



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA  
AFRO-BRASILEIRA  
PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA –  
UFC/UNILAB**

**JOSÉ WILTON SOARES DE BRITO SOUZA**

**ENTRE A MANGUEIRA DO FATO E A CORRENTE DE OURO:  
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE A MEMÓRIA E OS ESPAÇOS, A  
PARTIR DAS NARRATIVAS FANTÁSTICAS DE MORADORES DA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA DA SERRA DO EVARISTO,  
BATURITÉ-CE**

**FORTALEZA**

**2019**

JOSÉ WILTON SOARES DE BRITO SOUZA

ENTRE A MANGUEIRA DO FATO E A CORRENTE DE OURO:  
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE A MEMÓRIA E OS ESPAÇOS, A  
PARTIR DAS NARRATIVAS FANTÁSTICAS DE MORADORES DA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA DA SERRA DO EVARISTO,  
BATURITÉ-CE

Dissertação apresentada ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA UFC/UNILAB, como parte dos requisitos necessários para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Lea Carvalho Rodrigues.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- S238c Souza, José Wiltan Soares de Brito.  
Entre a mangueira do fato e a corrente de ouro: um estudo antropológico sobre a memória e os espaços, a partir das narrativas fantásticas de moradores da Comunidade Quilombola da Serra do Evaristo, Baturité-CE. – 2019.  
101 f. : il color.
- Dissertação (mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFC/UNILAB, Universidade Federal do Ceará, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Fortaleza, 2019.  
Orientação: Profa. Dra. Lea Carvalho Rodrigues.
- I. Narrativas fantásticas. 2. Serra do Evaristo. 3. Memória. 4. Espaços. Identidade Quilombola. I. Título.

CDD 301

---

JOSÉ WILTON SOARES DE BRITO SOUZA

ENTRE A MANGUEIRA DO FATO E A CORRENTE DE OURO:  
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE A MEMÓRIA E OS ESPAÇOS, A  
PARTIR DAS NARRATIVAS FANTÁSTICAS DE MORADORES DA  
COMUNIDADE QUILOMBOLA DA SERRA DO EVARISTO,  
BATURITÉ-CE

Dissertação apresentada ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA UFC/UNILAB, como parte dos requisitos necessários para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em: 10/12/2019.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Lea Carvalho Rodrigues (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Rafael Antunes Almeida  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

---

Profa. Dra. Daniele Ellery Mourão  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

---

Profa. Dra. Elza Maria Franco Braga (Suplente)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Para Luccas. E aos meus antepassados.

Para Petronília Soares de Brito e Raimundo  
Rodrigues de Brito.

Quando os grupos políticos articulam sua oposição em termos de critérios étnicos, a direção da mudança cultural é igualmente afetada. Um confronto político só pode ser implementado se tornarmos os grupos em questão similares e assim comparáveis, e isso terá um efeito sobre cada um dos novos setores de atividades, tornados pertinentemente no plano político. (POUTIGNAT, 2011, p.222).

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao corpo docente do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA/UFC-UNILAB.

Em seguida, em grande parte, devo a conclusão desta dissertação, ao apoio e suporte intelectual da minha orientadora, Lea Carvalho Rodrigues, uma excelente professora que não mediu esforços e paciência para comigo, a ela dedico meu respeito, admiração e gratidão. Agradeço aos meus interlocutores e parentes da Serra do Evaristo, que cederam suas memórias para a produção desta dissertação.

À minha família (lá e cá) e amigos, em especial a minha mãe e irmãos, que sempre estiveram comigo nos momentos difíceis.

Ao professor Rafael Almeida, que além de ser um grande mestre, conselheiro e incentivador da pesquisa, me abriu os seus valiosos tempos para diversos diálogos.

Às professoras, Vera Rodrigues e Daniele Ellery Mourão, ambas, que leram minha dissertação e fizeram valiosas sugestões.

A Iully Melo pelo apoio e incentivo, e aos momentos de “I’ Believe”, pelas oportunidades de transgressão da percepção.

Enfim, à tudo e todos que me ajudaram a superar as dificuldades para realizar esta árdua tarefa.

## RESUMO

Esta dissertação constitui uma reflexão sobre a memória e os espaços da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, localizada na cidade de Baturité (Ceará, Brasil), a partir do estudo de múltiplas narrativas orais existentes na localidade. Guiado pelo trabalho de campo, desenvolvo um estudo antropológico que privilegia as vozes dos moradores da comunidade em questão, bem como suas cosmologias. Problematizo a relação das narrativas orais, classificadas como “fantásticas”, na construção dos espaços e da memória coletiva, bem como na inferência de um elo com a identidade quilombola. A partir deste material, apresento uma série de elementos que apontam para essa relação, que se faz presente ao longo de todo o texto. Sobre alguns espaços estudados, experimento com certas possibilidades de ressignificação simbólica que alguns de seus elementos específicos colocam – como entre a narrativa: A mangueira do fato e os espaços cenários desta estória. Saliento também que alguns elementos fantásticos são essenciais para compreender algumas relações pré e pós-escavações arqueológicas, iniciadas na Serra do Evaristo no ano de 2012. Tal advento transformou a comunidade e, além disso, alguns dos achados arqueológicos encontrados, são associados pelos moradores do remanescente de quilombo aos seres sobrenaturais existentes no imaginário local.

**Palavras-Chave:** Narrativas fantásticas. Serra do Evaristo. Memória. Espaços. Identidade Quilombola.

## ABSTRACT

This master's dissertation is a reflection on the memory and spaces of the quilombola community of Serra do Evaristo, located in Baturité (Ceará, Brazil), based on the study of multiple oral narratives in the locality. Guided by the fieldwork, I develop an anthropological study that privileges the voices of the residents of the community in question, as well as their cosmologies. I problematize the relationship of oral narratives classified as "fantastic" in the construction of spaces and collective memory, as well as in the inference of a link with quilombola identity. From this material, I present a series of elements that point to this relationship, which is present throughout the text. About some studied spaces, I experiment with certain possibilities of symbolic resignification that some of its specific elements place - as between the narrative: The hose of fact and the scenario spaces of this story. I also stress that some fantastic elements are essential to understand some pre- and post-archaeological excavation relations, which began in the Serra do Evaristo in 2012. This advent has transformed the community and, in addition, some of the archaeological finds found are associated by the residents of the region remnant of quilombo to supernatural beings existing in the local imagination.

