda hoje percebemos que as mulheres da comunidade em sua maioria não possuem uma participação realmente efetiva em reuniões e eventos ainda que sejam gratuitos e próximos. Acreditamos que a divisão do trabalho e a estrutura social as deixam mais encerradas dentro de suas casas e isso acaba sendo uma característica local.

O capítulo 2 tratará da formatação espacial dos núcleos familiares ou como preferimos chamar quintais familiares, uma análise da composição da comunidade, sua comida e de seu processo de certificação em relação ao do Quilombo do Camorim.

2 TODO MUNDO AQUI É PARENTE DE ASTROGILDA? A IDENTIDADE QUILOMBOLA EM CONSTRUÇÃO COM A COMIDA E AS NARRATIVAS NO LUGAR

“Todo mundo que trabalha na roça lá encima ajudou um pouco, porque se viesse alguém aqui olhar, saber e não tivesse mais ninguém vivendo assim como antigamente, nem teria quilombo.

O quilombo somos nós todos.”

Jorge Cardia³⁶

O dossiê de CA enviado para a Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2013 usou como referência a história de Astrogilda Ferreira da Rosa, a partir de quem construiu a noção de tradicionalidade e a relacionou a religião (umbanda). O primeiro brasão da comunidade presente no dossiê dialogava com os símbolos religiosos da umbanda e do catolicismo, era uma representação do antigo oratório pertencente ao centro de umbanda *Pai Tertuliano* da matriarca e de seu marido Celso dos Santos Mesquita. Enquanto o novo que reproduzimos no primeiro capítulo (usado atualmente em todos os materiais de divulgação feitos pelos representantes), não dialoga com símbolos religiosos e sim com referências tribais e da identidade negra.

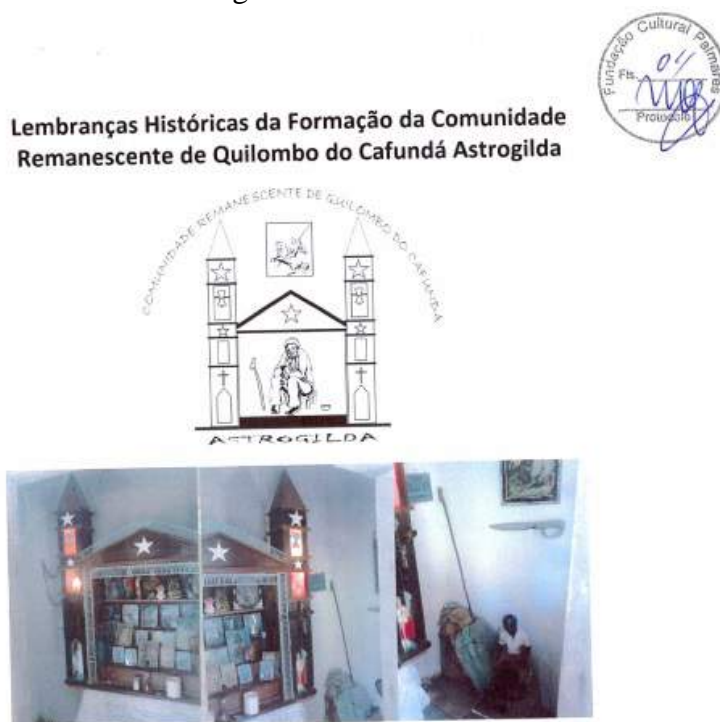
Podemos supor que isso seja uma tentativa de criar um brasão agregador, que não instigasse conflitos e contradições de ordem religiosa. Fora isso, a representação inicial no dossiê não citava o Quilombo Vargem, mas apenas Cafundá Astrogilda. Ou seja, caso os agricultores do PEPB não fossem parentes dela e nem morassem dentro do espaço delimitado pelos representantes como “sede” do quilombo, poderiam não se sentir contemplados por esta etnicidade. Possivelmente, a discussão e a problematização destes fatores se deu após o envio da documentação e causaram a reconstrução da imagem, porque no ano seguinte para certificação os cartazes e folders já continham o novo brasão e a alusão ao Quilombo Vargem.

Adiante discutiremos mais detidamente a relação entre estas duas categorias, por ora nos basta pensar na relação entre ambas e brasões. QV se tornou uma denominação acessória como uma continuidade de CA e diferente desta defendida e difundida por familiares, parecerias, mediadores e vizinhos, parece não ter reverberado na prática e não obter um sentido afetivo para as pessoas. De modo que, a inserção de QV no novo brasão e sua referência em certas ocasiões politicamente relevantes, talvez indique o desejo de ampliar essa

³⁶ Essa frase foi dita numa entrevista sobre a certificação da comunidade, quando questionamos Jorge Cardia a respeito de quem faria de fato parte de Cafundá Astrogilda. (Jorge, fev. 2017)

adesão identitária para outras famílias antigas, um caminho que pode ou não vir a ser fortalecer no futuro. O antigo brasão de certa forma se refere mais a família Santos Mesquita e a narrativa que seus membros formularam e seguem atualizando sobre a identidade local.

Figura 3 – Brasão antigo da comunidade e a foto do oratório que o inspirou



Fonte: PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO COMUNIDADE CAFUNDÁ ASTROGILDA, 2013, p.7.

Este brasão antigo ainda aparece em circunstâncias determinadas, por exemplo, nas imagens de divulgação do museu de CA, embora nesse contexto dê a entender que representa apenas a religiosidade da família de Astrogilda e não o Quilombo Vargem como um todo.³⁷ Como podemos perceber na reprodução: o preto velho figura no centro, com os símbolos de Ogum na umbanda desenhados ao redor, a estrela e a cruz. A primeira como símbolo dos caboclos no geral e dos pretos velhos desenhada apenas com o traço escuro ao redor e clara no centro acompanhada da cruz, que costuma representar a fé e, é também símbolo da divindade que na umbanda equivale a Jesus (Oxalá). (BITTENCOURT, 2014, p. 71-82)

Acima desta figura principal no desenho aparece um quadrado com o desenho de São Jorge em sua posição corriqueira, enfrentado o dragão com a lança, sincretizado como Ogum,

³⁷ O site do Museu Afro Digital é uma iniciativa da UERJ para divulgar museus de cultura negra possui um texto escrito pela antropóloga Cáceres intitulado “Museu Cafundá Astrogilda – Quilombo de Vargem Grande/RJ”, provavelmente embora isso não seja especificado pelo site, as fotos expostas foram tiradas por ela também. O link do museu é: <http://www.museuafro.uerj.br/?work=museu-astrogilda-cafunda-quilombo-de-vargem-granderj>.

o que possivelmente é uma representação da linha de trabalho do centro regido por Astrogilda. Essa linha, segundo Bittencourt (2014, p.38) tem a missão de fazer trabalhos de demanda, assim faz todo sentido que o centro da matriarca fosse citado como lugar de ajuda espiritual aos necessitados.

Embora o brasão não demonstre porque situa o preto velho no centro e nas fotos presentes no dossiê a falta de nitidez impeça a visualização. Na parte interna do oratório estão organizadas inúmeras gravuras de santas e santos católicos. No entanto, nas imagens do Museu Afro Digital podemos vê-las com clareza e por isso perceber este embrenhado de símbolos religiosos católicos e umbandistas juntos.

As santas e santos católicos através do sincretismo religioso foram ao longo do tempo, por vezes encarados(as) como personificações de orixás, nesse sentido podemos notar na ordenação do altar várias ilustrações católicas, mas que foram apropriadas pelo centro de umbanda da matriarca. Assim São Jorge (Ogum ou Oxóssi), Nossa Senhora da Conceição (Oxum), Jesus menino, jovem e crucificado (Oxalá), Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora de Fátima, São Lázaro (Omulu), Santa Luzia, acompanhados de outras ilustrações menos nítidas e as estatuetas, formam um panteão religioso múltiplo com referencias católicas e umbandistas. (BITTENCOURT, 2014, p. 30-31)

Figura 4 – Foto mais nítida do antigo oratório de Astrogilda



Fonte: MUSEU AFRO DIGITAL, [2016 ou 2017].

Conforme defendido por F. Pinto (2014, p. 36) em seu texto, são comuns na umbanda os trabalhos de cura e purificação, por meio de plantas medicinais e defumações. A maneira como isso ocorre em cada centro depende de qual das sete linhas pertence e das entidades

com as quais seus médiuns trabalham. No caso da matriarca a referência citada quando seus descendentes falam de seu trabalho “no centro (atuavam) Caboclo das Sete Encruzilhadas, caboclo Junco Verde e outros caboclos e caboclas, e outros Pretos velhos e Pretas Velhas que se curvavam quando ela necessitava”.

O centro, afirmou um de seus netos, funcionava semanalmente para realizar atendimentos e não cobrava por isso, semanalmente havia um dia dedicado ao atendimento e outro para realização das orações e reuniões mediúnicas (giras). Esta entidade “Pai Tertuliano” regia o centro e por meio de Astrogilda realizava as curas, enquanto seu marido Celso fazia as garrafadas para as curas com receitas dadas por estas entidades, embora não existam mais registro delas.

A imagem da senhora Astrogilda aparece nos relatos geralmente associada à figura mítica da matriarca, a mulher que cuidava da família, lidava com a religião, o uso de ervas e a comida. Sabe-se pouco de sua juventude e da família que tinha antes do casamento. Ela teria nascido em 1902 segundo sua certidão de nascimento e teria morrido entre 2005 e 2010, numa data imprecisa. Como expusemos no primeiro capítulo uma poesia foi escrita pelo filho caçula de Astrogilda para narrar o início da comunidade, segundo ele, após a libertação dos escravos eles teriam se espalhado pelo maciço, formando quatro núcleos de habitação principais: Cafundá, Morro Redondo, Sítio das Moças e Toca da Farinha (aonde os escravizados costumavam se reunir). Cafundá teria se destacado como produtor, crescido mais e logo aumentado, se tornando conhecido principalmente com o trabalho realizado pelo centro de Astrogilda e Celso.

Apesar desta data um de seus netos e representante da comunidade, afirmou que quando o registro de nascimento foi feito sua avó já frequentava bailes. Como os bailes do maciço na época eram comuns nos quintais familiares e reuniam pessoas de diversas idades, essa afirmação não significa que ela fosse uma mulher adulta, como poderíamos imaginar. Mas explica que ela foi registrada durante a infância como era comum, juntamente com outras crianças de idade semelhante. Cáceres (2017b, p. 273-274) reproduziu o trecho de um diálogo em que o interlocutor explicava que as crianças eram registradas em grupos durante a infância, por causa da distância do cartório, das dificuldades de locomoção e custos, numa narrativa jocosa, explicou também a coexistência de sobrenomes diferentes entre filhos dos mesmos pais, o que parece ser relativamente comum, em especial entre pessoas mais idosas.

Seu neto narrou que a importância do centro de sua avó se devia a mais do que seu trabalho com as entidades, as garrafadas e remédios caseiros feitos por seu marido, e sim

principalmente porque era um lugar de acolhimento e assistência aos moradores. Suprindo as diversas ausências deixadas pelo Estado.

Cáceres (2017a, p. 204-206) escreveu um artigo sobre o assunto, no qual apresentou um relato resumido da vida de Astrogilda, feito por seu filho caçula. Segundo ele, a mãe aos 17 descobriu sua mediunidade, na época já era casada, e começou a incorporar espíritos violentos que a feriam. Porém, com a ajuda de um curandeiro local chamado Otávio, foi iniciada na umbanda e passou a incorporar Pai Tertuliano para prestar serviços de cura gratuitos a comunidade. O que se estendeu por boa parte de sua vida até a morte do marido, quando Pai Tertuliano teria pedido que Astrogilda parasse seu trabalho, porque o chefe do centro era Celso e após o falecimento dele ela não poderia continuar sozinha.

Atualmente, a família Santos Mesquita está construindo o Museu Cafundá Astrogilda para expor estas evidências materiais da história familiar, em especial, seu patrimônio religioso composto pelo oratório, as imagens e alguns outros objetos litúrgicos, mas também outros objetos antigos da comunidade. Por isso construíram mais ou menos onde se localizava o centro uma casa de taipa aos poucos, na qual pretendem estruturar o acervo. Com isso nas palavras de Cáceres (2017a, p. 221-222) os santos e objetos antigos tendem a ganhar um caráter público permitindo que parentes distantes e visitantes os observem.

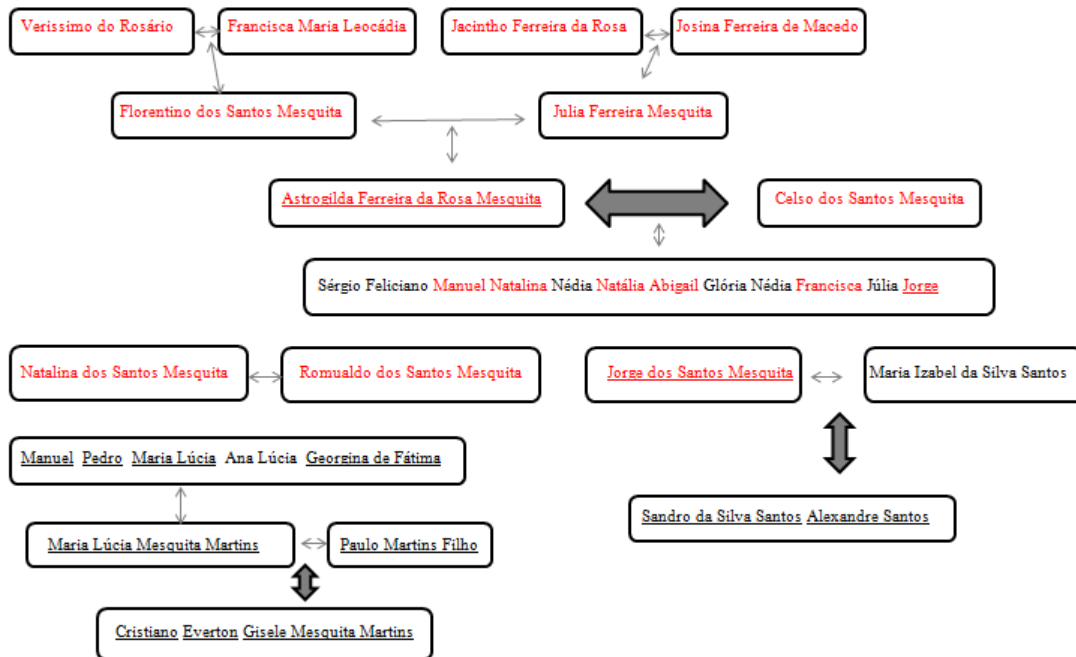
A configuração de um museu local é mais um passo para avançar na construção de uma identidade de remanescente de quilombo, específica e amparada na figura da matriarca. Existe um sentido político ainda em construção, como a própria comunidade e a relação entre os quintais que a compõem. Para discutirmos isso, começaremos pela família de Astrogilda demonstrando quais laços de parentesco aproximam os representantes dela. Assim poderemos tratar dos quintais familiares e nos deter mais cuidadosamente sobre a conjuntura local.

2.1 Os quintais familiares e seu sentido político

A matriarca teve com seu marido Celso dos Santos Mesquita vários filhos e filhas como aparece no quadro a baixo, isso em parte justifica essa afirmação da família ampliada e de laços extensos de parentesco. Além de, seus filhos biológicos teria acolhido outros adotivos em seu lar, o que corroborou para a caracterização de sua figura como maternal. Atualmente vários deles faleceram ou residem fora do maciço. Por muitos anos morou na casa, que pertenceu a ela (onde também funcionou seu centro de umbanda), o seu caçula Jorge

Mesquita que morreu em (2016). Hoje esta casa é ocupada por seu neto Sandro Santos um dos principais representantes da comunidade.

Organograma 1 – Árvore genealógica das representações feita com base no registro de nascimento Astrogilda e nas entrevistas



Fonte: A autora, 2017.

Essa casa é o cerne do que foi chamado de “sede” pelos seus descendentes, área em que estão agrupadas suas residências. Enquanto vários netos seus ainda vivem no PEPB, entre os quais se destacam os representantes de seu núcleo familiar, dois deles filhos de Jorge Mesquita: Sandro da Silva Santos e Alexandre dos Santos. Além deles, Pedro Mesquita, Maria Lúcia Mesquita, bem como seus filhos. Formam o que poderíamos chamar de núcleo de representação familiar quilombola.

Apenas uma das filhas mulheres, Natália (também falecida) teria dado continuidade ao legado religioso da mãe, praticando a umbanda como curandeira, porém numa área mais afastada deste quintal familiar (um pouco mais abaixo no maciço), morando mais perto do Largo de Vargem Grande, em uma das ruas paralelas. Segundo um de seus netos, ela ajudava muitas pessoas com receitas de ervas, embora não tivesse um centro, mantinha a tradição religiosa. Além disso, guardava cadernos de anotações sobre seu cotidiano, com poesias e seu conhecimento de plantas medicinais.

Um dos netos da matriarca é umbandista praticante, em uma entrevista falou de sua religião, de sua avó e das práticas religiosas. Segundo ele, houve um enfraquecimento da

religião na região, porque além da sua mãe, havia outros centros inclusive de candomblé dentro do maciço no passado. A religiosidade nesse sentido possui no passado todo o seu poder de materializar, por meio das garrafadas e dos rituais o mal e o bem, feitos por pessoas de fé e fortes, capazes de afetar qualquer um com seus conhecimentos, razão pela qual mereciam respeito.

As narrativas sobre o poder da umbanda, segundo ele, demonstram que bem e mal são duas faces da mesma fé, razão pela qual os amuletos e patoás são necessários para proteção, ao mesmo tempo, praticar o bem e ter fé. A umbanda ainda hoje é a religião de alguns membros da família, mas a maioria, inclusive dos representantes, são católicos e alguns parentes evangélicos. Cáceres (2017a, p.218) inclusive citou em seu artigo sobre o centro e pai Tertuliano, o incomodo sentido por algumas mulheres evangélicas da comunidade que não se sentiam representadas pela exposição do preto velho em comemorações públicas como símbolo da comunidade.

Conforme propõe Barthes (2003, p. 219-220), existem três formas de analisar o mito, neste caso a matriarca e sua religiosidade, já que a distância temporal e sua importância para a construção da identidade quilombola a tornaram uma identidade referencial. Primeiro, consideramos o significante, ou seja, a figura da matriarca, a esvaziamos de seu significado e propomos que serve apenas para simbolizar a identidade quilombola. Segundo, procuramos compreender os sentidos de uma curandeira umbandista branca casada com um homem negro para fortalecer uma identidade e contrapomos a ausências de centros religiosos próximos aos quintais familiares e mesmo a expansão da região católica. E, por fim no terceiro enfoque, tentamos dissecar e compreender as próprias evidências do mito na sua estrutura, não apenas o que diz, mas como e o que essa presença pode se recriar no presente.

Assim encontramos o cerne do mito, não acaba e começa em si mesmo, a apropriação narrativa desta figura feminina, precisa de vínculos no passado, mas também desta materialidade do presente, expressa em um brasão, seu altar e seu parentes. Percebemos então que continuidade da fé não é essencial, em detrimento da continuidade de um contexto mais amplo que é a própria comunidade.

Os quintais seriam a materialidade dos núcleos familiares. Embora não seja uma regra firmada, a maioria não possui cercas em seus quintais seja tanto pelo reconhecimento coletivo de sua propriedade, quanto porque o terreno é íngreme e demarcá-lo considerando as lacunas e variações de solo seria uma atividade trabalhosa e onerosa. Com frequência os representantes citam esse reconhecimento coletivo como sendo a razão para que os quintais

não necessitem de cercas formais, o que fortalece a imagem de uma comunidade continua e integrada que internamente se reconhece e se respeita.

Galvão (1957, p.43) descreveu os quintais do maciço e relacionou a existência de árvores frutíferas (jaqueira, mangueira, abacateiro) próximas as residências com a permanência, bem como a presença de animais domésticos (galinhas, porcos, etc.) para os quais constroem instalações (galinheiro, chiqueiro, paiol, estábulo). Cáceres por sua vez afirmou que árvores determinadas costumam ser usadas pela comunidade para demarcar os limites de suas propriedades, como cercas vivas.

Todos, moradores e agricultores, conhecem bem os limites das propriedades que os prumos estabelecem. Identificar a área que as castanheiras demarcam é fundamental para evitar conflitos entre proprietários. Tais regras não precisam ser verbalizadas o tempo todo, o que constitui uma característica desse sistema local de direitos combinados costumeiramente. Uma palmeira menor, chamada coqueirinho, também é usada para fazer marcações e cercas; nas casas, também o cultivo de flores e jardineiras demarca o espaço doméstico do espaço mais público. Nos tempos em que a umbanda era mais difundida na serra, a casa de um macumbeiro se reconhecia porque na sua entrada tinha plantas conhecidas como “espada de São Jorge”, “arruda” e “comigo ninguém pode”. (CÁCERES, 2017b, p. 283)

A constituição dos quintais familiares ainda hoje segue uma lógica muito semelhante a ordenação antiga das propriedades familiares. Ou seja, os quintais são formados por uma moradia principal em que vive a família, ao redor da qual possuem cultivos separados em canteiros, o que chamamos de horta e outros espalhados pelo quintal, além de árvores frutíferas e criadouros para pequenos animais como galinhas e porcos, é possível que tenham também uma pequena construção externa para guardar ferramentas e alimentos que poderíamos chamar de paiol ou em alguns casos celeiro. Ou mesmo, para que more um agregado que auxilia no trabalho na roça, por vezes localizada em outro terreno mais distante.

Embora tenhamos ouvido pelo menos duas exceções a esta ordenação geral, um parente mais idoso vive numa construção pequena dentro do sítio em que faz a roça. Além dele, outra agricultora possui apenas seu quintal onde vive com a família, então consequentemente o caqui e a banana que vende na feira vêm diretamente desse quintal. A estrutura padrão que descrevemos dos quintais usualmente se repete e se duplica com a convivência de diferentes gerações na mesma propriedade, porém em moradias distintas.

Estas casas como indicamos antes podem e costumam ter características distintas, se buscássemos por um ideal histórico, seria a construção de taipa também chamada de casa de sopapo, ainda existem algumas no maciço, que foram calfinadas e/ou pintadas e a distância, aparentam ser casas de alvenaria. No entanto, outras evidenciam esse tipo de construção que poderíamos considerar como própria dos moradores do maciço, fotos antigas mostram

membros de CA construindo casas desse tipo. Atualmente a proposta do Museu de CA é uma construção assim.

Estas moradias foram por muito tempo o padrão local, mas aos poucos com a entrada no maciço de outros recursos para a construção foram deixadas de lado, porque necessitavam de reparos constantes e não eram duradouras. Conforme explicou um dos netos da matriarca, a casa de taipa é um tipo de construção feita em várias etapas, depende de que no mínimo duas pessoas trabalhem juntas em algumas partes colocando o barro além de precisar de constantes reparos em sua estrutura.

A maior vantagem é o custo baixo porque sua matéria prima é basicamente bambu, arrames, argila, barro, poucas madeiras para as janelas e portas e telhas de barro. Ademais, ela pode ser construída rapidamente em alguns mutirões, ou em meses sozinho.

Figura 5 – O museu de Cafundá Astrogilda



Fonte: MUSEU AFRO DIGITAL, [2016 ou 2017].

As fotos das construções demonstram sua rusticidade e também seu caráter transitório, entrevistadas narraram que a casa em que nasceram ou moraram após seus casamentos não existia mais, porque quando se mudaram as deixaram sem cuidados constantes levando a deterioração ou em determinado momento, acharam melhor desmontar e construir uma casa de alvenaria. O que teve a ver com a entrada de outros materiais para construção e uma relativa melhora financeira, devida à venda de alimentos e/ou outros empregos paralelos. Tivemos contato com imagens antigas expostas no mural das comemorações que registraram antigos mutirões de construção destas casas, porém como não temos autorização para divulgação destes retratados (falecidos), portanto não as reproduzimos.

Começamos discutindo a materialidade destes quintais e agora propomos pensar sua dimensão política. Com organizações relativamente parecidas, moradores destes quintais possuem laços de parentesco, amizade e parcerias para transportar alimentos, cuidar das

estradas e do abastecimento de água e luz, bem como seus conflitos pessoais, familiares e comunitários. Os representantes citam geralmente sete ou oito quintais familiares que compõem a comunidade. Porém, não os descrevem detalhadamente em suas falas, em parte porque não existe nos eventos, de modo geral, espaço para este detalhamento. Mas também porque algumas pessoas ainda que possam ser indicadas como quilombolas, não desejam ou não se sentem com legitimidade para assumir publicamente esta identidade.

Não existe uma formatação única socialmente reconhecida das famílias quilombolas que compõem a comunidade, talvez citar sobrenomes e representantes em várias ocasiões trouxesse mais conflitos que soluções. Essa complexidade ainda em formação dificulta construir uma definição dos limites espaciais e culturais de CA. Então em nossa pesquisa procuramos dois representantes da família da matriarca e outros de dois quintais comumente citados, um agricultor envolvido de forma constante com o movimento agroecológico carioca há uns sete ou oito anos e uma senhora viúva comumente citada como representante de sua família, que cultivava apenas o próprio quintal. Com isso objetivávamos perceber diferentes percepções sobre a organização de CA.

Sandro Santos em uma entrevista listou estes núcleos e falou que apesar deste recorte existem inúmeras outras famílias dentro do parque “soltas”. No entanto, elas em princípio não cabem nesta definição mais restrita. Já possuíamos então, uma lista das antigas famílias que residiam no maciço, dada pela senhora Dromice Lacerda. A partir de sua listagem procuramos Pedro Mesquita e Jorge Cardia e formatamos uma tabela. Em princípio planejavamos obter diferentes referenciais para citar os mesmos quintais familiares, o que ocorreu em alguma medida, porém não em todos os casos.

Tabela 1 – Tabela comparativa das listas dos quintais familiares baseada nas entrevistas

Nº	Lista de Sandro Santos	Lista de Dromice Lacerda	Lista de Pedro Mesquita	Lista de Jorge Cardia
1.	Representante do núcleo: Astrogilda	Sobrenome: Mesquita, núcleo familiar de Astrogilda, Maria Lúcia, Gisele, Pedro, Manuel	(Não citou a própria família na lista porque compreendeu que a pergunta se referia aos outros núcleos familiares)	Família Mesquita/Santos Mesquita
2.	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não se recordou deste núcleo em sua lista)	Sobrenome: Cardia Valois Representante do núcleo: Jorge Cardia	Família Cardia (Jorge)/ Família Valois (Considerou que são duas famílias com laços de parentesco e não uma)
3.	Representante do núcleo: Dromice	Sobrenome: Pereira de Lacerda, núcleo	Sobrenome: (não conseguiu lembrar)	Família Pereira

		familiar de Dromice, sua filha Luciana e sua neta Ivani	Representante do núcleo: Dromice	
4.	Representante do núcleo: Juarez	Sobrenome: Cordeiro, núcleo familiar de Juarez, Outras informações: a filha de Juarez se chama Léia	(Não citou na lista)	Família Cordeiro (Edgar)
5.	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	Sobrenome: (...) Representante do núcleo: Maria Ferreira	Família Ferreira (Maria)
6.	Representante do núcleo: Dazinha	Sobrenome: Oliveira, núcleo familiar de Dazinha, Maria sua filha e Rosicléia sua neta.	Sobrenome: Representante do núcleo: Dazinha	(Não conseguimos fazer a equivalência)
7.	Representante do núcleo: Lila	Sobrenome: Pereira de Andrade, núcleo familiar de Astrogildo, Tida, Angélica e de sua mãe Lila	(Pode também ser considerada Mesquita porque Angélica usa este sobrenome)	(Não conseguimos fazer a equivalência)
8.	(Possivelmente não foi citada porque Paulo filho é considerado parte da família Mesquita)	Sobrenome: Martins, núcleo familiar do pai de Gisele, Paulo. Outras informações: O representante antigo deste núcleo seria Josino	(Geralmente este núcleo é associado aos Mesquita por causa do casamento entre Maria Lúcia e Paulo (filho) que participa ativamente das atividades do quilombo)	Família Martins (Paulo - pai)
9.	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	Sobrenome: Mendes Representante do núcleo: Loreto e Fabinho	Família Mendes (Jandira e falecido Angelino)
10.	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	Sobrenome: Rodrigues Representante do núcleo: Cineu	Família Rodrigues (Jandira)
11.	Representante do núcleo: Liana	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)
12.	Representante do núcleo: Neuzinho	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)
13.	Representante do núcleo: Morgado (perto do Largo de Vargem Grande)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)	(Não conseguimos fazer a equivalência)

Fonte: A autora, 2017.

A tabela permitiu visualizar relações de parentesco e perceber como a subjetividade dos entrevistados possibilitou a construções próprias de seu lugar de pertencimento e de sua identificação com outras pessoas. Os laços de parentesco e a vivência partilhada nos lugares que compõe o território do PEPB parecem ser as bases da construção de uma noção comum de família, identidade e comunidade. No entanto, a forma de explicar aos outros e a si mesmos nestes arranjos é relacional. Cáceres (2017b, p. 272-273) em um de seus artigos demonstrou isso de maneira poética ao falar da localização das famílias e familiarização dos lugares.

Quando inserimos a família Santos Mesquita no centro e listamos os sobrenomes e representantes indicados, é possível ver que sua interpretação do território está associada as pessoas com as quais possui mais laços de parentesco e maior proximidade geográfica. No caso dos membros da família Cardia, o entrevistado partiu do princípio que estas outras famílias poderiam ser quilombolas, na medida que, ainda viviam e cultivavam suas propriedades de forma tradicional, este critério trouxe uma variação que tendeu a ampliar o recorte espacial e redirecionar os critérios analíticos, mais voltados para o tempo de ocupação e os modos de vida.

A família Pereira Lacerda tinha um envolvimento superficial com o movimento de reconhecimento identitário, seus membros apesar do cultivo no próprio quintal para consumo, tinham outros empregos formais fora do maciço. Mas ao mesmo tempo, pelos relatos da entrevistada, são parte de uma ocupação antiga no território de três gerações ou mais. Portanto o relato de sua representante citou famílias que, segundo ela, estavam ali há muito tempo.

A comunidade se constituiu a partir das relações sociais do território, mas está por ser feita a clara demarcação de seus limites físicos, afetivos, sociais, culturais e históricos. Formular mais ou menos a mesma pergunta para representantes de diferentes quintais familiares evidenciou algumas distintas possibilidades de demarcação. Não foi possível nesta pesquisa fazer as perguntas aos representantes de todos os quintais citados. Porém, apontamos para a multiplicidade de percepções possíveis dentro do grupo, nesse sentido objetivamos formular reflexões e ordenar informações, que talvez possam oferecer subsídios para futuras reflexões do grupo. Uma família, que primeiro se fez protagonista da descrição do passado tomou a dianteira no movimento de adesão identitária e a maneira como as definições propostas por ela vão se cristalizar depende da reverberação e aceitação destes valores entre seus vizinhos.

No caso do Quilombo Vargem, as famílias nucleares extensas se interconectaram historicamente. De modo que, hoje todas as famílias mais antigas possuem algum tipo laço

consanguíneo ou de consideração. A preponderância da família Mesquita se deu justamente no âmbito político, quando seus membros aderiram à identidade quilombola e aos poucos trouxeram a reboque outras famílias, no princípio parcialmente conscientes deste processo. Enquanto promoviam a si mesmos, ora conquistavam coisas para todos, como a ação social (2016) e um diálogo mais respeitoso com a gestão do parque, ora conquistavam coisas para si como as visitas guiadas e a placa de demarcação oficial. Como propõem os autores Elias e Scotson (2000, p. 197) tentamos também compreender as interseções e interdependências entre as famílias e a comunidade. A partir da família de Astrogilda perseguimos outros fios desta rede extensa, tentamos ultrapassar o discurso dos representantes oficiais e refletir sobre outras possibilidades narrativas ainda pouco exploradas.

Algumas dificuldades deixaram estas informações lacunares e possivelmente comprometeram nossa interpretação e mesmo a descrição dos entrevistados: as mesmas pessoas por vezes compunham mais de um núcleo familiar, por causa dos complexos laços de parentesco que envolvem casamentos, separações, segundas núpcias, filhos de criação e os locais de moradia. Quanto aos locais de moradia, justamente por conta dos outros fatores destacados antes, um membro pode ser de um quintal por nascimento, viver um tempo em outro porque se casou, ter filhos que serão de ambos e no fim após uma separação (ou se tornar viúvo), viver num terceiro quintal e seu filho pode ser criado por uma parente de um quarto quintal, com a qual a criança teria laços de parentesco e afetividade, porém talvez sem partilhar o mesmo sobrenome.

Estes arranjos e rearranjos são comuns, bem como os casamentos entre primos de segundo e terceiro grau. Principalmente nas gerações mais antigas o que dá o sentido a essa visão ampliada de família. Sendo assim nos parece arbitrário que uma pesquisa tente determinar as margens desta comunidade. Por isso, não elegemos uma configuração, mas apresentamos quatro possibilidades e tentamos ordenar suas recorrências, algumas famílias foram lembradas inúmeras vezes, outras não, houve também a sobreposição de pertencimentos para alguns membros e outros que foram citados, mas nunca encontramos nas comemorações, feiras ou reuniões e que também não conseguimos acessar, por meio de nossos contatos.

Uma parte do processo de definição e ampliação da demarcação do grupo é assumir a identidade publicamente, então se estas famílias dos outros quintais não o fazem abertamente, sejam quais forem os motivos ou percepções, indiretamente restringem a comunidade, aqueles que de fato assumem e defendem essa identidade, ainda que tenham inúmeras semelhanças e a possibilidade de fazerem isso juntos.

2.1.1 O Quilombo Vargem é a rede ao redor de Cafundá Astrogilda

Existe uma relação de interdependência entre as duas categorias nominais, o Quilombo Vargem pressupõe a existência de múltiplos quintais familiares dentro do PEPB, entre os quais Cafundá Astrogilda é o mais estruturado e publicizado. Enquanto Cafundá há algum tempo cita o QV como uma forma mais agregadora de entender a organização das famílias de agricultores tradicionais quilombolas no território. De certa forma, supor uma comunidade maior com várias outras famílias é algo positivo do ponto de vista político. No entanto, o processo de certificação, como explicamos, foi feito apenas em nome da comunidade, o que indiretamente eclipsa os outros quintais do processo e torna o diálogo com a gestão do parque e outras instituições, por vezes, limitado e fragmentário.

A própria pergunta “quais famílias fazem parte da comunidade?” possibilita múltiplas respostas, como mostramos no tópico anterior. Essa definição para ser clara e exposta dependeria da adesão objetiva destes outros quintais e de um desenho acabado dos limites da comunidade, o que ainda não existe. Desde 2014, alguns representantes da família Santos Mesquita trabalham para construção de uma cartografia social que determine os limites da comunidade em conjunto com a antropóloga Cáceres e um geógrafo do IBGE. Os resultados deste trabalho ainda não foram divulgados, possivelmente serão usados no processo de luta pela demarcação das terras da comunidade junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)³⁸. Além de, propiciar uma valiosa produção acadêmica para os pesquisadores envolvidos e possivelmente prestígio para os representantes.

Os quintais não formam um conjunto coeso, e sim uma rede, estão espacialmente dispersos, embora numa proximidade relativa. Em nosso trabalho de campo a primeira definição deste território surgiu de Sílvia Baptista³⁹ com a noção de território em rede, numa entrevista em 2015, ela problematizou essa definição do território.

Para ela, os mediadores, instituições, projetos, pesquisadores, ativistas, feirantes, comerciantes, parcerias, a escola local, o posto de saúde, bem como os moradores locais

³⁸ Ainda na vigência da bolsa de extensão do Projeto Profito Agrobiodiversidade tivemos oportunidade de participar de uma das primeiras reuniões deste processo como ouvintes.

³⁹ Sílvia Baptista era uma das profissionais do Projeto Profito Agrobiodiversidade, com uma bolsa de extensão, trabalhamos diretamente com ela por aproximadamente um ano. Sua pesquisa de mestrado (ICICT- Fiocruz) havia sido voltada para a discussão de redes sociotécnicas na zona oeste do Rio de Janeiro e parte da região metropolitana, em especial discutiu a circulação e a comunicação associada às plantas medicinais. Nesse sentido o conceito de “redes” no território foi basilar para que ela concebesse formas de interpretar o território e a ação, do projeto e outras ações e grupos num sentido mais amplo. (BAPTISTA, 2014, p. 167)

compunham uma rede de comunicação que agia direta e indiretamente no território. Com isso, criavam e definiam uma estrutura de comunicação e ação. Isso num sentido mais abrangente porque trata não só da região de nossa pesquisa, mas da zona oeste e da região metropolitana do Rio de Janeiro (porém direcionada para as plantas medicinais) aparece e sua dissertação. Na qual, representou graficamente diferentes possibilidades de organização destas redes e seus possíveis efeitos na realidade social, com isso haveriam arranjos da rede existente e a desejada politicamente. (BAPTISTA, 2014, p. 167-170)

Concordamos com sua percepção de um território em rede, por um lado supomos que esta rede complexa de uma ou várias formas auxiliou na concepção de CA e todos estes interlocutores se conectaram ao longo do tempo. Por outro, a própria comunidade é uma rede complexa espalhada pelo território com sua forma de comunicar, se organizar e um entendimento comum de tradicionalidade que se encaixa na identidade quilombola, mas também a extrapola, porém que por seu caráter difuso e mutante apesar das raízes se associou a essa categoria jurídica mais restrita.

