

MEMÓRIA, ORALIDADE E O MEDO DO PERDER NA COMUNIDADE QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS, VIAMÃO, RS

■ MATHEUS PINTO FURTADO

 <https://orcid.org/0000-0002-4426-0977>

Universidade de Passo Fundo

RESUMO

O presente artigo visa compreender, mesmo de forma introdutória, o potencial problema de recepção de um repertório memorial (tradição oral) por parte de gerações mais jovens via oralidade na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas (Capão da Porteira, Viamão, RS). Enquanto metodologia, primou-se, principalmente, pela história oral, considerando especialmente o gênero de tradição oral, e interpretando as entrevistas qualitativas transcritas a partir de análise do discurso. A proposta de torna significa não só no que se refere a um potencial crise narrativa geracional, mas no que tange a narrativas importantes na trajetória da comunidade, através das vozes daqueles contadores ainda presentes e dispostos a compartilhar um repertório acerca do quilombo. Dentre os resultados da pesquisa, foi possível observar a presença de um problema pungente de recepção pelas gerações mais recentes das narrativas do repertório coletivo no quilombo, além de uma tendência por parte destes mesmos jovens a não participarem do cotidiano e não partilharem em alguma medida do desejo de continuidade da própria sede do Peixoto dos Botinhas. **Palavras-chave:** Memória; Oralidade; Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas; Viamão.

ABSTRACT

MEMORY, ORALITY AND THE FEAR OF LOSING IN THE PEIXOTO DOS BOTINHAS QUILOMBOLA COMMUNITY, VIAMÃO, RS

This paper aims to understand, even in an introductory way, the potential problem of the reception of a memorial repertoire (oral tradition) by younger generations via orality in the Peixoto dos Botinhas Quilombola Community (Capão da Porteira, Viamão, RS). The main methodology used was oral history, considering specially the oral tradition genre, and interpreting the qualitative interviews transcribed

using discourse analysis. The proposal is significant not only in terms of a potential generational narrative crisis, but also in terms of important narratives in the community's history, through the voices of those storytellers who are still present and willing to share a repertoire about the quilombo. Among the results of the research, it was possible to observe the presence of a poignant problem of reception by the most recent generations of the narratives of the quilombo's collective repertoire, as well as a tendency on the part of these same young people not to participate in daily life and not to share to some extent the desire for continuity of the quilombo itself.

Keywords: Memory; Orality; Peixoto dos Botinhas Quilombola Community (maroon); Viamão.

RESUMEN

MEMORIA, ORALIDAD Y MIEDO A PERDER EN LA COMUNIDAD QUILOMBOLA PEIXOTO DOS BOTINHAS, VIAMÃO, RS

Este artículo pretende comprender, aunque sea de forma introductoria, el problema potencial de la recepción de un repertorio memorial (tradición oral) por las generaciones más jóvenes a través de la oralidad en la Comunidad Quilombola Peixoto dos Botinhas (Capão da Porteira, Viamão, RS). La principal metodología utilizada fue la historia oral, considerando especialmente el género de la tradición oral, y la interpretación de las entrevistas cualitativas transcritas mediante el análisis del discurso. La propuesta es significativa no sólo en términos de una potencial crisis narrativa generacional, sino también en términos de narrativas importantes en la historia de la comunidad, a través de las voces de los narradores que aún están presentes y dispuestos a compartir un repertorio sobre el quilombo. Entre los resultados de la investigación, fue posible observar la presencia de un conmovedor problema de recepción por parte de las generaciones más recientes de las narrativas del repertorio colectivo del quilombo, así como una tendencia por parte de estos mismos jóvenes a no participar en la vida cotidiana y a no compartir en cierta medida el deseo de continuidad de la propia sede de Peixoto dos Botinhas.

Palabras clave: Memoria; Oralidad; Comunidad Quilombola Peixoto dos Botinhas; Viamão.

Introdução

Falar de quilombos, apesar de uma já criticada sociologia espontânea sempre relacionando -os ao período escravista (refrigeração) e contextos rurais de suposto isolamento, é considerar um terreno frutífero em termos culturais e históricos. Trata-se das justas reivindicações contemporâneas do movimento quilombola, e, também, daquilo de subjetivo e significativo: memória e identidade, intenção de continuidade e vislumbre de um porvir. A comunidade quilombola Peixoto dos Botinhos, localizada em Capão da Porteira, último distrito a leste de Viamão, região metropolitana de Porto Alegre - RS, é representativa disso. É guardiã de um repertório memorial ainda hoje transmitido de maneira oral, onde se evidencia a relevância atribuída à própria oralidade. E é neste bojo que o presente artigo foi proposto. Mais especificamente, trata-se da condição de bem cultural que a própria oralidade representa no quilombo, enquanto prática, e uma espécie de crise geracional da narração envolvendo contadores e os receptores jovens.

A partir de gêneros, principalmente, de *tradição oral*, a presente pesquisa privilegia, enquanto metodologia de constituição de fontes, a história oral. No caso do primeiro gênero, em especial trata-se, aqui, de perceber como a oralidade estrutura tradições legadas de forma transgeracional, mantendo núcleos identitários subsumidos ao longo do tempo (Meihy; Seawright, 2021, p. 59-60).

Nesta toada, enquanto colaboradores da pesquisa, quatro lideranças do quilombo, contadores atuais, foram entrevistados, a partir de entrevistas qualitativas, tendo suas narrativas interpretadas através de análise do discurso. Parte-se, aqui, do pressuposto de que o mundo social não é um dado natural, sem problemas, e a compreensão do mundo da vida dos entrevistados e de grupos sociais especifica-

dos é a base da entrevista qualitativa (Gaskell, 2008, p. 65).

Em termos procedimentais, o *tópico guia* se torna relevante, texto relacionado aos fins e objetivos da pesquisa, bem como à leitura crítica da literatura, conhecimento de campo e algum pensamento criativo. O tópico guia, mesmo não sendo algo taxativo, inflexível, é uma espécie de agenda a ser seguida, e também um lembrete ao pesquisador de adaptar a linguagem acadêmica sisuda para a realidade dos entrevistados, empregando termos familiares. O diálogo profícuo, neste sentido, depende de uma boa comunicação, e o entrevistador deve estar atento a temas importantes que vão emergindo, mesmo sem um planejamento prévio. As perguntas norteadoras são esboçadas a partir do tópico guia, ajudando enquanto bússola, junto ao tópico guia, mas sem ser uma parede (Gaskell, 2008). É familiar a quem trabalha com história oral observar a riqueza daqueles relatos espontâneos, algo que surge pela iniciativa do próprio entrevistado, ou por relações que ele mesmo faz ao longo da entrevista. Este é um dos principais motivos para a manutenção de uma abertura do processo.