**Keywords:** Fantastic narratives. Serra do Evaristo. Memory. Spaces. Quilombola ethnic Identity.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Resquícios de construções de taipa e cisternas para acumulação de água da chuva.....	9
Imagem 2 – Mapa da localização geográfica da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.....	12
Imagem 3 – Frente da Escola de Ensino Fundamental Osório Julião.....	14
Imagem 4 – Urna funerária exposta no Ecomuseu da Serra do Evaristo.....	18
Imagem 5 – Processo de escavações arqueológicas realizadas na Serra do Evaristo.....	19
Imagem 6 – Ecomuseu da Serra do Evaristo.....	19
Imagem 7 – Lavatório/batedouro artesanal de roupas.....	22
Imagem 8 – Pintura situada no salão de reuniões e eventos, que faz parte do ponto de cultura comunitário.....	31
Imagem 9 – Vista panorâmica da Pedra Aguda na cidade de Aracoiaba-CE e dos entornos da Serra do Evaristo.....	33
Imagem 10 – Grupo da Dança de São Gonçalo da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.....	35
Imagem 11 – Estrada da comunidade quilombola que dava acesso a “mangueira do fato”.....	43
Imagem 12 – Local estruturado e protegido pelos moradores da comunidade quilombola, onde atualmente se encontram outras urnas funerárias.....	46
Imagem 13 – Moradores e visitantes da comunidade, em torno de uma urna funerária coberta pela terra.....	47
Imagem 14 – Capela da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.....	60

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
1.1	Aspectos gerais da comunidade quilombola da Serra do Evaristo	11
1.2	Introdução à algumas questões conceituais	14
1.3	O trabalho de campo e as questões em torno do objeto	20
<b>2</b>	<b>INSPIRAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b>	<b>23</b>
2.1	A fotografia como método de construção da narrativa antropológica	24
2.2	A definição de fantástico perante os estudos de Tzevan Todorov	26
2.3	Observando a comunidade	30
<b>3</b>	<b>NARRATIVAS FANTÁSTICAS, SECAS E ESCAVAÇÕES ARQUEOLÓGICAS</b>	<b>34</b>
3.1	A mangueira do fato e os achados arqueológicos	37
3.2	Os mistérios da casa de pedra	50
3.3	A corrente de ouro e as escrituras amaldiçoadas	53
<b>4</b>	<b>ENTRE TRAJETÓRIAS E COSMOLOGIAS QUILOMBOLAS: ALGUNS FRAGMENTOS</b>	<b>61</b>
4.1	Cosmologias quilombolas	68
4.2	A Obra Kolping e as particularidades culturais da Serra do Evaristo	71
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>75</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>79</b>
	<b>ANEXO A – FOTOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA SERRA DO EVARISTO E ALGUNS DE SEUS MORADORES</b>	<b>85</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O objeto desta dissertação diz respeito à construção da Memória e dos Espaços<sup>1</sup> da comunidade<sup>2</sup> quilombola da Serra do Evaristo, sob a perspectiva das narrativas fantásticas<sup>3</sup>. O recorte para análise faz alusão a duas narrativas existentes na comunidade, intituladas “a mangueira do fato” e “a corrente de ouro”. Dito isto, através de relatos dos moradores da comunidade quilombola, bem como da bibliografia especializada nos temas, desenvolvo um texto acerca da dimensão cultural dos espaços e da memória da Serra do Evaristo.

**Imagem 1** - Resquícios de construções de taipa e cisternas para acumulação de água da chuva



**Fonte:** Imagem produzida pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

O interesse pelo tema surgiu pelo fato do meu pertencimento étnico à comunidade quilombola. Apesar do meu nascimento e crescimento ter sido na sede da

<sup>1</sup>A compreensão acerca dos espaços, é tratada não somente em sua dimensão material, mas principalmente na dimensão cultural, construída através dos imaginários dos moradores da comunidade, que é aqui o ponto-chave de discussão e construção teórica

<sup>2</sup>Comunidade é aqui concebida como uma categoria êmica, ou seja, a “tradição representada” pelos seus moradores é reconhecida tanto por estes, como por “instituições e indivíduos externos para projetar seu valor” (LIFSCHITZ, 2006).

<sup>3</sup>Por se tratar de um tema que é inicialmente discutido no campo da literatura, toma-se aqui a obra de Tzvetan Todorov (2008) para caracterizar as narrativas fantásticas orais, fazendo sempre relação com outros autores do âmbito das Ciências Sociais.

cidade de Baturité (zona urbana), minha mãe nasceu e cresceu na Serra do Evaristo, tendo se mudado juntamente com seus pais e irmãos para o centro da cidade. Visto isso, cresci ouvindo os parentes mais velhos oriundos da comunidade quilombola, falando sobre acontecimentos estranhos, muitas das vezes histórias que fogem à compreensão racional. Com isso, o relance das primeiras ideias para a construção do projeto de pesquisa direcionou-me para esse incômodo em torno da imprescindibilidade de compreender as dinâmicas e os significados da sociedade à qual pertença, mais a fundo e em específico, entender minhas origens afro-brasileiras, através da temática “fantástico”. Reflito que de alguma forma essa aspiração já existia, pois me lembro da minha fascinação ao ouvir meus avós versando sobre suas experiências a respeito da construção da estrada, da(o) capela/salão e de suas empreitadas nas casas de farinha da comunidade em questão. Aquelas histórias surpreendiam e inquietavam bastante meus pensamentos, aguçavam mais ainda a curiosidade de um dia investigar as suas origens.

Inicialmente, talvez foi o mistério que me conduziu para o presente momento de construção acadêmica, por outro lado, e ao mesmo tempo, por quem pretendeu esta pesquisa ser um indivíduo ligado consanguineamente e culturalmente a comunidade quilombola, buscando interpretar por meio da ciência antropológica os aspectos supracitados. Nesse sentido, me conduzo tomando os valores e saberes de pesquisador, nessa empreitada.