A definição das margens de CA assim, por mais promissora que pareça do ponto de vista da pesquisa, localmente precisava ser capaz de abranger e considerar um número maior de famílias, cuja percepção do território transita em entre determinações oficiais e sua memória subjetiva.

Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terro-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de usufruí-lo, o território inspira a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação”. (HAESBAERT, 2007, p. 20)

Enquanto o território é uma percepção do espaço profundamente afetada pelo poder e pela disputa, neste caso marcado pela contraposição entre a visão conservacionista do Instituto Estadual do Meio Ambiente (Inea), personificada pela instituição que é o parque e a visão dos moradores. O “lugar” é forma subjetiva de interpretar o espaço, significado a partir das experiências, das histórias e de suas interpretações. A subjetividade nesse sentido não é apenas individual, porque um grupo pode desenvolver um entendimento comum de determinados locais por meio da convivência e evidenciar isso nos nomes dados aos lugares e nas histórias que os significam e permitem a reprodução narrativa deste entendimento. (TUAN, 1983, p. 97-99)

A percepção coletiva do lugar é importante para que CA possa disputar/legitimar a posse do território ocupado. A titulação da terra para comunidades remanescentes de quilombo é coletiva e entregue geralmente em nome da associação de moradores, as partes são dependentes do todo e, em tese intimamente interligadas. Portanto, todos que se incluem devem ter a intenção de permanecer na terra e tomar decisões coletivamente, como a adesão a identidade quilombola, manter as características de cultivos e práticas culturais que pautam essa especificidade.

Porém, se ainda não existe uma proposta clara para articular todos e nem um trabalho coordenado de mediação para disseminar amplamente a identidade quilombola, os limites seguem ambíguos. Os representantes de CA neste jogo de tensões políticas se tornam imagens públicas de si mesmos e representam os outros quintais. Conforme explicamos antes, algumas vezes não possuem a clareza do processo de autodeclaração, para decidir se querem ou não ser considerados quilombolas. Mesmo que tenham inúmeras características comumente associadas a esta tradicionalidade, ainda desconhecem, em sua maioria, a aplicabilidade da identidade quilombola suas limitações e funções.

Arruti (2006) em seu livro aborda este aspecto, quando reproduz falas de quilombolas que explicam como sua autodeclaração dependeu do trabalho formativo dos mediadores. Por meio de palestras, eventos e atividades formativas os agricultores puderam compreender quais características suas os aproximavam da identidade quilombola, as implicações e possibilidades políticas da adesão. E, com isso decidir de uma forma consciente sobre seu pertencimento. Nesse sentido a falta destas ações em Cafundá Astrogilda, permitiu que se mantivesse a ambiguidade e a consequente insegurança de membros de outras famílias diante da etnicidade.

Não existe um desenho comumente reconhecido para a comunidade e os quintais familiares que a compõem, mas sim múltiplas possibilidades descritivas ainda pouco exploradas. Não conseguíamos situar com clareza no mapa todos os núcleos citados, por isso pedimos a pesquisadora Sílvia Baptista para localizar num mapa do Google Maps que alteramos os núcleos citados por diferentes membros da comunidade. O que visualizamos no mapa, além da distância entre os núcleos e a forma como ela se relaciona com estas informações é uma escolha de quais denominações e famílias considerar nas marcações. Sua demonstração da espacialização do conhecimento demonstrou algumas recorrências: as famílias Cardia e Valois, de Juarez, Dromice, Martins, de Angélica e a família Mendes. As famílias parecem espaçadas no mapa o que empiricamente percebemos em campo indo de um quintal ao outro.

Se nos voltamos para as reflexões de Cáceres (2017b) perceberemos a complexidade das relações subjetivas destas pessoas com o território, suas histórias que deram nome a caminhos e razões pessoais que os criaram ou levaram ao desaparecimento. Nesse sentido, demarcar seus limites seria também considerar uma série de lugares de referência para suas memórias que não estão nas propriedades das pessoas, mas nos caminhos, não apenas aqueles que as interligam, mas os que levam a fontes, mirantes naturais, cachoeiras, árvores.

Mapa 3 – Mapa do Google Maps demarcado por Sílvia Baptista



Fonte: BAPTISTA, 2017.

Mapa 4 – Mapa do Google Maps alterado com as demarcações baseadas na entrevista de Jorge Cárdua



Fonte: A autora, 2017.

Além dela, refizemos o pedido a Jorge Cardia, agricultor quilombola, membro da comunidade e juntamente com sua esposa, militante da produção orgânica (sem uso de produtos químicos), o mesmo entrevistado que citou uma lista de famílias para compor a tabela. A descrição feita por ele demonstrou que alguns quintais se repetem embora a pessoa citada como referência do núcleo familiar mude, segundo a inserção do próprio entrevistado. Diferente de Baptista, que adaptou seu mapa de base ele fez indicações que marcamos a lápis no mapa impresso e posteriormente reproduzimos na versão digital. O objetivo destes mapas não é localizar exatamente aonde os quintais são, mas sim possibilitar a visualização de um desenho aproximado da espacialização desta rede.

Mapear detalhadamente os quintais não é nosso objetivo, até porque a decisão final desta formação está em construção por seus representantes com apoio de outros pesquisadores. Nós propomos apenas reflexões e possibilidades interpretativas alternativas que podem ou não ser aproveitadas por eles no futuro ou não. Como parte deste movimento para construção de uma narrativa identitária própria várias ações tem sido desenvolvidas pelos eles, algumas mais e outras menos conscientes. A seguir discutiremos o cuidado tido com os documentos pessoais e sentido como fonte.

2.1.2 A disputa sobre o documento monumentalizado

Não se faz uma história sem documentos, como disse Samaran citado por Le Goff. (1990, p.540) Mas desde a primeira metade do século XX os tomamos a exemplo dos *Annales* no seu sentido mais amplo, como todos os vestígios materiais da vivência dos seres humanos em sociedade. Além disso, os analisamos tendo em vista sua dimensão de monumento, ou seja, além de informar ou serem suportes de informações, os documentos em si mesmos carregam uma carga simbólica, as marcas das relações de poder e força que os produziram. O historiador que busca compreender o documento por meio desse movimento analítico, o concebe como documento/monumento.

A concepção do documento/monumento é, pois, independente da revolução documental e entre os seus objetivos está o de evitar que esta revolução necessária se transforme num derivativo e desvie o historiador do seu dever principal: a crítica do documento – qualquer que ele seja – enquanto monumento. O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do

documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. (LE GOFF, 1990, p.546)

Um dos documentos citados pelos representantes de Cafundá Astrogilda e, seguramente, o mais antigo guardado, é a certidão de nascimento de Astrogilda Ferreira da Rosa. O registro serve para afirmar a antiguidade da família no território, já que ela teria nascido ali em 1902, logo supõem-se que seus pais e outros parentes já vivessem na região antes disso, no relato do guiamento da Ação Griô e no vídeo que citamos anteriormente, seus netos afirmam ainda que a certidão teria sido feita quando ela já era uma menina crescida, supondo uma anterioridade ainda maior. O texto também informa que seus pais trabalhavam no campo o que também referenda a longa relação da comunidade com o cultivo da terra. Porém ainda que este documento seja citado constantemente, acessá-lo para nossa pesquisa foi complicado, lidamos primeiro com o entendimento dos representantes de era pessoal e por isso seu conhecimento só pertencia à família, segundo com o medo de que as informações contidas nele de alguma maneira pudesse expor sua intimidade.

No entanto, dada a antiguidade do documento e a abordagem desta pesquisa era perceptível que em campo a visão acadêmica e familiar estavam em contraposição ainda que ambas reconhecessem a relevância histórica e política do registro. Esse conflito tem a ver com uma reflexão de Knauss (2009), os documentos não nascem de guarda permanente, mas antes passam pelo ciclo de vida do documento, são primeiro de uso corrente, intermediário e, por fim permanente, quando se tornam arquivos. Nessa etapa final o documento é bem mais memória que utilidade ou informação, se por um lado as lideranças o tomam e o citam como um artefato de rememoração com uma historicidade própria que o vincula ao passado. Por outro, ainda o consideram tão pessoal, útil e potencialmente violável, quando seria na primeira etapa. Existe um sutil paradoxo nisso, porque enquanto patrimonializam a certidão, temem também sua exposição, que seria própria e até esperada em relação ao seu caráter patrimonial.

Importa salientar que durante os ciclos de sua vida, os documentos sofrem uma transmutação de sentido que os desloca da produção de um ato para a recordação do mesmo ato. Considerando que os documentos nascem correntes, sobrevivem como intermediários, e se redefinem como permanentes, entre a primeira e a última fase de sua vida eles continuam sempre sendo os mesmos suportes materiais de informação, mas o seu sentido é transformado. Nessa passagem é que os usos dos documentos são redefinidos, e nesse momento eles deixam de transportar ações do presente, para transportar ações do passado. Há uma mudança de inserção temporal em torno da transmutação de sentido dos documentos. Nesse caso, os usos do passado fazem a diferença, pois os documentos passam a ganhar outra razão de ser e se instalam nos arquivos. No início de sua vida, o documento é registro do presente, na terceira fase

de sua vida ele passa a ser registro do passado e se afirma como patrimônio cultural. (KNAUSS, 2009, p.10)

Em campo lidamos com muitas dificuldades para acessar a documentação da comunidade, seus membros e, em especial os representantes se sentiam inseguros sobre o uso das informações coletadas. Porque vivem num território em disputa e numa situação ambígua, além de já terem lidado com inquisidores mal intencionados que usaram as informações coletadas contra os moradores.

Embora tenhamos tido oportunidades de ver inúmeras fotos antigas e em alguns casos tirar cópias para analisar e tenhamos autorizações assinadas pelos entrevistados para uso de testemunhos e imagens. A reprodução destas fotografias no corpo do trabalho foi evitada para não expor os membros da comunidade e nem causar constrangimentos. Durante muito tempo pedimos a alguns representantes para ver o registro de nascimento de Astrogilda, esse pedido foi postergado, sem uma recusa formal e com tempo descobrimos que o registro estava reproduzido na monografia de Vieira (2014).

Eventualmente numa entrevista com um dos representantes e sua esposa que não costumam se colocar muito publicamente, pudemos ler e fotografar o registro de nascimento, o contrato da compra do sítio onde fica a “sede” de CA, e uma certidão de batismo do entrevistado. Quebrar esse cerco sem supervisão e ouvir duas pessoas importantes, mas que não costumam, mas que não costumam ceder entrevistas, alertou as principais lideranças para a continuidade de uma pesquisa que havia constantemente sido limitada ao discurso oficial, e que pela temática alimentar, eles achavam que necessitasse apenas das comemorações e entrevistas sobre o assunto. Isso gerou um conflito e a solução encontrada foi que nenhum documento seria reproduzido no trabalho, ainda que suas informações servissem para a pesquisa.

As dificuldades de inserção no campo e de acesso à informação, bem como de guias e informantes ganhou um novo sentido depois disso. Não havia interesse local em descentralizar o discurso e permitir novas interpretações acadêmicas, além das que já apoiavam para a comunidade, sua formatação e história. Havia interlocutores escolhidos, discursos considerados mais apropriados e uma visão ambígua e por vezes contraditória do próprio patrimônio documental e da constituição da comunidade. De modo que, as tentativas explorar e potencializar estes fatores, ainda que de um ponto de vista positivo, eram encaradas com desconfiança.

Assim pudemos perceber uma relação distinta com o documento, enquanto para a pesquisa ele é visto como evidência e fonte de informação, para as lideranças (mesmo sendo

muito antigo e já publicizado), ainda é pessoal e seu acesso apenas para pessoas escolhidas, essa lógica ignora o próprio processo da circulação das pesquisas. Ou seja, se um trabalho é defendido e possui a imagem o acesso a ela se torna consequentemente público, sem que se possa exercer esse controle. O que observamos também foi o ciclo de vida do documento, que começou como uma certidão individual e durante a vida de Astrogilda serviu para diversos fins pessoais. Porém após sua morte se tornou um documento/monumento que pauta a antiguidade da comunidade e justifica seu nome. Seu caráter de monumento surgiu quando o documento foi valorado e referenciado como sendo evidência material de uma pessoa que se tornou um símbolo. Num sentido mais restrito todo documento nas palavras de Le Goff (1990, p.546) é também monumento.

Os usos feitos no presente deste monumento informam ainda mais que a própria certidão, evidenciam a necessidade de afirmar antiguidade, de provar a existência de alguém e dialogar com uma noção de quilombo histórico que embora datada, ainda habita o imaginário coletivo e torna compreensível e justificável seu título como remanescente de quilombo. Para Arruti (1998, p. 15-17), este processo é muito rico e não significa uma simples transposição de conceitos jurídicos, ou uma adaptação simplória, mas complexos processos de rememoração adaptação e reconstrução, a medida que, estes quilombos ressemantizados se disseminaram a própria história precisou rever o conceito e perceber Palmares como exceção e não regra.

O documento não tem sentido fixo em si mesmo, mas o contexto determina de que maneira ele será significado e as relações que tece, bem como as interpretações que possibilita. Para Bloch (2002, p.77-78), o documento não aponta direção ou itinerário, isso depende da capacidade do historiador de propor, ler e perguntar. O olhar passivo, segundo ele, nunca foi capaz de produzir conhecimento científico, ainda que a análise se altere e as premissas também. Mas se propomos que o documento é um indício ou testemunho a própria maneira como as pessoas lidam e tratam seus documentos escritos é digna de observação e nota compondo parte importante das fontes.

Isso explica porque é necessário para as lideranças ter o controle sobre o monumento que é evidência material de suas narrativas. Deixar que isso se dissolva significa abrir espaço para que outras interpretações surjam e disputem espaço. A memória tanto familiar e afetiva quanto da comunidade, num sentido mais geral, se relacionam por meio da mesma materialidade, que pode ser observada além dos documentos em lugares de referência para suas narrativas como mirantes naturais, cachoeiras, etc.

Associado a certidão existe o registro um sítio comprado por Celso dos Santos Mesquita (marido de Astrogilda), segundo o documento, no “Cafundá da Fazenda Vargem Grande”, aproximadamente 10.000 m². Como este documento não é original, mas sim uma cópia bastante deteriorada, várias informações estão comprometidas ou inacessíveis. Não é possível saber o ano da compra, por exemplo, mas fica claro que os vendedores haviam comprado do Banco de Crédito Móvel antes (que adquiriu boa parte das da região com a desvalorização) e deixavam claro que não tinham mais obrigações com esta instituição.

O contrato define a propriedade negociada pelo senhor Celso Mesquita, com indicações territoriais antigas, embora durante a entrevista tenhamos compreendido que se tratava do contrato da “sede”. Na narrativa de Jorge Mesquita sobre a vida de seus pais, explicou que a posse da “sede” teria sido firmada, por meio de uma troca do terreno antigo do pai numa parte mais alta do maciço, pelo atual com um tio, enquanto o anterior seria fruto de uma herança. (CÁCERES, 2017a, p.204) É possível que este contrato seja uma evidência material da troca, possivelmente nos trechos ilegíveis esteja a equivalência de valores das diferentes propriedades, bem como indicativos espaciais mais precisos.

Este contrato de compra e venda hoje representa a legitimidade da posse da área, bem como o vínculo com a histórica fazenda de Vargem Grande, ambos narrados na Ação Griô e nas falas públicas. Mas qualitativamente a certidão de nascimento costuma ser narrada com mais frequência e parece conceder inclusive legitimidade ao registro de compra do sítio. Porque enquanto a posse nessa região aparece muitas vezes associada ao trabalho na terra e a permanência, a figura de Astrogilda se refere a uma concepção comum de família, religiosidade e dos vínculos subjetivos com o lugar.

Adiante discutiremos a formatação política de CA e a construção de sua identidade com base nos discursos em diferentes circunstâncias. Nas quais memórias, símbolos e valores se expressam, se entrelaçam e se reconstituem.

2.2 A construção política da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda

Politicamente podemos dizer que Cafundá Astrogilda paulatinamente se apresentou e se representou, nos diferentes espaços, fossem eles privados, públicos ou virtuais. Este tópico foi justamente planejado para discutir essa ação política orientada nas seguintes frentes: a

construção de imagem pública, ações para resolver problemas locais por meio do “quilombo” ou para seus membros e por fim a recriação de uma memória/patrimônio cultural local.

Lifschitz (2012, p.21) discute as “neocomunidades”, definidas por ele, como movimentos culturais voltados para a valorização do território e das práticas culturais. Surgiram em grande medida como contraposição a um conceito maior de sociedade e justamente por isso, suas definições se pautaram em metáforas sobre o corpo humano e numa extensão disso, sobre os laços de parentesco e relações sociais e comunitárias. Assim recriaram estes laços e fronteiras, por meio da valoração dos vínculos de sangue, afetividade e vivência comunitária. Formando comunidades de sangue e lugar ou de espírito, nas quais estes vínculos são mais abstratos.

Uma das premissas de Lifschitz (2012) é que as neocomunidades são processos modernos, frutos de interações entre membros dos grupos e mediadores, associados a ferramentas, plataformas e recursos próprios deste período. No qual, aspectos da história, da religião, do cotidiano e da cultura passam a ser retrabalhados, retratados em discursos e expostos em narrativas e imagens. Em CA percebemos que além de mediadores e parcerias as ferramentas digitais tiveram papel preponderante nesse processo, as ações locais passaram a ser divulgadas no perfil oficial da comunidade e alcançar cada vez mais pessoas, com fotos, vídeos, textos, etc.

No entanto, a situação que tentamos descrever neste artigo e que categorizamos como neocomunidades constitui, a nosso ver, um outro movimento na dinâmica das culturas locais, vinculado à revalorização do território e à reconstrução de práticas e saberes tradicionais. Reconstruídas sobre as ruínas do patrimônio material e sobre os resquícios da memória, as neocomunidades são processos em que “agentes da modernidade” (Ongs, mídia etc.) promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais através de técnicas e dispositivos modernos. Neste sentido, ao invés de participarem dos fluxos de desterritorialização e hibridação, as neocomunidades representam uma tendência à refundação de territórios tradicionais e à produção de “autenticidades” culturais delimitadas espacial e simbolicamente. (LIFSCHITZ, 2006, p. 68)

A construção da imagem pública e a recriação da memória estão intimamente ligadas. Por um lado, estas ações: como erigir um museu, recolher e guardar elementos antigos, realizar comemorações e por outro divulgar essas ações e elementos associados a elas para formatar uma imagem pública. A divulgação também é feita para dar sentido e reconhecimento para ações práticas como a realização da ação social com apoio de parcerias, construção de fossas ecológicas e a manutenção das estradas.

A noção de lugar de memória auxilia na compreensão desta necessidade de construir um museu. Como descreve Nora (1993, p. 8-9), os lugares de memória surgem para suprir a

ausência de estruturas e instituições de reprodução da memória tradicional no presente. Assim, os lugares possibilitam de alguma maneira a manutenção dessa memória e alguma medida também a sua dimensão material, conseqüentemente valorizam a sua especificidade e dialogam com uma retórica da perda.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar a incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria tão pouco a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. (NORA, 1993, p. 13)

Nora aponta para um paradoxo aparente, a ideia de que a necessidade de ter lugares e cerimônias de rememoração surge quando a memória de alguma forma está ameaçada. Em CA percebemos que essas atividades e construções memorialísticas estavam associadas à formatação da comunidade, não se tratava apenas de resguardar práticas de uma provável extinção, mas sim recuperar práticas perdidas, ressignificar atitudes do presente, recriar memórias e discursos, o que denotava uma complexidade muito maior.

Lifschitz (2012, p. 131-132) discutiu a comunidade da Machadinha no estado do Rio de Janeiro, pautado na definição de comunidade de lugar ou espírito. Ele descreveu como o desaparecimento da umbanda na região que pesquisou, mais ou menos a partir de 2002, foi precedido da apropriação de outras formas culturais que engendrariam, a partir daí, a coesão no grupo, juntamente com o jongo trazido pelos mediadores. Foi uma possibilidade acolhida dentro da comunidade, entre outros motivos, porque trazia para seus moradores em condição de vulnerabilidade, uma especificidade cultural e o reconhecimento público. Ou seja, o grupo conjugou características locais com a contribuição dos mediadores para se reformular.

De forma semelhante CA aos poucos foi se constituindo, seu Facebook não existia na época da certificação (16 de ago. 2014), só seria criado em junho do ano seguinte. A entrega da certificação foi também a primeira apresentação pública da comunidade, na qual Jorge dos Santos Mesquita vestido de terno branco em referência ao preto velho de sua mãe, personificou o respeitável contador de histórias (griô), de alguma forma associado ao protetor espiritual da família Pai Tertulino, representado por uma imagem do preto velho que pertencia ao centro de Astrogilda. (CÁCERES, 2017a, p. 215)

Com isso, aos poucos passaram a realizar ações e atividades que corroboravam para a construção discursiva da comunidade e sua divulgação. As postagens de seu perfil se

tornaram meios de exposição de seu discurso identitário e de outras notícias afins. Eram fontes primárias de seu processo particular, denotando continuidades rupturas, conflitos sutis, permanências, ações criativas. Embora os rostos dos familiares de Astrogilda se repetissem em diferentes ocasiões com poucas e pontuais adesões locais desconhecidas. A questão é que os olhares pouco atentos não perceberiam, mas uma pequena parte de CA representava um todo, do qual buscavamos entender as margens.

A publicização externa por vezes seguiu esta mesma orientação, o Jornal Abaixo Assinado de Jacarepaguá⁴⁰, por exemplo, divulgou a certificação, outras comemorações de CA, os Dias da Consciência Negra (20 de novembro) e a inauguração da Feira da Roça, onde alguns agricultores quilombolas trabalham. Posteriormente publicou um número especial em que apresentou a história da comunidade. No trecho abaixo se evidencia o apoio da publicação à comunidade e a valorização de seu reconhecimento.

Quando o povo está unido, organizado e mobilizado conquista seus direitos. Essa é a lição que marca a importante e grandiosa vitória dos moradores da Comunidade Cafundá Astrogilda, localizada em Vargem Grande, que conquistou sua principal reivindicação, de anos, o reconhecimento como uma comunidade de remanescentes de quilombo. (JORNAL ABAIXO ASSINADO DE JACAREPAGUÁ, 2014, p.3)

Além desta, podemos citar publicações digitais de mediadores, parcerias e pesquisadores que fazem, em alguma medida, parte deste processo de divulgação. A professora Rita Montezuma da Universidade Federal Fluminense (UFF) produziu com seus alunos um vídeo de cerca de 20 minutos com os representantes de Cafundá e que tem aproximadamente o mesmo formato da Ação Griô⁴¹ e o postou no Youtube. Intitulado “Quilombo Cafundá Astrogilda” no qual seus alunos se encontraram na parte baixa do parque e depois subiram seguindo os guias até a sede do quilombo, algumas paradas deram ensejo a diálogos e explicações, dadas ora pelos guias da comunidade, ora por ela.

A Rede Carioca de Agricultura Urbana (Rede Cau) também fez um vídeo⁴², chamado “Agricultura em Vargem Grande. Quilombo Cafundá Astrogilda. Entendendo parte da agricultura carioca”. No qual, Jorge Cardia apresentou os problemas e dificuldades de escoar

⁴⁰ É uma publicação mensal independente, que possui uma tiragem entre 1500 e 3000 exemplares, vária dependendo da quantidade de patrocinadores e as condições gerais dos editores. Comandada por Almir Paulo divulga as demandas, comemorações e conquistas da Zona Oeste e da Baixada de Jacarepaguá.

⁴¹ O vídeo está disponível para acesso no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=4mEYIdE QkMo>.

⁴² O vídeo está disponível para acesso no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=dl Zwy8 O9L M 0&t=162s>.

os alimentos plantados, embora o viés de abordagem fosse a produção orgânica, o nome da comunidade aparece no título do vídeo, como forma de situar e referenciar a produção.

O movimento de reconhecimento se estrutura por meio de ações e discursos, nos mais diversos formatos. Parte de seu sucesso se deve a capacidade de diálogo e reverberação destas premissas interna e externamente. Não esgotamos este aspecto aqui, objetivamos apenas demonstrar como a imagem da comunidade, suas narrativas e discursos circulam externamente e passam por diferentes processos apropriação, divulgação, apoio e reprodução. Algumas narrativas e versões tendem assim a cristalização e divulgação enquanto outras deixam de ter relevância e são esquecidas, ou incorporadas em parte. O próximo tópico é sobre as narrativas em torno da certificação da comunidade e de sua autodeclaração.

2.2.1 As disputas narrativas em torno da certificação como remanescente de quilombo

Em uma entrevista questionamos Jorge Cardia a respeito de quais pessoas teriam se envolvido ativamente na certificação da comunidade, sua resposta foi que para ele todos os que seguiam trabalhando na roça e vivendo no maciço como antigamente, de alguma forma colaboraram para este processo. Porque se estas pessoas simplesmente mudassem drasticamente a forma como trabalham e vivem a identidade quilombola não se justificaria: “Veja bem menina, todo mundo que trabalha na roça lá encima ajudou um pouco, porque se viesse alguém aqui olhar, saber e não tivesse mais ninguém vivendo assim como antigamente, nem teria quilombo. O quilombo somos nós todos.” (Jorge Cardia, 07 de mai. 2017)

Segundo ele, o surgimento da identidade quilombola tinha muito a ver com o processo de luta para manutenção da agricultura familiar dentro do parque. Sua participação teria se iniciado mais ou menos uns oito anos antes, com o auxílio do Projeto Profito Agrobiodiversidade. O movimento de reuniões, o trabalho formativo e as discussões teriam aberto caminho para a articulação política entre os agricultores. De modo que, em 2013 a intensificação das tensões e ameaças de remoção, encontraram certo entendimento comum entre os moradores sobre a agricultura familiar e seus modos de vida, por meio do qual foi possível começar a discutir formas de reagir e defender as moradias e cultivos.

Assim teria surgido dentro da resistência ainda acompanhada pela Mediação do Projeto Profito Agrobiodiversidade, segundo Baptista, a autodeclaração numa reunião em março de 2013, quando um membro da família de Astrogilda, Carmélio afirmou a

legitimidade da ocupação local, dizendo que todos os moradores presentes na reunião eram descendentes de um único escravizado chamado Manuel, ao que todos assentiram com um gesto de cabeça. Com isso, no mesmo mês ocorreu mais uma reunião, para que se decidisse os rumos do movimento de reação, considerando a autoafirmação em curso.

A participação de uma representante do Quilombo do Camorim envolvida nessa resistência local, Maraci Soares teria se engendrado o diálogo entre as representações das comunidades e uma ponte com a mediação do Instituto Panela de Barro (IPB), que já auxiliava no processo de certificação do Camorim. Esta ong e os representantes da família de Astrogilda passaram a trabalhar juntos para construir um dossiê de certificação e o enviaram para a FCP. Isso aos poucos centralizou o diálogo apenas entre estes dois pólos, gerando um processo autônomo, no qual se inserem diversos fatores e aspectos que discutimos ao longo deste trabalho.

A viúva de Jorge Mesquita, afirmou que um dos principais responsáveis pela certificação, seria seu filho. Segundo ela, na época que se intensificaram as ações e ameaças de despejo, ela comentou com ele que era necessário fazer algo a respeito, porque havia muita “gente humilde no parque” que não conseguiria se defender. Afirmando que seria muito difícil para pessoas criadas em contato com a natureza e dependentes do trabalho com a agricultura deixar tudo isso para trás. Embora não soubesse ao certo o processo e frequentemente indicasse que o filho explicaria as coisas melhor, disse que ele passou muito tempo pesquisando informações para a certificação, caminhando pelo parque para falar com as pessoas e conversou muito com os mediadores do IPB, para a construção do dossiê.

Essa narrativa é também defendida por outros parentes, na comemoração do dia 20 de novembro de 2016, houve uma roda de mulheres, na qual a questão do papel das mulheres na certificação surgiu como tema. Enquanto Maraci defendia a articulação das mulheres em defesa da moradia como uma parte importante e definidora do processo, Maria Lúcia afirmou categoricamente que seus parentes eram responsáveis por tudo. Essa discussão causou desconforto entre as mulheres presentes, pesquisadoras, membros da comunidade e parceiras. Não se chegou a um veredito final sobre este impasse, mas ficou evidente o controle discursivo exercido pelos parentes próximos da senhora Astrogilda e o desconforto diante de qualquer perspectiva divergente, ainda que complementar.

Nas entrevistas e falas públicas essa visão também parece predominante também toma para si o papel de agente comunitário responsável pelo processo de certificação, cita parcerias, mediadores, pesquisadores e apoiadores, mas o protagonismo segue sendo seu e de seus parentes próximos. Talvez a questão seja o controle da própria narrativa, para se colocar no

centro, isso em parte é a subjetividade do grupo, não é o objetivo desta pesquisa determinar qual versão é mais correta, mas compreender diferentes formas de narrativas desenvolvidas, suas funções e formas. Adiante faremos a análise dos dossiês de CA e de QV que nos permitiram observar isso de um ângulo distinto, por meio da documentação.

2.2.2 Análise dos dossiês de certificação de Cafundá Astrogilda e do Quilombo do Camorim

Não abordamos diretamente o processo que levou a certificação do Quilombo do Camorim porque não dizia respeito diretamente a nosso recorte de pesquisa, a entrevista prévia com Maraci Soares e a participação nas comemorações da comunidade, evidenciaram uma complexidade que não caberia abordar detidamente neste tópico. Por exemplo, a discussão sobre a certificação no Camorim teria começado pelo menos dez anos antes e uma perda de documentos não explicada, bem como o não envio do primeiro dossiê à FCP teriam atrasado significativamente a formalização de seu processo em 2009.

Procuramos o Instituto Panela de Barro para ter acesso aos dossiês enviados a FCP em nome do Camorim e do Cafundá. Inicialmente Mário Paulo da Rosa (diretor) assentiu e marcou uma entrevista. Porém, quando fomos confirmar a entrevista mais tarde, negou a existência de uma cópia dos dossiês em posse do instituto. Quando procuramos Sidnéia Pereira da Silva (coordenadora) para confirmar isso, soubemos que havia sim cópias destes dossiês, mas o instituto se negava a partilhar, com a justificativa de preservar informações pessoais dos solicitantes. Além disso, já estava em andamento o processo para obter a certificação de outra comunidade dentro do parque, na vertente de Rio da Prata, como remanescente de quilombo, que em 2017 seria certificada, a comunidade D. Bilina.

Porém, esta documentação segundo a lei de acesso à informação⁴³ que rege as entidades e instituições públicas seria aberta ao público. Por isso, buscamos diretamente a FCP e solicitamos os dois dossiês, que recebemos mais ou menos um mês depois por e-mail. Esta documentação era muito simples, como a identidade quilombola é autodeclarada, não existe um formato rígido para estes dossiês e tampouco se exigem documentos pessoais na sua composição. Assim cabe a cada comunidade encontrar uma forma de narrar-se e conseguir preencher a lista de assinaturas para formalizar a autodeclaração.

⁴³ A lei de acesso a informação que regulamenta o direito de acesso público as informações de órgãos públicos, disponível no link: <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/ato2011-2014/2011/lei/112527.htm> .

O primeiro ponto de análise é que enquanto o Camorim pôde anexar partes de textos escritos por pesquisadores sobre sua história, Cafundá não possuía ainda qualquer pesquisa pronta para anexar, então sua narrativa foi feita por Jorge dos Santos Mesquita, e ilustrada com fotos de áreas citadas. O segundo dossiê é menor que o primeiro, e se por um lado realmente faltava à comunidade de Astrogilda textos e outros documentos, seu registro de nascimento também não foi inserido. Apesar do Camorim ser tema do livro “As marcas do Homem na Floresta” (2010) e campo para outros projetos também não apresentou documentos comprobatórios pessoais ou antigos.

Houve em ambos a predominância de uma narrativa oralizada e ilustrada com fotos para construção do dossiê. Embora fossem perceptíveis as disparidades que discutimos ao longo deste tópico também se evidenciava um princípio comum, a atribuição de sentido à história narrada. Ou seja, nas palavras de Bourdieu (2006, p.184) o “postulado do sentido da existência narrada”, muitos elementos que já existiam foram reinterpretados para fazer sentido com o todo, como os caminhos, a religião de Astrogilda e a vida no maciço. Era ao mesmo tempo um movimento de atribuir sentido ao passado e dar a ele função no presente, como uma biografia da comunidade.

A mesma análise proposta por Bourdieu (2006, p.187) para refletir a respeito do papel da nomeação para definição identitária (individual) e de suas “sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar estas manifestações em registros sociais” que de alguma forma configuram versões narrativas, pode também ser aplicado aos dossiês e, em especial ao de Cafundá Astrogilda que construiu sua história com base num relato oral. Desta maneira, evidenciamos que as escolhas para formar uma história da comunidade foram fruto de escolhas, não a reprodução de uma única possibilidade.

Quando questionada por telefone a funcionária da FCP responsável por divulgar e encaminhar documentos afirmou que o tamanho dos dossiês varia muito de comunidade para comunidade, já que abrange uma infinidade de comprovações, alguns chegam a ter 100 páginas. Com isso percebemos que os dossiês poderiam ser maiores e mais completos. Porém seguiram a mesma linha de trabalho que foi proposta pelo mediador e reproduzida, como provavelmente poderíamos confirmar tendo acesso ao dossiê desta última comunidade recém certificada em Rio da Prata *Dona Bilina*.⁴⁴

⁴⁴ Nome de uma parteira já falecida reconhecida na região de Rio da Prata. Embora o processo em si tenha sido formatado pela advogada Rita Caseiro juntamente com o Instituto Panela de barro existem controvérsias sobre estas pretensas raízes quilombolas, mesmo assim o processo se efetivou em 2017.

Nas comunidades o Instituto parece ter mantido um diálogo muito restrito apenas com representações para propiciar a certificação, sem ações que demonstrassem um trabalho formativo ou mesmo, o diálogo com a comunidade como um todo. O que de certa forma se reflete nesse formato resumido dos dossiês e talvez explique em parte o desconforto em expor o método e o material produzido. Existe um laudo de visita no processo do Camorim que aponta os vínculos de formação históricos e quantifica as famílias que se autodeclaram como quilombolas. Seriam mais ou menos 80, embora exista um adensamento populacional no território que compreende aproximadamente 700 famílias.

No dossiê de Cafundá não há um laudo, o que possivelmente se explica por diferenças nos procedimentos técnicos da própria FCP, já que o laudo foi feito por uma técnica da instituição e trouxe uma série de informações sobre o Camorim que não possui paralelo no dossiê de Cafundá. A visita foi feita em 2009 para compor o dossiê. Mas que só foi enviado em 2013, mesmo ano que o de Cafundá, possivelmente quando a visita não era mais uma exigência do processo e o laudo foi inserido apenas como mais um anexo comprobatório.

A ordem dos documentos nestes dossiês não segue exatamente o mesmo padrão de organização, nem mesmo uma classificação numérica, o que os deixa confusos e torna a comparação entre ambos, desigual e fragmentária, apesar dos aspectos semelhantes que citamos antes. O mito de origem do Camorim remonta a divisão das sesmarias entre os filhos do governador geral Salvador Corrêa de Sá que narramos no capítulo um e usa como marco a construção da Capela de São Gonçalo do Amarante, hoje restaurada e tornada ponto turístico. Ademais localizaram na visita os indícios materiais da antiga casa grande, com os “alicerces da senzala” sob ela, o engenho e os vestígios do tronco para os castigos. Apontaram, as cópias de pesquisas realizadas sobre as fazendas (afirmando a existência de escravos alforriados que viviam nas margens da fazenda com suas famílias em regime de foro) e a história oral transmitida geracionalmente sobre cavernas em que os escravos se escondiam.

Enquanto o mito de origem de Cafundá Astrogilda é mais recente no dossiê e complementa a versão que ouvimos no guiamento da Ação Griô. No documento, os pais de Astrogilda viviam na fazenda do Coronel Miguel Ferreira, ainda que, já libertos, eles permaneciam na fazenda trabalhando em um regime semelhante à escravidão com direito a comida, moradia e a obrigação de entregar metade de tudo que produzissem. Após a morte desse senhor, teriam migrado para o Cafundá (lugar distante) em que os pais de Celso, Bernardina e Manoel Mesquita formaram sua família. A gripe espanhola, em 1917, teria dizimado boa parte dos escravos mais antigos. Então, quando Carmélio se referiu ao

escravizado Manoel como a raiz mais antiga da comunidade, provavelmente falava do pai de Celso, assim teria se formado a comunidade agrícola lá.

Na Ação Griô, seja para oferecer referências mais simples aos alunos ou para formatar um diálogo mais aberto com o quilombo do Camorim, a propriedade nomeada é bem mais antiga e conhecida é a Fazenda Vargem Grande. Com isso, a relação com o quilombo histórico é descrita de forma mais clara e mensurável. Embora, uma propriedade esteja possivelmente contida no espaço que foi ocupado pela outra, esta escolha discursiva demonstra a coexistência entre as representações do Cafundá de uma narrativa mais longa e outra mais compacta e a possibilidade de adequar a seleção de informações a ocasião e ao gosto dos ouvintes.

O dossiê de CA é formado basicamente por esta narrativa de mito de origem, algumas fotos de cultura material com descrição, o abaixo-assinado com assinatura de membros dos diferentes quintais familiares, memorandos curtos, ofícios e a própria certidão de autodefinição. Embora o arquivo enviado tenha 32 páginas, aproximadamente quinze estão em branco, então a documentação tem aproximadamente 17 páginas. Conforme demonstra Maingueneau (2008, 56-58), o ethos do discurso é o que confere legitimidade as informações enunciadas, embora esteja além delas, portanto, mesmo que o número de páginas do dossiê seja reduzido, as fotos e as assinaturas constroem um ethos de legitimidade para estas informações. Na medida que, que expõem elementos que permitem supor e entrever muito mais do que aquilo que foi efetivamente dito.