Já no que tange à análise do discurso, não lidamos com a língua ou a gramática, mas sim com o discurso; trata-se de percurso, de correr por, de movimento; palavra em movimento, prática de linguagem (Orlandi, 2009, p. 15). O que se procura, em última instância, é compreender a língua fazendo sentido, podendo conhecer melhor aquilo que faz dos indivíduos seres capazes de significar e significar-se. Concebe-se a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social, e essa mediação (discurso) torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação dos indivíduos e da realidade em que vivem. Lidamos com o mundo em termos de construções, e não de uma maneira mais ou menos “direta”,

ou imediata. Em um sentido real, diferentes tipos de textos constroem nosso mundo e o uso construtivo da linguagem acaba sendo um aspecto da vida social (Orlandi, 2009; Gill, 2008).

A partir dos relatos orais dos quilombolas, em pesquisa de campo em 2018, 2021 e 2022, o objetivo principal da proposta é compreender, inicialmente, não só a trajetória e o repertório memorial no quilombo, mas um cenário de possível crise estabelecido entre contadores e os receptores jovens no Peixoto dos Botinhas. Aí, reside a própria justificativa da pesquisa, seu caráter significativo: na problematização de uma questão advinda do trabalho de campo, um pesar sentido pelos próprios atores da pesquisa, e relacionada à própria constituição do Peixoto dos Botinhas enquanto coletividade.

O trabalho se organiza a partir de três seções gerais: o primeiro trata da narrativa de fundação, indicando uma noção de ancestralidade e trajetória relevantes à própria identidade étnica no quilombo; o segundo discute aspectos ligados a esta ancestralidade e como isto foi incorporado nas próprias narrativas que as lideranças contam sobre a trajetória coletiva do Peixoto dos Botinhas; por último, trataremos do ponto de potencial crise mencionada até aqui, na tentativa de uma compreensão inicial sobre tal problema. A lógica seguida se aproxima, neste sentido, a um tripé *repertório-prática-crise*. Junto às fontes orais sobre o quilombo, serão trabalhadas questões teóricas pontuais, mas fundamentais, como memória e metamemória, oralidade, tradição oral, documentação viva e identidade étnica.

Narrativa fundadora

“Era uma manhã quente do mês de setembro, e o barco corria a lagoa num passo leve...”. Este seria um possível início para o que iremos tentar (re)contar. No entanto, não sabemos muitos detalhes sobre datação ou circunstâncias do

dia ligado à narrativa de fundação do quilombo Peixoto dos Botinhas. Mas aqui, talvez, além do momento de aproximação às origens do quilombo, seja, também, o de nos aproximarmos de alguns de nossos contadores e contadoras. O primeiro deles é Antônio – ou melhor, o Nico. Sempre com a calma na fala, retidão e o bom humor característicos, foi o primeiro de quem ouvi sobre a chegada dos *antigos*. De acordo com ele, a trajetória do Peixoto dos Botinhas se inicia “um pouco antes da abolição da escravatura, no século XIX”. E a narrativa segue assim: “Na região de Três Passos, chegou um grupo de negros fugitivos. Eles estavam sendo trazidos da África para serem vendidos para os senhores de engenho e os estancieiros”¹.

O fragmento remontando ao além-mar nos leva, diretamente, aos relatos de Zenilda e Edegi. A Zê – ou Chinica, como também é conhecida –, professora e sempre disposta a ajudar toda e qualquer pessoa com disposição e abertura, relata algo que, ao mesmo tempo ligado à comunidade, remonta a um passado não-vivido. Mas nem por isso menos significativo pois, afinal, compõe aquilo tido como importante de se contar.

Segundo ela, nos navios cruzando o Atlântico, trazendo negros em condição cativa, “vinham mães com filhos. E as crianças choravam e eram ameaçadas pelos capitães que vinham cuidando deles ali. Eles diziam que ou iam jogar as crianças no porão, ou atirar na água. Aquela coisa toda”. Mas frente às ameaças e o terror vivido, as protetoras dos pequenos não permaneciam passivas, ela completa: “Aí, o que as mães faziam? Desmanchavam a barra da saia pra fazer bonequinhas. Faziam bonequinha de nó pra entreter as crianças, pra não chorarem”.

1 Todas as entrevistas das primeiras duas seções do artigo são provenientes de trabalho de campo realizado em 2018.

O teor de impacto do empreendimento do tráfico permanece pungente. E é exatamente essa carga significativa que é atribuída a um objeto de pano singelo, mas extremamente importante dentro do quilombo. Edegi – a Deja, ou mesmo Dejinha –, hoje aposentada, ainda mantém o sorriso no rosto e a sensibilidade ativos. Em uma conversa, na varanda da sua casa no Beco dos Botinhas, em 2018, ela narrou o seguinte, sentada numa cadeirinha:

A minha vó contava que meu vô veio num desses navios. Não sei se meu vô ou meu bisavô. Ele tinha 18 pra 19 anos. Aí, nesse navio, faleceu uma menina, com seus 10 anos. E ele foi incumbido de jogar o corpo no mar. Quando ele foi fazer isso, caiu a bonequinha da menina, nos pés dele. Desde então, o meu avô, bisavô, ele se apegou nessa bonequinha, como se fosse um amuleto. Uma crença, sabe? Achou que aquela menina deixou aquela boneca pra ele pra cuidar dele. E sempre andava com ele aquela boneca. Toda vez que ele tinha alguma dor, ou algum medo, qualquer coisa de ruim, ele se apegava com a bonequinha. Ele tinha a impressão de que aquilo ia livrar ele do mal. Então, eu lembro que a vó falava que a bonequinha era feita toda de nó. Mas eu nunca tinha visto essa bonequinha. Daí, pesquisei, e quando fui ao Rio de Janeiro, tinha um número grande de quilombos lá. Aí me contaram a história das bonecas de nó. Então, por que não resgatar essa história do meu avô? Fui resgatar essa história. Comecei a fazer as bonequinhas. Lembro da vó dizer que a bonequinha se chamava “Bami”. Pesquisei e descobri que é *Abayomi*. E são essas as bonequinhas feitas de nó. Elas têm a história delas. No navio, quando as crianças choravam muito, adoeciam, o capitão mandava um marujo descer no porão. E ele dizia: “ou façam essas crianças se calarem, ou eu vou jogar no mar”. Que era um jeito de apavorar, né. Aí, uma das negras rasgou a barra da saia, e fez boneca pras crianças se acalmarem. Eu quis resgatar essa história por que faz parte da minha vida, por que o meu avô, bisavô, viveu a história dessa boneca.

Ao tratar da bonequinha, Edegi recorda o avô e o apego ao objeto. Recontar a história

da “Bami” é tocar na questão da resistência e mesmo na fé. Faz parte da vida da Deja e da própria trajetória do quilombo. Atualmente, quem chega na sede pode ver as bonecas e até mesmo as levar para casa, como uma lembrança. Edegi, ao fazê-las, rememora, dentre as fibras do pano, aquilo vivido pelos antigos. Com um senso de responsabilidade claro, ela explica: “a gente tenta contar essa história, passar adiante pra que não se perca. Me sinto na obrigação de contar essas histórias. Por que isso não tá escrito em lugar nenhum. Tá se perdendo”.