Preliminarmente tive acesso às histórias bastante populares, (fantásticas) que são perpetuadas ao longo das gerações na comunidade quilombola. A partir disso, atentei para o registro e a documentação dessas “narrativas incomuns”, através dos relatos de pessoas situadas entre os cinquenta e cem anos de idade, as quais, além de possuírem o conhecimento sobre, são as mais propícias a narrarem sobre alguns eventos<sup>4</sup> ocorridos na região no início e na metade do século XX. É valorizada, nesse sentido, a história oral da comunidade tradicional estudada, bem como a concepção de que as pessoas mais velhas têm muito o que ensinar e contar, pois são consideradas verdadeiras bibliotecas, e ao mesmo tempo tidas como “guardiãs da memória”. Em alguns lugares do continente africano, um ditado bastante popular ilustra bem essa situação. Segundo o escritor malinês Amadou Hampaté Bá<sup>5</sup>, “quando morre um africano idoso, é como que se queimasse uma biblioteca”. Visto isso, justifica-se a ideia de entrevistar principalmente as pessoas mais velhas da

---

<sup>4</sup>No decorrer do texto, elencar-se-á tais eventos.

<sup>5</sup>BÁ, Amadou Hampaté. Amkoullel, o menino fula. Trad. Xina Smith Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas/Palas Athena, 2003.

\_\_\_\_\_, Amadou Hampaté. A palavra, memória viva na África, 1973. In: Correio da UNESCO: África e sua história. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1979.

comunidade. Apesar dessa delimitação metodológica, atenta-se aqui, também, para a percepção dos diversos moradores, independentemente da idade, acerca das narrativas fantásticas.

No diálogo com os moradores da comunidade quilombola, foram percebidas algumas características no processo de formação da memória coletiva, compartilhada até os limites do sertão central, especificamente sobre os denominados “monólitos<sup>6</sup>” daquela região. Exemplo disso é a existência da narrativa da “corrente de ouro”. Segundo os interlocutores, existe uma corrente de ouro que conecta subterraneamente as supostas escrituras de uma gruta situada na comunidade quilombola da Serra do Evaristo (Baturité), a Pedra Aguda (Aracoiaba) e a Galinha Choca (Quixadá). A história é contada por várias pessoas que relatam sobre suas viagens em período de secas<sup>7</sup>, em busca de oportunidades para além da Serra do Evaristo. Isso faz perceber as diversas conexões e dinâmicas sócio culturais existentes entre as cidades e os povos do Ceará, extrapolando os limites políticos e territoriais.

Apesar de existirem alguns poucos trabalhos que tenham como temática/objeto a comunidade quilombola da Serra do Evaristo, poucos são os que procuram estudar a comunidade, tendo como enfoque a temática “narrativas fantásticas”. A justificativa deste trabalho centra-se, principalmente, na necessidade de escrever sobre as narrativas orais fantásticas, trazendo o legado da tradição oral quilombola na constituição e legitimidade de outras perspectivas acerca do remanescente de quilombo<sup>8</sup>.

### **1.1 Aspectos gerais da comunidade quilombola da Serra do Evaristo**

Segundo Pereira (2016, p.20), o remanescente de quilombo da Serra do Evaristo “[...] se encontra a 99 km de distância da capital Fortaleza e a 9 km do centro da cidade de Baturité, integrando a região do Maciço de Baturité junto a outros doze municípios que hoje compõem esse espaço [...]”. Vivem na comunidade um total de “150 famílias e 564 habitantes” (LIMA; VIEIRA, 2018). Atualmente o acesso à localidade é dado por estrada

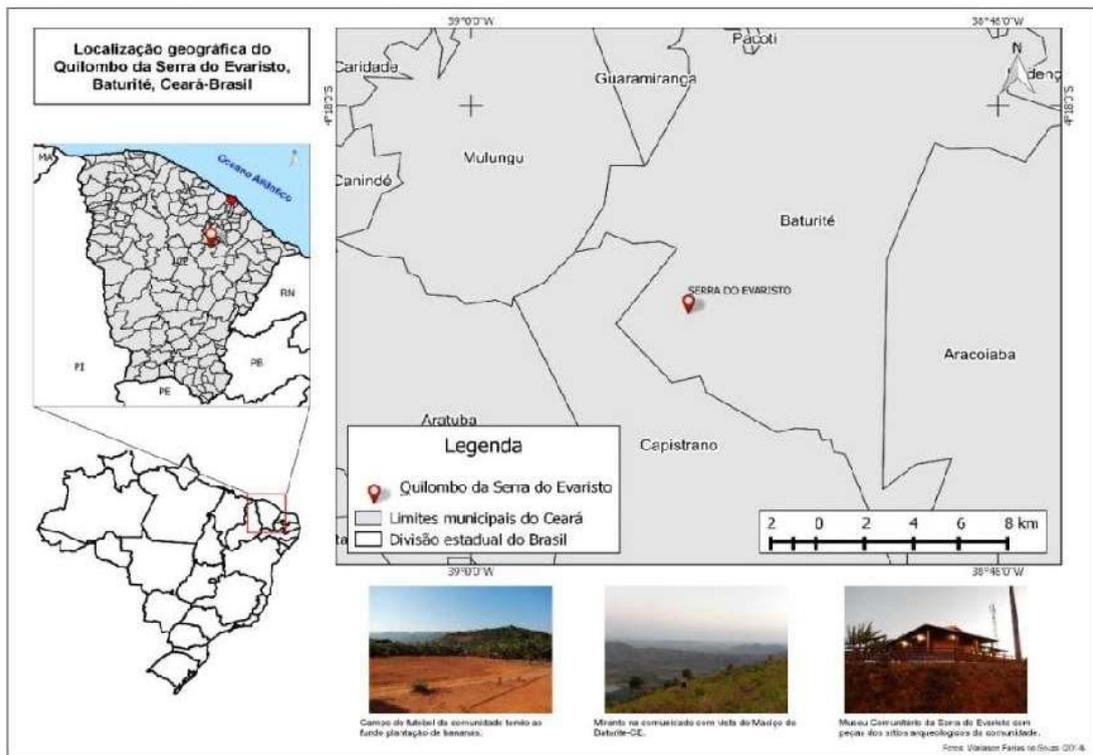
<sup>6</sup>Ver: SILVA, Cláudio Antônio Vieira da. Há “pedras” no meu curral: a paisagem dos Monólitos de Quixadá – CE. IPHAN, 2017.