A foto de Jorge dos Santos Mesquita junto aos oratórios sugere que ele tem uma experiência que pauta sua narrativa. Logo, ele parece ter legitimidade e autoridade para narrar. As fotos colocadas no dossiê do Camorim foram menos personalistas, ou voltadas para a promoção de figuras específicas. Parecem ser registros de suas feijoadas comemorativas e ações sociais, aparentemente buscam construir uma imagem do quilombo como coletividade nas ações e atividades cotidianas. Existe também, o fato de que ambos os discursos possuem o mesmo interlocutor que tentam convencer, nesse sentido buscam construir uma imagem “virtuosa” de suas comunidades, como imaginam que FCP aprovaria. As fotos demonstram, sob diferentes, perspectivas esta tentativa.

O ato do registro, ou o processo que deu origem a uma representação fotográfica, tem seu desenrolar e em um momento histórico específico (caracterizado por um determinado econômico, social, político, religioso, estético etc.); essa fotografia trás em si indicações acerca de sua elaboração material (tecnologia empregada) e nos mostra um fragmento selecionado do real (o assunto registrado). (KOSSOY, 2001, p.39-40)

Como apontado por Kossoy a representação fotográfica é fruto de um contexto complexo, ao mesmo tempo, é uma seleção, uma elaboração. Logo, por um lado enquanto o Camorim primou por projetar uma imagem coletiva do quilombo e até mesmo impessoal, porque não identificou bem os fotografados e as circunstâncias, CA focou nos lugares que citou, deixando as pessoas que aparecem nas fotos como ilustrações e valorizou uma figura individual, ou seja, Jorge Mesquita que era uma referência a imagem do preto velho, mas também a personificação do contador de histórias, o griô.

A documentação do Camorim é mais completa e diversificada. O laudo também permite ter uma visão geral da visita e da própria comunidade, por exemplo, até mesmo uma nota do site da prefeitura sobre o projeto Iroko⁴⁵ aparece reproduzida nele, são aproximadamente 73 páginas também com memorandos ofícios e várias fotos. Além de, partes de textos do livro “As marcas do homem na Floresta” sem páginas em branco, no entanto, com uma quantidade grande de fotos, inclusive ocupando a página inteira, ou com apenas uma parte da folha. O início de dois artigos deste livro aparece no dossiê, respectivamente “Magalhães Corrêa, o viajante do século XX” e “A história do meu ambiente”. Um ponto interessante é que o relatório fez até mesmo um esforço de diagnosticar conflitos, e dificuldades locais, em que nominalmente se fala da milícia que tem uma atuação forte no bairro há anos.

O relatório ainda apresenta as questões locais como a “necessidade de certificação urgente”, cursos de empreendedorismo e serviços na área da saúde. Em Cafundá Astrogilda existem problemas semelhantes, no tocante a acesso a saúde e políticas públicas. Seus representantes realizaram em 14 de maio de 2016 a *Ação Social – Liberdade e Igualdade no quilombo*, planejada e obtida por seus representantes junto a parcerias, para que as pessoas obtivessem documentos rapidamente, fizessem e exames de vista e de pressão, cadastro para atendimento diferenciado no posto de saúde e agendamento de consultas. Além disso, um posto de saúde próximo, no mesmo ano, disponibilizou uma parte da equipe para tratar especificamente dos quilombolas, começando com visitas domiciliares e um cadastro diferenciado das famílias indicadas pelos representantes de CA.

A questão dos cursos profissionalizantes poderia significar tanto o desenvolvimento técnico das atividades agrícolas quanto à formação para trabalhar em empregos paralelos. As gerações mais recentes (jovens, adolescentes e crianças) destas famílias em CA costumam

⁴⁵ Um projeto da prefeitura que visava discutir identidade quilombola associada as religiões de matriz africana. O projeto selecionou e listou os quilombos do município do Rio de Janeiro em seu blog, entre os quais o Camorim, juntamente com Sacopã e Pedra do Sal apareceu. Este é link do blog do projeto: <http://projetoiroko.blogspot.com.br/p/o-que-o-projeto-iroko.html>.

estudar mais que as gerações anteriores (os mais velhos em geral completaram apenas o primeiro ciclo do ensino fundamental) e trabalhar em outras atividades fora do maciço, algumas vezes isso acarreta inclusive sua saída permanente para morar em locais mais acessíveis.

O relatório permite olhar de maneira crítica para várias questões estruturais do Camorim, a partir de uma descrição de ordem prática que considera as características e o papel da certificação, quando comparados os conjuntos documentais percebemos inúmeras questões. Enquanto Cafundá apresenta um abaixo-assinado da auto declaração, o Camorim conta apenas com uma lista de pessoas da comunidade presentes na visita técnicas entre os quais sem uma demarcação específica estão os nomes dos membros do Instituto Panela de Barro. É notável que mesmo esta ong, tendo ajudado nos dois processos existam tantas diferenças entre o corpo documental que reuniram em cada comunidade e, que mesmo uma análise detida deste material não evidencie de maneira mais ampla sua metodologia de trabalho.

O ethos não é próprio discurso (enunciado) apenas, mas em especial é uma série de fatores contextuais (local, imagem, termos, gestos, comportamento do enunciador, etc.) que tornam o enunciado digno de fé. Depende de uma situação de comunicação precisa, na relação entre enunciador e receptor numa dada circunstância. Nesse sentido, nossa própria interpretação está profundamente marcada pelas observações de campo, as digressões e reflexões desta pesquisa.

Na última etapa nos voltaremos para as narrativas locais relacionadas as práticas alimentares. Porque o cerne de nossa abordagem é que alimentação seria um dos fatores culturais da identidade quilombola de CA. Embora inicialmente sua ênfase no dossiê fosse restrita a especificidade dos cultivos e de uma cultura rural rústica. (PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO COMUNIDADE CAFUNDÁ ASTROGILDA, 2013, p.7)

2.3 A cozinha local nas narrativas cotidianas, míticas e religiosas

As narrativas míticas em Cafundá Astrogilda parecem ter exercido principalmente a função didática, para ensinar o respeito a determinados princípios sociais, da natureza e de religiosidade. Mas também e, principalmente como forma de transmissão de uma determinada memória geracional associada à interpretação do passado e dos laços com o território. Por

meio dessas histórias se dá a formatação da consciência histórica, principalmente dos entrevistados mais idosos, nas quais o alimento costuma aparecer associado ao cultivo e a venda, enquanto a comida aparece vinculada aos laços de sociabilidade e parentesco.

As ervas e a caça são categorias distintas, primeiro porque as ervas possuíam uma importância para realizar curas associadas ou não e religiosidade, preparar bebidas, enquanto a caça dependia de todo um conhecimento e habilidade do caçador, para caçar e preparar a caça para o consumo.

O mito é uma forma de conhecimento e transmissão, que se dá em relação ao passado, ao presente e ao futuro, porque objetiva uma orientação no tempo. Para Lévi-Strauss (1978, p.60) os mitos lidam com elementos fixos comuns a diversas sociedades que podem ser ordenados de inúmeras maneiras e gerar os mais diversos sentidos. O que por um lado poderia significar um sistema fechado com margens determinadas, ou por outro, as diversas formas de ordenação destes arquétipos. Definidos por Jung (2002), como figuras presentes em inúmeras culturas, como ideias, imagens ou aspectos que se se repetem em distintos formatos:

Deve tratar-se de formas de função as quais denominamos "imagens". "Imagens" expressam não só a forma da atividade a ser exercida, mas também, simultaneamente, a situação típica na qual se desencadeia a atividade". Tais imagens são "imagens primordiais", uma vez que são peculiares à espécie, e se alguma vez foram "criadas", a sua criação coincide no mínimo com o início da espécie. O típico humano do homem é a forma especificamente humana de suas atividades. O típico específico já está contido no germe. A idéia de que ele não é herdado, mas criado de novo em cada ser humano, seria tão absurda quanto a concepção primitiva de que o Sol que nasce pela manhã é diferente daquele que se pôs na véspera. Uma vez que tudo o que é psíquico é pré-formado, cada uma de suas funções também o é, especialmente as que derivam diretamente das disposições inconscientes. A estas pertence a fantasia criativa. Nos produtos da fantasia tornam-se visíveis as "imagens primordiais" e é aqui que o conceito de arquétipo encontra sua aplicação específica. Não é de modo algum mérito meu ter observado esse fato pela primeira vez. As honras pertencem a PLATÃO. (JUNG, 2002, p.90)

Estas imagens habitam todos os subscientes, mas são socialmente apropriadas de maneiras distintas. Relacionadas à percepção que Lévi-Strauss (1985, p. 246-247) tem dos símbolos, ou personagens simbólicos nos mitos como elementos permanentes. O que possibilita a aplicação da estrutura interpretativa a mitos de origens distintas, buscando perceber as sutilezas de sentido e significado em relação a estes personagens repetidos com diferentes conotações. Em Cafundá podemos observar a repetição de sentidos atribuídos a caça, semelhantes a outras histórias de caça em localidades distintas, bem como a atribuição de características humanas ou mágicas para animais, que dentro nas matas podem aplicar leis sobrenaturais aos homens.

As narrativas míticas e a historiografia são duas formas linguísticas que transmitem conhecimento e lidam com o tempo, depende-se para produção do conhecimento histórico de um determinado sistema de referências, essa filosofia teórica implícita por um lado auxilia esta aproximação entre história e mito, por outro explica o lugar de fala propiciado pela historiografia para uma pesquisa. Talvez o que cerceia a historiografia seja justamente a tradição historiográfica, desde o século XVIII, uma separação entre a história prática e teórica. (CERTEAU, 1976, p. 24-25)

O que se descobre ao ler estes livros é que a oposição – a oposição simplificada entre Mitologia e História que estamos habituados a fazer – não se encontra bem definida, e que há um nível intermédio. A Mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à História, que, evidentemente, é um sistema aberto. (LÉVI-STRAUSS, 1978, p.60)

Se a História é um sistema aberto e a mitologia um sistema fechado, ambas narram e reproduzem conhecimento. Mas para atender a necessidades e funções distintas. A primeira cria é responsável pela criação coesa de interpretações acadêmicas, enquanto a segunda gera formas de narrar significativas para grupos sociais de forma mais ampla com uma circulação predominantemente oral.

Uma primeira segmentação proposta por Lévi-Strauss (1978, p.51-53) se refere às histórias mitológicas sem vínculo aparente entre si e outras com uma ordem lógica, por exemplo, divididas em capítulos, o autor trabalha com duas possíveis interpretações para estas mitologias, primeiro que alguns grupos contaram com pessoas mais capacitadas para essa ordenação dos fragmentos em determinado momento histórico ou que a embora as narrativas façam parte de um contínuo ordenado com o tempo as histórias se perdem, dando a ilusão da fragmentação. Em CA tivemos contato apenas com histórias fragmentadas sem aparente ligação entre si, mas é difícil dizer se em algum momento existiu uma mitologia coesa e completa que se perdeu com a morte dos membros mais velhos da comunidade, ou se por outro lado falta uma pesquisa que consiga paulatinamente consultar todos os quintais para registrar e ordenar as narrativas.

Existe o conhecimento que os mitos transmitem e não aparece apenas na narrativa, em seu enredo ou finalização, mas também na estrutura e nos símbolos que a história apresenta. Ou, de uma forma ainda mais profunda, em como estes símbolos se entrelaçam no imaginário coletivo e os diversos significados associados a eles. Os mitos também exercem funções sociais, como educar e dar sentido ao lugar habitado. No caso dos mitos relacionados aos alimentos e a comida existem uma gama de especificidades, significadas no contexto e na

história local, então os mitos podem se referir a uma categoria alimentar como a caça, a tipos de alimentos classificados como fortes e/ou fracos, mas também entre formas de consumo restrições alimentares ou tabus.

Atualmente uma moradora de CA, chamada Isabela Oliveira, estudante e parente próxima da senhora Dromice Lacerda, começou uma coleta das histórias de seu próprio quintal familiar. Seu propósito é escrever um livro de histórias para seu colégio, embora ainda em estágio inicial, esta ação demonstra o entendimento local de que, existem histórias contadas pelos mais velhos sobre o passado. O que não significa apenas a reprodução de narrativas fantásticas, mas nas palavras de Barthes (2003, p.199), “uma fala” sobre algo, com condições especiais para se tornar um sistema de comunicação.

Com isso, chegamos à consideração de Barthes (2003, p. 200), que qualquer coisa pode se tornar um mito, desde que “possa ser julgado por um discurso”, o objeto não o define, mas sim a maneira como a narrativa mítica se processa, dentro dos limites formais da categoria, é o uso que se faz socialmente, o que não é eterno, o objeto pode ser tornar mito e deixar de ser ao longo do tempo, de modo que podem ser muito antigos, mas nunca eternos. O tempo histórico comanda este processo de vir e deixar de ser uma narrativa socialmente relevante e não a “natureza” das coisas.

A análise dos mitos pode ser feita levando-se em conta a forma e o conceito, como um sistema semiológico, ou por meio da significação. Cada uma destas escolhas cabe ordenadamente no método proposto por Barthes (2003), que exploraremos melhor mais adiante. Por ora, basta dizer que observamos em campo duas categorias distintas de narrativa: as histórias de vida ou ouvidas sobre a vida das outras pessoas e as histórias míticas de fato associadas à religião, ao poder da natureza e ao passado distante. As mais comuns são de vivências individuais que os entrevistados traziam em primeiro plano para a entrevista, um pouco mais restritas e algumas vezes quase secretas ou sussurradas eram as histórias sobre os outros que contavam por terem “visto” ou “ouvido dizer”. As menos numerosas e estruturalmente distintas eram as histórias míticas.

No caso das histórias religiosas, se pautam no fato de em épocas anteriores havia no maciço inúmeros centros de religiosidade de matriz africana, próximos a região pesquisada em Vargem Grande, existiam pelo menos dois (um com certeza de candomblé e outro possivelmente de umbanda) além do centro de Astrogilda. No entanto, como deixaram de funcionar há muitos anos, as entrevistadas que os citaram tiveram sobre eles lembranças muito vagas, nas quais a alimentação exercia preponderância na mediação entre os religiosos e leigos. Nestas narrativas não era preciso seguir a religião para comer nas comemorações,

principalmente quando se era uma criança. Mas também as oferendas e trocas aparecem como meio de obter vinganças ou favores, tanto a mata no seu sentido mais mágico quanto à religião aparecem mais poderosos.

2.3.1 A comida no cotidiano dos quintais familiares no tempo do ronca e atualmente

Retomamos a definição dos quintais familiares para refletir sobre as características da alimentação nestes diversos espaços que pudemos visitar e/ ou dos quais conhecemos representantes ao longo do trabalho de campo e entrevistas. Percebemos que as condições de construção das moradias e suas características comuns determinavam e afetavam profundamente a alimentação destas famílias. Consequentemente a entrada da luz elétrica no maciço na década de 1990, ainda que irregular, bem como a canalização da água das fontes melhorou a qualidade de vida dos moradores e permitiu que seu consumo alimentar se ampliasse e passasse por alterações. Primeiro vamos descrever as características da alimentação narrada do passado para então explicar as alterações.

Aparece constantemente nas narrativas a casa de taipa no passado, por exemplo, descrita com o fogão de lenha que frequentemente se localizava fora da estrutura principal da casa para evitar acidentes num tipo de área externa ou “puxadinho” lateral, anexo ou não a casa. As latrinas também construídas a alguma distância ou inexistentes. Estas moradias contavam com o quarto principal uma área comum e mais um ou dois quartos para os filhos. Eram rústicas e sem muitas divisórias, por vezes com poucos móveis e chão de terra batida. Sem luz elétrica os moradores dependiam do plantio, da coleta, caça e pesca para consumir alimentos frescos. Isso tornava sua dieta alimentar dependente de suas condições familiares de produção, armazenamento e beneficiamento dos alimentos. Em geral, os homens trabalhavam na roça, as mulheres poderiam ou não ajudar, mas cultivavam hortas domésticas, cuidavam da casa e dos filhos.

Nas palavras de Candido (1971, p. 23-25) compreendemos que os meios de vida definem a maneira como os grupos sociais se organizam para suprir suas necessidades sejam elas naturais ou sociais. A medida que, os grupos rurais se aproximam da economia urbana passam a cumular cada vez mais necessidades sociais além das naturais que por vezes não tem condições de suprir plenamente. O equilíbrio social segundo ele depende, justamente da capacidade dos grupos de suprirem estas necessidades, por meio de atividades ordenadas, e

consequentemente geram mais necessidades. Culturalmente os grupos se organizam para obter aquilo que precisam, isso determina a organização social.

As lideranças de CA afirmam frequentemente em suas falas públicas que a continuidade da comunidade dentro do parque dependeu e depende até hoje de sua auto-organização, dos mutirões para construção de casas e trabalho na roça e claro para as demandas políticas, isso, demonstra o “equilíbrio grupal”, estável e em princípio satisfatório. Quando buscamos pensar a organização social por meio dos relatos femininos, observa-se o predomínio da divisão sexual e etária das tarefas. A obrigação de cozinhar e cuidar dos irmãos menores recaía sobre elas, enquanto os pais trabalhavam na roça. A maioria das entrevistadas narraram episódios referentes a isso, de que quando crianças, mesmo querendo brincar tinham a responsabilidade de fazer almoço e cuidar dos irmãos menores.

A gente queria brincar, né? Saia correndo, mas tinha que voltar e fazer a comida, eu deixava o feijão cozinhando na panela e a água fervendo na chaleira. Teve um dia que esqueci, fui brincar e quando voltei só estava a chaleira no fogo, fiquei com medo achei que ia apanhar, mas aí olhei dentro e o feijão estava cozinhando dentro da chaleira, aí só virei na panela e botei a água no lugar para cozinhar (Dromice, nov. 2016)

Eu cozinhava para o meu pai e a mãe que ia com ele na roça, criança, com uns oito ou nove anos. Eu ficava preocupada se eles tinham comido, se estavam bem, depois quando fui embora de casa ainda pensava nisso aí um dia fui perguntar para os meus irmãos o Jorge (Cardia), Ubirajara e vi eles não pensavam nisso, aí parei de pensar também. (Georgina, abr. 2016)

Esta reflexão tem relação com o papel da mulher nas comunidades rurais, como bem diagnosticou Candido (1971), para o agricultor pobre casar significa ter ajuda para cultivar, comida fresca, sexo. O que se assemelha a CA, desde cedo, as mulheres eram formadas para o cuidado com os membros da família e a casa. A comida no passado tinha um formato diferente, mais rústico e que a base para cozinhar era o caldeirão ou o tacho, pois, dificilmente teriam inúmeros pratos distintos para compor a mesma refeição.

Havia geralmente uma comida de base cozida, fubá de milho, aipim, inhame, acompanhado de mistura, verduras, legumes, ovos, carne. Era incomum a prática de várias panelas ao mesmo tempo no fogo, não combinaria tanto com a quantidade limitada de alimentos e panelas, quanto com o suporte do fogão a lenha de pedra ou tijolo com uma chapa. Estes fogões ainda podem ser encontrados em algumas casas dos quintais, atualmente o fogão a lenha é uma opção e coexiste com o fogão a gás.

Figura 6 – Fogão de lenha na antiga casa de Astrogilda



Fonte: A autora, 2014.

Estes fogões com chapa retangular permitem cozinhar uma grande panela ou caldeirão e até duas menores, porém não mais que isso. De modo que, a suposta refeição comum brasileira, arroz, feijão e carne com macarrão, batata ou salada era provavelmente bem incomum. Algumas entrevistadas associaram esse tipo de refeição a períodos em que eram mais velhas e, em comemorações de seu próprio quintal, principalmente o macarrão que era raro antigamente. Como é possível supor, a partir dessa reflexão, a feijoada também não era um alimento corriqueiro para que possa ser considerado tradicional, no próximo tópico discutiremos a relação entre a feijoada e as paneladas locais, por ora basta reconhecer que as refeições comuns no passado deveriam ter sido formadas uma ou duas comidas em recipientes distintos.

Visitando e almoçando com membros de diferentes quintais percebemos sua escolha por alimentos mais fortes nas refeições, sem que saladas frias, verduras cozidas ou assadas compusessem a refeição num dia comum. Brandão (1981, p.102-105) discute a essa categorização dos alimentos entre fortes e fracos e demonstra como ela se constitui de forma relacional, comparando alimentos de diferentes naturezas para determinar isso. Outra divisão do autor muito útil é a entre a comida de base, mistura, molho e massa. Por razões semelhantes ela se aplica ao grupo pesquisado. Que no passado possivelmente ingeria um ou dois alimentos de base (comida) com a mistura e hoje, habitualmente como o arroz e o feijão com a mistura. No passado em Cafundá Astrogilda enquanto o feijão, o milho e o inhame eram cultivados localmente o arroz precisava ser comprado, o que limitava seu consumo, portanto a base alimentar deveria ser feita com um destes alimentos ou mais.

A “mistura” interpretada por Brandão (1981, p. 105) se refere a legumes, verduras, saladas e “iguarias”, porém para nós é funcional que a carne se localize nesta categoria

também porque o fato ter um ovo frito ou cozido (mais incomum) como parte dela, redundava na exclusão da carne. O preparo da comida aqui envolve a banha do porco, no passado de CA, isso também era uma referência comum, no entanto hoje a maioria das famílias usa o óleo de soja dada a facilidade de obtenção e porque muitas delas não criam porcos. A banha aparece apenas em receitas específicas, para comemorações, por exemplo, existe um esforço de obtenção.

A quantidade de legumes, verduras e saladas, costuma ser maior e mais frequente em casas com inserção no circuito de vendas de produtos orgânicos e/ou agroecológicos. Esse esforço para ter diversidade na barraca, associado às discussões de uma alimentação equilibrada ou a mais difundida “segurança alimentar”, aumenta o consumo destes alimentos pelos lavradores. Fernandez (2014, p. 16-17) em um artigo sobre os agricultores do maciço no geral demonstrou a relação entre uma diversidade maior de cultivo de alimentos para venda e a expansão dos mercados de consumo orgânicos e/ou agroecológicos para estes produtos. O que trouxe para além dos mais conhecidos caqui e banana, a venda de aipim, milho, manga, coco, cana-de-açúcar, tangerina, quiabo, abacate e o chuchu, além da cenoura e da abobrinha.

É possível que isso remonte a divisão entre alimentos fortes e fracos e para as caminhadas e trabalho no campo ao longo do tempo, localmente tenham preferido os alimentos de base. Assim em sua dieta os alimentos mais fracos se tornaram um complemento e não para o consumo habitual. As frutas apareceram como uma parte importante da dieta no passado e no presente, as árvores frutíferas antigas e recentes nos quintais ou nos caminhos possibilitam isso. As pessoas associam as frutas nas narrativas da infância, crianças que comiam nos caminhos ou em suas propriedades, pegavam frutas em seus vizinhos. Uma das entrevistadas disse, por exemplo, que era comum as crianças colherem a banana da terra para assar na chapa sozinhas e comerem, podemos citar também o consumo do jambo, das laranjas e de frutas semelhantes a amoras encontradas antes nos caminhos. Podemos, portanto, traçar paralelos entre a idade, o sexo e as funções de cuidado e preparo do alimento num quadro simples:

Tabela 2 – Tabela representando a relação entre pessoas e alimentos

	Relação do alimento/comida com a divisão de trabalho:
Homens	- Cultivo e venda de alimentos das roças; - Obtenção e preparo das caças; - Pesca;
Mulheres	- Cultivo de alimentos em quintais e hortas; - Preparo da comida cozida, frita ou assada na chapa e doces;
Crianças	- Alimentação dos pequenos animais domésticos; - Pesca; - Coleta de plantas alimentares que nascem espontaneamente e fruta; - Se forem meninas aprendem a cozinhar com as mães cedo;

Fonte: A autora, 2017.

Assim se evidencia como na pesquisa de Cândido (1971) que o preparo do alimento é uma função predominantemente feminina. Do mesmo modo que, o cultivo em larga escala é uma função masculina, são comuns também situações em que por algum motivo de ordem prática essa lógica se inverte. No entanto, se a família for estruturada a lógica tende a repetir-se, a relação com o alimento entre as crianças é que parece ter sido sempre mais suave e menos comprometida entre os meninos. Os entrevistados homens apontaram, que era comum que em circunstâncias específicas os homens cozinhassem e soubessem fazer isso, é uma qualidade inclusive, mas o faziam com a caça e, para sua apreciação e lazer ou por causa do trabalho nos mutirões, se não estivessem acompanhados de mulheres, abordaremos isso melhor no último tópico.

Por ora, podemos afirmar que nesta e em outras comunidades remanescentes de quilombo a comida possui papel determinante nas outras instâncias da vida comum. Ainda hoje, muitos aspectos destas histórias podem ser observados: a continuidade do trabalho dos homens na roça, os doces feitos e consumidos vendidos e/ou trocados pelas mulheres, o cultivo das roças e quintais femininos a importância dada as frutas. Bem como a divisão sexual e etária do trabalho que não teve uma alteração substancial.

Pereira (2012) discutiu em sua tese a maneira como as mudanças relacionadas a certificação da Comunidade Mumbuca (TO) e a criação do Parque do Jalapão, longe de resolverem a insegurança alimentar⁴⁶ das famílias quilombolas, causaram tensões e

⁴⁶ Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) significa a promoção do direito a alimentação saudável de qualidade e em quantidade adequada para todos. As políticas governamentais para possibilitar isso devem

dificuldades neste âmbito. Segundo ela, as principais razões que afetam o consumo alimentar dos moradores são: a falta de água potável para os cultivos e os animais de criação (o que afeta também a produção e consumo do leite, geralmente reservado apenas para as crianças) e a dificuldade para comprar alimentos próximos.

Segundo ela, estes aspectos alteraram a alimentação e a cultura alimentar local. Então, embora também consumissem em princípio a comida de base com mistura, se viram forçados a adequação constante causada pela falta dos primeiros alimentos, como arroz, feijão ou farinha. A identidade quilombola para esta comunidade rural significou uma possibilidade palpável de juridicamente demarcar as terras ocupadas, limitar a exploração em seu entorno e se encaixar em programas sociais do governo.

Pasini (2014) discutiu a relação entre a insegurança alimentar e a disputa territorial na comunidade de Angelim I (ES). Segundo ela, essa era uma área de inúmeras comunidades negras rurais que tiveram seus territórios sobrepostos pela iniciativa privada e com isso deixaram de suprir suas necessidades alimentares apenas com seu trabalho no meio rural, embora ainda criem animais e cultivem aipim para produção de farinha, não conseguem mais pescar ou caçar e precisam cada vez mais comprar alimentos.

No passado caçavam e pescavam muito, criavam porcos e galinhas, pela manhã tinham o hábito de tomar o café adoçado com garapa ou açúcar da terra (feito dela), comer fruta pão, aipim, mas com a especificidade da tapioca. Enquanto para o almoço consumiam comida de base feijão e farinha tendo como acompanhamento pirão ou outras misturas como toucinho. Esse é cardápio muito semelhante ao cotidiano alimentar de CA e difere, principalmente, pelo consumo da tapioca que não era tão comum no maciço.

Outro ponto indicado pela autora é que a partir da parceria com uma Ong chamada Fase, atualmente eles tem um restaurante quilombola de receitas tradicionais, no qual as mulheres mais idosas cozinham, que objetiva escoar a produção local e promover a comunidade para o turismo.

Nestes dois exemplos o passado e o presente se diferenciam pela mudança nas condições objetivas da comunidade. Apesar disso e das especificidades e dificuldades locais percebemos que a comida de base associada à mistura se repete. Além disso, o aproveitamento dos alimentos locais e receitas antigas propiciou a formação do que na

atualidade chamam de “receitas tradicionais”, o que abordaremos de forma mais aprofundada no último capítulo.

Em CA com a chegada da luz elétrica associada à canalização das águas no maciço e a proximidade de mercados e armazéns, a vida dos agricultores foi alterada positivamente, ainda que a forma de viver não tenha mudado substancialmente. Ainda hoje nos lugares mais altos desta vertente a luz não chegou e mesmo aonde estas adaptações permitem mais comodidade, os usos são limitados pela fragilidade da rede, não se pode ter eletrodomésticos que consomem muita energia elétrica e como as tubulações são finas e frágeis qualquer alteração no ambiente pode levar a falta d’água.

Os entrevistados e entrevistadas de todos os quintais concordam que antes comprava-se o mínimo fora do maciço e as necessidades alimentares eram supridas predominantemente pelo que produziam, caçavam e coletavam. Compravam querosene, arroz, sal, trigo, açúcar e mais tarde macarrão. Havia também na mercearia mais próxima bebidas parecidas com refrigerantes, mas vendidas em garrafas de vidro escuro e com escolhas de sabores limitados, venda de mortadela e pão industrializado. Não era comum consumir estes últimos itens cotidianamente, e sim em ocasiões especiais quando o agricultor ia vender sua produção maior em épocas de colheita intensa ou passear com a família, para visitar familiares distantes ou participar de comemorações religiosas.

Nas entrevistas, era frequente a afirmação de que os alimentos comprados neste estabelecimento eram pagos por outros produtos vindos do maciço e não por dinheiro. O dono do estabelecimento definia arbitrariamente qual o valor dos produtos trazidos em relação aos comprados, daí a maneira popular dos agricultores o chamarem “Tira-couro”. Essa mercearia servia também para encontros e confabulações entre os agricultores que traziam seus produtos para venda num ponto próximo ou para trocar por outros, lá poderiam beber, comer e conversar, enquanto as mulheres estavam frequentemente mais ligadas ao espaço doméstico e tendiam a circular e conversar, mais em cerimônias e festas religiosas.

Santos (2011) escreveu um texto sobre estes espaços para comer e conversar e sua importância na vida dos agricultores no sertão carioca, suas considerações demonstraram como a articulação e parceria entre os agricultores dependia destes espaços. Tanto para estratégias de venda dos produtos quanto para reagir a ameaças de remoção.

2.3.2 Não se comia pão nem feijoada ou macarrão: as narrativas alimentares do Cafundá

O cardápio de um dia comum em Cafundá, conforme contam nas narrativas, no tempo do ronca começaria com café adoçado com garapa ou chá de ervas (embora esse tenha sido pouco citado, mais como remédio). Como era raro criarem animais de grande porte, como vacas ou até cabras devido ao terreno íngreme e aos custos altos, o consumo de leite e derivados parece ter sido bem restrito. Para acompanhar a bebida, fruta pão, aipim, batata doce (todos cozidos com sal, assados na chapa ou fritos na banha). Ou a sola que é uma receita a base de aipim ralado temperado e assado enrolado na chapa do fogão, na folha de bananeira (poderia ser doce ou salgado dependendo das preferências de cada um). Era possível também comer bolinho de aipim ou fruta pão recheado e frito, o recheio podia ser feito de carne seca.

A sola também foi citada na dissertação sobre o quilombo da Rasa no estado do Rio de Janeiro “Sola é um doce de tapioca com amendoim, assado e servido na folha de bananeira. É um prato muito consumido na comunidade da Rasa.” (CARVALHO, 2015, p.80) Porém existem algumas variações, a primeira na própria receita que leva farinha de tapioca e não o aipim ralado, o uso do amendoim e o fato de que o consumo da receita ainda é muito comum e chega a ser vendido nas barracas nas comemorações. Em CA, a sola não costuma ser vendida e mesmo as pessoas que ainda sabem fazer a receita são raras, ela era uma forma barata de substituir o pão na primeira refeição do dia, segundo Nilza Mesquita e Jorge Cardia, ambos conhecedores da receita.

Nilza Mesquita numa ocasião em que fazia a sola, nos permitiu acompanhar o processo e tirar fotos. O uso do fogão a lenha e as folhas da bananeira propiciaram meios para que o processo fosse reproduzido em sua forma mais completa. Ela tinha o aipim ralado descansando numa tigela grande e separou porções menores, que temperou em outras duas tigelas menores, uma parte com açúcar comum e outra com mascavo. Depois amassou e misturou bem e formou retângulos finos que enrolou nas folhas da bananeira e assou na chapa. Depois de assar o aipim fica com um aspecto diferente mais seco e crocante como um tipo de biscoito para se consumir com café.

Figura 7 – Sola feita por Nilza Mesquita



Fonte: A autora, 2016.

As narrativas citaram estas receitas que acompanhavam o café eram formas de substituir o pão, porque não se plantava trigo no maciço, então ele necessariamente tinha que ser comprado, isso restringia seu consumo ao mínimo necessário. Logo, o consumo do pão era limitado. Além disso, serve como uma das referências alimentares que margeiam a relação de contraposição entre passado e presente. Hoje com a proximidade do comércio, as necessidades sociais são muito maiores em vários âmbitos, mas no alimentar, a comida cotidiana dos agricultores quilombolas se aproxima cada vez mais da alimentação do trabalhador urbano.

Com isso, as receitas tradicionais passam a ocupar outro lugar social, mais próximo das narrativas e comemorações, o que abordaremos profundamente no terceiro capítulo. Detienne (1976, p.55) propôs para analisar o mito um duplo olhar que seja ao mesmo tempo mítico (sobre o que a própria narrativa conta) e etnográfico, ou seja, buscando sentidos nas evidências da realidade. Neste caso, a diminuição paulatina das receitas leva a sua ressignificação narrativa e nos discursos estas permutas alimentares passam a figurar de não mais como uma resposta as condições extremas, mas sim como “tradição”.

O almoço fosse levado para a roça ou comida fresco em casa durante um intervalo, era feito de uma base de feijão, aipim (cozido ou frito), batata, farinha de milho (usada num caldo grosso chamado angú) ou farinha de mandioca, a comida era feita com banha de porco ou óleo de soja. A mistura poderia variar dependendo da época e das condições específicas da família, os temperos, além do sal (comprado), vinham da horta ou da mata (se nascessem espontaneamente). A mistura poderia ser o pitú (tipo de camarão de água doce comum na região), peixes diversos, ovos, frango, carne seca, uma das entrevistadas afirmou era barata e antigamente muito consumida no maciço, linguiça ou chouriço (comprados). A água, limonada ou o suco de laranja, ou mesmo o café poderiam acompanhar essa refeição.

A noite ou quando a comida era preparada na roça, as paneladas eram comuns, sopas, caldos ou cozidos numa panela só. Existem com essa mesma lógica uma série de receitas distintas, a galinhada, a vaca atolada, e outras feitas com caças de acordo com as possibilidades disponíveis. Aqui se situa o cozido de banana da terra com carne de porco, o preparo é complexo, porque envolve a banana certa, ainda verde, seu corte adequado e o tempo de cozimento regulado com a carne para que não dissolva.

Nas comemorações, as paneladas mais complexas e com mais ingredientes e temperos parecem ter sido comuns. Associadas a doces de frutas como o de mamão verde, laranja da terra, banana, por isso mesmo os doces ainda hoje em CA são feitos com pedaços, porque servem como sobremesa e não para comer com pão como se faz no ambiente urbano. A questão é que não era habitual comer feijoada diariamente, nem nas comemorações, esse lugar era ocupado pela panelada. No passado, a panelada era dependendo de suas características, consumida cotidianamente ou em rituais de passagem, comemorações ou reuniões, bem como a carne de caça, que poderia compor a panelada e/ou ser assada. Conhecer profundamente cada uma das possibilidades destas receitas dependeria de comparar formas familiares distintas de fazer, já que existem umas variações nas formas de fazer exigiria uma pesquisa específica e mais profunda.

Os homens faziam paneladas pontualmente para receber seus amigos nos mutirões de construção e cultivo ou quando se reuniam as segundas-feiras para jogar futebol e conversar. Antes de falecer, numa visita, Jorge Mesquita nos falou que a segunda era tradicionalmente o dia em que os homens se reuniam para jogar futebol, cartas, dominó, beber e conversar. Uma das restritas distrações do passado na área e se devia ao fato de que o domingo era dia de feira e conseqüentemente de trabalho, ou de frequentar a igreja e ficar com a família, enquanto segunda-feira era o dia de descanso.

Um dos entrevistados durante a entrevista exibiu armas usadas antigamente para a caça e explicou os componentes colocados para preencher a arma a ordem e o uso. Era evidente que a espingarda não era acionada há muitos anos, o interlocutor chegou a ter dúvidas sobre a ordem e a quantidade, exatas de substâncias necessárias para um tiro.

Além disso, nos contou sobre a paca (animal do mato semelhante ao porco), os gambas, capivaras e outros animais caçados. Frisou que esta prática pertencia ao passado, tanto pela diminuição no número de animais silvestres, quanto pelas leis restritivas e por fim porque no presente era mais simples e acessível criar e comprar animais.

Detienne (1976, p.63), num quadro, demonstra como na estrutura de um mito grego a relação dos homens como os animais revela traços de caráter dos personagens. O homem que

caça desenfreadamente também é violento com seus pares, aquele que domestica os animais é trabalhador e responsável e o último que cativa os animais com sua beleza e gentileza, não é capaz de se comprometer e trabalhar arduamente. De modo semelhante, a maneira como os homens lidam com a caça e a comida nas histórias de CA revela, de forma sutil, tanto os traços desejados de um homem de família dentro do grupo, quanto seus desvios.