Figura 1 - Uma das *Abayomi* da Edegi



Fonte: fotografada pelo autor.

Nico rememora o dia da *revolta na lagoa*, uma gênese do quilombo: “na vinda deles, o barco ancorou na Lagoa dos Patos. Eles vinham pelo mar e passavam a uma embarcação menor para entrar na Lagoa”. Na hora do desembarque e troca de uma embarcação para outra, “houve uma luta, luta sangrenta”, indicando o resistir, na oposição ao cativo, à violência,

desde os primórdios. A revolta e combate contra os opressores deixaram marcas nos barcos

e nas margens da lagoa, pois, segundo o Nico, “muitos morreram”.

Mapa 1 – Localização de Viamão e Capão da Porteira no RS



Fonte: adaptado de SILVEIRA, 2010, p. 16

Os sobreviventes foram se embrenhando nos banhados, pântanos entre a Lagoa dos Patos e o Capão da Porteira – o que acabou facilitando a fuga, segundo o relato do Antônio. A direção seguida foi rumo às Lombas, região ao norte do Capão da Porteira e marcada pelos altos morros que dão nome ao lugar. “De lá de baixo, eles avistaram esse lugar alto e seguiram nessa direção. Depois de uma caminhada muito longa, chegaram nas Lombas”. O *quilombo-primeiro*, tendo como norte fundamental a sobrevivência e a negação ao cativo, se estabeleceu nos montes. Esse foi o início da trajetória, e era em torno desta e outras histórias que os tios e avós da Deja faziam girar a *contaço*:

Numa certa altura, no mar com a lagoa, eu imagino que seja Rio Grande, passaram os negros pra um barco menor. Uma quantidade de negros que era encomendada pelo pessoal de Porto Alegre, Viamão. Tinha barcos menores que levavam os negros. Quando chegou na costa da lagoa, ali tava, eu acho, capitães do mato, fazendeiros, pra receber os negros. No desembarcar, os negros de rebelaram. Ali, muitos morreram, pois foi uma luta maluca. Eles tavam desarmados, muitos amarrados. Naquela confusão, os negros se jogavam na palha do banhado. Por que naquela época era palhão até aqui perto. Muitos fugiram, muitos morreram, muitos ficaram feridos. Andaram, andaram, andaram nessa direção. Os negros enxergaram as Lombas, ali eles teriam a visão

completa de quem viria atrás deles. Ali, eles formaram uma comunidade. O que aconteceu... a maior parte era mulheres, enquanto os negros lutaram, elas se mandaram. Alguns negros também vieram. Ali foi o quilombo, o coração do quilombo.

Quando Nico, inicialmente, fala em “Três Passos”, este fica entre as Lombas e o Capão da Porteira. O movimento de fuga ocorreu em di-

reção ao norte, tendo como ponto A, a Lagoa, e ponto B, Três Passos. Aqueles que conseguiram fugir, seguiram, aproximadamente, esta direção. Não é possível ser taxativo e dizer, com certeza, onde as pessoas estabeleceram-se, logo após a chegada – o local, hoje, segundo alguns diálogos, está em terras privadas e é de difícil acesso. Mas é possível fazermos aproximações, mesmo assim.

Mapa 2 - Localização da sede atual e do quilombo-primeiro (aproximada)



Fonte: adaptado de Satellites.pro.

Mapa 3 - Dimensões do trajeto relatado na narrativa de origem



Fonte: adaptado de Satellites.pro.

Nico relata que lá eles fizeram morada, depois de procurar um lugar alto e rodeado de mato. “Um ponto estratégico. Um lugar onde pudessem enxergar para todos os lados”. O maior temor era serem seguidos, encontrados e postos de volta à condição cativa. Zenilda e Nico, agregando os relatos um do outro, reforçavam que “eles chegaram em Três Passos, mas foram mais pra cima. Foram em direção às Lombas. Foi ali no início das Lombas [...] Foram pro alto”. Deixa nos dá alguns indicativos sobre a ocupação das terras pelos recém-chegados

e os primeiros passos na constituição do *quilombo-primeiro*:

Ali eles dobravam as árvores e trançavam elas, faziam uma cerca alta e fizeram o reduto deles, que ninguém chegava. E ali, em cima de uma árvore, tinha sempre um vigia. Ali foi onde nasceu o quilombo. Foi a história que nos contaram. E eu acredito que seja verdade, por que muitos falavam, os antigos falavam. Isso é o que contavam pra gente. É o que os mais velhos contavam pra gente quando criança.

Numa descrição das casas, Nico relata: “começaram a formar as casas de barro, com ga-

lhos de árvore”. Indaguei o motivo. Ele respondeu que “antigamente faziam assim. Hoje se faz com tijolo. Naquela época, não tinha. Eles faziam com galho de árvore e o barro”. Sabendo da relevância da terra para a subsistência de si e das próprias famílias, foi iniciada uma divisão dos lotes, a partir do que Zenilda conta: “separavam as terras com ramos, galhos de árvores. Faziam a marcação do terreno”.

A agricultura de subsistência era uma marca, segundo Zenilda, onde “cada um plantava num pedaço pra tirar o seu sustento da terra ali. Então, ali eles começaram. Ali nasceu o quilombo”. O leitor há de concordar que não sabemos muito sobre esses antigos quilombolas, quem eram ou quais eram seus nomes. Em parte, concordamos. Mas não é todo o cenário. Há algumas coisas ainda ressoando nos relatos sobre os ancestrais.

Neste contexto, há quatro nomes deveras marcantes, dentre as pessoas que estabeleceram o *quilombo-primeiro*. Todas elas são mulheres. As quatro irmãs figuram como uma espécie de constante nos relatos sobre a origem do Peixoto dos Botinhas. Entram na prosa Fortunata, Pelônia, Antônia e Maria da Conceição. Nominalmente, até o momento, são as únicas pessoas de que se tem notícia presentes na fundação do antigo quilombo. Nico diz que, com o passar do tempo, elas foram casando com seus respectivos maridos, e dá indícios de uma espécie de genealogia aproximada:

Fortunata se casou com Vitorino Cardoso. E, com isso, foi morar nas Lombas, mais acima ainda do quilombo. Os dois constituíram família, e tiveram muitos filhos. E dentre esses, havia José Vitorino, da família Cardoso (família dos Botinhas). José Vitorino casou-se com Liberalina Conceição, a matriarca dos Botinhas. Ambos são os pais dos guris que eram conhecidos como Os Botinhas.

Os Botinhas, assim como as quatro irmãs, são figuras sempre presentes nos relatos. Dão

nome, inclusive, ao quilombo, junto à família Peixoto, compondo a alcunha, lado a lado. Aquilo que começou com uma revolta e um ímpeto por liberdade acabou construindo toda uma comunidade, quilombo composto por inúmeras famílias. E nas linhas a seguir tentaremos compartilhar as narrativas sobre as duas tidas como as mais relevantes.