<sup>7</sup>O termo “secas” irá aparecer constantemente no texto (principalmente no segundo capítulo), fazendo referência aos períodos marcados por sofrimento e dificuldades de subsistência dos moradores da Serra do Evaristo.

<sup>8</sup>Verifica-se aqui o conceito moderno de “quilombo” na Antropologia, estabelecendo a ideia de algo que remanesce, ou seja, a concepção de remanescente e/ou resquícios de quilombos. Nesse sentido, Andrade e Treccanii (2000) apuram, discutem, e conceituam com mais precisão o termo “comunidade remanescente de quilombo”.

de terra batida e com algumas sequências de paralelepípedos. A comunidade quilombola encontra-se em uma das diversas serras de Baturité, onde o clima em algumas partes do ano chega a ser bastante ameno, o que caracteriza a Serra do Evaristo como um lugar climaticamente frio.

**Imagem 2** – Mapa da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.



**Fonte:** Lima e Vieira (2018) e Laboratório de Cartografia/ UFC (LABOCART), a partir dos dados da pesquisa (2015).

Segundo Lima e Vieira (2018, p.118), o processo de ocupação do território quilombola é dado inicialmente pelos povos indígenas, em específico os “[...] Kanindé de Aratuba e por negros fugidos dos canaviais de Redenção, município localizado a 29 km de Baturité. Hoje a maioria dos moradores da comunidade é natural do lugar<sup>9</sup>”.

Nas observações percebeu-se que o remanescente de quilombo é constituído de uma associação de moradores<sup>10</sup>, tendo na estrutura organizacional um presidente/gestor, responsável por organizar eventos, participar de reuniões dentro e fora da comunidade. Nesta associação acontecem reuniões para discutir e elaborar a planificação acerca das demandas existentes. Nesse sentido, a organização dos moradores da comunidade

<sup>9</sup>No decorrer deste trabalho irão se apresentar outras variantes da ocupação do território, percebidas nas entrevistas registradas para este estudo.

<sup>10</sup>No terceiro capítulo irá se discutir um pouco sobre a relação da Obra Kolping e a importância desta na constituição dos espaços e da memória da Serra do Evaristo.

quilombola tornou-se um fator imprescindível atualmente para o funcionamento do território enquanto comunidade tradicional, que se reconhece perante suas particularidades e desafios.

A organização política da comunidade quilombola da Serra do Evaristo é pautada na busca e luta em prol dos direitos quilombolas, visto que até os dias atuais os moradores lutam por uma educação diferenciada, ou seja, uma escola quilombola. A Escola de ensino fundamental Osório Julião, única escola existente na comunidade, tem em sua estrutura curricular a educação normativa<sup>11</sup> que, por sua vez, não dá conta das particularidades culturais e da historicidade da comunidade enquanto território remanescente de quilombo. O nome da escola refere-se a “Osório Julião<sup>12</sup>”, um antigo morador da comunidade.

Justificando o enunciado acima em relação às discussões atuais acerca da luta por uma educação diferenciada<sup>13</sup> nas comunidades quilombolas, a concepção dos direitos dos remanescentes de quilombos surge em meio à legitimidade da mobilização por reconhecimento histórico e cultural perante o Estado. O processo sócio-político advém do reconhecimento do passado escravista brasileiro, pois, segundo Carril (2017):

[...] após a abolição iniciou-se uma trajetória de exclusão social e invisibilidade, que na prática negou direitos aos afrodescendentes e desconheceu os territórios quilombolas na estrutura agrária brasileira. Além de não haver políticas reparatórias ou indenizatórias pelos três séculos de exploração escravista, por meio da construção ideológica do branqueamento vivenciou-se um imaginário de harmonia e democracia racial que buscou apagar da memória social as lutas e as dores da escravidão. (CARRIL, 2017, p.543).

Nesse raciocínio, como não há uma escola dita “quilombola” na comunidade da Serra do Evaristo, percebe-se que a luta ainda continua na verificação e articulação dos processos e mecanismos políticos. A exemplo, pode-se citar aqui a criação da Lei 10.639/2003, que faz menção à inserção no currículo das escolas do estudo da História e da cultura afro-brasileira. No entanto, conforme Souza, F e Souza, R (2012, p.9) “[...] mesmo com a implantação desta Lei, na prática, existem alguns elementos que dificultam a realização de tal ação, tais como a ausência da discussão da temática nos cursos de formação iniciada e continuada de professores/as e de materiais didáticos”.

<sup>11</sup>Refere-se ao tipo de educação presente na maioria das escolas regidas pelo estado.

<sup>12</sup>De acordo com os relatos dos moradores da Serra do Evaristo, Osório Julião foi um antigo morador e benfeitor, pertencente à família Julião, sendo essa uma das famílias que compõem a formação inicial do território, referente à constituição de quilombo. O terreno no qual se encontra a escola da comunidade quilombola, foi produto de doação feita por Osório Julião.

<sup>13</sup>Segundo Campos e Gallinari (2017, p.207), “A Educação Escolar Quilombola foi implantada a partir de discussões no campo educacional, iniciadas na década de 1980, dotada de forte mobilização e visando à reconstrução da função social das escolas que atendem essas comunidades”.

**Imagem 3** – Frente da Escola de Ensino Fundamental Osório Julião



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

## 1.2 Introdução à algumas questões conceituais

No ano de 2011, a serra do Evaristo foi reconhecida como “remanescente de quilombo”, e quatro anos mais tarde, à época 2015, segundo Souza, Moraes e Gomes (2015, p.7) “[...] recebeu o INCRA em uma Assembleia comunitária que definiria se a comunidade queria ou não ter as suas terras demarcadas”. Ao que se sabe, não houve a demarcação das terras, por preferência dos próprios moradores da comunidade, tendo em vista alguns conflitos e divergências internas.

Tendo como contexto o desamparo do Estado para com as comunidades e povos tradicionais, através da organização social e política, bem como por meio dos movimentos sociais ocorridos no final do século XX, as populações marginalizadas começaram a se mobilizar. A luta era pautada na busca por estruturas de educação, de saúde, de informatização, de reconhecimento cultural e de demarcação das terras. Sendo a comunidade da Serra do Evaristo uma população de trabalhadores rurais, autores como Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) partem da premissa de que essas são “comunidades

negras rurais<sup>14</sup>”, nesse caso, inter-relacionando-se com os conceitos de etnicidade e território.