Fernandez (2009, p.245-246) em sua tese descreveu o hábito dos agricultores de usarem o período pretérito para se referir as caçadas, mesmo que eventualmente ainda ocorressem e sua importância não fosse apenas de suprir a necessidade corriqueira de proteína. De modo que, havia outros significados em caçar, servir a caça em determinadas ocasiões, dividir partes dela com a vizinhança ou presentear alguém, para servir num casamento por exemplo. Ademais, havia uma relação com a natureza própria do caçador, tanto de conhecimento, quanto de habilidade e narrativa da caça, que vinculava a partir floresta e a dimensão material e espiritual.

As histórias da caça, tanto as registradas pela autora no maciço, quanto as que ouvimos, embora os personagens mudem (o caçador e o animal), possuem uma estrutura narrativa semelhante, em que por algum tipo de acaso, incredulidade ou desrespeito à natureza, o caçador corre riscos ou é punido, o que leva ao conflito e por fim a restauração da fé e da ordem na história. O esquema de Lévi-Strauss (1985, p. 246-247) pode ser aplicado para estas narrativas, por meio dele podemos perceber estas categorias e repetições, para tanto vamos aplicá-lo a história da caçada da paca contada por Pedro Mesquita. Resumo da história da paca: um homem foi caçar uma paca, mas no período em que o animal estava procriando. Recebeu o aviso de seu vizinho que aquela não era a época certa de caçar, mesmo assim foi. Chegando lá montou sua armadilha e esperou que o animal passasse, mas por duas vezes ouviu o som do animal vindo, se adiantou e puxou a corda da armadilha, mas o animal passou no momento seguinte na terceira vez decidiu esperar mais e capturou uma paca imensa, enquanto ouvia uma voz distante dizendo “olha paca”. Enquanto ela arrebentava a corda e perseguia o caçador por dentro da mata.

Com base em Durkheim (1978), os critérios de classificação da vida social se estendem à mata, logo assim como se entra em casa alheia, deve-se respeitar determinadas regras de conduta social na mata. Então para caçar, ter sucesso e proteção os homens precisam de autorização e agir de acordo com estas leis da espiritualidade e da natureza, compreendam ou não sua profundidade.

Caso contrário por meio da própria caça o mundo espiritual os pune. O que tem suas raízes mais fincadas em vestígios de religiões de matriz africana animistas, nas quais a

natureza age para punir e reestabelecer o equilíbrio. Detienne (1976, p.56-57) demonstra também em seu texto como nos mitos os animais podem reagir a comportamentos desrespeitosos à natureza cometidos pelos seres humanos. Dentro do contexto mítico mais amplo tanto a ação quanto a resposta possuem significados simbólicos que dialogam.

Além deste aspecto punitivo se evidencia a necessidade de conhecer para caçar e preparar adequadamente. Citando um parente falecido, Pedro Mesquita contou que ele era conhecido por cozinhar muito bem e convidar seus amigos para comer. Ocasões nas quais conhecidos e vizinhos se achegavam também, independentemente da vontade do anfitrião. Assim para afugenta-los, porém sem estragar sua comida ele colocava coisas aparentemente nojentas no caldeirão, porém limpas após o cozimento, por exemplo, cabeças de mico ou de outros animais, ao ver aquilo, os convidados indesejados que não sabiam como a comida havia sido feita se retiravam enojados.

Esta história exemplifica bem o que havíamos abordado antes sobre a exposição simbólica das características, por meio da relação com a comida podemos entrever as características do personagem. Para Barthes (2003, p.202-203), isso é o cerne do mito como sistema semiológico em que significante e significado não são exatamente a mesma coisa, mas sim correlacionados, de maneira que um significante no mito guarda múltiplos significados e o significado pode aparecer em múltiplos aspectos da narrativa.

No próximo capítulo abordaremos de forma mais aprofundada os sentidos identitários expostos na escolha da feijoada e de outras receitas que compõem as atividades públicas e comemorações, bem como a discussão desta forma de representação para suprir lacunas simbólicas geralmente preenchidas por elementos da cultura afro-brasileira, bem como a problematização da presença da igreja católica local e de sua importância para os membros da comunidade. A próxima etapa é o cerne do nossa pesquisa, dedicada a relacionar a culinária apresentada publicamente a formação da identidade desta neocomunidade. Para tanto o conceito central é o de patrimônio, ou seja, a análise destas receitas como parte de um conjunto de elementos culturais necessários para construir e defender uma alteridade identitária.

3 A CULINÁRIA QUILOMBOLA NO CAFUNDÁ DE ASTROGILDA: PATRIMÔNIO CULTURAL E TRAÇO IDENTITÁRIO

Até que os leões inventem suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça. (Provérbio Africano)⁴⁷

Gonçalves (2003, p. 22) propôs que o patrimônio cultural poderia num sentido mais abstrato ser uma “categoria de pensamento”, portanto não haveria nenhuma incongruência em reconhecer o caráter patrimonial dos elementos sociais mais diversos. Segundo ele, essa categoria seria extremamente importante para “a vida social e mental de qualquer coletividade”. Essa forma poderia se expressar socialmente, por meio do colecionismo e ambas estariam intimamente relacionadas. De modo que, nas sociedades modernas estariam reconhecidamente presentes em museus e instituições de guarda, enquanto nas sociedades holísticas podiam se relacionar de múltiplas maneiras ao cotidiano e a transmissão de bens e memórias.

Desde que, pudéssemos perceber características comumente associadas a esta categoria. Geralmente pergunta-se quando algo é apontado como patrimônio, se o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) o tombou, seja de natureza material ou cultural. Porque parece que apenas a chancela institucional é capaz de determinar se algo é parte importante da identidade nacional ou não. Isso remonta ao histórico da preservação patrimonial no Brasil, a maneira como a população pouco interviu nesse processo e dentro do próprio Iphan houve o predomínio da defesa da materialidade “pedra e cal”, em detrimento das manifestações culturais.

Para Azevedo (1987, p.82), trata-se da maneira como as ideias de inventário e conservação tomaram rumos distintos na política patrimonial nacional. A conservação avançaria muito, porém o inventário seria “confundido com o tombamento” e usado excepcionalmente, como uma etapa deste. Embora algumas tentativas e ações isoladas de inventariar o patrimônio existam desde o período colonial, apenas em 1936 com Mário de Andrade a questão foi efetivamente explicitada, seus estudos criaram as bases administrativas, legais e teóricas da preservação patrimonial nacional no antigo Serviço de Patrimônio Artístico Nacional (Sphan).

⁴⁷ Esta é frase do artigo “Performance Negra e a Dramaturgia do Corpo no Batuque” e de certa forma sintetiza a proposta do texto, ou seja, que a performance e a dramaturgia podem ser formas possíveis dos quilombos narram-se. (SILVA; ROSA, 2017, p. 249)

Desde fins da década de 1980, com a abertura política após o fim do período ditatorial (1964-1985), houve uma ampliação do que se considerava como bens patrimoniais. Segundo Azevedo (1987, p.83-84), a revisão da História oficial e a inclusão de minorias étnicas na narrativa nacional, que passaram a discutir, promover e defender a sua identidade, fez com que a sociedade civil pedisse a preservação destes “vestígios históricos” e “categorias culturais” distintas. O aumento dessa demanda indiretamente aumentou os custos, num período em que os recursos para preservação eram limitados. Mas inseriu o Brasil numa tendência internacional de preservação dos bens culturais com inventários para registrar, mas respeitando seu caráter distinto e mutável, esses bens seriam manifestações culturais: arte popular, folclore, modos de fazer, lendas crenças e expressões imateriais.

A década de 1980 foi marcada pela redemocratização e pela luta das minorias por reconhecimento étnico, cultural e identitário dentro do país. Isso se cristalizou na formulação da Constituição de 1988, quando diversas minorias conseguiram pautar suas demandas. Foi o primeiro momento em que juridicamente a noção de patrimônio passou a ser aplicada de forma ampla, abrindo um precedente, que mais tarde serviria para um decreto e para a valorização de bens culturais populares relacionados à herança negra. Essa constituição também, no caso do Movimento Negro, citou os quilombos e a possibilidade da titulação definitiva das terras ocupadas, concedida pelo Estado. Então, por um lado havia uma ampliação do ponto de vista cultural e por outro econômico e social, na medida em que, se propunha a titulação e a consequente garantia da posse destes territórios.

A Constituição de 1988 ampliou a noção de direitos e estendeu às práticas culturais essa noção. Garantiu a promoção e a proteção do patrimônio cultural brasileiro, compreendido de uma forma mais ampla em termos culturais e sociais: “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Entre eles, é claro, encontravam-se os afrodescendentes. *A perspectiva aberta com os artigos constitucionais tornou-se uma larga avenida depois da aprovação do Decreto nº 3.551/2000 e uma das bandeiras do Ministério da Cultura, desde a posse do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 2002. Com alguns exemplos, pode-se ter uma rápida avaliação dessa repercussão. Em 2004, já se encontravam registrados, como patrimônios imateriais brasileiros, além da pintura corporal e arte gráfica do grupo indígena wajãpi, o ofício das paneleiras de Goiabeiras, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, o ofício das baianas do acarajé, a viola de cocho e o samba de roda do Recôncavo Baiano. Este último recebeu, em 2005, o título de “Obra-Prima da Humanidade”. No mesmo ano, o jongo do Sudeste, expressão cultural protagonizada por populações afrodescendentes das antigas regiões escravistas de café do sudeste do Brasil – que receberam as últimas levas de africanos escravizados no país, na primeira metade do século XIX – tornou-se patrimônio cultural brasileiro. O Decreto nº 3.551 permitiu que todo um conjunto de bens culturais de perfil popular e de reconhecida presença afrodescendente, como o samba de roda, o acarajé, o tambor de crioula, o samba e a capoeira, recebesse reconhecimento até mesmo internacional. (MATTOS, 2013, p. 111, grifo nosso)*

O decreto 3.551, em 04 de agosto de 2000, instituiu de fato o registro de bens de natureza imaterial para compor o patrimônio cultural nacional e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, na jurisdição do Ministério da Cultura (Minc), que deveria conceber “uma política específica de inventário, referenciamento e valorização desse patrimônio”. Ainda que a busca pelo reconhecimento da cultura popular tivesse se iniciado muito antes, como comentamos, essa foi uma vitória institucional. Os folcloristas e mesmo o folclore, até então, não haviam conseguido mudar seu status de manifestações culturais exóticas, em risco de desaparecimento. Porém, a partir deste decreto estas práticas culturais deixaram de ser apenas artísticas ou exóticas, para se tornarem patrimônio cultural. Isso se evidencia pela mudança do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), sob jurisdição da Fundação Nacional de Artes (Funarte), que passou a estar sob jurisdição do Iphan. (ABREU, 2007, p. 354-355)

Abreu (2007, p.356-357) afirma que estes patrimônios emergentes propiciaram novas maneiras de valorizar, comemorar e guardar memórias, antes desvalorizadas, encobertas, preteridas ou no extremo apagadas, por uma visão restrita e excludente de história e cultura. A História como responsável pela constante reavaliação e reescrita do passado e da própria cultura nacional, recebeu a oportunidade de discutir a noção de patrimônio cultural historicamente no Brasil e sua política, com base nesta nova perspectiva patrimonial.

Esta nova formulação legislativa permitiu que diferentes grupos sociais pautados no decreto e com apoio de especialistas revissem e ressignificassem seu passado para constituir um novo patrimônio identitário e compor o patrimônio cultural nacional, isso ocorreu com várias manifestações culturais. (MATTOS, 2013, p.111).

Essa é uma alternativa política viável para comunidades remanescentes de quilombo pautarem sua tradicionalidade. O que se encontra dentro de um movimento mais amplo de reconhecimento da cultura afro-brasileira como parte importante da identidade nacional. Então, diferentes categorias podem ser inseridas no patrimônio e passam a ter um reconhecimento, que indiretamente valora as comunidades como detentoras tradicionais de cultura, seja ela, religiosa, alimentar, mítica, comunal ou artística. Estes quilombos se tornam potenciais locais de visitação turística e lugares de memória vivos.

A parte complicada é que estão o tempo todo sofrendo influências de seu entorno, como a pressão da especulação imobiliária, dificuldades para comercializar seus produtos locais, a disseminação das religiões protestante e católica, problemas com a milícia⁴⁸ (no caso

⁴⁸ Um dos representantes do Quilombo do Camorim sofreu, em 08 de março de 2016, uma tentativa de assassinato, causada por uma bomba caseira deixada em seu quintal. A ação foi atribuída a milícia que atua no

do Rio de Janeiro). E, cada vez mais inseridos na sociedade de consumo vivenciam o paradoxo aparente de perceber a importância de suas raízes tradicionais, desejar sua preservação. E, ao mesmo tempo tentar se adequar a sociedade como um todo e dialogar para obter mecanismos de resistência e criar estratégias para “resgatar”, reconstruir e representar suas tradições.

Os lugares de memória, segundo Pierre Nora (1993, p.7) são estruturas e locais de preservação de uma memória que não é mais cotidiana. Por isso as sociedades holísticas que vivenciavam sua tradição continuamente não precisavam existir, mas hoje são constantes para suprir a insegurança com relação ao futuro e cristalizar as memórias socialmente importantes. Existe com o turismo a possibilidade de reconhecimento e lucro com a cultura quilombola, geralmente dentro de um movimento de transformar as comunidades em lugares de memória vivos, nos quais a comida, as danças e outras práticas culturais passam, de uma forma ou de outra, a serem consideradas patrimônio cultural. Patrimonializar nesse contexto, segundo Márcia Chuva, significa...

...selecionar um bem cultural (objetos e práticas) por meio da atribuição de valor de referência cultural para um grupo de identidade. O bem patrimonializado tem como atributo a capacidade de amalgamar grupos de identidade. Uma nova trajetória se impõe aos bens instituídos como patrimônio, que, a partir desse momento, estão submetidos a uma nova ordem jurídico-legal, bem como a condições de existência diferenciadas, marcadas por esta singularidade. Da mesma forma, esse novo lugar confere status ao bem e abre possibilidades de acesso a editais públicos para desenvolvimento de projetos, com recursos e meios de divulgação, entre outras várias possibilidades. (CHUVA, 2012, p. 1876-1877)

Conforme a autora demonstra, o ato de patrimonializar depende da relação entre o bem (qualquer que seja sua natureza) e o grupo de identidade. Para tanto, deve ser uma evidência cultural local, mas também dialogar com outras identidades mais amplas. Com seu reconhecimento os bens patrimoniais passam a ser encarados de forma distinta do ponto de vista jurídico e possibilitam que seus detentores acessem editais, projetos, recursos, entre outras possibilidades trazidas por ações locais, vinculadas a mediadores. Isso demonstra que existem ganhos políticos e financeiros nesse processo, o que causa tensões e disputas no campo da representação e da política, seja pelo acesso às políticas e programas estatais, seja pela capacidade de capitalizar isso, por meio de ações voltadas para o turismo.

bairro do Camorim e algumas vezes se contrapõe a comunidade remanescente de quilombo. A notícia foi publicada pelo G1, disponível no link: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/04/policia-abre-investigacao-para-apurar-explosao-em-quilombo-no-rio.html>.

As comunidades que lidam com o turismo costumam usar a culinária quilombola como uma parte importante de sua performance, a materialidade das formas de fazer tradicionais. Martins define essa apresentação de si como um tecido, no qual os discursos as formas corporais, a interação criam expressões, linguagens, coreografias e representam a alteridade negra de maneira original e criativa, própria de cada comunidade.

E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras (MARTINS, 1997, p. 26 op. cit. SILVA; ROSA, 2017, p. 257).

Um termo presente nessa reflexão é *encruzilhada*, explicado pelas autoras Silva e Rosa (2017, p. 249-257) como o cruzamento de memórias, tradições orais, apropriações, recriações, que se tornam representações por meio dos gestos e da voz, criadas com base nessas diversas referências, mas também em um diálogo constante com a ancestralidade. Numa narrativa diferenciada de si e da própria história, de modo que, a ampliação da noção de performance permite “a possibilidade de pensar as dramaturgias corporais presentes nos rituais afro-brasileiros como um constructo da relação corpo e ancestralidade.”

As receitas servidas auxiliam na construção deste *ethos* quilombola, no qual o discurso, os gestos, o lugar, passam a sensação de verdade da fala e da materialidade alimentar. Se aceita a autoridade de quem pronuncia, se dialoga com a performance e consequentemente suas premissas (que são o próprio discurso). Para Maingueneau (2008, p. 56-57), essa é a faceta mais básica do *ethos* retórico, quando o emissor constrói uma imagem favorável de si para pautar sua mensagem. Assim os termos e a maneira de falar nessas ocasiões, nos dão a sensação de verdade, a sensação de que algo se recria no presente como foi no passado.

O *ethos*, segundo ele corresponde aos costumes que associados aos argumentos (*logos*) e as paixões (*pathos*) conseguem transmitir plenamente o discurso, num processo que envolve enunciado e contexto. No século XX houve a emergência de grupos étnicos e modos distintos de compreender e explicar as vivências sociais. Nesse sentido as comunidades passaram a defender e visibilizar culturas locais, tornadas capitais simbólicos e fontes de polifonia. Assim a memória social e as formas de narrar-se discursivamente permitiram a consolidação de diferentes identidades sociais e expectativas correlatas, à medida que, os

discursos ganhavam evidência e formavam relações sociais plurais. (MORAES, 2005, p. 89-91)

Nós tentamos ao longo deste texto discutir o alimento, a comida e, por fim a culinária. Não enfocamos as receitas ou sua descrição exaustiva, mas a relação entre estas diferentes práticas alimentares em CA. Buscamos tecer um contexto de reflexões que permitam entrever significados, apropriações e reconstruções. Os interlocutores da comunidade dialogam constantemente entre si e com inúmeras pessoas externas, no entanto, ainda existem poucos consensos constituídos. Cada possibilidade, estratégia política, ação local, pesquisa, projeto e nova mediação trás para o campo novas tensões, questões, reflexões e acordos que cada um dos interlocutores apreende de forma distinta.

Assim é possível gerar interpretações divergentes dependendo do tema e dos interlocutores selecionados. Existe, por exemplo, um consenso maior entre os representantes do quintal familiar Santos Mesquita sobre as questões de identidade e representação, do que entre membros e representantes de outros quintais familiares, que por sua subjetividade e inserção enxergam a identidade, a articulação local e a própria comunidade de formas diferentes. Nesse sentido, este núcleo identitário de CA, formado por parentes próximos da senhora Astrogilda, apesar de suas subjetividades e divergências internas, têm desenvolvido de maneira mais ativa e orientada a narrativa de si mesmos. Na qual, percebemos o papel preponderante das práticas alimentares.

Para isso, começamos com uma análise das conquistas e tensões dentro da comunidade atualmente e depois retrocedemos para contextualizar aspectos da vida dos agricultores e da ocupação e diferentes cultivos no território. No capítulo dois discutimos a formatação atual do grupo, o que abrangeu discutir mitos e histórias de da comunidade, sua distribuição no parque e quem entendem ou não, que poderia ser considerado membro do Quilombo Vargem.

Enquanto o capítulo três é inteiramente dedicado à discussão da culinária nas comemorações públicas, planejamos iniciar com uma discussão do patrimônio do ponto de vista histórico e jurídico no Brasil. No próximo tópico, trataremos de alguns elementos da cultura alimentar local, o patrimônio com um viés antropológico. Em seguida problematizaremos lugares nos quais a identidade se expressa além dos quintais familiares, para contrapor o olhar interno ao externo. Por fim, discutiremos as comemorações em CA e a culinária quilombola consumida e exposta nestas ocasiões.

3.1 O patrimônio cultural é o sistema alimentar em Cafundá Astrogilda

Dentro de nossa abordagem o patrimônio cultural de Cafundá Astrogilda é o próprio sistema alimentar local. Porque reconhecemos nele uma especificidade propiciada por uma conjunção de fatores históricos, sociais, culturais, econômicos e religiosos. Estes aspectos influenciaram ativamente as escolhas alimentares de CA ao longo do tempo e puderam tomar corpo em certo número de receitas de base, hoje chamadas de tradicionais, mas presentes também como escolhas e restrições alimentares. Bem como, uma determinada lógica cultural em que se estruturam as narrativas. Por isso buscamos entrever as escolhas discursivas e sua estrutura nesse contexto para construir a culinária quilombola publicizada.

Dentro dessa proposta, partimos do quintal familiar Santos Mesquita para buscar linhas que levem a outros quintais, interlocutores e relações, para elucidá-las, a partir de uma perspectiva relacional associada a uma extensa pesquisa bibliográfica, teórica e metodológica.

Retomando a ideia defendida por Gonçalves no primeiro tópico, de que o patrimônio e o colecionismo estão intimamente relacionados, nós propomos que no caso de CA a formatação deste corpo das receitas de base tradicional, se deu por meio de um tipo de *coleccionismo alimentar*. Na medida em que, mesmo mudando seus hábitos alimentares por pressões externas, eventualmente e, em condições específicas continuam reproduzindo essas receitas e dando a elas uma relevância especial para sua identidade local, o que por princípio configura o patrimônio. Tal como ocorre com objetos no museu, elas ocupam lugares de exposição específicos nas comemorações e seu consumo ocorre respeitando a tradição local, as receitas não são vendidas, nem mesmo claramente explicadas nas entrevistas, mas apenas citadas vagamente. Para conhecer de fato as receitas em CA é preciso observar alguém preparar, tivemos algumas oportunidades pontuais nesse sentido.

As chamamos de coleção com base na definição de Pomian, porque não são financeiramente valoradas, mas expostas ao olhar do público e dadas como dádiva. Assim a comida consumida é a materialidade das receitas, mas os modos de fazer e os discursos a convertem em culinária.

É portanto possível circunscrever a instituição de que nos ocupamos: uma colecção, isto é, qualquer conjunto de objectos naturais ou artificiais, mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das actividades económicas, sujeitos a uma protecção especial num local fechado preparado para esse fim, e expostos ao olhar do público.(POMIAN, 1984, p. 53)

A coleção nesse sentido ocorre de forma semelhante com os objetos guardados para distribuição por meio da dádiva, instaura uma relação de reciprocidade. As mulheres nas grandes comemorações públicas acumulam quando cozinham e oferecem a dádiva quando dão a comida aos presentes. No entanto, essa distribuição não é descolada de um contexto de disputas sociais, mas se relaciona a uma ação política geralmente acompanhada de um discurso próprio. Que os presentes legitimam quando aceitam a comida e a ideia que ela é de fato parte de um patrimônio tradicional local. Mauss (2003, p. 191-198) discute em seu ensaio como entendia o espírito associado ao bem que é doado ou trocado, que diferente do vento não é algo externo próprio da atmosfera momentânea, mas algo contido no próprio bem, que uma vez recebido pode até ser passado a uma terceira pessoa, mas retorna na retribuição que eventualmente deve chegar ao primeiro doador. Uma das palavras apresentadas por ele para definir a troca é *potlatch* que significa ao mesmo tempo “nutrir” e “consumir”. Como ocorre nas trocas, não por igualdade, mas sim por equivalência na retribuição e na criação de novas obrigações.

Essa escolha de acumulação, segundo Clifford (1994, p. 71) reflete uma apropriação do mundo, as coleções demonstram em sua formação regras culturais mais amplas de uma “taxonomia racional”. Logo o desejo de manter ou acumular tudo é limitado pela realidade e faz com que as seleções aconteçam para a formação das “boas” coleções. Essa dupla dimensão das coleções expressa à cultura, primeiro por aquilo que de fato são e as escolhas que representam em termos de guarda, e segundo pela forma como se dá a exposição e/ou distribuição dos bens, sua materialidade. Por isso tentamos nesta pesquisa compreender o contexto e as posições políticas e discursos para entender o sentido do patrimônio.

O que a culinária quilombola, sua exposição e o consumo coletivo demonstram? Qual o sentido de buscar pela forma deste patrimônio em locais e momentos específicos? Nos parece que, a resposta está em parte na compressão de como este recorte restrito relaciona o patrimônio em diferentes dinâmicas sociais deste grupo e num sentido mais específico, na noção da refeição e dos sentidos que ela pode construir...

Por ser algo humano absolutamente universal, esse elemento fisiológico primitivo torna-se, exatamente por isso, o conteúdo de ações compartilhadas, permitindo assim o surgimento desse ente sociológico -a refeição - que irá aliar a frequência de estar junto e o costume de estar em companhia ao egoísmo exclusivista do ato de comer, de um modo que raramente se lê em outras esferas mais nobres ou espiritualmente mais elevadas. O incomensurável significado sociológico da refeição está contido na possibilidade de pessoas que não partilham interesses específicos se encontrarem para uma refeição em comum – possibilidade que se funda no primitivismo e, portanto, na trivialidade do interesse material. (SIMMEL, 2004, p. 160)

A refeição partilhada, conforme demonstra Simmel, marca um refinamento do ato de alimentar-se e pressupõe a escolha de uma ocasião adequada para desenvolver-se e do entendimento comum entre os envolvidos. Ao associarmos a noção de culinária quilombola a refeição, a dádiva e ao patrimônio, operamos com o contexto, a ação e seus sentidos sociais e discursivos. Godelier (2000, p.174-175) considera que todas as sociedades para existir e prosperar, mesmo lidando com crises e problemas eventuais, precisam ter algum grau de interdependência, material, política e simbólica. Para ter coesão necessitam de uma identidade comum e do desejo de sua continuidade. Enquanto a atualidade parece condenada ao domínio do sistema capitalista, da globalização e do esfacelamento das identidades nacionais. Existem também elementos associados ao dom que não possuem valor de mercado, mas dentro da cultura possuem importância e continuidade. A ideia implicada aqui é que a materialidade do sistema alimentar pode em ocasiões específicas, como as comemorações de CA, ser também dádiva, coleção e patrimônio.

O sistema social alimentar é o envolvimento dos atores sociais responsáveis pela alimentação em suas diversas etapas, da produção ao consumo final, que propiciam a produção, transformação, fabricação, distribuição e preparo. Essa definição inclui ainda os atores domésticos responsáveis pela obtenção do alimento direto na natureza e pelo seu preparo e definem as condições de consumo. Esse sistema pode ter várias configurações dependendo das condições e atores em cada etapa, numa análise ampliada compreende a alimentação doméstica e extradoméstica (que ocorre em outros espaços). É importante ainda considerar que as pessoas agem e consideram o alimento de maneiras distintas de acordo com as interpretações que estabelecem (CONTRERAS; GRACIA, 2011, p. 30-31).

A escolha do termo culinária se insere numa lógica defendida por Maciel (2004, p.26-27), ou seja, que os modos de cozinhar e alimentar constituem “um ato culinário” de transformação alimentar, de preparo, mas de um preparo especial que está necessariamente contido num estilo de vida. Então não se trata apenas de cozinhar o cru, numa referência rasteira a Lévi-Strauss, mas de “sentido”, a culinária possui, portanto, uma capacidade de comunicação, um código da sociedade que a produz e no fazer-se presentifica a tradição e comunica uma determinada visão moral. O papel da identidade nessa questão da alimentação parece ser de vetor, pois todos os elementos históricos, sociais, culturais e morais parecem se encaminhar para a representação ou formulação de uma identidade seja lá qual ela for, como demonstra a citação.

Assim, uma das mais importantes dimensões desse fenômeno é a que se refere à problemática das identidades sociais/culturais, pois, no processo de construção, afirmação e reconstrução destas, a cozinha pode ser operada como um forte referencial identitário, utilizado por um grupo como símbolo de uma identidade reivindicada para si. (MACIEL, 2004, p.27)

Para Menasche (2013, p.183) os aspectos do sistema alimentar que o tornam patrimonial são ainda mais exclusivos: receitas herdadas, pratos tradicionais, comidas festivas, utensílios e objetos distintos da cultura material que de alguma forma estão associados a alimentação e aos mecanismos de sociabilidade através dos quais ela se configura. Compreende também seus espaços de expressão e modos de vida, nos quais se insere e ao mesmo tempo constrói. Portanto, embora o sistema alimentar de CA tenha um formato mais amplo que está associado ao cultivo, à venda e a alimentação cotidiana antiga e recente, o patrimônio é um recorte restrito dentro desse sistema pautado numa busca consciente de expressões da tradição que cotidianamente são retomadas de formas mais ou menos conscientes, numa ação política cada vez mais potente e consciente de si mesma.

Trata-se por ora de entender quais as dimensões dessa tradição local, algumas ideias ainda estão em formação, outras parecem mais cristalizadas, mesmo assim a apropriação e a reapropriação testam seus limites e as reformulam. Mesmo porque os representantes, mesmo entre si, possuem compreensões divergentes, não apenas da tradição, mas dos limites da exposição e do que significa a adesão identitária.

Hobsbawn (2008, p. 9) propõe que a tradição é um conjunto de práticas ordenadas por regras aceitas e respeitadas, que objetivam a reprodução de valores e regras de comportamento, pela repetição que pressupõem parecem seguramente ancorados no passado. De fato para legitimar a tradição geralmente seus realizadores ou detentores buscam tecer vínculos com um passado condizente.

Percebemos que em CA a tradição das comemorações públicas e a culinária quilombola exposta ainda estão em construção, embora essa tradicionalidade possa e, geralmente, seja discursivamente relacionada pelos representantes as antigas festas comunitárias dos quintais familiares. Percebemos nos relatos e na observação em campo que as comemorações públicas e festas familiares possuem semelhanças, mas não necessariamente são as formas pública e privada da mesma coisa, pelo contrário possuem um número maior de diferenças do que sugere essa proximidade discursiva.

Segundo Peirano (1975, p. 4), o comportamento em grupos étnicos, em especial relativo às restrições alimentares pode ser visto sob dois diferentes prismas, como solução para determinadas condições de alimentação ou “institucionais”, ou como parte de um sistema

de crenças transmitido geracionalmente uma “cosmologia” local. Portanto, no primeiro caso trata-se de compreender como a alimentação se relaciona a outras instâncias da vivência coletiva, enquanto no segundo, é mais no sentido de buscar os “aspectos semânticos” e significados simbólicos. A outra propõe em seu trabalho que uma determinada estrutura dá sentido as restrições alimentares e isso pode ser observado e interpretado. Nós acreditamos que a complexidade do ato culinário está justamente nessa inerente condição dupla que é parte associada ao ambiente e parte definida pela apropriação cultural destas condições o que constitui seu caráter impar.

No próximo tópico desenvolveremos melhor essa ideia com o exemplo da relação feijoada e/ou ensopado de banana da terra. Para discutirmos as relações entre estas receitas e suas funções em comemorações, por um lado a identidade negra e quilombola de maneira mais ampla geralmente é associada à feijoada, o que pode significar se inserir numa identidade ou movimentos identitário mais amplos. Por outro, o ensopado apareceu em inúmeros relatos como uma receita local antiga e relevante para o reconhecimento de uma cultura diferenciada pelo grupo.

3.1.1 Feijoada ou ensopado de banana da terra: os bares do cafundá e a culinária quilombola tradicional

Existe uma tendência nos quilombos do estado do Rio de Janeiro de realizar feijoadas em datas importantes e/ou para arrecadar dinheiro, essa escolha alimentar aponta para uma concepção mais geral ou do senso comum da identidade quilombola. Na qual, a feijoada teria se iniciado nas senzalas do Brasil, portanto, seria uma receita tradicionalmente associada à identidade negra nacional. A narrativa corriqueira propõe que nela eram usados os restos do porco descartados pelos senhores e cozidos junto com um alimento de base dos escravizados, o feijão. Assim, cada vez que um quilombo faz essa escolha de cardápio para expor, independentemente de suas características alimentares locais, ajuda na disseminação e cristalização dessa ideia.

A feijoada, conforme escreveu DaMatta (2012, p.6), dentro do sistema culinário brasileiro, representa o alimento “cozido” situado entre o sólido e o líquido. Uma herança da cultura ibérica, mas também alterada pela miscigenação. De modo que, simbolizou ao longo do tempo, essa identidade nacional híbrida. Cascudo (2011) afirma que, embora

frequentemente seja associada à identidade negra, porque seria feita pelas escravizadas com os restos de comida da mesa dos senhores e isso esteja arraigado no imaginário nacional, suas raízes estariam fincadas nos cozidos ibéricos, feitos com a mesma lógica de cozinhar vários alimentos juntos. No próprio continente africano, o feijão preto teria importância culinária bem menor se comparado ao milho e a mandioca. Estas análises demonstram que historicamente a feijoada está mais próxima da cultura europeia e ibérica do “cozido”, do que propriamente da cultura africana ou da identidade negra.

Fry (1982, p.47-48) demonstra em seu texto que embora a feijoada no Brasil e nos Estados Unidos tivesse a mesma origem, associada aos restos da alimentação dos senhores, simbolicamente havia adquirido sentidos diferentes. No Brasil, como outros aspectos culturais da identidade negra foi incorporado a cultura nacional de maneira mais ampla, enquanto nos Estados Unidos se tornou “um símbolo da negritude, no contexto do movimento de libertação negra”. Nesse sentido o autor explora a ideia de que a apropriação e a reelaboração cultural se dão em contextos de oposição de classe e possuem uma conotação política. Calcados na interdependência os criadores e detentores destas práticas culturais marginais continuam interligados, porém a medida que ela deixa de pertencer apenas a seus criadores e alcança as classes passa por processos de “purificação” ou adaptação e recriação e com isso seus usos e sentidos também são subvertidos e ampliados.

Com isso, refletimos que, de certa forma, a disseminação de símbolos ou aspectos da identidade negra em larga escala, tendem a tirá-los da posição marginalizada e até exótica e os tornar reconhecidos. Mas, ao mesmo tempo pode, como ocorreu com a feijoada, diluir seu sentido político, plasmar desigualdades e passar a imagem de que a integração nacional se deu por meio da cultura e que por isso não existiria preconceito.

É claro que nacionalmente este símbolo se tornou uma referência tão forte que seria temário tentar deslegitimar sua importância. O que é possível e necessário, no entanto, é o questionamento de suas raízes, não fazia muito sentido mandar carne de porco para as senzalas, mesmo os restos, se não houvesse muita fartura de carne o que não era a realidade constante de boa parte dos engenhos no Brasil colônia. Conforme narrado por viajantes, os engenhos tinham períodos de banquetes e abundância e outros ainda mais longos de racionamento e fome. A abastança era pontual e não constante, logo defender que feijoada fosse habitualmente feita e consumida nas senzalas não faz muito sentido.

Marcelle Maciel (2008) em seu trabalho sobre o feijão no Brasil discute também a origem da feijoada. Ela também oscila entre estas duas diferentes versões para a criação da receita, como uma versão dos cozidos europeus ou como uma receita a base de restos.

Segundo ela, desde a década de 1930, a feijoada é considerada representante da identidade nacional, os folcloristas associavam os diversos alimentos dela as diferentes identidades étnicas que formaram o Brasil.

O mais provável é que num país tão grande como o nosso existissem distintas formas de preparar e consumir o feijão, entre as quais, estaria a feijoada. No nordeste talvez não fosse comum pelo predomínio do cultivo da cana-de-açúcar e o predomínio de uma alimentação não de base e restrita. Mas outras regiões com cultivos diversificados, como o sul e sudeste, pudesse de fato ser mais comum consumir o feijão cozido, com carne de porco e vários outros acompanhamentos. (MACIEL, 2008, p.29-31)

Apesar destas disparidades interpretativas, esta estratégia dos quilombos de alimentar os visitantes com a feijoada, tem sido muito proveitosa. Os visitantes vêm pela feijoada e saem com uma visão diferente e mais afetiva destes grupos, conhecem mais de sua história local e das identidades quilombolas. O que de forma mais ou menos simples auxilia em sua divulgação e na legitimidade dos grupos. Podemos citar o quilombo do Sacopã, São José da Serra, Camorim, Rasa, nos quais a feijoada tem auxiliado, em alguma medida, nos processos de reconhecimento identitário, associada ou não a outros elementos, como o jongo e a capoeira, por exemplo.

Financeiramente, o preparo e a distribuição da feijoada costumam ter bons resultados, sejam diretos ou indiretos. Algumas vezes, uma caixinha é preparada para receber o dinheiro que cada um dá segundo suas possibilidades, outras se cobra um valor fechado pelo prato. Em condições específicas a feijoada é uma dádiva, mas a bebida consumida é vendida por um valor relativamente alto, o que permite também cumular algum lucro. O fato do prato principal não ser vendido, não significa que a comemoração em si, com a venda de bebidas, objetos de artesanato ou outros alimentos não renda dinheiro. Além disso, como opção principal a feijoada é uma escolha agregadora, de ingredientes de fácil obtenção e preparo largamente conhecido, ainda que cada cozinheira tenha suas técnicas pessoais de preparo.

Em CA a feijoada tem sido geralmente preparada para uma comemoração específica, o Dia da Consciência Negra (20 de novembro), que ocorre desde 2014, o ano da certificação. Esta feijoada é voltada principalmente para o público externo e preparada no *Bar Tô na Boa* que se localiza mais ou menos abaixo da cota dos 100 metros de altura (início oficial do PEPB). O estabelecimento é gerenciado por Gisele, neta de Astrogilda, ela cuida do funcionamento e cozinha, eventualmente conta com ajuda de uma funcionária e do marido que faz entregas à noite de moto. Outro dado importante é que este estabelecimento é distante da “sede” do quilombo, onde sua tia Nilza possui um bar também.