“A Pelônia era dos Peixoto, e a Fortunata era dos Botinhas”

Nico, em meio à tranquilidade e fala mansa, também traz as suas doses de bom humor em meio às palavras. No decorrer de um dos relatos, ele indagava, risonho: “Aí, chegou na tua pergunta: por que os Botinhas?”. A pergunta se estende neste texto: *quem* foram os Botinhas?

O conjunto musical negro Os Botinhas foi um grupo bastante conhecido na região do Capão da Porteira, bem como na cidade de Vião e em alguns lugares próximos ao litoral norte do Rio Grande do Sul, como Palmares do Sul, Osório e Capivari do Sul. No entanto, outra indagação emerge: por que este nome? “Botinhas”? Nico nos conta:

Então... na época deles de jovens, eles se arrumavam bem. Foi numa época que a moda era o pessoal usar bota. Tinha umas botas que eram moda. Então, todos começaram a usar aquelas botas, e o pessoal dizia nos bailes: ‘ah, quem é que vai tocar?’. ‘Os Botinhas’. Apelidaram eles de Botinhas. E aquilo ali ficou. Os Botinhas.

Ao tratarmos de memória, esta, além de não-neutra, não é, exclusivamente homogênea. Isto pode ser observado em uma outra versão da própria origem do nome *Botinhas*. Na versão alternativa, dona Geni, quilombola e já idosa, dizia que o apelido de Valdivino, mais conhecido como “Botinha”, é o motivo do nome do grupo. Na época de menino, ela diz, ele se apaixonou pelas botas que os tios usavam para trabalhar. “Um dia, deram umas botas

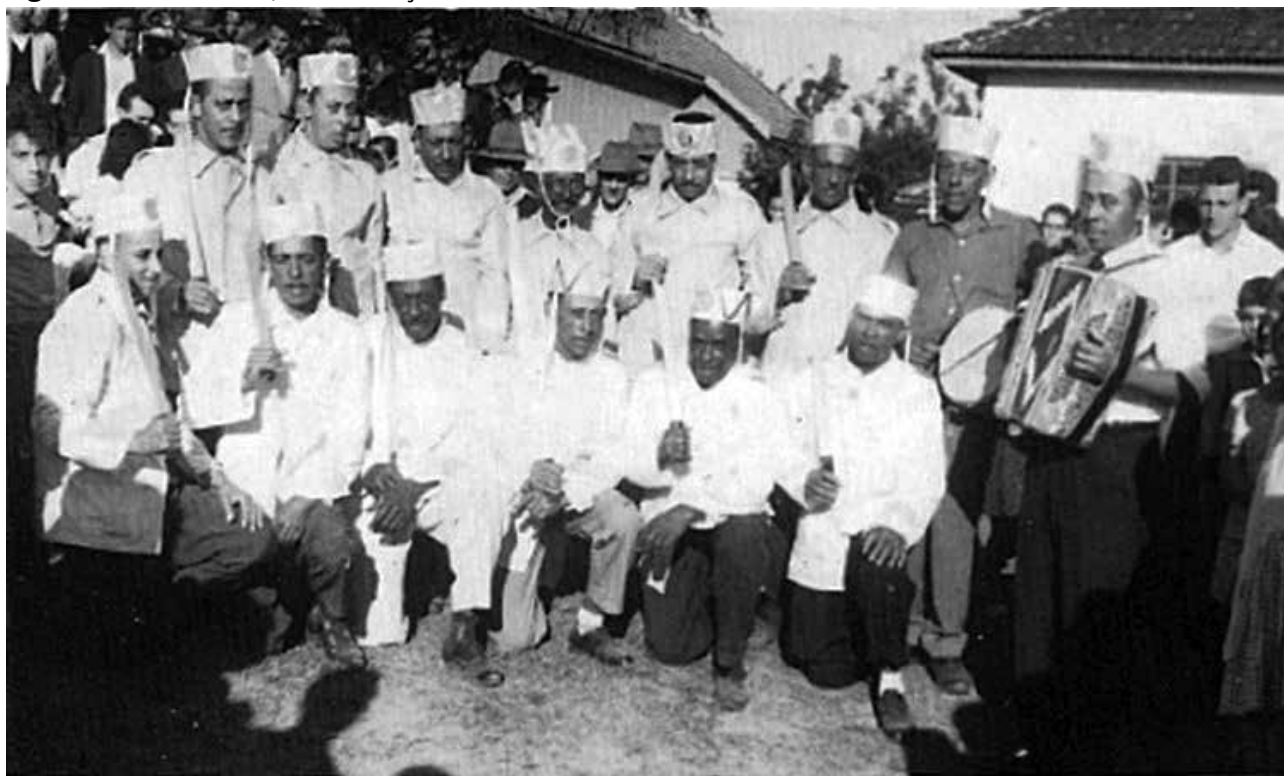
pra ele. Só faltava dormir de bota. Aí, botaram o apelido de ‘botinha’ nele”. Pensamos ser nesta multiplicidade que moram as possibilidades de conhecer, passo a passo, ainda mais o passado do quilombo. Não nas verdades apodíticas do texto, mas nas versões e subjetividades dos narradores.

É expressa pela Deja uma dificuldade enfrentada, muitas vezes, por quem vive de arte no Brasil: ela diz que os Botinhas não eram, unicamente, músicos, pois, naquela época (metade do século XX, aproximadamente), “não tinha como viver só de música. Alguns trabalhavam em obras, como pedreiros, outro fazia jardinagem, o mais moço deles. Viviam trabalhando em obras”. Mas, com a chegada do

fim de semana, o papel de artistas tomava a frente, nos bailes, onde eles iam “fazer festa, tocar nos eventos”. Edegi recorda dos cantores e tocadores com carinho: “Eram pessoas maravilhosas”.

Ainda sobre os Botinhas, dona Geni lembra o marido, Osvaldino, o segundo dos irmãos que compunham o conjunto. Este, por sua vez, era irmão gêmeo do Vivaldino, conhecido como Vivi. O mais jovem dos irmãos chamava-se Orvalino, ou Nico. Dona Geni, inclusive, compartilha conosco as funções de cada um no grupo: “Eu sei que o Botinha tocava gaita. Meu marido tocava banjo. Vivi, que era o Vivaldino, era do pandeiro. E o Nico era bateria. O conjunto deles era esse aí”.

Figura 2 - Os Botinhas, na realização de um Terno de Reis (meados do século XX)



Fonte: acervo da comunidade.

Uma rua no Capão da Porteira, inclusive, leva o nome do conjunto. E não é coincidência que o quilombo se situe nela. Isto nos dá uma dimensão da importância do grupo na região toda. E também não é por acaso que o quilombo foi nomeado em homenagem a eles. Mas

lembramos: há uma dupla faceta na escolha. Sobre isso, Zenilda explica: “Peixoto também porque nós juntamos as famílias. Eles também eram quilombolas. Por isso, Peixoto dos Botinhas”. Nico compartilha conosco uma trajetória dos Peixoto, remontando a um início com

Algemiro Morém Peixoto. Este era filho de um estancieiro com uma mulher já conhecida deste texto: Pelônia, uma das quatro irmãs fundadoras do quilombo-primeiro.