Sob a fundamentação de que: “não existem grupos racialmente puros, mas populações que esqueceram do fato de serem originárias de uma fusão” (POUTIGNAT, 2011, p.36), nesse sentido, destaca-se a questão das comunidades quilombolas serem exemplos dessa miscigenação, contrariando o pensamento nacional sobre a existência de uma única etnia e raça<sup>15</sup>. Segundo, Barth (2005, p.16) afirma o autor, que “eticidade representa a organização social de diferenças culturais”. No mesmo sentido, Cardoso de Oliveira (1976) expõe que etnicidade:

[...] refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios e são também por outros considerados como distintos. Do ponto de vista da interação, o processo de identificação étnica se constrói de modo contrastivo, isto é, pela afirmação do nós diante dos outros”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.5).

A respeito da definição de identidade étnica, Barth (1984), afirma que: a identidade étnica se expõe pelo ato de um determinado grupo poder contar com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros indivíduos como diferentes. No caso específico de comunidades quilombolas, O’Dwyer (2007, p.47, grifo nosso) afirma que identidade étnica perpassa pela “[...] emergência de uma identidade étnica ‘remanescente de quilombo’, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional” (artigo 68 do ADCT17)<sup>16</sup>.

Antes mesmo de existir uma definição acerca de comunidades tradicionais (quilombolas), o termo “quilombo” era bastante disseminado para designar essas populações, tal categoria perpassa por diversas vertentes teóricas incorporadas pelos seus períodos históricos, que refletiam em interpretações simplistas que não davam conta da complexidade sócio-histórica envolta do conceito. A definição escolhida para guiar este trabalho toma como ponto de partida que as comunidades quilombolas não são apenas “comunidades isoladas”, conforme a classificação proposta por Reis e Gomes (1996),

<sup>14</sup>Segundo O’Dwyer (2007, p.45-46, grifo nosso), “[...] também chamadas terras de preto (com a vantagem de ser um termo nativo, e não uma palavra importada historicamente e reutilizada), permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum como de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados”

<sup>15</sup>Segundo Poutignat (2011), “o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é ‘realmente’ fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem”. (POUTIGNAT, 2011, p.37).

<sup>16</sup>Segundo Brasil (2014, p. 5), no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

portanto, estando estas sempre se relacionando com diversos setores da sociedade e instituições, na luta por seus direitos.

Por esse raciocínio, O'Dwyer (1995, p.2) reflete sobre a construção do conceito de quilombo perante a atribuição de uma identidade étnica. A autora ressalta também a importância de compreender uma comunidade quilombola através da organização comunitária enquanto característica essencial. Escreve a autora que a diferenciação entre antigas conceituações: “[...] refere-se às representações e práticas dos próprios agentes sociais que viveram e constituíram tais situações em meio a antagonismos e violências extremas<sup>17</sup>”. Sendo assim, tidas aqui como remanescentes de quilombos.

Inicia-se a exposição do conceito de território, destacando a definição de Haesbaert (1997, p.39, grifo nosso), que distingue três concepções, articulando-as. A primeira concepção diz respeito a (jurídico-política), em que território “[...] é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal”.

A segunda abordagem, que é classificada pelo viés cultural “[...] prioriza sua dimensão simbólica e mais subjetiva, o território é visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço”. Em terceiro, o território é abordado pelo ponto de vista econômico, destacando a “[...] desterritorialização em sua perspectiva material, concreta, como produto espacial do encontro entre classes sociais e da relação capital- trabalho”. Nesse sentido, nas palavras de Saquet e Briskievicz (2009, p.6) “[...] o território precisa ser compreendido numa perspectiva integradora, ou seja, como um domínio politicamente estruturado e também como apropriação simbólica, identitária inerente a certa classe social”.

Partindo do presente estudo realizado, fundamentando-se nos relatos dos interlocutores, percebeu-se que a origem acerca da constituição do território quilombola ainda é algo bastante polêmico e sem consenso por parte dos próprios moradores. Estes, no entanto, apresentam visões novas que serão apresentadas neste trabalho.

A concepção encontrada nas produções científicas acerca da ocupação do território relativo a Serra do Evaristo, diz respeito, primeiramente, segundo Oliveira e Pedroza (2014), às “possíveis populações indígenas”, visto que no ano de 2011 foram encontrados em vários locais da comunidade, urnas funerárias e outros vários objetos pertencentes a povos que habitaram aquele território no passado.

---

<sup>17</sup>Ver: FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

A exemplo da ocupação posterior aos possíveis povos indígenas, Pereira (2016, p.23) expõe que “[...] seriam cinco as principais famílias que constituem o berço da atual comunidade do Evaristo, quais sejam: os ‘Bentos’, os ‘Soares’, os ‘Venâncios’, os ‘Juliões’ e os ‘Leandros’”. O autor argumenta ainda que:

[...] as terras de todas as famílias são advindas de heranças, o que aumenta a hipótese de que sejam remanescentes de culturas negras nascidas em formato de quilombos, com passar do tempo a união familiar faz com que as famílias originais misturassem com famílias de outras comunidades e cidades vizinhas, esta mistura das famílias faz surgir outras famílias caso de Freitas, Pereira, Mariano entre outros. (PEREIRA, 2016, p.23).

Segundo Guerreiro Ramos (1957) e Carneiro (1964), quando falamos de territórios negros no Brasil, inicialmente a visão clássica acerca desses é que se constituíram basicamente por pessoas negras escravizadas<sup>18</sup> e fugitivas. Tendo em mente as concepções já ultrapassadas acerca da categoria quilombo, não se deve reduzir as comunidades quilombolas apenas a espaços geográficos habitados inicialmente por pessoas negras fugitivas das grandes fazendas. É de suma importância fazer essa exposição para entender os processos de ocupação da Serra do Evaristo pelas primeiras famílias negras que chegaram ao território. Veremos outras visões no decorrer do texto, partindo da interpretação das narrativas fantásticas de moradores da comunidade quilombola.