Ambas cozinham muito bem e conhecem as receitas e os modos de fazer tradicionais da comunidade. As atividades de CA ocorrem geralmente nos dois lugares, embora seja evidente que bem mais pessoas frequentam cotidianamente o *Tô na Boa* por conta de sua localização e da diversidade de produtos ofertados. Estes bares em alguns momentos podem e costumam ser redutos da culinária tradicional de CA, porém nem sempre. Cotidianamente funcionam como bares comuns que atendem a demanda da vizinhança, mas durante eventos pontuais servem para preparar as receitas e como espaço para reuniões. Existem claras diferenças entre ambos e talvez até mesmo uma disputa sutil pelos eventos relacionados à identidade quilombola, que geram lucro e reconhecimento. A própria localização favorece possibilidades distintas, enquanto um está na metade do caminho o outro dentro da própria “sede” e conseqüentemente mais longe do público eventual e disperso.

O bar de Nilza, menos frequentado por conta de sua localização, funciona na lateral de sua casa, então de certa forma está sempre aberto e pode ser um ponto de encontro importante para os moradores do entorno, já que é um misto entre bar e mercearia, pode atender a necessidades rápidas e simples de produtos. Ela possui doces caseiros guardados no freezer e bebidas alcoólicas preparadas em garrafas nas prateleiras altas, com algumas industrializadas também. Além do fogão da cozinha, possui um fogão a lenha nos fundos e o espaço de uma varanda ampla que pode ser úteis para preparar e servir comida.

O bar de Gisele funciona de terça a domingo, ele não é anexo a sua casa, embora ela fique próxima, a estrutura pertence, até onde sabemos, a outra pessoa que o alugou. Depois de 2014, o estabelecimento passou por reformas para ampliação da cozinha, hoje há um fogão a lenha e outro industrial e a construção de um banheiro feminino maior que o masculino que já existia do lado de fora. Lá ela serve bebidas industrializadas como guaraná natural, cervejas, pingas etc, pratos feitos para o almoço, que variam segundo o acompanhamento, cuja base é o arroz branco e o feijão preto. Ao longo do dia vende porções para acompanhar as bebidas (linguiça calabresa, batata frita, aipim, pastéis de carne seca com requeijão, camarão e queijo) e a noite prepara e manda entregar pizzas de sabores diversos.

Quando os eventos ocorrem neste bar, geralmente, as bebidas e as comidas de seu funcionamento normal continuam sendo vendidas, enquanto uma receita tradicional é servida gratuitamente. O exemplo mais comum disso é comemoração do dia 20 de novembro, como a feijoada costuma ser feita com doações de parcerias e membros da comunidade, as pessoas quando vão comer contribuem com o que podem e o lucro é revertido para a associação de moradores de CA.

Do mesmo modo, quando as receitas tradicionais são feitas por Nilza para algum evento, comemoração ou atividade, a tendência é que sejam com doações ou custeio dos consumidores. Isso ocorre, por exemplo, em visitas turísticas ou técnicas. Por enquanto, queremos demonstrar que estes lugares de memória que se preparam e recebem pessoas em comemorações, não deixam de existir no cotidiano da comunidade. Mas apenas desenvolvem seu caráter performático em situações determinadas, isto é, a construção de rituais da tradição voltados para os visitantes ou mesmo sua recriação.

O ensopado de banana da terra com carne, não apareceu no dia 20 de novembro nos dois primeiros anos (2014 e 2015), só no terceiro, porque se decidiu que não seria uma grande comemoração e sim uma pequena reunião. Isso evidenciou que a feijoada era mais para possíveis visitantes do que para os moradores, ou seja, mesmo internamente havia a consciência de que a comemoração objetiva projetar uma imagem pública. Logo, no momento em que esse não era o fator principal, não fazia sentido gastar tanto com essa receita. Quando entrevistada Gisele associou muito da sua relação com a comida a sua bisavó, segundo ela, em sua infância aprendeu a cozinhar no fogão a lenha, usar os temperos da horta e reproduzir as receitas com ela. O ensopado remonta a sua infância e a uma forma de fazer familiar que ela aprendeu empiricamente.

Além dela, uma senhora entrevistada ao ser questionada sobre a feijoada, disse algo bastante simples, “o arroz não era comida de todo dia, o feijão era. A gente plantava e cozinhava e comia, mas como a feijoada de hoje, com tudo que tem, não”. (Dromice, nov. 2016) Além disso, associou o consumo do macarrão e maionese industrializados a uma diversidade maior de alimentos em festas mais recentes de sua família. Possibilitada pelo aumento de lojas e mercados na parte baixa do maciço, a melhora das estradas e a compra de meios de transporte próprios. Estes e outros fatores parecem ter propiciado uma alimentação mais diversificada nos dias comuns e também nos de festa, pelo menos a partir da década de 1990.

Nas comemorações da Consciência Negra observamos que a feijoada sempre é colocada no centro e associada a toda tradição alimentar que discutimos no capítulo anterior. Percebemos que seu uso do ponto de vista político configura uma estratégia de aproximação e diálogo com o quilombo histórico e a identidade negra nacional. Mas Também ao que as autoras Rios e Mattos (2004) chamam de memórias do cativo e a possibilidade de exista um laço histórico entre os escravizados do pós-abolição e o campesinato negro da atualidade.

3.1.2 Aquela a cerveja dos Mesquitas e o Parangolé de Pingo

A família Mesquita provavelmente começou sua relação contínua com a produção e manipulação de bebidas alcoólicas ainda com o patriarca Celso Mesquita que realizava curas, por meio de garrafadas no centro *Pai Tertuliano* juntamente com sua esposa Astrogilda. Segundo seus descendentes, as receitas para as garrafadas eram dadas pelas entidades do centro e por isso não existem registros delas atualmente.

Bittencourt (2014, p. 66) lista em seu livro as oferendas mais adequadas aos orixás de cada linha, as bebidas alcoólicas são constantes. Conforme o orixá a que se oferece, o tipo de bebida muda, para Ogum (sincretizado como São Jorge) se oferta a cerveja clara. Existem ainda várias outras bebidas citadas para oferenda: água mineral (Oxalá), vinho espumante (Iemanjá), cerveja preta (Xangô), cerveja (Oxóssi). Para linha africana vinho tinto e na do oriente o vinho branco, para a linha das crianças refrigerantes e refrescos, para Exú cachaça e conhaque, para a linha de Omulu e das Almas água. No do centro *Pai Tertuliano*, tinham uma configuração diferentes para as curas e oferendas.

As entidades são na umbanda espíritos que por algum motivo passam por períodos desencarnados usando sua experiência e amadurecimento de outras vidas para ajudar os seres humanos. Existem cinco linhas de entidades, entre as quais está a dos pretos velhos (associados a Ogum), que era segundo relatos, a linha do centro de CA. O pesquisador F. Pinto (2014, p. 114) explica de maneira concisa, como dentro da religião, práticas e elementos são importantes para magnetizar, higienizar o ambiente e construir uma proteção espiritual: as danças, defumações, gestos corporais, símbolos mágicos desenhados (pontos riscados), a troca de olhares e o fluído dos líquidos. Ou seja, as bebidas possuem uma importância que está além do consumo e exerce funções energéticas no campo espiritual, o que explica a importância que as garrafadas tinham.

Seu filho Jorge Mesquita (conhecido na comunidade como Pingo) fazia até sua morte, em outubro de 2016, inúmeras receitas de bebidas com misturas de ervas e frutas que servia para as visitas e, eventualmente, vendia em pequenas garrafas plásticas de tampas coloridas e etiquetas simples. Entre as quais se destacava o *Parangolé*, uma mistura de bebidas com gosto semelhante ao “quentão” de pinga e adocicada, embora o gosto da bebida seja mais complexo que isso e também contenha vinho tinto.

Em 2015, na comemoração do dia 20 de novembro, Jorge Mesquita vendeu inúmeras dessas bebidas, inclusive as indicava, uma boa para dor de garganta com mel e hortelã, outra

para dores no corpo. É possível que estas receitas feitas por ele, estivessem, de alguma forma, interligadas as de seu falecido pai. Em 2014, visitamos sua casa pela primeira vez, para participar de uma reunião e pudemos ver embaixo de uma mesa várias garrafas diferentes, grandes e pequenas, algumas de vidro outras de plástico, nas quais as bebidas misturadas “descansavam”.

Figura 8 – A barraca de bebidas na comemoração da certificação



Fonte: A autora, 2014.

Figura 9 – Garrafas simples para comercialização de Parangolé e a logomarca da cerveja



Fonte: A autora, 2016- 2017.

O conceito da bebida *Parangolé* foi inspirado em Hélio Oiticica o artista plástico e sua proposta de arte *Parangolé*, ou seja, de uma arte que devia possibilitar outras formas de apreciação e interação além da visual, pelo tato, olfato e paladar. Exemplificada pela roupa feita de tecidos soltos que as pessoas poderiam moldar e alterar no modelo, segundo a sua vontade. Nesta proposta artística, *significante* e *significado* não teriam sentido ou explicação anterior à apreciação, mas apenas os constituiriam do ponto de vista relacional. (CERA, 2012, p. 101-103)

Em 1964, Oiticica cria os *Parangolés*, e com eles consegue dar corpo à cor, cor ao corpo aprofundando e radicalizando suas preocupações sobre o espectador, a obra, a autoria, o tempo e a participação. Seu vínculo com o Morro da Mangueira é um dos fatores determinantes para a elaboração dos *Parangolés*: são os passistas de samba os primeiros a usá-las e exibi-las. Em *Bases fundamentais para uma definição do Parangolé*, Oiticica diz que a palavra *Parangolé* assume o mesmo caráter que *Merz* assumiu para Kurt Schwitters: “a definição de uma posição experimental específica, fundamental à compreensão teórica e vivencial de toda sua obra”. Schwitters, em 1921, dizia que *Merz*, ao ser inventada, não tinha nenhum significado, mas poderia adquiri-los: “O significado do conceito ‘Merz’ muda à medida que muda o conhecimento daqueles que continuam a trabalhar com ele”. Ou seja, *Merz* é um *significante* que só ganha significado depois de apropriado e colocado ao lado de outros *significantes*. (CERA, 2012, p. 101)

Assim “Kommerzbank” esta relacionado a *merz* que é um fragmento, cujo sentido na arte é algo como aquilo que sobra do sistema industrial, assim como a sobra da palavra e, é das sobras que o artista faz arte. Sobra daquilo que ninguém quer, como é também o caso da feijoada, que é feita das sobras. A ideia do artista é que a colagem e a construção da obra começam sendo este fragmento e parte de outros novos. A palavra em si não existe em alemão, é um pedaço de uma palavra, que vira palavra pela atitude do artista. Como se diz: o *Parangolé* é você mesmo que faz, seja o artista, ou que molda a vestimenta, o *Parangolé* e dele se apropria.

Na década de 1960 ou 1970, segundo relatos dos filhos de Jorge Mesquita, o artista teria vivido em Vargem Grande. Na época Jorge teria um bar na Rua Pacuí, onde preparava bebidas para comercializar e, no qual teria tido contato com Oiticica e sua proposta, a partir desse encontro concebeu e/ou nomeou sua bebida, que é como uma mistura indefinida. Ao longo dos anos, a receita foi reformulada e desenvolvida, mas se manteve como um segredo familiar e continuou sendo produzida em pequena escala. Após sua morte os filhos continuaram fazendo a bebida com um sentido semelhante. Além do, *Parangolé* fazem receitas de licores caseiros diversos para consumo e um comércio limitado. Até o momento estas bebidas são, em primeiro lugar consumidas pelos que as fazem, segundo, feitas e

vendidas sob encomenda e, terceiro, vendidas na comemoração do dia 20 de novembro ou em outras ocasiões, mas sempre em pequena quantidade.

Recentemente foi criada também a cerveja da família Mesquita, chamada *Aquela*, nome dado em referência à atitude dos homens no bar quando pedem uma cerveja, algo como “trás aquela” ou “aquela ali”. A cerveja foi uma iniciativa principalmente engendrada pelo filho de Maria Lúcia, Cristiano e sua logomarca foi criada por um dos primos que trabalha com publicidade, o mesmo que criou o segundo brasão de CA, Naldo Mesquita. A cerveja é produzida em pequena quantidade e comercializada no *Bar Tô na Boa*. Na época em que vimos a cerveja pela primeira vez, em 2016, embora ela fosse vendida, era guardada por encomenda para pessoas específicas enquanto o consumo de outras cervejas no bar continuava normalmente.

Apesar de terem sido procurados para dar entrevistas sobre a cerveja, até o momento Cristiano e Naldo não responderam. Então, pouco sabemos ainda, sobre a gênese do processo, onde teria surgido a ideia e quem de fato produz a cerveja artesanal da família. Apesar disso, é evidente que este produto em si mesmo demonstra uma relação ainda em construção entre as bebidas e a identidade pública quilombola de CA. Os representantes se colocam como produtores e, ao mesmo tempo, como um tipo de autoridade sobre o assunto. A própria maneira mais restrita de comercializar, assim como acontecia com o *Parangolé* deve-se ao fato que se vende em pequena escala uma produção restrita em ocasiões especiais e não cotidianamente.

As bebidas alcoólicas possuem muita importância nas comunidades rurais, Candido (1971, p.136-137) demonstra em seu texto múltiplas utilidades da aguardente industrializada: para tratar doenças, em momentos de lazer, pontualmente para animar o trabalho. Justamente por estar tão presente na vida do agricultor, a bebida pode ser também um problema grave quando seu uso deixa de ser racionalizado e passa a extremos. Nestas situações a bebida costuma aparecer associada à violência masculina, sua consequência mais grave. Essa violência se desdobra algumas vezes afetando a esfera doméstica ou redundando em brigas e mortes.

Em Cafundá Astrogilda as bebidas alcoólicas aparecem nos relatos também com este olhar duplo, por um lado o saber fazer (para o consumo) que é motivo de orgulho e seu uso pontual para curar (no caso das garrafadas) e para o lazer. Por outro, o alcoolismo como a doença associada à violência, que acometia principalmente os homens.

Enquanto o primeiro olhar remonta as narrativas públicas o segundo vem sempre sussurrado repleto de ressalvas e desconfianças. Quando os entrevistados citavam alguém

reconhecidamente alcoólatra ou mesmo o alcoolismo era comum contrapor qualidades da pessoa em questão, para demonstrar que o fato de ter essa doença não a tornava necessariamente ruim. Ainda que a fizesse eventualmente ter atitudes violentas, pudemos entrever nestes relatos que alcoolismo era relativamente comum, portanto, qualquer um podia ter “problemas com a bebida” e ser um “bebedor” e mesmo assim ser também esteio para sua família, os vizinhos. Alguém que, por exemplo, “ajuda a todos” nos velórios⁴⁹, na construção e manutenção das casas e trabalhava muito na roça.

A bebida alcoólica era no passado um elemento importante dentro do sistema alimentar, embora estivesse mais restrito a receitas caseiras e as visitas ao comércio próximo, tanto em termos de quantidade quanto de opções. Atualmente além da expansão de opções e possibilidades, a publicização fez com que este elemento fosse apropriado para compor a identidade quilombola e se tornasse parte desta conjuntura.

Nascimento (2007, p. 203-207) ao discutir o prazer de beber descreveu o aspecto positivo e negativo, ou seja, beber junto possibilita a formação de laços de sociabilidade, ocasiões de convivência coletiva, mas também se torna justificativa para comportamentos socialmente condenáveis. É útil para nossa discussão a reflexão traçada pela autora sobre o consumo de vinho, ela associa seu uso a classes abastadas e a tentativa de desenvolver o refinamento do gosto. De modo que, a valorização social do vinho, fez com que as pessoas passassem a buscar por vinhos de qualidade superior e formas adequadas de consumo.

De certa forma, a cerveja *Aquela*, dentro da proposta das cervejas artesanais também está associada a esse refinamento do paladar das classes abastadas. Sua proposta parece ser, além do consumo familiar, a comercialização para o público externo, formado por visitantes, mediadores, pesquisadores, etc. Diferente da imagem rústica e simples da embalagem do *Parangolé*, a cerveja enaltece a alma boemia, registra a data de sua criação, o nome da família e contem o perfil da imagem de um boêmio reconhecido, Robert Johnson, um blues man. Um cantor do Mississippi famoso por sua habilidade de cantar blues com o violão e por seu estilo rústico. Isso demonstra que a bebida é para um público culto que valoriza a imagem e de possivelmente dialoga com suas referências.

⁴⁹ Ajudar nos velórios neste caso significa construir caixões, era uma tarefa complicada que exigia habilidade, mas era extremamente importante. Até mesmo porque as pessoas caminhavam em cortejo para o cemitério mais próximo e o caixão precisava ser bem construído para não desmontar. E este cemitério ficava há pelo menos duas horas de caminhada.

Tabela 3 – Tabela Comparativa das bebidas alcoólicas

Parangolé	Cerveja Aquela
Feito para consumo interno e vendido em comemorações públicas de forma aberta	Feita para consumo interno ainda vendas restritas e direcionadas, pode eventualmente chegar as comemorações
Receita secreta transmitida geracionalmente por Jorge Mesquita a seus Filhos	Criada por Cristiano Mesquita e não se sabe quem exatamente faz e engarrafa
Vendida em doses ou dada em determinadas ocasiões e vendida engarrafada em outras	Vendida sob encomenda e em algumas ocasiões
Embalagem escrita à mão	Logo formulada como referência à família e à comunidade

Fonte: A autora, 2017.

As bebidas são parte da cultura local, mas os usos recentemente dados a sua imagem, consumo e significados ultrapassam a comunidade num sentido mais restrito e se tornam conhecidas por outros interlocutores. A família Mesquita é detentora do conhecimento de como fazer as bebidas e de sua imagem, aos quais associa um discurso pertinente para sua identidade quilombola. Assim a forma como as vendas acontecem, os rótulos e as histórias possuem um sentido político, mas que ainda é muito difuso e fragmentário. Mesmo para seus representantes, que não sabem ao certo que rumos dar para estas criações a longo prazo, porque seu consumo e divulgação, são parte de uma proposta maior de desenvolvimento, fortalecimento e divulgação da própria comunidade. Essa proposta também é igualmente complexa, construída entre condições, tensões, oportunidades, acordos e dissensos. Então, podemos supor que a princípio a produção e venda de bebidas é uma atividade eventual e limitada, mas não sabemos o que se tornará no futuro.

De maneira semelhante, em outras ocasiões e espaços essa identidade quilombola é divulgada por meio de alimentos, conversas, culinária, objetos de exposição. Podemos afirmar que se trata de uma postura orientada porque os objetivos gerais são relativamente claros, como indicamos. Porém os caminhos nem tanto, nem as questões mais pontuais ou específicas. Por isso, a segunda parte deste capítulo será dedicada a discutir algumas destas ocasiões e proposições específicas, em que de alguma forma os representantes divulgam CA.

3.2 Os lugares e as ocasiões para expressar a cultura e a identidade quilombolas

Cafundá Astrogilda está surgindo, se recriando e se apresentando nas mais diversas situações, com diferentes propostas e em distintos lugares. No primeiro capítulo citamos que

existem as atividades, ações e projetos, mas também a divulgação e ambas estão interligadas como duas margens do mesmo rio. A divulgação ocorre principalmente pelo perfil digital da comunidade no Facebook, mas sua manutenção frequente com novas imagens, textos e vídeos configura também uma ação orientada ou projeto. Além disso, outras ações visam à divulgação da história e da cultura locais, então existem em função disso também, ainda que sejam mais palpáveis materialmente que o alcance do seu perfil online, exercem funções semelhantes. Assim uma ação ou projeto em si mesmos, podem ter como objetivo final a divulgação, enquanto o perfil virtual que existe para divulgação de certa forma pode ser visto como uma ação também.

Existem diferenças de foco e abordagem na maneira como os representantes de CA falam de si e da comunidade em diferentes ocasiões. Algumas vezes seu viés, como explicamos, anteriormente é voltado para a discussão do quilombo histórico e outras para o quilombo ressemantizado. Essa escolha é determinada de acordo com o interlocutor e a situação, embora as duas narrativas sejam complementares, em vários aspectos. As diferentes formas de narrar evidenciam que as escolhas explicativas estão sempre sendo atualizadas, assim estes anos iniciais têm sido profícuos e criativos, nesse sentido.

Entre a certificação de CA (agosto de 2014) e a criação do perfil da comunidade no Facebook (2015) existe quase um ano de distância. O perfil virtual parece ter sido um marco da divulgação da comunidade, na medida em que, propiciou contatos e visibilidade e a possibilidade de narrar-se num sentindo mais amplo. Com isso, a comunidade passou a ser procurada por instituições, projetos, mediadores e ampliou seu diálogo com a gestão do parque, para se tornar participativa no Conselho Consultivo e nas câmaras técnicas, como apontamos no primeiro capítulo. Isso foi possível também, porque além do, desenvolvimento dessa consciência local havia uma rede de mediadores que a reverberavam e essa identidade em diferentes espaços. Estes mediadores das universidades, do movimento agroecológico carioca, das ongs, etc. também criava oportunidades de fortalecimento quando procurava a comunidade para participar de eventos, reuniões, ações e projetos.

Mais ou menos como parte desse processo a Escola Municipal Prof. Teófilo Moreira da Costa, em especial, seu diretor uma das professoras fizeram as primeiras visitas guiadas a comunidade, com os alunos da instituição. Aos poucos essa proposta incipiente iria se tornar cada vez mais estruturada e abrangente, a Ação Griô. Que era, como citamos em outros capítulos uma visita guiada pelos representantes da comunidade e feita para instituições de ensino. Começou como um passeio escolar e aos pouco foi tendo um formato mais fechado, guias determinados, locais específicos para as paradas e encontros e em situações (para

instituições particulares) passou cobrar por isso, mais recentemente vem sendo chamado nas publicações de “projeto pedagógico”.

Estas visitas para diferentes níveis de instrução também possuem variações nas narrativas, mais ou menos específicas, dependendo da idade, da formação e do interesse dos alunos.

De forma correlata a ideia de visitas à comunidade, surgiu a proposta da criação de um museu dedicado a guardar e expor os objetos antigos do Cafundá. O que provavelmente tornaria o roteiro destas visitas mais atraente e permitiria, além da, narrativa a exposição de cultura material. Seus representantes e parentes próximos se uniram em mutirões para construir uma casa de taipa, como mostramos anteriormente. Num primeiro momento o museu parecia ser para receber qualquer doação de relíquia ou antiguidade local que de alguma forma tivesse relação com a história local. Aos poucos, no entanto, relatos mais recentes e o texto de apresentação do museu no site Afro Digital, mostraram como essa ideia foi se refinando e desenvolvendo para valorizar a cultura religiosa local.

Principalmente tornando o museu de fato um lugar de memória, porque a umbanda não é mais a religião predominante na comunidade, nem mesmo na família de Astrogilda. E num museu, seus vestígios materiais e as narrativas estariam resguardados do esquecimento, o faz todo sentido se considerarmos que estes aspectos juntamente com a história dos cultivos locais, configuram a identidade quilombola do grupo. Como afirmou Nora (1993, p. 8) “Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares.” Nesse caso como o autor explica a memória seria presentificada pelas ações, gestos e palavras.

A criação de um lugar que resguarde a religião numa posição privilegiada, mas fora do cotidiano e voltado para visitação, possivelmente   vestígio de uma retórica da perda. Ou seja, que busca a patrimonializa o para preservar práticas e objetos em risco de extin o. Nas palavras de Gonçalves (1996, p. 89) as próprias narrativas intelectuais que determinam a por meio de conceitos como patrimônio cultural, tradi o, identidade, criam os valores que estão em processo de dissolu o, porque contrapõem o presente a estado ideal destas práticas culturais no passado e conseqentemente supõem seu desaparecimento no futuro. Algo semelhante ocorre com a culinária quilombola, ou seja, as receitas reconhecidamente tradicionais do grupo, que por inúmeros motivos contextuais deixam de ser preparadas diariamente, mas passam a ser valorizadas por um discurso identitário, nas ocasiões especiais são preparadas como forma de resguardá-las da perda.

Membros dos quintais muitas vezes têm objetos antigos que ainda usam, as vezes ou com frequência, como: moedores de café, caldeirões, tachos, bacias entalhadas em madeira, pilões, quadros de fotografias antigas coloridas com tinta ou também o jacar usado nos burros, para carregar bananas no morro. Não faz sentido para algumas pessoas doar o que ainda usam, seja em sua função primária ou como enfeite estas coisas ainda circulam e seus valores também. Então talvez, estejam mais distantes do caráter museal do que os objetos da religião. Enquanto outras guardam objetos os pertencentes a suas famílias e compram mais semelhantes aos que se perderam. Porque entendem que estão guardando e fortalecendo a memória de se seu passado familiar. A coleção, nesse sentido é uma forma de construção material da identidade, uma ordenação de referências. (CLIFFORD, 1994)

Ambos podem doar ou não sua cultura para o museu, mas devem independentemente disso reconhecer a importância do passado do maciço e valorizar sua exposição. De nosso ponto de vista, a criação de um museu, ainda que pequeno, demonstra o desenvolvimento das narrativas locais e de seus usos. Os representantes o fizeram para os visitantes, mas eles não precisam ser necessariamente apenas externos, podem ser outros parentes, vizinhos e amigos. Essa narrativa poderia, por meio da cultura material exposta, disseminar didaticamente o Quilombo Vargem e auxiliar na definição dos seus limites. Na medida em que, irá expor uma identidade e pautada nos objetos de uma vivência histórica comum, que pode propiciar uma identificação e talvez uma adesão identitária mais ampla.

Lima discute (2013, p.196-197) como os museus se definem como instituições de guarda da cultura eles a reinventam e promovem. Os objetos no espaço museal são ressignificados e passam a ser associados a um discurso antropológico, como representativos de suas sociedades e lugares de origem. De modo que, a comunidade ao criar seu museu associado a mediação, tenta desenvolver uma parceria com o discurso acadêmico.

Os utensílios, os instrumentos e os fatos recolhidos numa coleção ou num museu de etnografia não participam nos trabalhos e nos dias das populações rurais ou urbanas. E é assim com cada coisa, que acaba neste mundo estranho, onde a utilidade parece banida para sempre. Não se pode, com efeito, sem cometer um abuso de linguagem, alargar a noção de utilidade a ponto de atribuir a objectos cuja única função é a de se oferecerem ao olhar: às fechaduras e às chaves que não fecham nem abrem porta alguma; às máquinas que não produzem nada; aos relógios de que ninguém espera a hora exacta. Ainda que na sua vida anterior tivessem um uso determinado, as peças de museu ou de coleção já não o têm. Assimilam-se assim a obras de arte que não têm uma finalidade utilitária, enquanto produtos para ornamentar as pessoas, os palácios, os templos, os apartamentos, os jardins, as ruas, as praças e os cemitérios. Todavia, não se pode dizer que as peças de coleção ou de museu estejam lá para decorar. (POMIAN, 1984, p. 51)

As peças no museu abandonam sua função utilitária e passam a servir para outros propósitos, não meramente ilustrativos, mas exemplares, representativos, documentos e monumentos. É sintomático que em CA, seus membros ao terem contato com o conhecimento acadêmico tenham se tornado também partidários de uma retórica da perda, intuindo a possibilidade de reificar sua identidade por meio de um museu.

Seguindo estas reflexões nos ocorreu que existem outros espaços nos quais essa identidade se expressa periodicamente. Desde março de 2016, há também a Feira da Roça no largo de Vargem Grande, lá os agricultores, alguns deles quilombolas de CA, aos domingos vendem produtos da roça, muitos deles trabalham em outros pontos de venda mais distantes em outros dias da semana. Ou, possuem outros empregos paralelos e comercializam apenas alimentos em pequena escala cultivados nos quintais, trataremos disso no próximo tópico.

3.2.1 A feira da Roça: exposição, comércio e dádiva

No final de 2014 surgiram as primeiras reuniões com os agricultores e agricultoras do PEPB na vertente de Vargem Grande e entorno, para discutir a proposta de uma feira no largo. Havia uma complexidade organizacional que envolvia moradores locais e diferentes mediadores da Rede Cau, do Pacs do Projeto Profito Agrobiodiversidade e de organizações locais como a Agrovargem. Essa proposta era parte de uma busca mais ampla do movimento agroecológico e dos produtores por mercados alternativos para a agricultura local.

Houve desde o princípio o embate entre as demandas dos moradores locais e o formato da feira agroecológica existente em outros locais do município. Conforme, defendido por Seyferth (2015), existem inúmeras possibilidades para comercialização dependentes de uma economia mais ampla que as aceite. Mesmo assim, a comercialização em praças consegue ser uma das mais abordadas pelos estudos antropológicos. Porque permite trocas que estão além do aspecto financeiro no campo moral, das sociabilidades, reciprocidades e trocas.

Existem diversas formas de comercialização camponesa, porém a literatura antropológica deu destaque à “praça de mercado” e suas articulações com a economia mais ampla. Também enfatizou os aspectos não econômicos observados nesses lugares, envolvendo, entre outras coisas, reciprocidades e sociabilidades. (SEYFERTH, 2015, p. 13)

A forma como a feira aconteceu dependeu dessa economia mais ampla e da inserção destes agricultores locais em feiras de diferentes regiões do município. Sua proposta inicial se tornou a mais abrangente possível e o dia escolhido foi o domingo. Quando num domingo, em março de 2016, a feira de fato aconteceu foi pela tomada da praça e diferente da Feira Agroecológica de Jacarepaguá, na qual alguns agricultores também trabalham aos sábados, houve uma diversidade maior de produtos e vendedores sazonais que dividiam barracas eventualmente, surgiam e deixavam de vir constantemente. Isso deixou a feira com um caráter mutante e aos poucos se tornou um problema.

Candido (1971, p.166-169) demonstra em seu texto que a disciplina no trabalho possui relação direta com a comercialização e a capacidade de conseguir equilíbrio econômico. Ou seja, para comercializar periodicamente e por longo período os feirantes precisariam se dedicar de maneira sistemática aos cultivos. Como vários deles vendiam uma produção eventual e limitada de suas hortas e/ou quintais, não conseguiam atender a demanda de forma constante, ainda que a venda direta os permitisse determinar os preços e ter uma margem maior de lucro, no fundo não tinham condições de se manter em relação ao mercado.

Destes ajustes de continuidade veio seu caráter eclético, produtos da roça, artesanato, roupas usadas, comida vegana, produtos de quintais, produtos feitos à base de ervas. A continuidade da feira a tornou aos poucos um espaço para trocas e conversas que antes não seriam possíveis. O fato da missa acontecer na igreja lateral na manhã de domingo fazia com que antes de seu início e depois do término, a feira se enchesse de clientes.

Conforme demonstra Thompson (1998, p. 204-205) no ensaio sobre o retorno a economia moral, para compreender as ações de uma multidão determinada é necessário observar seu comportamento em praças de mercado e suas práticas de comércio. Objetivando traçar o espaço político de negociação e as formas como a autoridade é exercida, num determinado contexto, para cada mercado e multidão essas formas desenvolvem um funcionamento distinto. De modo que, a descrição e a formulação da economia moral é sempre própria da realidade em que se expressa e responde a condições e estímulos.

Essa feira trouxe a possibilidade de comercialização próxima e deixar de lado atravessadores, os custos e as estratégias de comercialização empregados para feiras mais distantes. Mesmo assim, muitos daqueles que vendem lá comercializam também em outros locais também e possuem outros trabalhos paralelos.

A menção às muitas alternativas de ganho nesse contexto de longa duração de transformação social, marcado pela proletarização parcial do campesinato, tem o propósito de mostrar as estratégias atuais de inserção num mercado dominado por

redes de supermercados, armazéns, mercearias, atravessadores, etc. (SEYFERTH, 2015, p. 22)

No geral a feira começa às oito horas da manhã ou uns dez minutos antes, os feirantes costumam chegar mais ou menos uma hora antes montar as barracas, arrumar seus produtos, tomar um café com salgado na praça mesmo ou apenas conversar. Como esta é bem mais próxima, do que outros pontos, nos quais muitos costumam fazer feira é mais tranquila, não exige que as pessoas acordem tão cedo ou dependam de uma estratégia complexa de locomoção e transporte dos produtos. Embora tenham variado ao longo tempo, os vendedores e os produtos ofertados alguns elementos foram constantes, Jorge Córdia e sua esposa Cristina (membros do quintal familiar Córdia) e algumas vezes sua neta vendem as bananas e caquis que cultivam em sua propriedade, são as bananas que acabam mais rápido, entre dez e meia e onze horas os alimentos que vendem já acabaram.

Membros do quintal familiar Pereira de Andrade também vendem bananas, doces caseiros e outros produtos. Ambos estiveram presentes desde a concepção da feira e Francisco é um dos responsáveis pela organização ainda hoje, algumas vezes ela participa também, mas como vende mais em outros pontos ela normalmente evita trabalhar também no domingo e acaba preferindo fazer o almoço em casa e descansar, mas costuma participar nos dias de comemoração.

Em dado momento, uma mulher casada com um dos membros de CA comercializou doces caseiros com o brasão da comunidade nas etiquetas dos potes no (início de 2016) e empadões caseiros sem identificação. Não sabemos ao certo porque deixou de fazer isso, mas sua participação, ainda que temporária, evidenciou que a feira era outro espaço privilegiado para que a identidade e a alimentação quilombolas se expressassem juntas. Sua compreensão de que apenas os doces caseiros que havia aprendido a fazer com uma parenta idosa deveriam ser associados à comunidade e não o empadão, ainda que ele fosse saboroso e vendesse mais, demonstrava uma compreensão do que era a culinária tradicional da comunidade ou não.

Figura 10 – Doces vendidos na Feira da Roça com o brasão de Cafundá



Fonte: A autora, 2016.

Em contraponto podemos citar outra mulher que se considera como quilombola e juntamente com seu marido, vende na feira salgados caseiros, sanduiches que ela mesma faz, sucos de frutas, sacolés. Além deles os doces caseiros que a irmã prepara nos moldes das receitas tradicionais com as frutas locais, principalmente a banana numa embalagem simples de plástico com o nome do doce e sem associá-lo a comunidade. Embora ela não faça menção a sua tradicionalidade para vender a comida, consegue comercializar de forma simples os doces locais de receita familiar e, ao mesmo tempo que vender salgados, sanduiches e bebidas comuns, sem que haja nisso um conflito ou a necessidade de explicitar a identidade para vender.

Como ela comercializa os salgados em outros locais e essa é sua principal fonte de renda, é inviável tentar vender apenas receitas tradicionais, mesmo porque o público para isso é muito restrito. Enquanto num domingo de feira após a missa ela pode vender com sorte quatro ou cinco potes de doce que levou, ou não. Seu café e os salgados se esgotam normalmente antes das onze horas, consumidos por uma clientela heterogênea e constante.

Existem também feirantes quilombolas que venderam na feira por um tempo e por razões diversas deixaram de participar. Eles podem retornar e outros surgirem pontualmente ou não, ainda existem muitos que apesar de cultivar no maciço e venderem ou doarem eventualmente seus alimentos, não buscam a feira e não acham que podem simplesmente pedir e fazer parte. Esse é um dos antigos problemas de comunicação e disseminação de informação entre os agricultores que o projeto Profito Agrobiodiversidade discutia anos antes e diversos mediadores ainda tentam resolver, a partir do movimento agroecológico e de suas parcerias.

Um exemplo disso é uma terceira mulher do quintal familiar Ferreira, visitamos sua casa juntamente com outras mulheres de outros quintais familiares, no início de 2017, a convidamos para o Tira Caqui e falamos sobre a feira. Por conta dessa visita, ela abriu sua propriedade para a colheita solidária do caqui, no dia 21 de abril e depois passou a vender semanalmente seus produtos orgânicos na feira. Semanas depois conversamos com ela, que se disse satisfeita com a feira próxima e a possibilidade de comercializar diretamente os alimentos que cultiva no seu quintal como abacates, jacas, caquis.

Conforme demonstra Woortman (1990, p. 19) a economia ou a instância econômica serve para a realização de uma ordem moral. Na feira não está em jogo apenas o dinheiro e as vendas, mas trocas sociais, o reconhecimento, a valorização e a proximidade com os consumidores. Não seria necessária a identidade ou valorização da cultura local para vender comida, por exemplo, como o consumo intensivo de salgados assados, fritos e sanduíches demonstra. Mas ao vender receitas tradicionais se divulga e valoriza a própria identidade e o conhecimento da culinária quilombola.

O que aconteceu com ela não é um caso isolado, mas demonstra como a divulgação para os agricultores por vezes depende de um contato direto e, de um trabalho pautado numa rede de confiança. Ela nos recebeu porque mulheres de sua confiança pediram e confiou naquilo que foi dito, justamente porque confiava nelas. Ela pretendia, na segunda ocasião em que conversamos, convidar um vizinho próximo para a feira também. Isso possivelmente demonstra que aos poucos a feira poderá ter cada vez mais agricultores locais e, por conseguinte, poderá também ampliar a proximidade entre membros do Quilombo Vargem.

Outro fator importante é que essa participação feminina nos espaços de comercialização usando o conhecimento tradicional como forma de ganhar dinheiro e ao mesmo valorizar suas práticas. Um processo semelhante foi percebido na comercialização de receitas tradicionais das mulheres de colônias pomeranas do Espírito Santo por J. Bahia (2011, p.68), segundo ela, os espaços de comercialização femininos e masculinos são diferentes. Enquanto os homens tendem a comercializar alimentos frescos em grande quantidade para comerciantes, as mulheres vendem as comidas e artesanatos que fazem nas feiras. Nestas relações existe além do interesse econômico, a reciprocidade, relações baseadas na força das palavras em troca e oralidade. Isso na Feira da Roça é perceptível na maneira como as feirantes lidam com os produtos de acordo com os clientes, para os mais próximos e constantes, separam alimentos especialmente escolhidos, preparam encomendas, dão algumas unidades extras de banana ou de caqui.