Mas esta história se alonga. Edegi, trazendo um tom entusiasmado à prosa, corrobora e diz que este estancieiro se apaixonou por uma negra filha de escravizados – Pelônia – e que com ela teve um filho, Algemiro. Entretanto, havia um problema: “esse filho não poderia ser registrado, e então essa negra foi a Santo Antônio da Patrulha, na época, e registrou o filho escondido, botando o sobrenome Peixoto”. O filho de Pelônia, já jovem rapaz, acabou casando-se com Manuela de Jesus, formando uma família e, desta união, diversos filhos foram concebidos, segundo Nico:

O Otávio Peixoto, a Diva, a Benta, Arquimimo, Adão. Vários filhos. O Otávio Peixoto se casou com a Olávia de Jesus, dando seguimento à família Peixoto. Tem a história dos Botinhas e a história dos Peixoto. São duas famílias. Essa é a história dos nossos antepassados.

Entendamos algo importante: a escolha do nome da associação remonta aos antepassados. Não a um lugar específico, mas às relações de parentesco e ancestralidade, valorizadas dentro do quilombo, a partir do que os mais antigos contavam. E, para quem indaga “qual o motivo de sabermos apenas os nomes das quatro mulheres do antigo quilombo?”, não temos uma resposta definitiva para esta atribuição de força memorial a estas personagens. Mas duas delas figuram como matriarcas fundamentais, a partir do relato de Zenilda: “a Pelônia era dos Peixoto, e a Fortunata era dos Botinhas”.

Em meio a este encontro de fios, é interessante esclarecer qual o sobrenome dos Botinhas: segundo Zenilda, é Cardoso. Nico nos ajuda a entender isso lembrando o seguinte: “tanto é que eu acho, não tenho bem lembrança, que o conjunto começou como Irmãos Cardoso. Mas como pegou muito ‘Botinhas’...”.

O nome artístico, assim, não teria sido apenas uma escolha, mas um sucesso com o público. A moda pegou e todos falavam “Botinhas, Botinhas, Botinhas, por causa das botas”, lembra Zenilda. Como se percebe, os *guris* traziam alegria, arte e entretenimento não só à comunidade negra do beco no Capão, mas a uma região inteira.

É nesta trajetória que o quilombo foi se constituindo. No passo do tempo, em meio à cantoria, os bailes nos quais os Botinhas tocavam e as *Bami*, a coletividade foi construindo sua identidade. Porém, uma identidade, num primeiro momento, negra, na ciência de uma ancestralidade relacionada à condição imposta de escravidão, para só posteriormente, nos anos 2000, se reconstruir enquanto, também, quilombola.

O processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo começou no início deste século, em 2006, segundo a Zê. Dentre aqueles que mais auxiliaram nos trâmites junto à Fundação Cultural Palmares, esteve o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos (IACOREQ). Zenilda lembra que “eles foram trazendo subsídios [...] e a gente foi procurando, foi vendo. Aí, a gente começou a se inteirar mais com a coisa”. O reconhecimento, grosso modo, é uma certificação emitida pela Fundação Palmares que atesta a coletividade enquanto remanescente de um antigo quilombo. Sem a certificação, não é possível dar entrada no processo de titulação das terras, tornando o processo de reconhecimento um primeiro passo fundamental na garantia de um direito constitucional quilombola país a fora.

Na parte inicial do processo, de acordo com a Zenilda, foi necessário realizar um levantamento sobre a história do Peixoto dos Botinhas, de forma a solicitar o registro junto à Fundação. Mais uma vez, com seu entusiasmo e coragem característicos, Edegi foi de casa em

casa, visitando os mais antigos na época para tentar conseguir relatos sobre o passado do quilombo. Em relação a essas histórias, Nico diz que eram contadas pelos mais velhos. “Os antigos, não é como hoje, que tem mil e uma coisas pra se preocupar. Eles contavam aquelas histórias, e queriam saber, e um contava pro outro. Sabiam da vida um do outro, né. Então, cada casa contava. E foi fechando, né”.

Zenilda ressalta que estes contavam histórias sempre dizendo: “No tempo dos escravos...”. Mas essa referência ao passado, segundo o Nico, não era feita assim tão facilmente: “os antigos não abriam muito o jogo pros jovens. Não é como hoje. Os antigos não abriam muito jogo”. Faltava, segundo ele, uma espécie de abertura entre pais e filhos para o compartilhamento de mais histórias e ampliação dos momentos de contação.

Ainda em 2006, iniciou-se a elaboração de um estatuto para a associação, dando início aos trâmites junto à Fundação Palmares. Isto foi agregado a um relato histórico da trajetória do grupo – feito a partir do que contaram os mais antigos ainda vivos, à época. Por fim, houve o envio da ata de reunião ou assembleia de aprovação dos membros sobre o pedido de reconhecimento e recebimento da documentação pela FCP, para dar abertura no processo. Após a burocracia, seria liberada uma etapa de análise técnica, para só aí haver a liberação do registro. Somente a 2 de outubro de 2010 a comunidade foi, oficialmente, reconhecida.

Entendamos: havia, na comunidade, uma identidade forjada no âmbito de uma coletividade negra, junto à ciência de uma ancestralidade que esteve em condição de escravidão. Entretanto, pelos relatos, quem hoje entendemos como quilombolas do Peixoto dos Botinhas, não sabiam que eram quilombolas. Segundo os diálogos tidos, não tinham ideia do que queria dizer o termo quilombo. Foi a partir do contato do Instituto de Assessoria às Co-

munidades Remanescentes de Quilombos – IA-COREQ, nos anos 2000, que isto foi fomentado e começou a ganhar conhecimento dentro do grupo. Estamos tratando de uma identidade negra secular, mas uma identidade quilombola recente – partindo do entendimento no qual os indivíduos ou grupos atribuem-se e constroem ao longo da vida seu próprio senso identitário. E não é só isso. Há, em relato de Edegi, uma eterna dúvida sobre as suas próprias origens mais profundas, remontando ainda a um contexto de ancestralidade africana em meio às diversas histórias contadas pelo mais antigos:

Quem contava pra mim era a vó e os meus tios. Naquela época, era muito bom. A gente sentava de tardezinha, por que a gente dormia cedo naquela época, mas de tardezinha sentava os tios, os avós, mãe, tudo ao redor do fogo. Aí, um da família se encarregava de contar história pras crianças. O que tinha acontecido com os mais velhos. E eles sempre frisavam pra gente, naquele palavriado deles, que a gente era um povo sem identidade. Todo mundo sabe quem é pai, avô, tio, todo mundo sabe de que família nasceu. E nós a gente não sabe. Se somos bantu, iorubá, quenianos, de que tribo a gente veio. Não sabemos de onde a gente veio.