Ainda sobre a discussão da ocupação do território da Serra do Evaristo, um fator importante a ser retomado, é a relativa recente descoberta, na localidade, de urnas funerárias, utensílios cerâmicos e outros objetos diversos, bem como fósseis humanos, que, segundo Oliveira e Pedroza (2014), são “datados de quase 700 anos”. Conforme os autores:

As primeiras pesquisas arqueológicas no sítio Serra do Evaristo I foram realizadas em 2013, sendo iniciadas com o levantamento plano altimétrico da área, incluindo o mapeamento metódico dos remanescentes funerários expostos e coletas dos vestígios arqueológicos de superfície. Neste sítio também foram realizadas prospecções de superfície e subsuperfície para identificar a extensão do depósito junto da área de afloramento das urnas funerárias. Nas estruturas identificadas foram traçadas trincheiras e unidades de escavação de forma a se obter dados morfológicos mais precisos sobre o contexto arqueológico. (OLIVEIRA; PEDROZA, 2015, p.208).

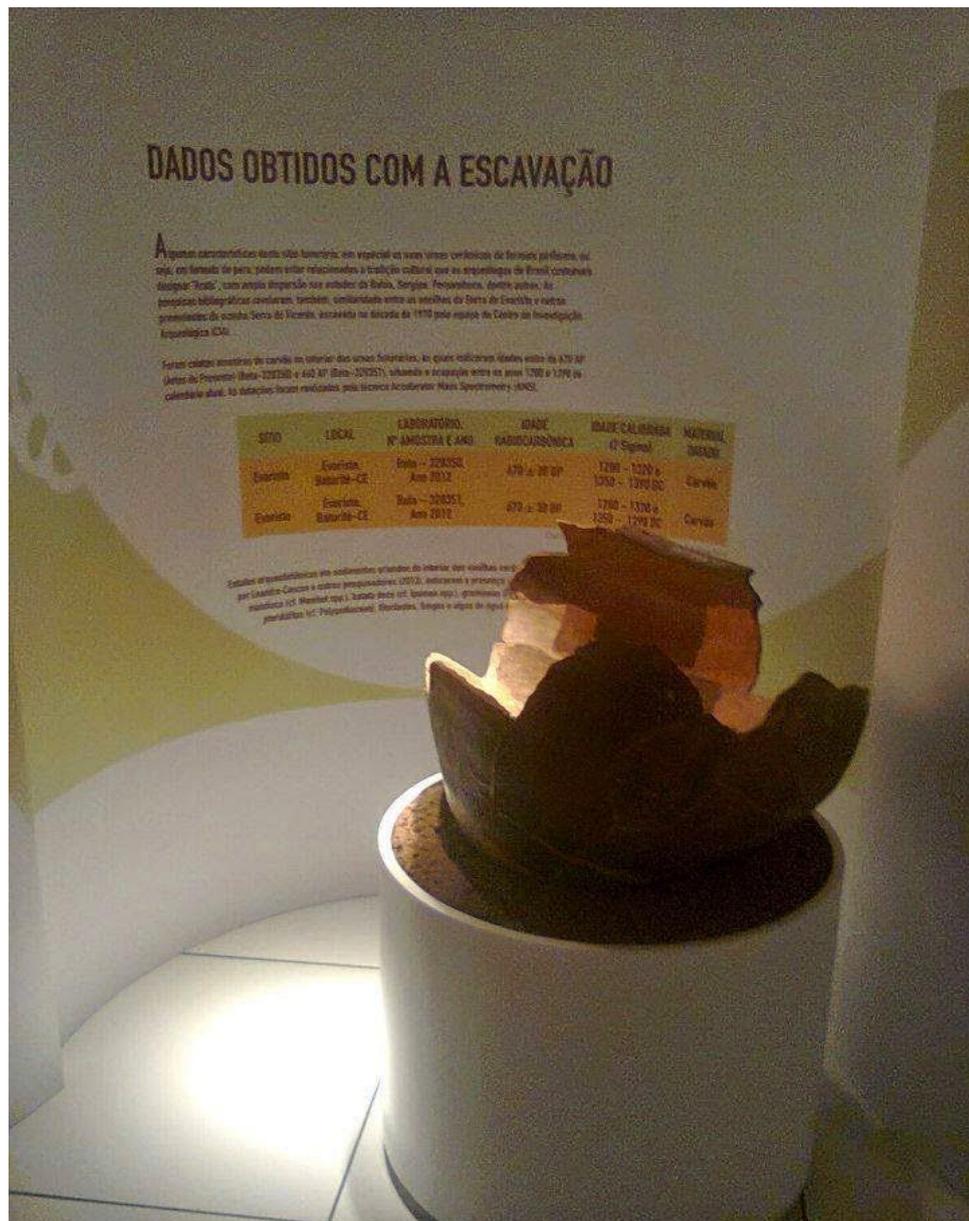
Nesse raciocínio, os achados arqueológicos encontrados na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, aumentam a possibilidade de que o povoamento inicial se deu por povos pré-colombianos, pois a datação realizada pelos cientistas é superior aos 600 anos.

<sup>18</sup>Segundo Harkot-de-La-Taille e Santos (2012, p. 8) os “[...] usos contemporâneos que têm sido feitos do vocábulo escravizado para se referir à escravidão negra parecem ter como propósito resgatar o contexto e a relação histórico-social referente ao período escravocrata, evocando ressonâncias semânticas do pressuposto de responsabilização e de opressão pelo processo de escravidão. Escravizado, nessa perspectiva, remete a um campo semântico distinto daquele construído e constituído em torno do vocábulo escravo”.

Com isso, a importância desse evento neste estudo se faz mediante a relação existente entre o remanescente de quilombo, as narrativas fantásticas e os diversos elementos que conectam e racionalizam, significam e ressignificam os discursos dos moradores.

No capítulo dois, retornaremos á discussão acerca das escavações arqueológicas, dando ênfase as vozes dos interlocutores em relação ao surgimento e influência do fator “fantástico” na vida social.