Aos poucos a feira também se tornou lugar de encontros, conversas, eventos. Na falta de outros locais públicos para interação e lazer a feira passou um pouco disso tudo. Os eventos realizados pela Articulação Plano Popular das Vargens (APP)⁵⁰ e pela Pesquisa Militante (Militiva)⁵¹ deram ainda mais visibilidade para esse processo, com pequenas apresentações, culturais com música, dança, contação de histórias, etc.

De certa forma a proximidade da feira e seu arranjo múltiplo permitiu os diferentes tipos de diálogos entre os membros do Quilombo Vargem, outros agricultores e o público em geral. Os doces e os alimentos encontraram um lugar de comercialização mais constante, as comemorações, porém com uma abertura semelhante para divulgação de valores e ideias correlatas, que são a própria raiz de identidade sua identidade e tradição. Assim não se compra apenas bananas de dentro do parque, ou orgânicas, mas bananas de quilombolas que as cultivam a gerações, não se compra apenas doces, mas doces de feitiço tradicional como se come lá no alto, não se compra apenas taioba, mas a taioba do quintal de agricultoras quilombolas.

O formato das comemorações e isso inclui a forma como receitas e alimentos são comercializados durante sua realização, é constituído de inúmeras referências, como as feiras, as antigas festas dos quintais familiares, os eventos do movimento agroecológico carioca. E, ao mesmo tempo também serve como referência, estas são diversas formas imbricadas e associadas de aproximar pessoas e ideias. A identidade quilombola pode e geralmente se expressa em outros espaços e ocasiões, nos quais não é o foco, mas tangencia comportamentos, falas, situações. Para entendermos isso melhor nos parece importante apresentar o Tira Caqui no próximo tópico, propomos que essa comemoração que ocorre no início do ano, já alguns anos antes das comemorações de CA teria influenciado o formato de suas comemorações.

⁵⁰ A Articulação Plano Popular das Vargens começou como um movimento social local misto, do qual participamos no primeiro semestre e objetivava se contrapor ao Plano de Estruturação Urbana (Peu). O Peu propunha um planejamento de urbanização intensiva e reestruturação das áreas de Vargem Grande e Vargem Pequena. Em 2016, uma série de audiências públicas foi realizada na região para consultar a população, nas quais a APP protestou. Esse movimento também realizou eventos de militância na Feira da Roça, em outros locais e, em parceria com a UFRJ, realizou um curso de formação de planejadores populares para construir um plano alternativo de ocupação na região.

⁵¹ A Pesquisa Militante foi um projeto do Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (Pacs) para conhecer mapear e fomentar iniciativas de resistência na zona oeste do Rio de Janeiro, principalmente, femininas. As pesquisadoras e apoiadoras eram todas mulheres e os grupos foram divididos por região, participamos daquele que pesquisava a Vargem Grande e entorno, por toda a primeira etapa do projeto, um ano e meio aproximadamente. Entre as ações de fomento estiveram: a produção de vídeos sobre as agricultoras, oficinas de artesanato com a fibra da bananeira e atividades diversas para apoiar e visibilizar a Feira da Roça.

3.2.2 O Tira Caqui e o formato das comemorações locais

Retomando a ideia do território em rede expressa por Baptista (2014), podemos perceber a existência destes grupos como pólos distintos que se interconectam criam ações próprias, mas também se apoiam e frequentam atividades uns dos outros, os pontos são ao mesmo tempo parcerias eventuais e de longa duração, referência uns para os outros e focos de tensões e dissonâncias. Assim facilmente ideias começam, reverberam, circulam e em certos momentos isso dá impressão que a maior parte das iniciativas convergem para um mesmo ponto, ou que diferentes grupos estão propondo coisas semelhantes. O que por vezes dilui a noção de autoria, ou impossibilita conhecer a gênese de certas propostas e ações e, ao mesmo tempo limita a possibilidade de interpretarmos os grupos de forma isolada. Dentro disso o movimento agroecológico possui grande importância, porque dialoga constantemente com os agricultores do PEPB, juntos constroem eventos, materiais de divulgação, discutem problemas cotidianos do cultivo e da comercialização dos alimentos.

O movimento agroecológico no Rio de Janeiro é muito amplo e complexo, não pretendemos aprofundar neste tópico suas definições, porque não é o tema da presente pesquisa. Porém é inegável que no Maciço da Pedra Branca e em seu entorno essa atuação é constantemente expressa pela presença de mediadores e técnicos, pesquisadores e militantes de ongs, instituições e projetos. Eles se envolvem com aspectos da produção e do comércio de alimentos, além de realizarem eventos, atividades e cursos. Com frequência eles discutem os problemas de produção e comercialização locais e propõem alternativas, essa participação externa causa constantes diálogos, ações mudanças e tensões.

A história desta mobilização, conforme já foi dito, iniciou-se com o trabalho da ONG Roda Viva. Posteriormente, o projeto Profito (ainda atuante) estimulou a participação dos agricultores do maciço em um modelo sócio produtivo de plantas medicinais. Pode-se dizer que o Profito, nos termos de Almeida (2004, p. 10), produziu uma unidade de mobilização territorial: estimulou o surgimento de uma nova associação – a AGROVARGEM – e a integração entre os produtores das três associações do maciço. Aprofundou o debate sobre os direitos territoriais frente ao INEA – Órgão Ambiental responsável pela administração do PEPB e sobre questões políticas e econômicas relacionadas à agricultura. A metodologia participativa do projeto e a compreensão da necessidade de trabalhar em rede aproximaram novos coletivos e instituições aos produtores que se reúnem em uma rede denominada Rede Carioca de Agricultura Urbana (doravante Rede CAU). Um marco que oficializou em certo sentido a atuação em rede ou a construção de um território-rede (HAESBAERT, 2004, FERNANDEZ, 2014) em torno da agroecologia ou dos sistemas agroalimentares, a partir do Maciço da Pedra Branca, foi a mobilização para aquisição da declaração de aptidão ao Pronaf (DAP) e a produção de sentido, ou seja, do significado deste documento, para a afirmação da identidade do produtor

na cidade do Rio de Janeiro e para o acesso a mercados institucionais. (FERNANDEZ; SANTOS, 2015, p. 58-59)

Se por um lado a mediação e o apoio técnico trazem reflexões e oportunidades, por outro os produtores, precisam ter condições de dedicar seu tempo há várias outras atividades que não estão diretamente relacionadas à produção e ao comércio, isso gera tensões, gastos e algumas vezes descontentamento com o formato proposto pela mediação, outras vezes possibilita espaços profícuos de trocas e construções coletivas, mas de qualquer forma é uma conjuntura complexa de aspectos positivos e negativos. A inserção dos agricultores nos mercados orgânicos e agroecológicos do Rio de Janeiro discutida pelas autoras Fernandez e Santos exemplifica bem o lado bom destas mudanças.

Em especial, destacamos a recente participação desses produtores em mercados orgânicos ou agroecológicos e a conquista de pontos de venda próprios. Esses novos circuitos de comercialização têm estimulado a diversidade de cultivo e a adoção de novas estratégias de organização do trabalho familiar que podem alterar trajetórias de abandono da atividade agrícola. (FERNANDEZ; SANTOS, 2015, p. 35)

O Tira Caqui foi uma dessas profícuas criações coletivas, realizado anualmente no feriado de Tiradentes (21 de abril), ao qual seu nome faz alusão. O evento objetivava primordialmente auxiliar os agricultores no período mais intenso de sua colheita, divulgar o cultivo local de forma ampla e trazer pessoas de fora desta convivência para participar e conhecer a agricultura familiar da zona oeste. A programação era mais ou menos a mesma, com poucas alterações, café da manhã da roça (solidário⁵²), com fruta pão cozida, batata doce, aipim, café e outros pratos. A seguir caminhadas em grupos até as propriedades, nas quais o caqui seria colhido e guardado em caixotes de madeira para a comercialização. Na volta ao espaço de café da manhã, ocorreria o almoço, seguido por atividades culturais, música e comemoração. Dias narra sucintamente o princípio deste evento anual:

Desde 2011, os agricultores do Maciço da Pedra Branca dedicam um dia do ano à colheita solidária do caqui – símbolo dos agricultores de Rio da Prata – com o objetivo de auxiliar na colheita e divulgar o cultivo do fruto na região.

Neste dia, agricultores de todo o maciço, amigos e parceiros se reúnem no sítio escolhido para a realização da colheita do caqui, recebem orientações sobre técnicas de colheita e manejo do fruto – que é muito delicado – e, em seguida, dão início à colheita. Após a colheita é servido um almoço comunitário. É um dia de celebração da safra do caqui e também de lutas e de valorização da produção agroecológica.

Este movimento, iniciado “pelo olhar do outro”, dos mediadores – Rede Ecológica, Profito, Rede Carioca de Agricultura Urbana, entre outros – se repete pelo quarto

⁵² É comum nos eventos de agroecologia que haja o café da manhã solidário, para o qual os participantes trazem suas contribuições. De acordo com a proposta eles costumam trazer receitas caseiras e frutas orgânicas geleias, isso também em alguma medida ocorre em diferentes ocasiões e com grupos distintos.

ano consecutivo e tem como objetivo primeiro fomentar a discussão sobre a questão socioambiental e os conflitos inerentes a transformação de uma área habitada em Unidade de Conservação. Entre os resultados obtidos podemos citar o reconhecimento da identidade social do agricultor, a divulgação da existência de atividade agrícola no município do Rio de Janeiro e a gravação – pelo programa Um pé de que? apresentado por Regina Casé, no Canal Futura – do Tira Caqui realizado em abril do presente ano, 2014. (DIAS, 2014, p. 42-43)

A cada ano dessa realização se tornou mais latente a percepção de que isso não era o suficiente, porque havia a dificuldade de divulgar amplamente a ação e de escoar a produção colhida. Além disso, a organização desta atividade normalmente apresentava falhas estruturais, que afetavam consideravelmente seu andamento, por exemplo, número reduzido de guias para os grupos, problemas com o planejamento do almoço, falta de atividades paralelas para aqueles que não conseguiam, na parte da manhã, participar ativamente da colheita, pudessem se distrair. Entre o primeiro e o último Tira Caqui que participamos (2015, 2016, 2017) podemos dizer que houve uma evolução considerável na organização e no alcance dos objetivos.

No primeiro ano de nossa participação, como citamos anteriormente, o evento seguia a estrutura padrão e foi realizado diante do *Bar Tô na Boa*. Sua ordenação em muitos sentidos lembrou a comemoração do Dia da Consciência Negra de CA, ou talvez a referência fosse inversa, já que o Tira Caqui é anterior. Se pareciam inicialmente pelo espaço, depois porque no almoço serviram a feijoada e a opção vegana e pela confraternização que ocorreu no período da tarde. Porém, ela não foi feita na cozinha do bar e sim diante da casa ao lado, com a ajuda de sua dona e a participação de outras agricultoras, embora tenha sido distribuída na rua em frente como ocorre geralmente com a feijoada quilombola.

Figura 11 – Tira Caqui edição de 2015



Fonte: A autora, 2015.

O segundo Tira Caqui que participamos, como a proposta era de contemplar diferentes vertentes do maciço, foi em Rio da Prata no Sítio *O Farol do Prata*. Houve um café da manhã nos mesmos moldes, no bar em frente e algumas mulheres do movimento agroecológico e mediadoras permaneceram ali fazendo o almoço. Enquanto um grupo misto e maior seguia para outras propriedades colher caqui. Um pouco mais tarde começaram oficinas e rodas de conversa. Depois das quais foi servido o almoço, diferente do ano anterior, foram feitas várias saladas, carne de frango com molho, arroz e feijão. Depois da refeição a confraternização seguiu até o final da tarde, com alguns dos presentes cantando e tocando sambas e vários grupos de conversa.

O terceiro e último que participamos aconteceu em Vargem Grande novamente em 2017, o ponto de encontro para o café e para as demais atividades foi a Associação de Moradores de Vargem Grande (Amavag). O evento seguiu a mesma estrutura dos demais, porém neste espaço distinto abandonou a configuração inicial de 2015, para parecer bem mais um encontro de militância. Durante a colheita na Amavag foram realizadas rodas de conversa com jovens e mulheres, nas quais respectivamente foram apresentados o trabalho com a agricultura urbana e o projeto da Pesquisa Militante. O almoço contou com uma feijoada e a opção vegana. O encerramento teve D. Helen e seu parceiro musical cantando jazz e a confraternização que se encerrou no final da tarde. Esta edição foi a que mais avançou para a resolução dos problemas de comunicação e escoamento da produção local. Além de, permitir que a colheita solidária ocorresse num sítio que nunca havia participado antes, o quintal familiar Ferreira. Essa ampliação do diálogo com outros agricultores do parque, que exploramos pontualmente no tópico anterior deste trabalho, configura um ganho político importante e transpõe a barreira da dificuldade de comunicação, para ampliar as participações de agricultores tradicionais no movimento.

A escolha da feijoada neste último evento pareceu uma opção relativamente simples para agradar ao público mais amplo. Poderia, talvez demonstrar também um diálogo implícito com o quilombo mais próximo, um dos representantes de CA apoiou o evento como parceria cuidando do som e os sítios visitados eram de quintais familiares quilombolas, respectivamente Ferreira e Córdia. Estes eventos demonstraram que algumas vezes o diálogo dos agricultores com o movimento agroecológico e os mediadores se constitui e se fortalece mais pautado nessa identidade local associada ao tempo de residência no maciço e ao cultivo de alimentos orgânicos, do que a ideia do quilombo. Assim a identidade quilombola se torna secundária e pode ou não ser acionada pelos agricultores.

A reprodução de moldes organizacionais semelhantes em comemorações com focos e objetivos divergentes, parece a princípio propor um problema de historicidade: a análise crítica das raízes e características quilombolas das comemorações observadas. Corremos o risco de cair na armadilha da busca de gênese histórica o que configura neste caso, mais ou menos a “*disputa entre o ovo e a galinha*”. Porque a participação múltipla e as constantes trocas entre os diferentes interlocutores, instituições, movimentos e grupos dificultam mapear ideias autorais que se diluem em ações coletivas, semelhantes e entrelaçadas.

O que importa considerar é que se como Vovelle (1991) afirmou, as festas dialogam com estruturas de seu próprio tempo. Propomos que as comemorações são uma categoria própria de festas em CA, nas quais se desenvolveu, a partir da parceria entre o movimento agroecológico e os agricultores, um formato próprio com referências diversas vindas das antigas festas dos quintais familiares, das feiras e dos eventos agroecológicos. Sendo assim, nosso foco neste tópico foi apenas traçar paralelos para uma discussão comparativa que redimensionasse a premissa da especificidade das comemorações do Cafundá.

Além disso, conforme propõe DaMatta (1997, p. 72) é possível que a “matéria- prima” da vida cotidiana seja a mesma que forma o mundo ritual, ou seja, as festas e comemorações, de certa forma, partem das mesmas relações vivenciadas pelas pessoas diariamente e são de maneira distinta apropriadas e retrabalhadas dentro dos rituais. Assim a religião, os símbolos do Estado e outros nas comemorações oficiais exercem funções correlatas as cotidianas ainda que organizadas e expostas de forma diferente.

Buscamos adiante, na terceira etapa do trabalho, desenvolver estas reflexões que são o cerne de nossa abordagem, de maneira mais detida. Discutir inicialmente como a identidade local se expressa nas comemorações por meio da culinária. A seguir refletir sobre como as antigas festas dos quintais familiares aconteciam em CA, por fim problematizar as comemorações do dia da Consciência Negra e a maneira como a culinária quilombola aparece, seus sentidos e alterações da primeira a terceira edição.

3.3 A identidade negra nas festas e comemorações do Cafundá

Existem vários fatores nas comemorações que expressam a identidade: a decoração, as músicas, a culinária. No caso de CA, além das, comemorações públicas existem as festas dos quintais familiares. Há semelhanças e diferenças entre ambas, poderíamos imaginar como

uma das possibilidades para a criação das comemorações é que de alguma forma derivem destas festas ou com elas tenham grandes similitudes, vamos trabalhar melhor essa ideia.

Vovelle (1991, p.240-244) refletiu sobre o retrocesso e a redescoberta ou recreação da festa, propôs inúmeras premissas que permeiam este processo. Por exemplo, que as festas a partir de seu exotismo poderiam despertar ressonâncias profundas, segundo que por vezes as pessoas tentam recuperar ou recriar estas manifestações de sociabilidade como algo comum. E a percepção de que existe muita proximidade entre a conservação e a reinvenção destas manifestações culturais. Nas festas e comemorações de CA que descreveremos nos próximos dois tópicos, estes aspectos são constantemente apontados na narrativa, tentamos constantemente refazer estas proposições e criar questionamentos a partir delas. Qual a relação entre as festas no passado e as de hoje? Por que e para quem são realizadas? De que maneira elas se reestruturam a cada ano? Quais as permanências e rupturas?

Objetivávamos com isso, compreender em primeiro lugar que contexto dava origem as comemorações, suas tensões e atores sociais. Havia a princípio as comemorações locais para a família, vizinhos e amigos e também outro tipo, que era a comemoração de exposição pública da identidade quilombola. Então, são duas categorias com formatos, públicos e processos diferentes, a culinária também se organiza de forma distinta em cada uma.

Para organizar nossa análise comparativa, propomos os termos *festa* e *comemoração*. Porque entendemos que as festas mantem uma organização semelhante a das antigas festas dos quintais familiares, nas quais todos contribuía para realização, tocando e/ou cantando, com comidas diversas ou auxiliando na arrumação. Enquanto, as comemorações, possuem um formato planejado anualmente com antecedência em reuniões da comunidade e os visitantes consomem a receita servida e não a determinam e nem ajudam em seu preparo. As apresentações culturais são feitas por pessoas e grupos externos, com capoeira, jongo, jazz, samba, etc. Nestas comemorações há um discurso identitário envolvido que em alguns momentos é explicitado também em falas públicas.

As festas locais descentralizavam a atividade culinária entre as mulheres das famílias, com a ajuda das meninas. Enquanto as comemorações dão a esta atividade um caráter mais técnico porque discutem antecipadamente as receitas, seus ingredientes e um número muito restrito de mulheres (duas ou no máximo três) se envolvem nessa atividade, sem meninas ou outras parentes na cozinha. Existe a exigência tácita de saber fazer bem a comida, não há um espaço para uma culinária afetiva e de transmissão geracional.

Vandeir da Silva (2010) descreveu como no quilombo de São Domingos (MG) as mulheres e meninas das famílias se uniam nas cozinhas para preparar receitas especiais da

feira de São João. Embora os ingredientes fossem comumente usados na cozinha cotidiana, eram retrabalhados de forma diferentes com receitas especiais para estas ocasiões. Essa narrativa se parece mais com as antigas festas de CA, do que com as comemorações públicas. Disso podemos compreender que existe a possibilidade de fazer reconhecer, conservar e ampliar festas tradicionais e populares, mas também criar novos formatos de comemoração para atender o público e manter para si estas formas antigas.

Isso não significa ausência de conflito, mas uma ação orientada para criar algo novo e produzir na atualidade a sensação da tradição, ou o ethos tradicional por meio de elementos populares. Em CA a comemoração do dia da Consciência Negra recria isso pelo uso da feijoada em detrimento das paneladas locais, possivelmente mais próximas de uma tradição histórica. Assim reformula uma identidade não apenas de si, mas algo bem mais antigo, complexo e amplo a identidade negra.

Conforme discute Agier (1991) a etnicidade negra, em alguma medida, surgiu em contraposição ao conceito pejorativo de raça, que serviu nas ciências sociais como justificativa para segregações e preconceitos. A etnicidade representa uma autodefinição positiva da identidade negra, por vezes expressa em grupos de organização, comunidades, movimentos, atividades, eventos e festas. Nos quais passam a valorizar, preservar e atualizar a cultura, africana, negra e/ou afro-brasileira. Para ele, uma comunidade negra rural, por exemplo, não precisa se definir identitariamente para existir, mas quando o faz ou é pela imposição hierárquica externa ou como forma de resistência. Das inúmeras práticas coletivas relacionadas à cultura e a identidade que o autor cita, os blocos de carnaval de certa forma dialogam com noções que discutimos, como ritual, festa e comemoração, ou seja, a comemoração está entre uma das formas de apropriação e divulgação positiva da identidade negra.

Conforme demonstra Vovelle ainda assim, em meio a tensões, para a festa acontecer é necessário de exista algum nível de integração coletiva ou por outro lado, que as tensões são próprias das construções coletivas e se expressam nas festas.

É certo que não esperamos que a festa provocada ou ressuscitada corresponda àquela unanimidade que foi sempre ilusória. A presença de tensões é constitutiva da festa; contudo, é preciso que ela seja integrada nesse nível mesmo. (VOVELLE, 1991, p. 243)

Para este problema do ressurgimento da festa, de uma ressurreição mistificada ou de uma ficção de “muito longa duração”, aplicada a uma “forma vazia”, Vovelle (1991, p.244-

245) propõe que todas as festas são próprias do seu tempo. Ou seja, embora elementos populares e estruturas pareçam associar as antigas festas de Cafundá Astrogilda as comemorações e festas que observamos recentemente, elas seriam profundamente distintas, porque a sociedade mudou e a comunidade transformou o olhar e o discurso sobre si mesma. Seus membros deixaram de se ver apenas como agricultores lavradores e/ou caboclos para aderir a identidade quilombola. As formas obstinadas das festas quando descritas fazem parte de uma busca pela gênese e indiretamente pela tradição.

Os materiais de divulgação das comemorações do Dia da Consciência Negra de 2014 e de 2015 demonstram o desenvolvimento de uma identidade visual, partindo de símbolos mais gerais e abrangentes da identidade negra e afro-brasileira, para outros mais específicos como o brasão da comunidade. Nesse sentido a textura geométrica colorida foi substituída por um fundo que lembra um assoalho de madeira rústico. O perfil de uma mulher negra como ilustração passou a ser duas mãos, uma branca e outra negra em torno de uma planta que é também um globo.

Sobre os textos dos folders, a referência à comunidade também mudou, o Quilombo Vargem deixou de aparecer em evidência e foi substituído pelo brasão de CA que já havia se tornado conhecido na época. Outra mudança foi que em 2015 várias parcerias ajudaram na comemoração e por isso foram indicadas no folder. O que, de certa forma, demonstrou o avanço do reconhecimento local, para que instituições, ongs, grupos, projetos considerassem importante apoiar a comemoração.

FIGURA 12 – Folders de divulgação da Comemoração do Dia da Consciência Negra respectivamente, edições de 2014 e 2015



Fonte: Facebook de Cafundá Astrogilda.

Águas num tópico propõe que a festa é capaz de gerar coisas, como identidades, por meio das relações que estabelece por meio de discursos e lógicas de existência e resistência. Afirma também que nas festas o cotidiano é transmutado em algo novo, junta pessoas em torno de um foco e com isso possibilita estes processos de aproximação e reconhecimento. Em CA as comemorações tem justamente a função primária de comunicar as pessoas próximas à existência dessa identidade, gerar reconhecimento e identificação.

Por outro lado, ela é capaz de gerar vários produtos, dentre eles as identidades. É possível produzir comunidade, relações sociais, discursos, lógicas de existência e resistência e assim por diante. Os sentidos vão sendo gerados diariamente e o que é produzido a partir da festa tem estreita ligação com o cotidiano sem, contudo, sê-lo; alguns aspectos importantes da realidade são sublinhados e transmutados em algo novo. Como já foi discutido, uma vez que a festa aglomera determinada população em torno de um objeto focal, ela é capaz de gerar processos de identificação. (ÁGUAS, 2012, p.63)

Seguiremos com esta reflexão da capacidade da festa de gerar identificação entre os membros de grupos e participantes, porque não se trata apenas de expor, mas criar mecanismos de identificação coletiva e dos vínculos entre eles e a realidade cotidiana, que possibilitam sua reverberação. DaMatta (1997) demonstra em seu texto, por exemplo, a forma como a autoridade do Estado e da Igreja se expressam em comemorações cívicas e religiosas, os símbolos conhecidos exercem outras funções e a hierarquia social pode ser momentaneamente alterada, mas depois todos retomam seus lugares, essa inversão momentânea os fortalece.

Em CA percebemos que muitas pessoas que cotidianamente levam uma vida simples e trabalham com a agricultura, sem chamar a atenção de outras pessoas. Durante as comemorações se afastam momentaneamente de suas funções sociais e se tornam narradores de sua identidade e da cultura local, são questionados, reconhecidos e ocupam posições de importância. A maneira como se colocam publicamente em festas e comemorações é diferente, na primeira tendem a ser menos cuidadosos com as conversas e opiniões agindo de forma casual. Na segunda, no entanto, tentam desenvolver melhor suas colocações e falar num sentido mais amplo da história e da cultura do grupo, temas que nas festas aparecem de forma mais implícita e por vezes não são objeto das conversas. No próximo tópico discutiremos como ocorriam as festas antigas e como a identidade se expressa nelas.

3.3.1 As festas antigas dos quintais familiares

Em várias entrevistas foram citadas as festas antigas dos quintais familiares, que poderiam ser casuais reuniões que se formavam com a presença de vizinhos e amigos, festas datadas e repetidas anualmente em especial nos meses de junho e julho em diferentes quintais e a demarcação e realização de eventos para os rituais de passagem, batizado, primeira comunhão, casamento, velório. Havia uma tendência ao isolamento e a manutenção de laços de sociabilidade locais, causada pela distância e pela pobreza. Segundo relatos, havia inúmeras datas cativas de quintais, nas quais todos já sabiam onde festejar. Porém hoje os mais velhos morreram e o costume destas grandes reuniões foi aos poucos abandonado na maioria dos quintais. Couto define as festas com base em Gaurinello da seguinte maneira:

É preparada, custeada, planejada e montada segundo regras elaboradas no interior da vida cotidiana; envolve a participação coletiva na sociedade em seu conjunto ou em grupos nos quais os participantes ocupam lugares distintos e específicos; aparece como uma interrupção do tempo social, suspensão temporária das atividades diárias; articula-se em torno de um objeto focal: um ente real ou imaginário, um acontecimento, um anseio ou uma satisfação coletiva; e, por fim, pode gerar produtos materiais ou significativos, principalmente a produção de uma identidade. (COUTO, 2008, p.3)

A definição proposta por ele, aponta primeiro para o fato de que a festa é uma ação coletiva, durante a qual os participantes deixam de lado as tarefas e a seriedade cotidiana para divertir-se, acontece em torno de um motivo, algo ou alguém. E pode produzir assim redundar ou reproduzir uma identidade coletiva ou talvez um traço identitário.

Resiste ainda em CA a festa de São Pedro (29 de junho) que é também aniversário de Pedro Mesquita, é uma grande festa colaborativa no pátio central da sede do quilombo, ao lado do bar dele e de sua esposa. Em geral, os membros de CA doam paneladas e os ingredientes para o quentão e diversas pessoas externas costumam ser bem mais cheia do que a comemoração do dia 20 de novembro e, é bem mais antiga. É uma festa junina/caipira com fogueira, maçãs do amor, pescaria para as crianças, brindes, as paneladas, doces diversos. Começa a noite e vai até bem tarde ou até o dia clarear. No dia seguinte, segundo relatos, a família se reúne para a “festa dos ossos”, uma reunião bem mais restrita para continuar comemorando com as sobras do dia anterior.

Vandeir da Silva (2010) escreveu sobre o papel da culinária tradicional na festa de São João no quilombo de São Domingos (MG), notamos um processo semelhante ao de CA em

sua descrição, porque o envolvimento com a comemoração estava além de sua duração, havia um antes e um depois. A preparação da festa e arrumação posterior eram vistas como especiais, divertidos e considerados indissociáveis da própria festa. Consideramos, portanto, a festa dos ossos e as reuniões familiares que ocorrem para fazer as paneladas tão importantes quanto a própria Festa de São Pedro para a cultura local. Ocasão as paneladas com ensopados, doces e caldos vem das casas dos moradores, eles preparam e doam para comemoração uma quantidade muito maior do que poderiam comer e cada ano o número de participantes cresce.

Águas (2012, p.48-50) discute em sua tese as dimensões da festa pautada em diversas referências, porém comumente recai sobre dois aspectos, número um a festa é uma suspensão momentânea da ordem cotidiana, número dois ela é constituída de um tipo de caos que possibilita o abandono temporário das hierarquias. E, ao mesmo tempo dialoga com uma rígida lógica própria, expressa em seu padrão de realização de forma mais ou menos constante. A festa possui o próprio protocolo que tende a repetir-se com variações ou não.

Normalmente um número muito maior de pessoas comparece anualmente a festa de São Pedro, do que a comemoração do dia 20 de novembro. A festa é mais antiga como explicamos, segundo Pedro e sua esposa Nilza a cada ano mais e mais pessoas de locais distantes vem participar. Embora exista a antiga premissa de contribuir com alguma comida e/ou bebida para a festa, já que não se pede qualquer valor em dinheiro. A maioria dos participantes externos não trás nada, apenas consome aquilo que é gratuito e compram outras bebidas, ou ainda trazem bebidas apenas para o próprio consumo.

Conforme eles explicaram não queriam que a festa local que acontece literalmente nas portas de sua casa crescesse tanto, porque com isso aumentaram consideravelmente os prejuízos e problemas com o número de consumidores externos. Por exemplo, muitos cavaleiros vem a festa e amarram seus cavalos nos portões dos moradores, o que causa acidentes e por vezes suja a frente das casas de esterco, o lixo espalhado pelo chão aumentou também e apenas os moradores da sede e parentes ajudam no preparo da festa e na arrumação depois.

Isso demonstra que as comemorações localmente eram muito comuns. Quando questionada sobre as comemorações atuais do dia 20 de novembro, uma das senhora de outro quintal familiar afirmou que não ia simplesmente porque não dizia respeito a sua família, era algo do “quilombo, quilombola”. Ela havia comparecido a certificação, mas não se sentia particularmente implicada no processo. Do mesmo modo, que provavelmente não os

convidaria para o casamento de uma neta sua no quintal se fosse uma cerimônia simples e familiar.

A Festa da Roça cunhada assim por Jorge Cárdua aconteceu em 2014 na casa de Angélica Mesquita e teria muito a ver com essa estrutura das grandes festas de quintais antigas, nas quais cada um contribuía com um prato, alguns tocavam, outros decoravam e se festejava. No entanto, sua realização foi uma iniciativa do projeto de extensão Profito Agrobiodiversidade que objetivava promover laços de sociabilidade e reciprocidade, sobretudo entre as mulheres locais, por meio da festa. Nesse sentido a mediação interviu ativamente para que a comemoração acontecesse e propôs moldes de realização que dialogavam com as práticas sociais locais.

Maraci Soares em sua entrevista descreveu algo semelhante no Quilombo do Camorim na sua infância, segundo ela, as festas aconteciam em casa de uma maneira absolutamente informal. Sua mãe começava a cozinhar os familiares se achegavam para comer, começavam a tocar, cantar e aos poucos a comemoração se avolumava, as pessoas poderiam trazer alimentos ou bebida para contribuir. Segundo ela, era muito comum festejar em casa com a família até mesmo pela distância e insegurança de sair para festejar em outros locais.

Isso entre outros fatores explica porque em CA os casamentos aconteciam entre pessoas que viviam relativamente próximas, por vezes com algum grau de parentesco, em especial entre primos. As segundas núpcias contraídas com pessoas que tinham sido casadas com parentes próximos torna a compreensão dos arranjos familiares ainda mais complexa. Mas se justifica por uma socialização geralmente limitada ao maciço e aos moradores próximos, somando-se os filhos de criação e agregados compreender as famílias depende de ouvir sobre a trajetória de seus membros. Embora, pelo menos na última ou nas duas últimas gerações tenha ocorrido uma abertura muito maior, os jovens estudam mais e por consequência saem e interagem mais. Mesmo assim, nas comemorações pudemos ver pelo menos dois casais jovens formados por primos.

Nesse sentido, se aceitamos que as festas nos quintais faziam e fazem parte da cultura local, com características próprias. Podemos supor que a comemoração do Dia da Consciência Negra é uma criação mais recente, em primeiro lugar porque não ocorre dentro de um quintal familiar e sim diante de um bar, segundo porque não é frequentada de forma consistente por pessoas de outros quintais, mas sim visitantes, mediadores e parcerias. Terceiro porque é racionalmente planejada e organizada, sem que ninguém no dia traga comida ou bebida para compor a refeição, mas que as contribuições sejam discutidas em reuniões anteriores e dadas com antecedência.

A organização de barracas para vender produtos ou mesmo tabuleiros reforça ainda mais essa percepção de que não se trata de uma festa comum, mas de uma comemoração planejada para o público externo. Mesmo assim há um diálogo entre elas, uma base cultural e laços de confraternização que se comunicam entre ambas. A noção de que não se deve cobrar pela feijoada, possivelmente remete a forma solidária como a comida foi preparada e servida nas festas antigas, a importância de manter determinadas datas cativas de comemoração também pode ser fruto de uma referência local, bem como o formato rústico das comemorações.

A festa da forma como ocorria nos quintais no passado e pode ser reproduzida em circunstâncias controladas, é uma refeição ampliada. E, quando voltada para a comunidade exerce funções semelhantes, à medida que se amplia, sem que esse seja o desejo local, causa questionamentos e reflexões sobre sua viabilidade. Simmel (2004) reflete em seu ensaio sobre a importância das refeições partilhadas e como elas tiveram ao longo do tempo preponderância para aproximar grupos, disseminar ideias e desenvolver laços de sociabilidade.

No tópico continuaremos esta discussão enfocando a comemoração do Dia da Consciência Negra, que compreendemos como uma categoria específica de festa. É possivelmente o aspecto mais profundo de nossas reflexões porque nestas ocasiões vimos a forma mais desenvolvida do patrimônio culinário de CA e a partir da observação delas concebemos a proposta desta pesquisa.

3.3.2 A Comemoração do Dia da Consciência Negra ou uma data cativa de organização, exposição e discurso

A Comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda “nasceu” identitariamente em março de 2013. Esse surgimento fez com que algumas ações, atividades e processos se colocassem em marcha. Além disso, alterou consideravelmente o lugar social de algumas pessoas em relação ao grupo, elas deixaram de ser apenas familiares, vizinhos e/ou amigos, para se tornar representantes diretos da comunidade. Nestes processos outras pessoas próximas passaram apoiar, assumir e legitimar a identidade quilombola. Tudo isso deu origem às comemorações públicas, que diferentemente das festas comunitárias e tradicionais, eram voltadas para o público externo.

Desde o segundo semestre de 2014 até o fim de 2016, observamos CA se desenvolver como uma comunidade remanescente de quilombo, construir sua identidade e conquistar reconhecimento político. Seus representantes desenvolveram cada vez mais a identidade, as ações locais de articulação, divulgação e de demandas. O que se expressa em vários aspectos das comemorações. Quando comparamos diferentes edições destas se evidencia desenvolvimento do planejamento local, a inclusão de inúmeras parcerias, atividades extras, como música e apresentações ao vivo. O grupo detém o poder legítimo de iniciar, fazer ou não fazer o evento, por isso no último ano quando consideraram importante restringir a comemoração, fizeram o caminho oposto e mesmo tendo as parcerias e os meios, decidiram pelas razões da própria comunidade que a comemoração seria restrita e sem recursos adicionais.

Na tabela abaixo mostramos como os mesmos aspectos se expressaram de maneira diferente ao longo dos anos, porém nossa análise é limitada porque compreende apenas os três primeiros anos. De modo que, estas características e alterações observadas, de qualquer forma, não estão plenamente desenvolvidas. Com o tempo certas práticas podem se cristalizar, se desenvolver ou serem suprimidas completamente.

Tabela 4 – Tabela Comparativa das Comemorações do Dia da Consciência Negra

Aspectos de Análise	2014	2015	2016
Os tecidos florais de chita sua distribuição e uso em diferentes edições	Retalhos de chita floral para amarrar no cabelo distribuídas por uma das parcerias (uma articulação feminina) para as mulheres presentes	Mulheres da família Mesquita usando faixas de chita no cabelo e saias combinando	Maria Lúcia distribuiu retalhos de chita para as mulheres presentes amarrarem na cabeça
A culinária quilombola feita e exposta nos eventos	Paneladas trazidas pelas mulheres locais e distribuição de doces caseiros tradicionais	Feijoada preparada no Bar Tô na Boa por Gisele e Fátima	Ensopado de banana da terra com carne preparado por Gisele Mesquita no Bar Tô na Boa
Os murais de gravuras e fotos feitos para as comemorações	Mural de memórias das mulheres negras que marcaram a história	Mural com a história das mulheres quilombolas de Cafundá	Mural familiar com inúmeras fotos diferentes
Imagem identitária construída e exposta ao longo dos anos	Imagem quilombola, formatada com símbolos mais conhecidos da identidade negra	Imagem pública orientada de uma comunidade remanescente de quilombo com vários elementos relacionados a identidade negra	Imagem familiar, rural e comunitária
O comércio nas comemorações	Venda de alimentos locais, bebidas tradicionais e doces urbanos como beijinho e queijadinha	Venda com vários elementos da identidade negra no artesanato, bebidas tradicionais, doces e alimentos locais	Sem comercialização apenas as bebidas e comidas comuns do bar e como protesto pessoal os alimentos de Pedro

Fonte: A autora, 2017.