Ao adentrarmos na trajetória da comunidade, a riqueza e complexidade ficam evidentes. Não se trata de uma história linear, reta e fluida: ela é dotada de nós, jogos temporais e identitários, lacunas e uma sensação de que, quanto mais pensamos entender, mais complexo e múltiplo se torna o cenário. Por outro lado, nem é nossa intenção tentar conformar as narrativas em uma ordem definitiva. O potencial da oralidade mora, exatamente, na complexidade e na tentativa de compreendê-la, naquilo que o escrito, sozinho, não alcança. Da narrativa de fundação, passando pelos Botinhas e até a questão da identidade quilombola recente, um cosmos cultural vai se revelando. Um repertório inteiro toma forma – mas não livre de obstáculos à sua continuidade.

O medo do perder: metamemória, oralidade e identidade étnica

Zenilda lembra com consternação uma conversa recente tida com uma amiga, exatamente sobre uma espécie de escassez: “com a Maria do Sílvio, que a gente tava conversando. Como a gente era boba quando era criança, né? A gente invés de ter indagado mais dos pais, dos tios, dos avós da gente. Quanta coisa a gente perdeu!”². Já em 2018, Edegi fazia uma espécie de alerta: “isso tá se perdendo”. Com os contadores que ainda restam, sendo eles principalmente Nico, Edegi e Zenilda, algo que se tornou indagação foi se a contação de histórias sobre o passado ainda acontece no quilombo, exatamente na esteira deste medo do perder:

Edegi: ai, sabe, eu passo muito pros meus filho, pro meus neto, passo muita história. E eles gostam muito de escutar, então, eu passo muito pra eles. Aí, eu vou pra casa deles lá, aí se reúne tudo lá no galpão e já começa, hoje em dia são muito engraçado os adolescente, né, muito admirado: “Deus o livre se eu ia passar isso!”.

Nico e Zenilda: É!

Nico: “mas que que é isso?!”.
 Zenilda: hoje é mico essas coisa, é mico.

Nico: Pagando mico, é. Então, é assim... E a evolução, né, Matheus, tu já tem outros assuntos: o dia-a-dia, o corre-corre...

Zenilda: Correria do dia-a-dia...

Nico: a modernidade! Hoje em dia, eles não querem parar pra ouvir também...

Zenilda: Não...

Nico: hoje em dia, tu vai falar, tá tudo no celular. Aí, tu tá falando uma coisa, a gente vê no trânsito...

Zenilda: É tudo muito diferente! A gente até tem

vontade, mas a gente vê que não tem público mais aquilo ali, né.

Edegi: assim, ó, as datas comemorativas dos negros, por exemplo, né... 15 de novembro... eu sempre faço questão de mandar uma mensagem sobre aquilo pra cada um deles. Se eu vejo na internet alguma coisa boa...

Zenilda: Tu sempre coloca no grupo, né.

Edegi: eu sempre coloco no grupo e coloco pra eles.

Zenilda: Pra eles, né, aham. Pra não deixar esquecer, né.

Edegi: Não deixar esquecer. Embora, talvez, eles não entendam, eles vão ver outra coisa mas...

Zenilda: mas “ó, aquilo a vó falou”...

É possível construir uma reflexão pertinente, a partir do relato. A metamemória em Joël Candau é entendida como compondose da representação realizada pelos sujeitos de sua própria memória, do conhecimento que têm desta, e, também, o que se fala, o que se diz de tal arcabouço memorial. Neste caso específico, trata-se de uma memória ostensiva, que está dada a ver, remetendo ao modo de afiliação de um indivíduo a seu passado, e ligando-se à construção explícita da identidade (Candau, 2016). Trata-se de percepção e comunicação memorial. Isto irá remeter-se tanto à afiliação de um indivíduo a seu passado quanto à construção da própria identidade. Neste jogo, memória e oralidade parecem estreitar-se. Considerando a metamemória, podemos observar quase uma interdependência entre forma e conteúdo, oralidade e memória. Isto é importante, no âmbito do Peixoto dos Botinhas, pois a própria transmissão enuncia memórias familiares (curtas, não mais de três gerações) e mesmo geracionais (pertencimento a uma cadeia de gerações: “as gerações que trabalharam por nós”, os antepassados da narrativa fundadora). Elas fazem parte do jogo

2 Todas as entrevistas da terceira seção deste artigo, salvo casos em que é indicado o ano de 2018, são provenientes de pesquisa de campo, realizada entre 2021 e 2022.

identitário, da própria conformação memorial de uma trajetória e daquilo visto como importante e parte da vivência cotidiana. Tudo isso nos ajuda a conceber uma espécie de noção de herança, daquilo *que nos foi deixado* e é *importantíssimo*.

O que é contado, retomando a questão da memória em relação a determinados projetos identitários visando continuidade, não é imutável, estanque. A partir disso, há duas premissas relevantes – quase paradoxais: 1) o que é transmitido pela tradição oral não está imune a transformar-se e 2) a tradição oral tem seu cerne na repetição. No primeiro ponto, “cantos, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher” (Alberti, 2005, p. 17). Salienta-se a importância da contingência, que influirá na transmissão, “pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado” (Alberti, 2005, p. 17). Em relação ao segundo ponto, há uma espécie de contradição – apenas aparente: se a base é a repetição, como se inventa no momento de transmissão? Não há uma resposta unívoca, mas talvez, este seja o ponto de fascínio sobre a própria história oral (Alberti, 2005), ou seja, trata-se de um patrimônio que não existe sem ação permanente dos contadores (tios, pais, mães, avós, por exemplo) que, conforme o tempo caminha, transformam tal patrimônio.

Em relação ao corpus documental da própria pesquisa, é necessário considerar a noção de documentação viva. É destacado o seu caráter mais ligado às narrativas do que à concretude de uma “documentação estritamente regular”. Não significa a composição de uma “verdade apodítica”, “axiomática”. Trata-se de variações, subjetividades e dos imaginários no interior de determinadas experiências. No amago da documentação viva está a experiência, e os elementos mutáveis, como subjetivi-

dade, memória, narrativas. Da mesma forma que se trabalha com interação social e da pessoa, trabalha-se com a interação da narrativa, da imaginação e da subjetividade. A intenção está direcionada a uma história viva, que provém de construções em torno das pessoas (Seawright, 2016).

Com esta tecitura em mente, é importante perceber o quanto o momento histórico atual e o cotidiano dos mais jovens acabam atravessando a própria noção de importância atribuída ao que é contado no quilombo. A presença do celular, da internet, de um ritmo acelerado de trabalho, de um presente em alta velocidade – *presentista*, para usar um termo de François Hartog – parecem ter tornado mais custosa a contação de histórias e a própria atribuição de relevância às mesmas, de certa forma, segundo os relatos. A Zê, o Nico e a Deja tentam sempre se manter presentes na tentativa de algum tipo de escuta desses jovens, mas o agravante vai além da questão da contação. Trata-se de algo que atravessa a continuidade do próprio quilombo, enquanto associação, sede:

Nico: Tanto é, Matheus, aproveitar o que ela falou, pra nós aqui os tempos mudaram. Evolução... que nós aqui temos dificuldade pra chamar os jovens quilombolas pra dentro, né. Eles tão num outro mundo, né, e nós...