**Imagem 4** – Urna funerária exposta no Ecomuseu da Serra do Evaristo.



**Fonte:** Artur Ricardo (2013).

A imagem acima faz referência a uma das urnas funerárias resgatadas nos processos de escavações arqueológicas realizadas na Serra do Evaristo, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), e encontra-se aqui posicionada no intuito de

confrontarmos com as imagens (4 e 5), pois nos mostra cenários totalmente distintos. As urnas e os outros utensílios encontrados foram expostos no Ecomuseu<sup>19</sup>, construído no ano de 2013. A imagem abaixo foi produzida na época das escavações realizadas na Serra do Evaristo.

**Imagem 5** – Processo de escavações realizadas na Serra do Evaristo



**Fonte:** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Núcleo de Pesquisa Arqueológica (NUPARQ).

**Imagem 6** – Ecomuseu da Serra do Evaristo



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

<sup>19</sup>O Ecomuseu foi construído na Serra do Evaristo, inaugurado no dia 25 de setembro de 2013 com a presença da presidenta do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Jurema Machado, que recebeu o acervo arqueológico resgatado da escavação ali realizada pelo IPHAN-CE.

### 1.3 O trabalho de campo e as questões em torno do objeto

Ao chegar à localidade no intuito de obter informações sobre as narrativas “A mangueira do fato” e a “Corrente de Ouro” (ambas, título desta dissertação, são os principais meios de análise aqui definidos), inicialmente houve a tentativa de diálogo com algumas pessoas que conheci no ponto de cultura<sup>20</sup> da comunidade quilombola, isto é, duas mulheres que voluntariamente estavam limpando o salão para uma reunião que iria acontecer logo no período da tarde. As duas interlocutoras sugeriram procurar as pessoas mais velhas que ali residem. Seguindo a dica das moradoras, consegui encontrar a senhora “Tica” (noventa anos) e o seu “Tico Manduca” (noventa e nove anos), este último, a pessoa mais velha da comunidade.

Durante o processo de diálogo com os interlocutores, algumas estratégias foram necessárias para adentrar a temática das narrativas fantásticas, dentre elas, o uso de um roteiro elencando alguns eventos e fatos importantes na história da comunidade, no intuito de estimular a memória de alguns dos sujeitos da pesquisa a falarem sobre tais assuntos, visto que, algumas especificidades da narrativa “a mangueira do fato” são pouco tratados por alguns moradores. O registro das narrativas foi realizado entre janeiro e agosto de 2019, com exceção da entrevista com a senhora Petronília (In memoriam), sendo esta última realizada juntamente com a professora Maria do Carmo Ferraz Tedesco<sup>21</sup>, no ano de 2012.

Durante o processo, atentou-se não apenas em ouvir<sup>22</sup>, mas em olhar e em perceber as nuances do cotidiano dos moradores da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, em meio aos diversos diálogos. Cada morador tinha uma história para contar, sendo variadas e mesclando diversos assuntos. No entanto, a minha atenção para instigar a memória dos interlocutores frizava nas narrativas de cunho fantástico, sendo estas o meio de acesso para o estudo e análise da memória e dos espaços quilombolas. Nesse sentido, tomo a obra de Tzevan Todorov para suprir as questões conceituais acerca das narrativas

<sup>20</sup>Segundo Nascimento (2016) pontos de cultura são “[...] entidades sem fins lucrativos, grupos ou coletivos com ou sem constituição jurídica, de natureza ou finalidade cultural, que desenvolvam e articulem atividades culturais continuadas em suas comunidades ou territórios”. Segundo Turino (2009), o termo “Ponto de Cultura” foi criado no final dos anos 1980 pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes, na época, Secretário de Cultura em Campinas. Disponível em: <http://iberculturaviva.org/tag/pontos-de-cultura/>. Consultado em: 19 set. 2019.

<sup>21</sup>Professora Assistente da Universidade Federal de Goiás (UFG).

<sup>22</sup>Ver: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista de Antropologia (USP), v.39, n.1, São Paulo, 1996.

fantásticas, adequando-as à particularidade de serem narrativas orais e não escritos literários.

Algo bastante interessante era quando os interlocutores mencionavam que as histórias diziam respeito a eventos que aconteceram há muito tempo, e sempre enfatizavam que ouviam os seus parentes mais velhos contando, ou seja, que já eram disseminadas no passado pelos seus antepassados. Visto isso, o âmbito da compreensão da construção da memória quilombola, ou seja, nesse caso a memória coletiva, se faz de suma importância no que diz respeito à relação entre: narrativas fantásticas e a identidade quilombola.

Em conformidade às exposições realizadas até aqui, atentou-se para responder as seguintes questões: como as narrativas fantásticas orais existentes no imaginário dos moradores da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, formulam elementos na construção e no resgate da memória da localidade? Qual a relação das narrativas fantásticas com a construção dos espaços da comunidade? E, qual a relação entre essas narrativas e a identidade quilombola?

A partir das indagações acima, este estudo tem como objetivo: compreender através das narrativas fantásticas, os elementos estruturantes na formulação e no resgate da memória da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, tendo em vista a relação dessas narrativas com os espaços e identidades quilombolas. Ademais, ressaltam-se como objetivos específicos: identificar as narrativas fantásticas existentes na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, verificar outras narrativas equivalentes ao processo de análise e compreensão deste estudo, analisar a importância dessas narrativas em relação a memória e os espaços do remanescente de quilombo.

Fazendo um esboço acerca da composição e organização deste estudo, o texto está dividido em três capítulos. O primeiro capítulo, onde trato das questões teórico-metodológicas, apresentando os principais conceitos e metodologias que orientam esta dissertação.

No segundo capítulo, descrevo o percurso inicial da pesquisa, incluindo relatos que colocam o campo em evidência, onde se apresentam as narrativas fantásticas e a discussão teórica em torno destas, os sujeitos da pesquisa e a importância destes acerca deste estudo antropológico.

No terceiro capítulo, desenvolvo uma reflexão acerca das narrativas fantásticas existentes na comunidade quilombola e sobre como essas constroem elementos estruturantes na construção da memória e dos espaços da localidade. Nessa perspectiva, busca-se compreender as narrativas fantásticas como elementos que mediam diversas

situações e eventos. Apresento alguns elementos e momentos históricos importantes para a compreensão da memória quilombola, a exemplo, a inserção e atuação da Obra Kolping na localidade. Nesse sentido, para se pensar a Serra do Evaristo enquanto comunidade quilombola, tentar-se-á construir um modelo cosmológico, através do que foi observado em campo (principalmente a partir das narrativas fantásticas) e do diálogo com teóricos pertinentes às discussões.