A entrega de retalhos de chita, por exemplo, começou como uma ação da mediação depois foi restringida apenas a família Mesquita e, por fim uma das representantes da família as distribuiu para todas as mulheres presentes. Houve a apropriação desta ação pelos representantes de uma maneira efetiva, mas não determinada, ou seja, não saberíamos dizer qual seria a função das chitas nas próximas comemorações, em parte foi definido ainda, mas também porque depende do desenvolvimento local da identidade quilombola nos próximos anos, de sua ampliação ou contenção.

A culinária nas comemorações também começou mais descentralizada e contendo traços fortes da cultura local, expressa pelas diversas paneladas e depois por uma edição da comemoração esteve associada apenas a feijoada e, por fim novamente centrada sobre o ensopado de banana da terra com carne. É importante notar que se por lado no princípio os símbolos eram mais gerais, a culinária era mais específica. E ambos fizeram caminhos opostos, enquanto a imagem caminhou para ser mais específica a comida se tornou mais geral porque se apegou a uma receita fartamente reconhecida. No entanto, no último ano com uma comemoração menor, uma receita local ganhou evidência novamente. Além disso, houve na primeira edição um envolvimento muito maior das mulheres de outros quintais familiares, porque ao trazerem suas receitas, trouxeram as trouxeram com sua histórias e sua presença, fizeram parte da comemoração de uma forma que não aconteceu com a mesma intensidade nos anos seguintes.

A primeira comemoração neste formato tipo foi realizada em 16 de agosto de 2014, para a entrega da certificação como remanescente de quilombo pelos representantes da Fundação cultural Palmares (FCP) no Rio de Janeiro. Por isso, as considerações sobre este ano, genericamente, se referem a ela e a comemoração do fim do ano, porque possuem em comum os aspectos discutidos. E, suas características eram importantes para a reflexão e por isso não podiam ser deixadas de fora.

A maneira como essa primeira comemoração se deu foi experimental e comunitária, muitas pessoas se envolveram na organização e o modelo de funcionamento foi reproduzido com algumas alterações, ainda no mesmo ano para a comemoração do dia 20 de novembro e nos anos seguintes na mesma data. Este molde experimental e com a adesão local, a cada ano se tornou mais e mais centralizado entre as representações. À medida que, conseguiam reconhecimento, conquistas políticas e falas públicas eles obtiveram mais controle das comemorações. As reuniões de planejamento que ocorriam mais ou menos um mês antes, nunca contaram com a adesão maciça dos outros quintais, mas contavam com os representantes, pesquisadores, parcerias e mediadores.

Este modelo de comemoração era uma feira pequena montada na lateral da capela da comunidade e seguindo até a frente do bar *Tô na Boa*, no formato de um “L” deitado. O número de barracas era pequeno umas quatro aproximadamente, com venda de doces, artesanato e produtos locais. A comemoração começou mais ou menos às treze horas e se estendeu até a noite, depois das barracas montadas com o toldo completo, se estendiam apenas duas ou três barracas com a base montada, em que colocavam as paneladas para a distribuição. No início do “L” ainda na lateral da capela, porém do lado oposto, existem duas estruturas de bambu cobertas semelhantes a barracas. Na primeira foram distribuídos doces gratuitos e na segunda foi montada uma instalação pedagógica com vários elementos trazidos pelos participantes. Estas estruturas são permanentes e eventualmente usadas pelo brechó (que fica atrás) ou pelo bar (ao lado), possivelmente os donos delas são os mesmos deste terreno.

Figura 13 – Instalação pedagógica construída na comemoração da certificação



Fonte: A autora, 2014.

Cáceres (2017a, p. 213-214) descreve esta instalação como um altar para o preto velho, o que de certa forma sintetiza o seu resultado final. E, na ocasião deve ter sido interpretado assim por vários dos presentes. Ela explica que pessoas evangélicas da comunidade se sentiram um pouco incomodadas com isso, é possível que por isso o Preto Velho não tenha sido trazido nas outras comemorações. Porém, mediadores auxiliaram na montagem deste altar, organizando e trazendo contribuições de moradores próximos. De modo que, sua concepção no princípio não era religiosa, mas sim voltada para valorização da cultura local, razão pela qual além da estatueta havia também alimentos, fotos antigas, objetos

antigos, um banner da agroecologia na lateral e os tecidos rústicos e de chita que o projeto usou na decoração desta barraca de bambu e em várias ocasiões posteriores.

As instalações pedagógicas e a forma como cada um pode participar, alterar e construir variam de acordo com o evento e com a proposta, mas aparecem com frequência em eventos do movimento agroecológico. Em geral se propõe que cada participante traga algo para contribuir na montagem da instalação e as pessoas podem mudar as coisas de lugar organizar de diferentes formas e falar a respeito de sua contribuição. (BARBOSA et al., 2013, p. 10) Os agricultores de CA já estavam, em alguma medida, adaptados a essa proposta, inclusive, pela ação do Profito e da ong Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa (AS-PTA) que atua na região há anos. Alguns inclusive haviam viajado para outras regiões e participado de eventos agroecologia.

Este primeiro festejo contou com toda essa estrutura e ainda um pequeno palco montado com bambu, madeira e decorado com flores e faixas de identificação. No alto foi colocada uma grande lona colorida com desenhos geométricos de aspecto tribal. No início da tarde havia música, enquanto estas estruturas terminavam de ser montadas e várias pessoas circulavam ao redor, mais tarde a música foi interrompida e fizeram o discurso e a entrega do certificado. Depois seguiu-se a distribuição gratuita de doces e a feira continuou funcionando, mas aos poucos os produtos foram acabando e se esvaziou, então todos se encaminhavam para a frente do *Bar Tô na boa* para provar a paneladas locais. As mulheres vinham de suas casas com grandes panelas para contribuir e apoiar, com isso aos poucos o número foi aumentando ouvimos falar em sete ou oito delas, mas vimos de fato apenas quatro.

O discurso para a entrega do certificado, bem como os homens chamados para recebê-lo mostraram publicamente pela primeira vez as lideranças comunitárias. Na ocasião Sandro Santos se colocou no palco com o pai, o irmão e outros homens do grupo e o membro do Instituto Panela de Barro. No momento seguinte, Sílvia Baptista tomou a palavra e defendeu que aquele quilombo era feito por mulheres das quais, em larga medida, a certificação havia dependido também. Porque a sua busca pela defesa da moradia havia levado a isso, então chamou algumas mulheres, entre elas Maraci Soares, para receber o certificado. Elas foram e assim aconteceu a segunda entrega simbólica e a exposição das distintas versões do processo que levou a autodeclaração da comunidade.

Havia na comemoração algumas evidências de mediadores, apoiadores e parcerias, por exemplo, as barracas usadas com toldo verde e branco pertenciam aos agricultores do maciço, ou mais especificamente ao circuito carioca de feiras orgânicas, as caixas de som e lonas eram de Sandro Santos que trabalha com sonoplastia, o Projeto Profito ajudou na confecção de

folders, na organização da instalação pedagógica. A antropóloga Cáceres filmou e fotografou a comemoração, no fundo da instalação estavam papéis cartão decorados com fotos da comunidade tirada por ela em seu trabalho de campo e outras fotos levadas pela pesquisadora Fernandez também.

No ano seguinte a decoração foi feita apenas na rua diante do bar, sem a instalação pedagógica. Mas acrescida de um mural de fotos feito por nós, uma mediadora do Pacs e uma artesã local que trabalhava cotidianamente na Feira da Roça. A mediadora tirou fotos das fotografias antigas escolhidas por Maria Lúcia e por outras parentes e as imprimiu de forma ampliada para fazer o mural, o título da proposta era *As mulheres do quilombo: histórias de vida das mulheres do Quilombo Cafundá Astrogilda*. Em 2016, a pedido dos representantes, preparamos estas fotos em bases de papel cartão preto e as arrumamos num fundo de tnt preto e verde. No primeiro ano o número de fotos foi restrito, mas houve um padrão na organização. Em 2016 outras fotos menores de família foram trazidas para compor o mural, que ficou muito maior e mais complexo, desta vez não o intitulamos. O início desta proposta data de 2014, quando na certificação algumas mediadoras do Pacs fizeram um varal de gravuras de mulheres negras mencionadas na história oficial com breves resumos de suas vidas.

No final de 2014 houve a primeira comemoração do Dia da Consciência Negra, como era aberta ao público e reuniria muitas pessoas, cerca de um mês antes começou a ser discutida em reuniões, nas quais planejaram como unir doações diversas e realizar a comemoração. Percebemos participando da organização que não havia outras pessoas do quilombo nas reuniões, além dos representantes. Era uma discussão que deixava de lado as próprias mulheres que haviam trazidos paneladas na comemoração de agosto. Então se dividiram as tarefas e combinaram coisas, mas quando a festa ocorreu, dialogava mais com uma estrutura padrão de feijoada, grupos externos de dança e exibição do que a anterior.

Em 2015, o evento foi maior, a comemoração contou com apresentações culturais como a cantora de jazz D. Helen e seu parceiro musical, um grupo de jongo e uma apresentação de dança tribal. A família Mesquita estava presente em peso, foi o primeiro ano em que as mulheres, lideradas por Maria Lúcia, usaram uma regata branca com um busto de uma mulher negra pintada de perfil, com a seguinte legenda “Cafundá Astrogilda”, lenços e saias de chita florida combinando, elas venderam artesanatos, doces e panos de prato pintados com representações de mulheres negras. Podemos dizer que nesse ano havia uma clareza maior sobre a identidade desejada e sua exposição. Além de, expressar a centralização das tarefas e falas, na cozinha do *Bar Tô na Boa* entravam apenas para cozinhar as mulheres da

família e para servir, se envolveram pessoas externas, ainda que a feijoada tenha sido paga pelos movimentos de agroecologia.

A última comemoração dessa natureza ocorreu em 2016, como comentamos foi bem pequena. A justificativa corrente era que Jorge Mesquita pouco antes havia falecido e mais um membro antigo da comunidade. Por isso era necessário vivenciar ainda o luto comunitário e respeitar a tristeza dos familiares. De certa forma isso demonstra como cada evento e mudança na vida da comunidade altera direta e indiretamente sua faceta pública, interrompe e reinicia processos. Embora parecesse que a cada ano a comemoração seria maior, não foi isso que ocorreu de fato. O que não significa necessariamente consenso entre os mediadores, mas demonstra que existem tensões, conflitos e acordos. Na comemoração de 2016, enquanto alguns representantes discutiam uma reunião pequena outros defendiam a necessidade da comemoração grande, um acordo ocorreu quando apesar das restrições um dos representantes trouxe vegetais e frutas de seu sítio para comercializar e isso foi respeitado pelos demais.

Essa formatação de 2016 indicou a cisão clara e constante entre o que eles entendem que seja de fato sua identidade quilombola local e aquela que expõem para o público. As fotos menores e pessoais demonstraram procissões católicas, as festas que Maria Lúcia realizava quando ensinava artesanato com materiais recicláveis para as crianças de CA, festas com decoração natalina, familiares reunidos em festas de aniversário, em suas casas sorrindo com roupas simples e elementos comuns como balões e bolos enfeitados. O mural se tornou mais de uma família do que de uma comunidade e possivelmente as duas coisas estão entrelaçadas.

A culinária como um conjunto de receitas reconhecidamente tradicionais e vinculadas à identidade local forma o patrimônio de CA, porém isso ainda não está claramente constituído e formulado entre os representantes. Ainda que exista uma busca real de projeção da identidade, na qual a culinária desempenha um papel central, várias outras ações, propostas e ideias se entrelaçam. De forma que nas comemorações de Cafundá a culinária quilombola aparece em sua forma mais desenvolvida, mas não a única. À medida que, os representantes se conscientizam e reformulam as receitas locais para os eventos, comemorações e atividades e as associam a cultura local, formam esse corpo patrimonial. Em cada ano, pudemos notar continuidades e rupturas neste processo, em 2016, ao servir o ensopado de banana da terra as representantes da família Mesquita demarcaram o que era mais próximo da cultura alimentar em comemorações familiares, deixando de lado a feijoada.

Não existe uma taxa pré-estabelecida para participar dessas comemorações, porém uma contribuição financeira livre presente desde a primeira feijoada, mas modificada com frequência tanto nos locais em que era depositada caixa ou chapéu, já foi móvel com alguém

coletando e fixa numa caixa decorada próxima a fila de distribuição da feijoada. A justificativa inicial para evitar cobranças era que os membros da comunidade pudessem participar sem preocupar-se com os custos, mas sendo seu comparecimento a estes eventos reduzido, talvez seja mais correto dizer que o aspecto financeiro não é o foco principal dessa realização comemorativa.

Podemos ter mais clareza desta perspectiva também quando comparamos estas comemorações com as que ocorrem no Quilombo do Camorim, percebemos com isso objetivos e formatos semelhantes. Com poucos dias de diferença no mesmo mês e ano, o Camorim seria certificado também, mas não pudemos por conta de compromissos acadêmicos participar para comparar as comemorações. Mesmo assim, nos parece que existe um diálogo mais ou menos difuso entre esse molde de comemoração encontrado em CA e as feijoadas feitas anualmente no quilombo do Camorim. É possível fazer uma lista de semelhanças e diferenças entre estas comemorações, ainda que o número de diferenças seja restrito.

O horário e a forma como as comemorações são organizadas a céu aberto com lonas, são bem semelhantes, além disso, ambas se localizam em pontos de referência próximos a igrejas católicas, servem feijoada e objetivam, principalmente, com isso a publicização de suas identidades quilombolas sua legitimidade e reconhecimento. Porém, a feijoada no Camorim é feita geralmente na cozinha construída ao lado da igreja e não num bar, além disso costumam ter feirantes externos que comercializam artesanatos, roupas e outros objetos, mas não alimentos ou doces de membros da comunidade nas barracas como ocorre em CA. Eles não enfatizam a agricultura, por exemplo, mas se voltam para aspectos e símbolos de uma identidade negra africana, que para Agier (1991) é um dos caminhos possíveis para preservar e reconstituir a identidade negra no Brasil. Embora CA se aproprie destes símbolos tendeu ao longo destes anos a desenvolver isso associado a referências locais.

As comemorações do Quilombo do Camorim costumam ser realizada diante da igreja de São Gonçalo do Amarante que é uma importante referência da história local, como citamos no capítulo um. Alguns vendedores montam barracas na lateral direita da rua mais próxima, ao lado de onde se monta um palco, diante do qual colocam mesas e as cobrem com uma grande lona, para que todos possam comer protegidos do sol. A feijoada é a parte mais importante do evento e ocorre no meio da tarde, depois dela podem servir em copos descartáveis com feijão amigo, que é um caldo feijão feito com os restos da feijoada. Outra distribuição pode se seguir com porções de doce de banana com pedaços. Semelhante a CA, não vendem bebidas e um pequeno bar próximo atende a demanda, dependendo da quantidade

de participantes, antes do fim da tarde já não possui cerveja alguma e nem refrigerantes para vender.

Participamos de duas comemorações no Camorim com o mesmo formato, uma em abril e outra em 27 de novembro de 2016. Respectivamente, seriam a Festa de São Jorge e a décima quinta feijoada comemorativa de Zumbi dos Palmares (nas duas ocasiões serviram feijoada). A feijoada de Zumbi dos Palmares é bem mais antiga que a comemoração de CA, nestas ocasiões há uma preocupação muito maior com a representatividade da identidade africana e conseqüentemente com a representação do quilombo histórico. Isso se evidenciou no primeiro evento com a presença de uma senhora negra que costurava roupas baseada em figurinos tradicionais de países africanos, uma roda de jongo com alguns dançarinos e cantores profissionais, mas planejada para que os presentes participassem também.

No segundo, além disso, rodas de capoeira, cantores de músicas das religiões de matriz africana que citavam orixás e mitos e um desfile destes figurinos de inspiração tradicional. A diferença entre a quantidade de atividades se deve ao fato de que Festa de São Jorge era realizada pela primeira vez, enquanto a feijoada de Zumbi ocorre há quase duas décadas. Isso foi perceptível no número maior de presenças e apoiadores.

Os objetivos, características, criações e limites das comemorações marcaram toda esta pesquisa. Partimos do pressuposto que estes eventos estavam imbricados na cultura e na organização de CA, assim buscamos compreender e analisar estes aspectos, os sentidos dos alimentos, da comida e das bebidas, historicamente, no cotidiano da comunidade e nas reuniões coletivas. Para enfim, chegarmos à culinária patrimonializada e sua exposição nos eventos, percebemos assim uma estrutura complexa que relaciona tudo. É impossível dizer agora qual será o futuro das comemorações, ainda mais quando consideramos que cada mudança no contexto pode afetar suas definições, mas é certo que a comunidade está em evidência, a cada surgem novos pesquisadores, novas propostas e interlocutores, talvez isso aponte para o crescimento das comemorações e o desenvolvimento nos mais diversos aspectos, o que parece ser também o futuro da comunidade, principalmente se ampliar e definir suas margens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Regina Abreu (2005) escreveu um artigo em que problematizava a relação existente entre o trabalho de campo antropológico e o patrimônio cultural, ou mais especificamente, a inserção de elementos da cultura popular nesta categoria por meio da pesquisa antropológica. Vários questionamentos e pensamentos apresentados pela autora tocam direta e indiretamente na problemática de nossa pesquisa, de modo que, parecia importante citá-la neste momento final de reflexão e escrita.

A sua proposta de dessacralizar as escolhas patrimoniais, mesmo as mais culturalistas, nos fez repensar as implicações políticas do reconhecimento dos patrimônios culturais associados a quilombos. Ao mesmo tempo, desnaturalizamos o interesse das comunidades remanescentes de quilombo em pesquisas de viés antropológico. Estas neocomunidades são campos de pesquisa complexos e repletos de tensões políticas, econômicas, disputas de ordem ideológica e identitária. A adesão à identidade quilombola hoje representa uma estratégia política eficaz para inúmeros grupos, seja para terem acesso a políticas sociais próprias desenvolvidas pelo Estado, seja para obter a posse definitiva das terras que ocupam e muitas vezes são objetos de disputa fundiária ou ainda obter reconhecimento de sua cultura.

Os usos desta etnicidade indiretamente impõem uma adequação discursiva, cultural e ideológica. No entanto, cada grupo a faz a sua própria maneira e a análise destas especificidades tem dado origem a discussões profícuas e inúmeras pesquisas. A formatação particular da identidade quilombola se pauta em escolhas, abandonos, criações e ressignificações, nas quais por vezes os mediadores, pesquisadores e parcerias têm papéis constitutivos.

No caso desta neocomunidade⁵³ a intensificação das ameaças de remoção do Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB) foram ao que tudo indica a causa motriz para a adesão identitária em 2013. No entanto, esse não seria motivo suficiente para justificar todas as ações, movimentos e processos que surgiram posteriormente. Ainda assim, existem versões diferentes para o processo inicial, e os representantes da comunidade pautam seu protagonismo. O aspecto importante não é saber que versão é mais correta, não foi isso que buscamos ao discutir essa questão no trabalho. Mas como cada vez mais aos poucos e por

⁵³ “Sugerimos o conceito de ‘neocomunidades’ para analisar esta nova dinâmica de intervenção de agentes modernos na base organizativa das comunidades tradicionais, destacando que a coexistência destes dois universos de ação social resulta em tensões e conflitos de novo tipo.” (LIFSCHITZ, 2008, p.153-154)

meio a diferentes questões esta comunidade tem se desenvolvido, construído e legitimado sua identidade e sua história.

O Instituto Panela de Barro (IPB), uma organização não governamental (ONG) vinculada ao movimento negro, foi o principal mediador a auxiliar na construção desse dossiê para abertura do processo nº 01420.013635/2013-11. Seus gestores reproduziram seu método de trabalho no Quilombo do Camorim e mais tarde numa neocomunidade de Rio da Prata, chamada Dona Bilina. É digno de nota que, embora tenha auxiliado em todos estes processos de certificação, o instituto não ampliou sua participação para discutir esta identidade de maneira aberta e aprofundada com os outros núcleos familiares de CA. Assim, indiretamente, contribuiu para que a apropriação e a consciência dessa identidade fossem restritas. Supomos, portanto, que seu método de trabalho seja voltado apenas para a obtenção do certificado de remanescente de quilombo.

O instituto quando o procuramos, não permitiu o acesso aos dossiês enviados para a FCP. Com isso, demonstrou seu desconhecimento diante da Lei de Acesso a Informação das instituições públicas, porque a documentação enviada fatalmente se tornou de acesso público e irrestrito. Nós a obtivemos diretamente pela FCP, sem qualquer restrição a pesquisa, informamos apenas nossos dados pessoais, acadêmicos e o objetivo do acesso.

Desde sua certificação os representantes de CA têm desenvolvido uma busca orientada pela construção de sua identidade quilombola local. Por meio de ações e discursos eles se inserem numa historiografia oficial que nunca os citou, são os descendentes de escravizados das grandes fazendas de café da região e de outros fugitivos que se tornaram agricultores. Por um lado, dialogam constantemente com a noção do quilombo histórico em Ações Griô e visitas técnicas, enquanto por outro em câmaras técnicas, eventos universitários e movimentos sociais diversos a face mais evidente nesses momentos é o quilombo ressementizado, formado por uma comunidade negra rural ou de características rurais, que antes mesmo da criação do parque, em 1974, habitava o território.

Este processo os fez dialogar com inúmeros mediadores e parceiros, mesclar em suas ações e posturas ideias de origens distintas, que tornaram sua compreensão multifacetada. Podemos explicitar o diálogo com as universidades, pesquisadoras, movimento agroecológico do Rio de Janeiro, Projeto Profito Agrobiodiversidade, Instituto Panela de Barro, o Quilombo do Camorim, a Escola Municipal Professor Teófilo Moreira da Costa, associações de agricultores do maciço como: a Associação de Agricultores de Vargem Grande (Agrovargem) e a Associação de Agricultores Orgânicos da Pedra Branca (Agroprata).

Em princípio, o dossiê de certificação citava apenas Cafundá Astrogilda e não descrevia detalhadamente os outros núcleos familiares e nem uma formação comunal mais agregadora para o Quilombo Vargem. Apesar disso, encontramos na lista de assinaturas do dossiê nomes de membros de outros núcleos familiares. Isso indiretamente significa que se entendiam como parte da comunidade, ou pelo menos, consideravam o núcleo familiar de Astrogilda como remanescente de quilombo.

O tempo fez com que houvesse uma abertura discursiva maior e a necessidade de explicar discursivamente a estrutura do quilombo, que se tornou mais agregadora. No entanto, entre o primeiro registro escrito e a narrativa hoje citada nas mais diversas ocasiões pelos representantes, existe uma diferença considerável de foco e dimensão. Aos poucos as conquistas políticas de CA como um diálogo diferenciado com a gestão do parque, o reconhecimento local e a possibilidade de receber do Estado um tratamento diferenciado, com programas e políticas públicas voltadas para os quilombolas, passaram a ser vistas como necessárias para um grupo maior.

É difícil saber quais motivos levaram a uma definição inicial mais restrita da comunidade e depois a sua ampliação. Podemos, entretanto traçar algumas considerações a respeito disso, cuja validade talvez mais tarde outras pesquisas possam discutir. Primeiro que na época da adesão identitária não se sabia exatamente quais as consequências dessa afirmação e muitas famílias podem ter mantido uma posição ambígua, em que não se afirmaram publicamente como quilombolas, mas assinaram a lista do dossiê. Segundo que o esforço da família Santos Mesquita aos poucos trouxe reconhecimento para esta identidade, um diálogo diferenciado com a gestão do parque, atendimento por uma equipe própria no posto de saúde próximo e uma ação social (2016), além de outras conquistas políticas e da visibilização de demandas e ações locais.

Terceiro aos poucos os representantes em contato com os outros moradores observaram o desejo local e a necessidade de ampliar sua definição comunal, assim foi concebido o Quilombo Vargem como a categoria capaz de abarcar um número maior de moradores. Contudo não foram criadas atividades nominais ou páginas de divulgação desta nomeação, e sim para Cafundá Astrogilda que tanto no âmbito virtual quanto no real está em constante movimento, adequação e atualização. O Quilombo Vargem, diferente do Quilombo do Camorim, se tornou uma categoria acessória citada em circunstâncias específicas por conta de sua amplitude, porém sem que nenhuma família ou representação se sinta até o momento com direitos e/ou apego para usar e promover esta categoria. Pelo contrário, os moradores se

sentem mais a vontade quando citam CA, tanto pela memória coletiva guardada da matriarca, quando pela existência de uma placa antiga conhecida por todos.

Em 2016, os representantes da comunidade conseguiram, por meio de parcerias e acordos, construir uma Ação Social especificamente para CA na qual membros de diversos quintais participaram para fazer seus documentos, exames oftalmológicos, cadastro no Centro de Referência de Assistência Social e outros. Os ganhos dessa escolha identitária se tornam cada vez mais palpáveis e evidentes, embora nem todos consigam alcançar os quintais de forma igualitária.

As Ações Griô, por exemplo, ocorrem num âmbito mais restrito, com apoio de mediadores e dos representantes, essas atividades de visitação e turismo geralmente se direcionam aos bares de mulheres deste núcleo familiar e à sede do quilombo. Do mesmo modo, os representantes fazem a gestão de recursos e projetos que os procuram porque desejam realizar algo na comunidade, isso tem trazido benefícios e tensões. Os representantes controlam também o perfil da comunidade no Facebook, as comemorações, os eventos realizados e o Museu Cafundá Astrogilda em construção atrás da antiga casa da matriarca da comunidade Astrogilda Ferreira da Rosa.

Cafundá tem se desenvolvido politicamente como uma neocomunidade de maneira bem sucedida, apesar disso lida com tensões e conflitos locais próprios de uma vivência familiar e comunitária muito próxima. Embora exista o desejo local de promover e legitimar a identidade quilombola as formas de fazer isso, os consensos e dificuldades estão se constituindo a cada nova situação, ação e consequência. Afirmar isso, não significa de forma alguma tirar os méritos de seus representantes ou deslegitimar a identidade que estão construindo, mas pesquisar discutir e analisar este processo.

Isto se evidencia também, quando observamos que o Quilombo do Camorim, bem mais antigo em termos de adesão e publicização da identidade quilombola, porém que parece não ter obtido tantas conquistas políticas ainda, por exemplo, a placa oficial de identificação do parque para os quilombos só foi oficialmente colocada em CA. Além disso, cada ano que se seguiu à certificação foi marcado por comemorações do Dia da Consciência Negra em CA (2014, 2015 e 2016). Nas quais os representantes, por meio da festividade buscavam divulgar e legitimar a existência de sua identidade quilombola e desenvolver suas características culturais. Embora as premissas e objetivos tenham permanecido, diversos aspectos destas comemorações foram alterados a cada ano. A culinária quilombola, sempre ocupou um lugar de importância nestes eventos, mas começou com a divulgação das paneladas locais e foi nos seguintes foi substituída pela feijoada para que no último ano este posto fosse ocupado pelo

ensopado de banana. As chitas florais inicialmente distribuídas em retalhos para todas as mulheres presentes (no primeiro ano da comemoração), no penúltimo ano só foram usadas pelas mulheres da família Mesquita com saia e faixa combinando.

A venda de doces e alimentos começou caótica com a mistura entre doces urbanos comuns e alimentos vindos da roça e os doces tradicionais. Nos anos seguintes foi mais ordenada e, por fim totalmente suprimida no último ano. Lidamos com o problema de observar um período restrito de três anos para discutir a exposição da identidade quilombola nestas comemorações, mas ao mesmo tempo temos a nosso favor termos acompanhado a fase embrionária desta comemoração. O último ano foi uma comemoração mais restrita porque dois membros da comunidade haviam falecido recentemente e seria inadequado realizar uma grande comemoração. O que fez com que este ano interrompesse o processo de ascensão e gradativa formalização da comemoração para um brusco recrudescimento.

Na ocasião Pedro Mesquita contrariou a determinação de não vender alimentos na comemoração e os expos numa mesa de sinuca que estava na lateral do Bar tô na Boa, onde a comemoração costuma ser realizada. No início este protesto causou desconforto, mas posteriormente fez com que os presentes se convertessem em clientes e os outros representantes vissem nisso a reafirmação da identidade local, independente das adversidades. Isso evidenciou que mesmo entre os representantes da comunidade não existe ainda um consenso sobre as funções exercidas pelas comemorações e as formas de expressar a identidade quilombola local, o dissenso e as situações fazer em momentos diferentes com que concepções identitárias diferentes prevaleçam e se choquem eventualmente ou sejam alteradas.

A Ação Griô que começou com as turmas da Escola Teófilo de forma embrionária e gratuita, em 2015, foi fruto da parceria entre os representantes da comunidade, o diretor da escola e uma professora. Mas aos poucos se ampliou para abarcar outras instituições públicas, privadas e dialogar com pesquisadores e mediadores. Na sua versão mais recente (2017), a Ação Griô em parceria com pontos de cultura locais e o Instituto Histórico da Baixada de Jacarepaguá (Ihbaja) divulgaram o dia da visita guiada com antecedência e um e-mail para inscrições em sua página do Facebook, o que possivelmente gerou a visita mais numerosa até então e abriu um precedente.

Nossa inserção no campo para pesquisa se chocou com toda essa demanda de trabalho, criação e expectativa. Outras pesquisas e projetos ocorriam paralelamente no território, com diferentes propostas, anteriores e posteriores a nossa chegada. Todas essas propostas demandavam tempo e disposição dos membros e em especial das representações de CA. Os

remanescentes quilombos hoje são neocomunidades em efervescência, nas quais a pesquisa em qualquer área lidará com demandas e expectativas locais quanto a seus resultados e contrapartidas.

Em nosso caso, embora houvesse cordialidade e gentileza não houve uma abertura local e efetiva para a realização da pesquisa, tanto por questões de tempo, quanto pelas dificuldades de formular arranjos para realização das entrevistas, quanto pela nossa impossibilidade de efetivar a imersão no campo. Todos estes fatores impossibilitaram o acesso a inúmeras informações e atividades cotidianas. Outras pesquisas com um acesso mais aberto e em circunstâncias diferentes poderiam chegar a conclusões distintas e aprofundar aspectos que não tivemos condições, em nossa abordagem.

A ideia de que sua cozinha local poderia ser tema de pesquisa e considerada patrimônio também parecia para alguns entrevistados um pouco inóspita, justamente porque viam seu sistema alimentar de maneira naturalizada e, em ocasiões de construção e exposição da identidade quilombola, preferiam apegar-se a um elemento fartamente referendado como importante para a identidade negra no Brasil, a feijoada. Como demonstra Fry (1982) a feijoada no Brasil começou como um símbolo da identidade negra, mas com o tempo passou a representar a identidade brasileira como um todo, essa apropriação cultural pela elite redimensionou os significados sociais dessa receita e propiciaram um consumo mais disseminado.

Não crendo na proposta da pesquisa como um todo mesmo quando explicada, algumas pessoas mantinham o mesmo olhar desconfiado em relação às informações coletadas e os possíveis resultados da pesquisa, porque anteriormente haviam tido experiências ruins com uso de fotos e informações por desconhecidos para fazer acusações contra suas moradias e cultivos.

Todos estes fatores somados tornaram nosso trabalho de campo principalmente limitado às atividades públicas e entrevistas, de pouco acesso ao cotidiano das pessoas, apenas em oportunidades ocasionais. Isso seguramente interferiu em nossa percepção, se houvesse uma abertura interna maior, possivelmente não teríamos nos voltado para outros interlocutores ou tido tempo para participar de atividades de outros grupos: comemorações, reuniões e ações locais. As condições configuraram a base de nossa abordagem de pesquisa, ou seja, contrapor os relatos internos e externos, discutir o contexto e usar a bibliografia existente sobre o cotidiano dos agricultores do PEPB para suprir essa lacuna.

A tentativa de obter fontes documentais também foi vista com muita desconfiança pelos representantes de CA que restringiram ao máximo o acesso. Os dossiês enviados a FCP

que analisamos, foram cópias fornecidas pela fundação. As fotografias que pudemos observar detalhadamente foram mostradas por entrevistadas de outros quintais familiares ou compuseram os murais nas comemorações de 2015 e 2016. A única exceção aconteceu com Pedro Mesquita e sua esposa Nilza, quando ambos mostraram vários documentos antigos e permitiram⁵⁴ que fotografássemos o registro de nascimento da matriarca, o Xerox do contrato de compra de seu sítio e a lembrança de batismo de Pedro, dedicamos um tópico do segundo capítulo da dissertação para discutir essa disputa documental.

Este complicado e fragmentado campo de pesquisa associado às barreiras constantes para obtenção de informações e documentos nos afastaram de uma proposta inicial de abordagem mais abrangente. Conforme propôs Gonçalves (2007), nós pretendíamos gerar um inventário detalhado do sistema alimentar nos quintais familiares de CA, no entanto, obtínhamos acessos e indícios parciais. Com alguns contrapontos e informações possibilitadas por entrevistas e oportunidades ocasionais.

Com formação de viés historiográfico, nós nunca havíamos cogitado seriamente a pesquisa historiográfica associada ao trabalho de campo e considerado a observação e o caderno de campo como fontes. A história, grosso modo, não prepara os historiadores para atender demandas reais como antropologia faz e agir para alterar o contexto ou se inserir em questões ainda em construção, não prepara para o trabalho de campo e nem para servir-se dele como fonte, que é para todos os efeitos a base do conhecimento histórico.

Com todos os percalços obtivemos informações, alguns avanços e aberturas propiciados por escolhas pessoais de ceder entrevistas e falar de suas trajetórias de vida, de seu trabalho e visão de mundo. Estas longas conversas foram extremamente importantes para preencher lacunas, nossa gratidão é imensa às pessoas que generosamente nos cederam seu tempo para as entrevistas. Quando reconhecemos toda essa conjuntura, nos vimos diante de um problema ético na escrita: por lado produzir conhecimento acadêmico e por outro não expor as questões e informações íntimas de entrevistados e entrevistadas que nos permitiam formular premissas sobre o sistema alimentar e a estrutura social da comunidade.

Ainda agora com o trabalho pronto ao relê-lo nos vemos diante do problema da linha tênue entre o que é a produção do conhecimento científico e o que de fato é a experiência real em campo. Muitas vezes as mesmas pessoas em momentos distintos tiveram comportamentos e falas contraditórias, não apenas em relação a sua realidade, suas opiniões, mas também

⁵⁴ Eles permitiram que as fotos fossem tiradas e assinaram autorizações de cessão do testemunho e de uso de imagem para esta pesquisa acadêmica. No entanto, por arranjos e questões locais acordamos não expor essas imagens na pesquisa.

diante da nossa pesquisa. A compreensão e ao mesmo tempo a análise dessas ações levou a reflexões que não cabiam em nossa abordagem de pesquisa. Mas interferiram ativamente na maneira como lidamos com nossas interpretações.

Além de tudo isso, nós afetamos o campo com nossa presença, como demonstrou em seu artigo Favret-Saada (2005) com nossa observação, os comentários, as atas feitas em reuniões e a ajuda em circunstâncias determinadas. De uma forma ou de outra, num campo em constante mutação e rearranjo todos os fatores afetam. Essa é dimensão ética de mediação e da pesquisa, tentar afetar positivamente processos e ações vigentes, mas que a partir deste olhar externo podem ser criticados, analisados e repensados. Isso explica porque mesmo diante das dificuldades e ambiguidades de sua realidade os representantes nunca se negaram formalmente a participar da pesquisa ou se disseram abertamente incomodados com ela, eles entendiam que a mediação poderia ajudá-los e a divulgação, por meio das pesquisas também poderia ter sua relevância política.

As restrições de acesso à documentação foram sempre no sentido de restringir os usos das informações e sua exposição pública. Mesmo que, estas fontes em parte já estivessem fracionadas em outros meios de divulgação, seu próprio Facebook é um espaço virtual repleto de fontes primárias, são expostas lá fotografias e textos dos representantes sobre atividades e ações locais. Em sites como o do Museu Afro digital⁵⁵, por exemplo, aparece a imagem do oratório da matriarca que retiramos inicialmente do dossiê da FCP, com uma série de outras fotos semelhantes (cedidas pelos representantes).

Havia uma grande distância entre tudo que observávamos e o formato de uma pesquisa historiográfica, mesmo que fortemente influenciada pela antropologia, a transmutação dessa conjuntura para um texto acadêmico foi muito complexa. Tínhamos a proposta de lidar com a comida enquanto patrimônio, mas isso era a princípio muito limitado se aplicado apenas às comemorações públicas. Nesse sentido a proposta de Gonçalves (2007, p. 164-165) serviu para considerarmos o sistema alimentar como um todo e ampliarmos a abordagem da pesquisa.

À medida que, avançamos a noção de sistema alimentar permitiu fracionar a escrita e a discussão da alimentação em etapas processuais e aprofundar cada um dos aspectos locais que considerávamos pertinentes, a relação entre os agricultores e o território, sua definição enquanto quilombolas e o contexto presente nas comemorações com visitantes, mediadores,

⁵⁵ A página do site do Museu Afro Digital em que são divulgadas as imagens é: <http://www.museuafrodigital.org.br/?work=museu-astrogilda-cafunda-quilombo-de-vargem-granderj#prettyPhoto>.

parcerias, membros de outros núcleos e pesquisadores. Estas partes maiores do problema foram aos poucos sendo estruturadas e aprofundadas em cada capítulo.