Zenilda: Muita dificuldade!

Nico: nós que tamos segurando a barra... a gente já procurou trazer eles pra cá, já colocou uns jovens, mas a gente viu que na hora do “pega” é com nós. Pessoas boas, uma gurizada boa, mas eles já tão numa outra.

Edegi: talvez, a gente não achou a maneira de chamar eles...

Nico: Mas é geral... tu sabes que eu converso com o pessoal e isso é da juventude geral, não é só dos quilombolas...

Zenilda: Não, não é dos nossos...

Matheus: Receptores, em geral.

Nico: Aqui do São Jorge (clube de futebol) ali ontem tava falando com o Valério, Clube de Mães também ali, a gente já conversou com as diretorias. E a conclusão é a mesma: quando terminar essa nossa fase, assim...

Edegi e Zenilda: Nossa geração...

Nico: Nossa geração... dos mais velhos... as entidades vão, a tendência – tomara que não, tomara que não! – é enfraquecer. O Valério até me disse assim... ele se queixando também: “Olha, Nico, nós temo uma gurizada que eles não querem saber de nada. Eles querem vim jogar bola e ir embora”. Eles também têm esse problema, querem botar uns jovem na diretoria e eles tem dificuldade também. Claro, tem uns que pegam, mas...

Zenilda: é, mas pegam, mas não vão avante, né, Nico. Termina ele, eu acho, pegando, ele fazendo.

Nico: mas tudo por causa, também, da evolução, né. Me lembro que no nosso tempo aqui, tinha os times de futebol, as nossas brincadeiras que a Zenilda falou que a gente se encontrava aqui. Mas naquele tempo, não tinha muita saída pros lugar, não tinha muitas condições de sair. Ah, vou pra Palmares, vou pra Osório, vou pra Viamão. Não tinha ônibus quase. Hoje não, hoje tu sai, hoje em dia quase todo mundo tem carro, tu inventa de ir lá pra Osório, Palmares, pra praia. Tudo é fácil. E naquela época não tinha, então, se concentrava mais, né, era mais fácil de se concentrar. As coisas aconteciam.

Há uma problemática em relação ao desinteresse de gerações mais jovens. E esta não é somente relacionada a ouvir histórias sobre o passado, mas ao estar na sede, participar das atividades, fazer com que o quilombo continue existindo. Ao esbarrar em uma espécie de barreira geracional, a importância atribuída ao que é contado e à própria sede do quilombo parece estar diminuindo. Isto é justificado em função, mais uma vez, de um momento histórico específico no qual uma mencionada evolução (sintoma da modernidade) acabou afastando os mais novos daquilo relacionado ao

que já se foi, ao pretérito, segundo os relatos. O problema pode ser visto como grave pois, se não há transmissão de memória sobre a trajetória do grupo e se – caso o temor do Nico se concretize – não haja outras mãos para levar a sede à frente, o próprio quilombo, a associação quilombola Peixoto dos Botinhas pode acabar. E este medo não é sentido apenas pelos mais antigos na liderança do quilombo, pois, quando perguntada se as contações de histórias ainda acontecem, Jerusa, uma das lideranças jovens, relata o seguinte:

Matheus, acontece, acontece sim. Mas o que eu percebo é que as crianças de hoje não dão tanto valor quanto eu quando tinha 6, 7 anos de idade dava o valor que eu dava pra histórias que me contavam. Mas ainda acontece. Eu sou uma que, quando tão contando histórias ali eu, seja a história que for, eu tô de ouvido em pé, ouvindo pra poder passar. Eu sempre tento passar essas histórias, levar adiante. Mas eu percebo, assim, que as crianças não dão o devido valor que deveriam dar. É uma coisa muito importante de se saber, pra contar lá na frente. É do teu passado, é do passado da gente, dos nossos familiares. Mas tem, existe, tem gente que conta hoje, ainda, mas as crianças não dão o valor que deveriam dar [...] por não ter esse valor as coisas vão diminuindo, as coisas vão se diminuindo, as pessoas não têm vontade de contar, porque não tem aquele valor, aquela importância pras crianças. E eu passo sempre pra quem eu posso, pras crianças que eu posso: escutem! Escutem as histórias, deem valor, isso é uma coisa que vocês vão levar pra vida. Eu nunca imaginei que eu iria tá contando hoje coisas do meu avô, da minha família, né. Então, o valor que tem é... se eu não parasse pra ouvir eu não ia saber sobre histórias do passado da minha família. Pra mim, sempre foi importante eu saber do passado da minha família. Então, isso é o que eu penso, tem que parar um pouquinho, ouvir, perguntar, pra ti saber contar lá na frente. Pra saber como foi até chegar em ti. É isso que eu penso, não sei se fui clara.

Mais uma vez, a intenção de continuidade está presente no relato. Entretanto, a proble-

mática dos receptores parece, realmente, ser um problema, dos jovens adultos às crianças. Há um valor imbuído no contar e no contado ressaltado por Jerusa, ao se esforçar para ouvir e passar adiante as histórias. A importância não se dá apenas nisso, mas em uma crítica em relação ao tanto de valor atribuído a estas questões, à diminuição no valorativo aos saberes e histórias contadas. Isso causa uma reação nos próprios contadores: eles não se veem motivados a contar. Por mais que não controlemos as reações de outrem, isto acaba, talvez, incentivando a parada da narração com o tempo:

Nico: até assim, agora, tu tinha falado se a gente conta essas histórias... a gente não tem é uma oportunidade! Até serve, como minha irmã falou, serve como um desabafo...

Edegi: Aham!

Zenilda: É!

O que acaba entrando em cena é a própria identidade étnica no quilombo. Estando esta relacionada à oralidade e memória, os indícios de um complicador no que tange à identidade se torna cada vez mais claro. Na consideração específica de uma identidade étnica, esta está relacionada ao acúmulo e manutenção de heranças culturais, permitindo observar diferenças entre grupo detentor e outros com ele relacionados, mesmo que próximos espacialmente. Trata-se de uma relação ambivalente entre “eu X eles”, pois não é somente a percepção que o indivíduo faz de si que o diferencia dos demais, mas também o processo de afirmação e legitimação de determinados aspectos e referências de sua identidade que o torna diferente daquele (ou daqueles) que está(ão) inserido(s) em outros grupos (Lima, 2015, p. 501). O próprio sentimento de uma continuidade coletiva perpassa a discussão sobre memória e identidade – no que tange a uma constante reconstrução de si, ou um projeto identitá-

rio sempre em andamento (Pollak, 1992; Candau, 2016). Nesta seara, é fundamental tratar de transmissão dos cabedais memoriais, pois, sem transmissão, há um impeditivo, inclusive, no próprio trato com a memória – colocando conteúdo memorial e forma de transmissão quase em interdependência, e trazendo esta última enquanto uma protagonista. Quando a transmissão é impossível, indizível ou irrelevante, é de se indagar: como seria, então, possível haver compartilhamento (de uma língua de “convenções verbais”, de representações, de saberes e fazeres, de crenças, de comportamentos, de gestos ou posturas) capaz de fundar as representações de uma identidade coletiva? (Candau, 2016).