A primeira etapa da escrita foi um desafio, porque era pautada numa bibliografia historiográfica que não citava a comunidade. Então ainda que tenhamos traçado paralelos entre os agricultores nestes textos e os quilombolas que pesquisamos, havia sempre uma boa carga de adaptação e suposição. A solução inicial seria uma linha do tempo que mostrasse a ligação histórica entre os dois grupos, mas parecia uma criação idealizada e pouco prática. Porque o conceito de comunidade remanescente hoje prescinde dessa historicidade, por isso passamos a discutir outras condições e características comuns entre ambos como a disputa fundiária, as formas de vida no maciço, cultivos e comercialização de alimentos, bem como a organização familiar dos agricultores e sua espacialização.

Isso nos levou a discussão circunstancial sobre a ressemantização quilombola no cafundá de Astrogilda, uma problematização de como seus descendentes haviam se apropriado da identidade quilombola, o vínculo histórico que propunham com as antigas fazendas, cultivos e narrativas. O número restrito de textos que efetivamente citava a comunidade nos fez separar um tópico para abordar suas considerações e questionamentos.

A aproximação entre os agricultores e quilombolas por meio dos problemas cotidianos do passado e do presente, com ênfase na interação com a gestão atual do parque demonstrou rupturas e continuidades no território. Uma das continuidades mais visíveis foi à organização familiar e a ordenação dos espaços domésticos. Assim a moral dos agricultores discutida no meio do primeiro capítulo pôde ser relacionada à moral das mulheres quilombolas contida na etapa final.

O segundo capítulo foi dedicado a discutir a formulação de Cafundá Astrogilda, a estrutura da comunidade, sua formação política, as disputas discursivas. O controle de informação, o acesso aos documentos e o sistema alimentar no passado descrito nas narrativas e na cultura material. A princípio discutimos apontamentos sobre a matriarca e seu centro de umbanda, que são de qualquer forma importantes referências para a identidade do grupo ainda que hoje exista uma multiplicidade religiosa no maciço.

A seguir descrevemos e problematizamos a estrutura de Cafundá Astrogilda, para compreender quais núcleos familiares ou quintais são comumente contemplados nas narrativas. Essa análise demonstrou que, embora os representantes usem a categoria Quilombo Vargem para falar das famílias quilombolas de Vargem Grande e se referiram a Cafundá Astrogilda como um núcleo familiar específico, estas denominações na prática, mas seu uso é tão restrito que geralmente os quintais mais próximos e conhecidos nas narrativas

parecem dependentes do quintal familiar de Astrogilda. Assim o Quilombo Vargem se tornou uma denominação acessória e eventual. Já que as famílias se sentem afetivamente mais próximas da memória da matriarca Astrogilda Ferreira da Rosa, porque ouviram falar dela ou a conheceram, além de ter visto a placa da comunidade com seu nome por anos.

O capítulo três foi o mais complexo e difícil de conceber porque as relações propostas na interpretação que apareceram nos outros capítulos de forma implícita e amenizada, aqui foram os significados e sentidos das análises. Primeiro com uma discussão patrimonial que até então não havia sido abordada de forma explicitamente conceitual, segundo com o desenvolvimento do aspecto antropológico do problema.

Esta reflexão conceitual aclarou vários aspectos da proposta, mas principalmente, teve o mérito de expor detalhadamente quais conceitos nortearam toda a reflexão e porque entendíamos narrativamente que era importante aplicar o conceito de patrimônio ao sistema alimentar e a partir dessa chave de leitura problematizar toda uma construção identitária.

Foi temerário nesse sentido propor que o movimento agroecológico carioca, em especial algumas instituições, mediadores e projetos agiram, alteraram e criaram tanto quanto os representantes de CA. Mesmo assim essa é provavelmente, fora as reflexões sobre a culinária quilombola, o aspecto que nossa pesquisa tornou mais evidente.

Nossa pesquisa não almeja criar uma versão definitiva da história desta comunidade, mas apenas evidenciar diferentes narrativas encontradas em campo. Parecem-nos notáveis as conquistas políticas deste grupo comunitário, apesar de suas divergências e tensões. A lenta e progressiva distribuição de conquistas políticas e materiais entre os membros da comunidade pode ser sua garantia de continuidade e fortalecimento dentro do território e talvez ao registrar e problematizar tais processos tenhamos dado também nossa contribuição para essa luta.

A memória e o esquecimento são duas faces da mesma moeda, ambas necessárias e importantes para a construção da narrativa. Conforme as pessoas repetem e cristalizam uma versão dos fatos que se dissemina, ela deixa de ser parcial, subjetiva e opinativa, para ser tornar a verdade servindo então aos mais diversos propósitos. Não queremos construir uma verdade, mas como as formigas, fazer nossa parte do trabalho.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *Cultura Imaterial e patrimônio histórico nacional*. In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, jul./dez., p. 37-52, 2005. Disponível em: http://www.reginaabreu.com/site/images/attachments/artigos/quando_campo_patrimonio.pdf. Acesso em: 25 nov. 2016.

AGIER, Michel. Introdução. *Caderno CRH*, Bahia, v.4, n. 0, p. 5-16, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbep/v7n2/2237-2660-rbep-7-02-00249.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2016.

ÁGUAS, Carla L. P. *Quilombo em Festa: Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social*. 2012. 465f. Tese (Programa de Doutorado em Póscolonialismos e Cidadania Global) – Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012. Disponível em: https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/23383/1/Quilombo%20em%20festa_Carla%20%C3%81guas.pdf. Acesso: 20 ago. 2016.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Pernambuco, v.6, n.1, p. 9-32, mai. 2004. Disponível em: <http://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/102/86> >. Acesso em: 15 jun. 2016.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o protecionismo. *Caderno CRH*, Salvador, v.25, n.64, p.63-71, jan./abr. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v25n64/05.pdf>. Acesso em: 15 de jun. 2016

ARAÚJO, Raphaela E. T. de. *Urbanização da Baixada de Jacarepaguá, degradação dos corpos hídricos e saúde pública: os casos de hepatite A, da leptospirose e da esquistossomose*. 2007. 172 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=122009>. Acesso: 27 set. 2016.

ARRUTI, José M. *Quilombos e cidades: breve ensaio sobre processos e dicotomias*. In: BIRMAN, Patricia (Org.). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 217- 238.

ARRUTI, José Maurício P. A. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006. (Coleção Ciências Sociais)

ARRUTI, José Maurício. “Comunidades Negras Rurais: entre a memória e o desejo”. *Tempo Presença*, v.20, p.15-18, 1998. Disponível em: https://www.academia.edu/5285548/Comunidades_negras_rurais_-_entre_mem%C3%B3ria_e_desejo_1998_>. Acesso em: 15 jun. 2016.

ARRUTI, José Maurício. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana (Orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll e Action Aid, 2009.

AZEVEDO, Paulo O. de. Por um inventário do patrimônio cultural brasileiro. *Revista do patrimônio Histórico e artístico Nacional*, Brasília, n.22, p.83-85, 1987. Disponível em:<http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat22_m.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

BAHIA, Joana. *O tiro da bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

BAPTISTA Sílvia R. N. *COMUNICAÇÃO ORAL EM REDES SOCIOTÉCNICAS ORIENTADAS A PLANTAS MEDICINAIS: a relação entre informação científica e conhecimento tradicional*. 2014. 224 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu do Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2014.

BARBOSA, Willer A. et al. Programa Teia: Trocando saberes e reinventando a universidade. *Revista Agriculturas*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, set. p. 7-11, 2013. Disponível em:<<http://aspta.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Artigo-1.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2016.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 2000.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Boungermino, Pedro Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

BASTOS, Priscila da C. *Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras*. 2009. 102f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. Disponível em:<http://www.uff.br/pos_educacao/joomla/images/stories/Teses/priscila%20bastos.pdf>. Acesso: 09 mar. 2016.

BITAR, Nina P. *Baianas do Acarajé : comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011, p. 260. (Série Circuitos da Cultura Popular, v.2).

BITTENCOURT, José Maria. *No reino dos pretos-velhos*. 6 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício de Historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Capítulo 13- A ilusão biográfica*. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de M (Orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p.183-191.

BRANDÃO, André; JORGE, Amanda L. *Comunidades quilombolas, Acesso a programas Sociais e Segurança Alimentar e Nutricional*. In: ROCHA, Cecília et al. (Orgs.). *Segurança Alimentar e Nutricional: perspectivas, aprendizados e desafios para as políticas públicas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013. p. 213-225.

BRANDÃO, Carlos R. *Plantar, colher, comer: um estudo do campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1981.

CÁCERES, Luz R. Paisagem, memória e parentesco no quilombo de Vargem Grande, RJ. *Revista Etnográfica*, Lisboa, v. 21, n.2, p. 269-292, jul. 2017. Disponível em: <<http://etnografica.revues.org/4908>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

CÁCERES, Luz S. R. Pai Tertuliano, Vó Astrogilda e Pingo, o Guardião: de Memórias Familiares a Patrimônio Cultural no Quilombo de Vargem Grande no Rio de Janeiro (RJ). *Revista Patrimônio e Memória*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 201-226, jan./jun., 2017. Disponível em: <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/597/942>>. Acesso em: 16 de jul. 2017.

CANDIDO, Antonio. *OS PARCEIROS DO RIO BONITO: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 2 ed. São Paulo: Duas cidades, 1971.

CARVALHO, Bárbara H. C. P. de. *Comunidade remanescente de quilombo da rasa: uma abordagem das relações de identificação étnica e religiosa*. 2015. 108f. Dissertação. (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2015. Disponível em: <<http://www.uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wp-content/uploads/sites/9/2013/03/Barbara.pdf>>. Acesso: 09 mar. 2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Globo, 2011.

CERA, Flávia Letícia B. *Arte-Vida-Corpo-Mundo, segundo Hélio Oiticica*. 2012. 222 f. Tese (Pós Graduação em Literatura) – Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/100606>>. Acesso: 09 mar. 2016.

CERTEAU, Michel de. *A operação histórica*. In: LE GOFF, Jacques; Nora, Pierre (Orgs.). *História novo problemas*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

CHUVA, Márcia. *Historiografia e patrimônio: singularidades narrativas e práticas*. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Gilberto R (Orgs.). *Patrimônio Cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2012. p. 1870-1881.

CLIFFORD, James. “Colecionando Arte e Cultura”. *Revista do Patrimônio*, Brasília, n. 23, p. 69-89, 1994. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat23_m.pdf>. Acesso em: 29 de set. 2014.

CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Tradução de Mayra Fonseca e Barbara Atie Guidalli. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

CÔRREA, Armando Magalhães. *O Sertão Carioca*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.

COUTO, Edilece S. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v.1, n. 1, p. 1-10, 2008. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/01%20Edilece%20Souza%20Couto.pdf>>. Acesso em: 29 de set. 2014.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DETIENNE, Marcel. *O Mito: Orfeu e o mel*. In: LEGOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). *História: novos objetos*. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Aves, 1976.

DIAS, Márcia Cristina de O. *Paisagem cultural do Maciço da Pedra Branca: a construção de identidades em um território em disputa*. 2014. 58 f. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DURKHEIM, Émile. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: RODRIGUES, José Albertino (Org.) Durkheim. São Paulo: Ática, 1978.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ENGEMANN, Carlos et al. *As marcas das mãos*. In OLIVEIRA, Rogério R. de. *As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho urbano de mata atlântica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010a. p. 65-73.

ENGEMANN, Carlos et al. *Consumo de recursos florestais e produção de açúcar no período colonial: o caso do engenho do Camorim, RJ*. In: OLIVEIRA, Rogério R. de. *As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho urbano de mata atlântica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010b. p. 119-140.

FERNANDEZ Annelise C. F. O sertão virou parque: natureza, cultura e processos de patrimonialização. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, p. 129-148, jan./abr. 2016. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/eh/v29n57/0103-2186-eh-29-57-0129.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

FERNANDEZ Annelise C. F.; BAPTISTA Sílvia R. N. *Capítulo 15: Território-rede de agroecologia: ciência(s) e saberes locais na ambientalização de lutas na zona oeste e Região Metropolitana do Rio de Janeiro*. In: TEISSERENC, Maria J. da S. A. et al. (Orgs.) *Territórios, Mobilizações e conservação socioambiental*. São Luís: EDUFMA, 2016. p. 415-444.

FERNANDEZ, Annelise C. F. *Do sertão carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca: a construção social de uma unidade de conservação à luz das políticas ambientais fluminenses e da evolução urbana do Rio de Janeiro*. 2009. 373 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: < <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp094884.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2014

FERNANDEZ, Annelise C. F. Eu vivo da natureza: resistência e conversão agroecológica de produtores na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Espaço de Diálogo e Desconexão*, Araraquara, v.8, n. 2, p. 1-26, jan./jun. 2014. Disponível em: < <http://seer.fclar.unesp.br/redd/article/view/6952/5606>>. Acesso em: 10 set. 2014

FERNANDEZ, Annelise C. F. Um Rio de florestas: uma reflexão sobre o sentido da criação dos parques na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 141-161, jan./jun., 2011. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/3271/2240>>. Acesso: 20 mai. 2016.

FERNANDEZ, Annelise C. F.; OLIVEIRA, Rogério R. de; DIAS, Marcia C. de O. PLANTAS EXÓTICAS, POPULAÇÕES NATIVAS: humanos e não humanos na paisagem de uma UC de Proteção Integral. *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 121-153, jan./jun. 2015. Disponível em:< <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5554> >. Acesso: 20 mai. 2016.

FERNANDEZ, Annelise, C. F.; SANTOS; Miriam de O. *Campesinato e trabalho acessório, antagônicos ou complementares? Os desafios de um campesinato frente à cidade*. In: ZANINI, Maria C. C. (Org.). *Mercados, campesinato e cidades: abordagens possíveis*. São Leopoldo: Oikos, 2015b. p. 32-66.

FIGUEIREDO, André Videira de. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris, 2011.

FRAVET-SAADA, Jeanne. “*Ser afetado*”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 15, 2005. p. 155-161. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376>>. Acesso em: 25 mai. 2016.

FREITAS, M. M. de; CASTANHEIRA, M. V. e Silva; FINGERL, F. Rath. *A influência dos remanescentes agro-pastoris do maciço da Pedra Branca na dinâmica hidrológica das encostas*. In: *As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho urbano de mata atlântica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010. p. 143-164.

FRIDMAN, Fania. *Propriedade fundiária, parcelamento da terra e processo de urbanização no município do Rio de Janeiro*. In: XVI ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, Caxambu, 1992. Publicação do grupo de trabalho – Estudos Urbanos. São Paulo: Anpocs, 1992. P. 1-20. Disponível em:<http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=7229&Itemid=365>. Acesso em: 10 jun. 2016.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores: 1982.

GALVÃO, Maria C. Lavradores brasileiros e portugueses na Vargem Grande. *Boletim Carioca de Geografia*, Rio de Janeiro, AGB, v.10, n.3-4, p.35-60, 1957.

GODELIER, Maurice. *Cuerpo, parentesco y poder : perspectivas a antropológicas y críticas*. Tradução de France Fontaine de Lucio Paredes. Ecuador: Abya Yala, 2000.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda Brasileira)

GONÇALVES, José R. S. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo S. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007. (Coleção Museu, memória e cidadania).

GONÇALVES, José Reginaldo. “*O patrimônio como categoria de pensamento*”. In: ABREU, Regina Abreu; CHAGAS, Mario (Orgs.). In: *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

GOODY, Jack. *Cocina, cusine y clase: estudio de sociologia comparada*. Tradução de Patrícia Willson. Editorial Gedisa: Barcelona, 1995.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, Niterói, v. 9, n. 17, p. 19-46, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/PPGG%20-%20PESQUISA%20QUALI%20PARA%20GEOGRAFIA/TERRIT%20E%20MULTERRITORIALIDADE%20-%20HAESBAERT.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990. p. 25-89.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcanti. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2013.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LEGOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1990. (Coleção Repertórios)

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutura*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978

LIFSCHITZ, Javier A. *PERCURSOS DE UMA NEOCOMUNIDADE QUILOMBOLA: ENTRE A "MODERNIDADE" AFRO E A "TRADIÇÃO" PENTECOSTAL*. *Revista Afro-Ásia*, Bahia, n. 37, p. 153-173, 2008. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/Afroasia37_153_173_Lifschitz.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2015.

LIFSCHITZ, José A. *Comunidades Tradicionais e Neocomunidades*. Rio de Janeiro: Faperj/Contracapa, 2012.

LIFSCHITZ, José A. Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 38, p. 67-85, jul./dez. 2006. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2267/1406>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

LIMA, Ana G. M. de. *Uma biografia do Ka`jre, a machadinha krahô*. In: GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina (Orgs.). *A alma das coisas: Patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Faperj/Mauad X, 2013. p. 185-210.

MACIEL, Marcelle L. M. *Feijão: da etimologia à mesa*. 2008. 54 f. Monografia (Especialização em Gastronomia e Saúde) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível: <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/336/1/2008_MarcelleLaraMamedeMaciel.pdf>. Acesso 02 out. 2016.

MACIEL, Maria Eunice. CULTURA E ALIMENTAÇÃO OU O QUE TÊM A VER OS MACAQUINHOS DE KOSHIMA COM BRILLAT-SAVARIN? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, an. 7, n. 16, p. 145-156, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a08.pdf>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

MACIEL, Maria Eunice. *Identidade Cultural e Alimentação*. In: CANESQUI, Ana Maria; Garcia Rosa Wanda (Org.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. p. 49-55 (Coleção Antropologia e Saúde)

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 25-39, jan./jun. 2004. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index>>.

MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da Enunciação*. Traduzido de Maria Cecilia Pérez de Souza-a-Silva et al. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MATTA, Roberto da. Sobre comidas e mulheres. In: CAFÉFIL 2012: PENSANDO BEM A ARTE E A CULTURA, 2012. Juiz de Fora. *Anais Caféfil/2012 Pensando Bem a Arte e a Cultura – Texto VII*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012, p. 1-6. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/pensandobem/files/2012/02/texto-VII-2012.pdf>>. Acesso em: 15 de jun. 2016

MATTOS, Claudemar et al. *TERRITÓRIO - Região Metropolitana do Rio de Janeiro*. In: LONDRES, Flávia et al. (Orgs.) *OLHARES AGROECOLÓGICOS Análise econômico-ecológica de agroecossistemas em sete territórios brasileiros*. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2017. p. 40-59.

MATTOS, Hebe M. “Os combates da memória: Escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros”. *Tempo*, Niterói, v. 3, n. 6, dez. 1998. p. 119-38. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-8.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2017.

MATTOS, Hebe Maria e Rios, Ana Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Revista Topoi*, v. 5, n. 8, jan./jun., 2004. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi08/topoi8a5.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2017.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, nº 68, p. 104-111, dez./fev. 2005-2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13486/15304>>. Acesso em: 15 jun. 2016

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. *Lugares do tráfico, lugares de memória, novos quilombos, patrimônio cultural e direito a reparação*. In: Diáspora negra e lugares de memória: A história oculta das propriedades voltadas para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial. Niterói: Editora da UFF, 2013. p. 109-122. (Coleção Terra, nº 5)

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENASCHE, Renata. *Cuando la comida se convierte en patrimonio: puntualizando la discusión*. In: CALDERÓN, José L. M (Org.). *Patrimonio inmaterial, museos y sociedade: Balances y perspectivas de futuro*. Espanha: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2013. p.180-187.

MENDEL, Debora S. de S. “*TEM, TEM, A BAIANINHA TEM*’: *De prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural*. 2014. 208 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MENDONÇA Paulo K. de. Usos do passado, arquivos e universidade. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, v. 22, n. 40, p. 9- 16, fev./jun., 2009. Disponível em:<<http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/viewFile/4550/3267>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

MENESES, Ulpiano B. de. *Os paradoxos da memória*. In: MIRANDA, Danilo Santos de (Org.). *Memória e Cultura*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2007.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. *Território de povos e Comunidades Tradicionais e as Unidades de Conservação e Proteção Integral: Alternativas para o Asseguramento de Direitos Socioambientais*. Brasília: MPF, 2014. (Manual de Atuação)

MORAES, Nilson A. de. *Memória social: solidariedade orgânica e disputas de sentido*. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs.). *O que é memória social?*. Rio de Janeiro: Livraria Contra Capa; PPGMS – UNIRIO, 2005. p. 89-104.

MUSUMECI, L. *Pequena produção e modernização da agricultura: o caso dos hortigranjeiros no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1986.

NASCIMENTO, Angelina B. *Comida: prazeres, gozos e transgressões*. 2. ed. Salvador : EDUFBA, 2007. Disponível em: <<http://static.scielo.org/scielobooks/35m/pdf/nascimento-9788523209070.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2016

NOGUEIRA, Amélia. A. Vargem Grande (alguns aspectos geográficos). *Boletim Carioca de Geografia*, Rio de Janeiro, AGB, n. 1-2, p. 49-71, 1956.

NORA, Pierra. ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Projeto História*, São Paulo, v.10, dez. 1993. Disponível em:<<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>>. Acesso em: 15 jun. 2016

OLIVEIRA Roberto C. de. *Os (Des)caminhos da identidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 15, n.42, p. 7-21, fev. 2000. Disponível em:<http://nauui.ufsc.br/files/2010/09/RCO_descaminhos-da-identidade.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2017.

OLIVEIRA, Rogério R. de. *As marcas do homem na floresta: história ambiental de um trecho urbano de mata atlântica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.

PASINI, Isabela Leão P. *Conflito territorial e soberania alimentar: um estudo de caso na comunidade quilombola Angelim I, no Sapê do Norte – ES*. 2014. 269 f. Dissertação (Mestrado em Extensão rural) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa MG, 2014. Disponível em:<<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13486/15304>>. Acesso em: 15 jun. 2016

PEIRANO, Mariza G. e S.. *Proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icaraí, Ceará)*. 1975. 200f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1975. Disponível em:<http://www.marizapeirano.com.br/teses/proibicoes_alimentares.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2017.

PEREIRA, Ana L. *FAMÍLIAS QUILOMBOLAS: história, resistência e luta contra a vulnerabilidade social, insegurança alimentar e nutricional na Comunidade Mumbuca - Estado do Tocantins*. 2012. 310 f. Tese (Doutorado em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2012. Disponível em:<<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/106244>>. Acesso em: 15 jun. 2016. <http://reh/article/view/2217/1356>>. Acesso em: 26 de mar. 2015.

PINTO, Flávia. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: RUGGIERO, R. *Enciclopédia Einaudi. Memória-História*. v.1. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1987. p. 51-87. Disponível em:<[http://www.ppgav.eba.ufrrj.br/wp-content/uploads/2017/01/Pomian-1984b-colecoes .pdf](http://www.ppgav.eba.ufrrj.br/wp-content/uploads/2017/01/Pomian-1984b-colecoes.pdf)>. Acesso em: 22 set. 2014.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como gênero*. Tradução de Maria T. J. Ribeiro. Projeto História – história e oralidade, São Paulo, n. 22, p. 9-37, 2001. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, n. 1, p. 1-10, mai. 2008. Disponível em:<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26618/14261>>. Acesso em: 29 set. 2014.

SABOURIN, Eric. Dádiva e reciprocidade nas sociedades contemporâneas. *Revista Tomo*, Sergipe, n. 7, p. 75-103. 2004. Disponível em:<<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/5244/4320>>. Acesso: 20 mai. 2015.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: Da dádiva a questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 131-208, fev. 2008. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/08.pdf>>. Acesso: 20 mai. 2015.

SANTILLI, Juliana. *SOCIOAMBIENTALISMO E NOVOS DIREITOS: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. Petrópolis: Editora de Petrópolis, 2005.

SANTOS, Agni Hévea dos. *A História Ambiental na paisagem contemporânea do maciço da Pedra Branca/RJ*. 2007. 57 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: < http://www.nima.puc-rio.br/cursos/pdf/042_agnis.pdf>. Acesso em: 27 out. 2016.

SANTOS, Leonardo S. dos. Onde se trabalha, também se bebe e se conversa: o cotidiano dos pequenos lavradores do sertão carioca. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v.16, n. 2, p. 323-350, jun./ago. 2011. Disponível em:<<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2419/2491>>. Acesso em: 17 out. 2015.

SANTOS, Leonardo S. dos. Os valores de uma luta A economia moral do movimento pela terra dos pequenos lavradores do Sertão Carioca nos difíceis anos de 1945-1964. *Revista Mundo Agrário*, La Plata, v. 6, n. 12, p. 1-23, fev./jun. 2006. Disponível em:<<http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/viewFile/v06n12a01/1227>>. Acesso em: 17 out. 2015.

SATHLER, Evandro B. *Os “espaços de incerteza”, e “desterritorialização subjetiva” e “pacto da conservação”: perspectivas de uma geografia socioambiental das áreas naturais protegidas*. 2010. 334f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em:<<http://www.ambiental.adv.br/tese.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

SATHLER, Evandro B. Síntese fundiária do Parque Estadual da Pedra - PEPB. In: I ENCONTRO CIENTÍFICO PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA: Ciência para Gestão ou Gestão para a Ciência?, 2009, p. 10-16. Rio de Janeiro. *Anais do I Encontro Científico Parque Estadual da Pedra Branca*. Rio de Janeiro: Inea, 2009. Disponível em:<http://arquivos.proderj.rj.gov.br/inea_imagens/downloads/1Encontro_CientificoPEPB.pdf>. Acesso: 20 mai. 2015.

SEYFERTH, Geralda. *Trabalho familiar, comércio e reprodução social camponesa*. In: ZANINI, Maria C. C. (Org.). *Mercados, campesinato e cidades: abordagens possíveis*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 32-66.

SILIPRANDI, Emma Cademartori. *Capítulo 8 – A alimentação como tema político das mulheres*. In: ROCHA, Cecilia, et al. (Orgs.). *Segurança Alimentar e Nutricional: perspectivas, aprendizados e desafios para as políticas públicas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013. p. 187- 198.

SILVA, Celso S. *Do griô ao vovô: o contador de histórias tradicional africano e suas representações na literatura infantil*. Nau Literária, Porto Alegre, v.9, n.1, p. 1-13 jan./jun., 2013. Disponível em:<<http://www.seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/viewFile/43352/27859>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

SILVA, Hélio Beiroz Imbrosio. *Instrumentos de Planejamento e Gestão Territorial e a questão do uso e cobertura do solo no entorno do Parque Estadual da Pedra Branca-RJ*. 2015. 146 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

SILVA, Renata de L.; ROSA, Eloisa M. Performance Negra e a Dramaturgia do Corpo no Batuque. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*. Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 249-273, mai./ago. 2017.. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rbep/v7n2/2237-2660-rbep-7-02-00249.pdf>>. Acesso em: 07 set. 2017.

SILVA, Vandeir J. da. Festa de São João: o papel da mulher na festa de Caretagem e a Culinária. *Revista Mosaico*, Goiás, v.3, n.1, p.23-31, jan./jun. 2010. Disponível em:<<file:///C:/Users/Lenovo/Desktop/1823-5473-1-PB.pdf>>. Acesso em: 22 mar de 2017

SILVEIRA, Diego S. da. *Redes Sociotécnicas na Amazônia: tradução dos saberes no campo da biodiversidade*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.

SIMMEL, Georg. Sociologia da refeição. Traduzido por: Edgard Malagodi. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 33, p. 159-166, 2004. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2218/1357>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

SIMON, Alba. Conflitos na conservação da natureza: o caso do Parque Estadual da Serra da Tiririca. *Revista Confluências*, Niterói, v.4, n.1, p. 27-36, jan./abril. 2005. Disponível em: <<http://www.confluencias.uff.br/index.php/confluencias/article/view/234/80>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudo sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. *A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida*. In: ANPOCS. Ciências Sociais Hoje: Políticas Públicas, Territórios e Populações Indígenas Sociólogos Americanos, Família e Gênero História Oral e História de Vida. São Paulo: Editora Hucitec, 1993. p. 9-19.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

VIEIRA, Lys G. de S. *Unidades de proteção integral e territorialidade: Conflito socioambiental no maciço da Pedra Branca*. 2014. 56 f. (Graduação em Geografia) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. 2 ed. Tradução de Maria Julia Cottvasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de França Neto. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. (Ensaio de Cultura, n.6)

WOLF, Eric R. *Sociedades Camponesas*. Tradução de Oswaldo Caldeira C. da Silva. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

WOORTMANN, Klass. *Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral*. Brasília: UNB, 1990. (Série Antropológica)

FONTES

AGRICULTURA EM VARGEM GRANDE – QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA: entendendo parte da agricultura carioca. Direção: Renan Rodrigues. Rio de Janeiro: You Tube, 2016. (10:18 min.). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=dIZWY8O9LM0>>. Acesso em: 25 nov. 2016.

BAPTISTA, Sílvia R. N. Apresentação de Slides – Militiva VG. REUNIÃO DE TRABALHO DA PESQUISA MILITANTE – GRUPO VARGEM GRANDE (PACS). *Apresentação de slides com sistematização do plano de trabalho da equipe*. Rio de Janeiro: S/Ed., 2016. 27p.

BRASIL. LEI ESTADUAL Nº 2.377 – DE 28 DE JUNHO DE 1974. Cria o Parque Estadual da Pedra Branca e dá outras providências. Disponível em: < http://www.icmbio.gov.br/cepsul/images/stories/legislacao/Lei/1974/lei_2377_1974_criaparqueestadualpedrabranca_guanabara_rj.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

BRASIL. LEI Nº 12.527, DE 18 DE NOVEMBRO DE 2011. Regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal; altera a Lei no 8.112, de 11 de dezembro de 1990; revoga a Lei no 11.111, de 5 de maio de 2005, e dispositivos da Lei no 8.159, de 8 de janeiro de 1991; e dá outras providências. Disponível no link: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112527.htm>. Acesso em: 20 jan. 2016

BRASIL. LEI Nº 2.393 DE 20 DE ABRIL DE 1995. Dispõe sobre a permanência de populações nativas residentes em unidades de conservação do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/cepsul/images/stories/legislacao/Lei/1974/lei_2377_1974_criaparqueestadualpedrabranca_guanabara_rj.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

BRASIL. Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional – LOSAN. Disponível no link: <<http://www.sedest.df.gov.br/seguranca-alimentar/seguranca-alimentar-e-nutricional.html>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

CÁCERES, Luz S. R. Museu Cafundá Astrogilda – Quilombo de Vargem Grande/RJ. Museu Afrodigital, [2016 ou 2017]. Disponível em: < <http://www.museuafrorio.uerj.br/?work=museu-astrogilda-cafunda-quilombo-de-vargem-granderj>>. Acesso em: 20 jan. 2016

CAFUNDÁ ASTROGILDA. Comunidade Remanescente de Quilombo Cafundá Astrogilda. Facebook da comunidade em que divulga imagens textos e vídeos. Disponível em: < <https://www.facebook.com/profile.php?id=100009608566748>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

COMISSÃO DAS TRADIÇÕES AFRO RELIGIOSAS DO NEGRO QUILOMBOLA. Projeto Iroko. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: < <http://projetoiroko.blogspot.com.br/p/o-que-o-projeto-iroko.html>>. Acesso em: 23 jun. 2017.

FEIRA AGROECOLÓGICA DA FREGUESIA. Facebook da feira que divulga eventos, atividades e produtos. Disponível em: < <https://www.facebook.com/feiraagroecologicafreguesia/>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

FEIRA DA ROÇA DE VARGEM GRANDE. Facebook da feira que divulga eventos, atividades e produtos. Disponível em: <<https://www.facebook.com/FeiradaRocaVG/>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

INSTITUTO DE ESTUDOS DO TRABALHO E SOCIEDADE. O sertão é dentro da gente. VozeRio - Mais vozes, mais Rio, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em:<<http://vozerio.org.br/Sertao-Carioca>>. Acesso em: 15 jun. 2016

JORNAL ABAIXO ASSINADO DE JACAREPAGUÁ. Comunidade Cafundá Astrogilda É reconhecida como Comunidade Descendente Tradicional de Quilombolas Jacarepaguá: 2014. Disponível em: <<http://ptdocz.com/doc/462613/jaaj-73-ago-14---jornal-abaixo-assinado-de-jacarepagu%C3%A1>> Acesso em: 27 nov. 2014.

PANELA DE BARRO - Instituto Étnico Cultural e Ambiental. Facebook da ong em que divulgam seu trabalho, por meio de divulga imagens textos e vídeos. Disponível em:<<https://www.facebook.com/paneladebarroinstitutoetnicoculturaleambiental/>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Comunidade Cafundá Astrogilda. Processo de Certificação da Comunidade Cafundá Astrogilda (RJ) - nº 01420.013635/2013-11. Brasília, 2013.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Quilombo Camorim. Processo de Certificação da Comunidade Camorim (RJ) - nº 01420.007233/2013-88. Brasília, 2013.

QUILOMBO DO CAMORIM – Maciço da Pedra Branca. Associação Cultural Quilombo do Camorim. Facebook da comunidade em que divulga imagens textos e vídeos. Disponível em: <<https://www.facebook.com/Rosylane.Almeida>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

TRABALHO DE CAMPO NO QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA NO PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA. Direção: Rita Montezuma. Rio de Janeiro: You Tube, 2016. (17:34 min.) . Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4mEYIdEQkMo>>. Acesso em: 25 nov. 2016

PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO. Comdedine aprova projeto para pesquisa de tradições religiosas nos quilombos. Disponível em: <<http://www.museuafrorio.uerj.br/?work=museu-astrogilda-cafunda-quilombo-de-vargem-granderj>>. Acesso em: 30 jan. 2016.

INFORMAÇÕES VERBAIS E ENTREVISTAS

BAPTISTA, Sílvia Regina N. Entrevista sobre a formatação do Quilombo Vargem e sua relação com Cafundá Astrogilda. [30 de ago. 2015] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Casa da Entrevistada na Rua Pacuí.Mp3. Longa conversa sobre o território.

CÁCERES, Luz Stella R. 6ª Palestra: Mapas mentais e percepção Ambiental no maciço da Pedra Branca. In: 2º ENCONTRO CIENTÍFICO PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA. Rio de Janeiro: Inea, 2016.

CÁRDIA, Jorge. Entrevista sobre o processo de certificação de Cafundá Astrogilda [07 mai. 2017] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Feira da Roça no Largo de Vargem Grande. Mp3. Conversa sobre o território.

DRUMOND, Dromice Lacerda. A comida em Cafundá Astrogilda [25 de nov. 2016] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Parque Estadual da Pedra Branca residência da entrevistada, 2016. Mp3. Entrevista concedida numa manhã de sexta.

JUNIOR, Adilson Mesquita. Sua casa de taipa, Astrogilda e a continuidade do legado no trabalho com a umbanda [21 de abr. 2017] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Amavag, 2017. Mp3. Entrevista concedida durante o Tira-Caqui após o almoço.

MESQUITA, Manuel. Entrevista sobre sua trajetória, a religiosidade e a culinária tradicional quilombola [02 de mai. 2016] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Barraca de Manuel na lateral da Rua Bandeirantes. Mp3. Entrevista concedida durante seu trabalho de venda.

MESQUITA, Maria Lúcia. Sua Trajetória de vida e a comida em Cafundá Astrogilda [05 de dez. 2016] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Parque Estadual da Pedra Branca residência da entrevistada, 2016. Mp3. Entrevista concedida no final da tarde juntamente com sua filha Gisele Mesquita.

MESQUITA, Pedro dos Santos. A comunidade Cafundá Astrogilda e sua família. [07 de fev. 2017] Rio de Janeiro: Parque Estadual da Pedra Branca residência do entrevistado. 2016. Mp3. Entrevista concedida numa tarde de terça-feira após a venda de seus produtos na Amavag.

SANTOS, Maria Isabel da S. A culinária na Comunidade Cafundá Astrogilda [16 de agos. 2014] Entrevistador: autor. Rio de Janeiro: UERJ, 2014. Mp3. Entrevista concedida durante a festa de certificação do Quilombo Cafundá Astrogilda.

SANTOS, Sandro da Silva. Considerações na Caminhos: III Encontro para o Plano Popular das Vargens. [03 de set. 2016] Rio de Janeiro: Escola Municipal Prof. Teófilo Moreira da Costa. Transcrição literal. Exposição detalhada na sistematização do GT - Comunidades remanescentes de Quilombo e tradições.

SANTOS, Sandro da Silva. Entrevista rápida sobre o centro de Astrogilda [16 de ago. 2017] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: conversa via whatsapp. Mp3. Entrevista concedida para tirar dúvidas sobre dados específicos.

SANTOS, Sandro da Silva. Entrevista sobre a história e a formação da comunidade [18 de nov. 2016] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Bar tô na boa. Mp3. Entrevista concedida após a Ação Griô.

SANTOS, Sandro da Silva. Fala na 4ª Reunião da Câmara Técnica Agroecologia e Comunidades Tradicionais. [25 de abr. 2016] Rio de Janeiro: Espaço Farol da Prata. Transcrição literal. Exposição detalhada na ata da reunião.

SOARES, Maraci dos Santos. A certificação de Cafundá Astrogilda e sua relação com o Quilombo do Camorim [06 de nov. 2016] Entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Parque Estadual da Pedra Branca residência de Angélica Mesquita, 2016. Mp3. Entrevista concedida após a feira e o almoço de domingo.

SOUZA, Angélica M. de A. Mesquita. A comida do passado e a vivência em feiras [19 de mar. 2016] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Parque Estadual da Pedra Branca residência da entrevistada, 2016. Mp3. Entrevista concedida numa tarde durante a semana.

VALOIS, Georgina Córdia. Sua Trajetória de vida e a comida em Cafundá Astrogilda [10 de abr. 2016] entrevistador: autor. Rio de Janeiro: Largo de Vargem Grande, 2016. Mp3. Entrevista concedida durante a Feira da Roça no domingo de manhã.