Podemos pensar no seguinte mosaico, em termos didáticos: a(s) memória(s) (*conteúdo*), caso não seja transmitida, através de uma forma (*a oralidade*), ou caso não seja recebida em atribuição de importância (*problemática dos receptores*), tende a perder-se, a tornar-se tão ínfima e etérea que, em um dado momento, se vai junto com os contadores remanescentes. Os vestígios deixados, em função da atribuição diminuta de importância, tornam-se partes de um quebra-cabeça no qual faltam a maioria das peças. Sendo assim, um ponto de importância na continuidade, mesmo esbarrando nos receptores desinteressados, pode ser *a forma, a oralidade*, carro-chefe da contação, pautada, ao mesmo tempo, por momentos propícios, pela sua própria contingência característica e pela relação enunciativa da memória.

Havendo um cabedal de memórias, e estas não tendo por onde transitar, ficam enclausuradas e não seguem adiante. Isto não quer dizer que não são importantes, pelo contrário, pois continuam sendo percebidas como uma espécie de bem dentro da comunidade por indivíduos como a Zenilda, a Edegi, o Nico e a própria Jerusa. A questão, aqui, mora na transmissão e na problemática dos recepto-

res. Podemos pensar que o contar (oralidade), bem como o contado (memória), são interdependentes para a sobrevivência do próprio quilombo, implicando tanto na questão da identidade (em partes, dependente de memória para se constituir) como em pontos mais logísticos (manutenção da sede, continuidade do quilombo enquanto espaço humanizado). A oralidade, entendida como socialização oral de memória (longínqua ou mesmo recente, a partir da memória coletiva e mesmo memórias familiares e geracionais no quilombo), é o elo entre intenção de continuidade no hoje, memórias tidas como importantes e receptores quilombolas novos.

Considerações finais

Em termos de considerações, a oralidade, pensamos, se caracteriza como um bem pela presença e fundamentalidade dentro da comunidade. Ela expressa uma esperança do porvir e um medo do perder. Trata-se de uma ameaça de esquecimento, do enfraquecimento de uma identidade étnica e da impossibilidade potencial de continuidade coletiva. Isto suscita, inclusive, aprofundamento em termos de pesquisa com os próprios receptores jovens, trazendo à baila suas perspectivas, suas vozes na construção de compreensão sobre tal problemática. De toda fora, trata-se de um repertório secular, de acordo com a narrativa de fundação da comunidade, e diz respeito não só à memória e aos contadores de histórias, mas ao próprio futuro do Peixoto dos Botinhas enquanto comunidade e associação-sede.

Em diálogo tido com lideranças do Peixoto dos Botinhas em 2023, tanto o problema dos receptores quanto o medo do perder se mostraram ainda presentes. Houve tentativa de incluir os mais jovens na administração da Associação, mas os colaboradores desta pesquisa se vêm em uma posição de impossibili-

dade de afastamento das atividades pelo receio já supracitado. É comentada uma espécie de diferença de conduta, e uma distinção de gerações que dificulta a comunicação. A questão dos receptores permanece, e as lideranças do quilombo de 2021/2022 – aqui, colaboradores –, mesmo na tentativa de passar adiante a responsabilidade de continuidade, ainda são aqueles mantenedores da vitalidade logística, memorial e identitária do Peixoto dos Botinhas. O porvir, ao menos em termos de indicadores, ainda parece seguir sendo construído a mesmas e poucas mãos.

Mesmo assim, ainda permanece um sentimento de resistência, de reconhecimento da importância não só do pertencimento à coletividade, mas de ancestralidade e valorização da sede do Peixoto dos Botinhas enquanto espaço de socialização. Sabemos não ser ortodoxo terminar um texto com uma citação, mas pensamos, por bem, finalizar com um sentimento singelo, dos próprios quilombolas. De alguma forma, a seguinte passagem costura um nó final neste tecido palavreado:

Edegi: cada vez que a gente entra aqui dentro lembra: eu lembro o quanto... os que vieram antes de nós gostariam de tá aqui dentro. De ver que a gente conseguiu isso aqui, né.

Zenilda: É verdade. Mas de certo tão vendo, né, Deja?

Nico: É...

Edegi: de alguma maneira tão vendo, né...

Referências

- ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História Oral**, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de História Oral, v. 8, n. 1, p. 11-28, jan./jun. 2005. DOI: <https://doi.org/10.51880/ho.v8i1.113>
- CANAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

FURTADO, Matheus. **“Abayomi, música e Quicumbi”**: uma história da Comunidade Quilombola Peixoto Dos Botinhas. 2018. 52 f. Monografia (Graduação em Ciências Humanas – Licenciatura) – Universidade Federal do Pampa, São Borja, 2018.

FURTADO, Matheus. **“O que se fala, se sente”**: a oralidade na Comunidade Quilombola Peixoto dos Botinhas, Viamão, RS. 2022. 169 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2022.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. *In*: BAUER, Martin; George, GASKELL. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 64-89.

GILL, Rosalind. Análise do discurso. *In*: BAUER, Martin; George, GASKELL. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 244-270.

LIMA, Hezrom Vieira Costa. **“Já veio tudo dos antepassados”**: história, memória e identidade étnica em Caiana dos Crioulos. 2015. 179 f. Dissertação (Me-

strado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e narrativas**: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2021.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso**: princípios e procedimento. Campinas: Pontes, 2009.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, v. 5, n. 10, p. 200-212, jul. 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941> Acesso em: 26 nov. 2023.

SEAWRIGHT, Leandro. O corpus documental história oral: teoria, experiência e transcrição. **Revista Observatório**, Palmas, Universidade Federal do Tocantins, v. 2, p. 54-75, jan./abr. 2016. DOI: <https://doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2016v2n1p54>

Recebido em: 30/03/2024

Revisado em: 25/09/2024

Aprovado em: 01/10/2024

Publicado em: 26/11/2024

Matheus Pinto Furtado é doutorando em História pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Mestre em História pela mesma instituição (2022). Bolsista de doutorado CAPES I. Graduado em Ciências Humanas - Licenciatura pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) (2019). Membro do grupo de pesquisa Relações de Fronteira: História, Política e Cultura na tríplice aliança Brasil, Argentina e Uruguai e do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC). *E-mail*: matheusftd@gmail.com