Concluo o texto, evidenciando a relação entre as narrativas fantásticas e a identidade quilombola, bem como a exposição de outras intensões e possibilidades acerca de futuras pesquisas em torno do remanescente de quilombo da Serra do Evaristo.

**Imagem 7 – Lavatório/batedouro artesanal de roupas**



Fonte: Imagem produzida pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019)

<sup>23</sup> Em primeiro plano, um lavatório/batedouro artesanal de roupas, e em segundo plano, uma latadinha, ou seja, um tipo de construção rudimentar para abrigar cachorros e outros animais domésticos.)

## 2 INSPIRAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Este estudo antropológico foi realizado por meio de uma pesquisa com moradores da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, no intuito de compreender as “narrativas fantásticas” existentes e disseminadas na localidade. A ideia de escrever e estudar sobre o que nos apresenta como fantástico e os sujeitos de uma cultura quilombola, rica e repleta de elementos que nos fascinam e nos fazem refletir sobre o imaginário fantástico, surge perante o estudo das narrativas orais. É a partir desse tipo de imaginário que, por meio das histórias narradas, alguns espaços da comunidade quilombola revelam alguns significados. Na compreensão da existência de personagens considerados elementos fantásticos e/ou sobrenaturais, surgem então características e fatores essenciais na construção de um discurso e da representação de uma identidade quilombola.

Tendo como foco a ligação das narrativas fantásticas com a construção da “memória” e dos “espaços” do remanescente de quilombo, faz-se nesse sentido o recurso à noção de “descrição densa e interpretativa” colocada por Geertz (1989). Segundo o autor, tal método consiste em:

Uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam (nem mesmo as formas zero de tiques nervosos as quais, como categoria cultural, são tanto não-piscadelas como as piscadelas são não-tiques), não importa o que alguém fizesse ou não com a sua pálpebra. (GEERTZ, 1989, p.5).

A partir da concepção exposta acima, salienta-se alguns procedimentos adotados na pesquisa, os quais foram fundamentais para se tentar chegar ao pensamento proposto por Geertz (1989). A princípio foram realizadas entrevistas, sendo essas registradas por um gravador digital. Segundo Venson e Pedro (2012, p.3): “A entrevista é uma técnica de chamada para a produção e a significação da memória”. Contudo, as conversas informais além de construírem reflexões, também foram bastante oportunas no sentido de criar um ambiente de pesquisa mais proveitoso, confortável e agradável. A ida a campo foi contabilizada em seis viagens, no entanto, por motivos de parentesco, já havia por minha parte o conhecimento e entrosamento prévio com os moradores da comunidade quilombola, nesse sentido, o registro de informações se revelou relativamente frutífero.

Como mencionado na introdução desta dissertação, a minha pertença étnica à comunidade quilombola da Serra do Evaristo, facilitou bastante o meu acesso ao campo. Desta maneira, frizo a ideia do meu interesse pela temática desta dissertação, relacionando-

o ao pensamento de Geertz (1989), quando o autor faz uma reflexão acerca das novas possibilidades e contextos da pesquisa etnográfica. Diz ele:

Cada vez mais a etnografia vem se consolidando como uma atividade acadêmica profissional realizada inclusive por povos antes considerados apenas “objetos” desse conhecimento. “Sujeitos” e “objetos” da antropologia têm mudado de perfil em decorrência das mudanças nas relações políticas, econômicas e culturais entre os países que tradicionalmente “produziram” os primeiros e os continentes que tradicionalmente “forneceram” os segundos. (GEERTZ, 1989, p.24).

Conforme o enunciado acima, os sujeitos outrora colonizados, hoje passam a ter lugar e vez na produção de conhecimento institucionalizado, e o que é mais notável, é que esse conhecimento é produto de pesquisas realizadas acerca de suas próprias sociedades e culturas. Nesse raciocínio, a “[...] distância entre interagir com os outros onde eles estão e representá-los onde não estão, sempre imensa, mas não muito notada, de repente tornou-se extremamente visível”. (GEERTZ, 2009, p.171).

Os dados aqui analisados são produtos das entrevistas<sup>2425</sup> realizadas com os moradores da comunidade quilombola, os quais, além de disponibilizarem seu tempo e paciência para colaborar com a construção deste estudo, também cederam suas valiosas memórias, as quais foram fundamentais na construção desta interpretação acerca da comunidade.

## **2.1 A fotografia como método de construção da narrativa antropológica**

Com o intuito de facilitar a compreensão e construção desta pesquisa antropológica, atentou-se para o uso de recursos visuais nas representações acerca dos espaços e memória da comunidade quilombola da Serra do Evaristo. Nesse sentido, o uso de fotografias, além de ser fundamental ao texto antropológico, possibilitou o encontro com a discussão teórico-metodológica em torno da memória e dos espaços.

Nota-se a inserção de fotografias utilizadas e distribuídas estrategicamente no corpo textual, de acordo com cada assunto abordado (até mesmo na introdução dos capítulos, como opção relativa a estética textual), no sentido de mesclar a fala dos interlocutores, os diálogos teóricos e a interpretação antropológica, partindo sempre de imagens construídas

---

<sup>24</sup> No decorrer do texto, utiliza-se “longas” citações expondo alguns trechos de diálogos com os interlocutores. Entende-se que seu uso seja de suma importância, bem como necessário para uma melhor compreensão do leitor aos discursos e práticas obtidos no campo.

sobre o remanescente de quilombo. Sobre o uso da fotografia na pesquisa antropológica, Campos (1996) escreve que:

A invenção da fotografia possibilitou, já a partir da primeira metade deste século, que antropólogos adotassem essa técnica inovadora em suas pesquisas de campo, incorporando o registro de imagens aos processos de investigação, coleta, ordenação e interpretação dos dados. (CAMPOS, 1996, p.276).

Mead e Gregory Bateson, que publicaram um dos trabalhos pioneiros no uso da fotografia como documento, intitulado “Balinese Character: a Photographic Analysis”<sup>25</sup> (CAMPOS, 1996). Ademais, Campos (1996) complementa, dizendo que a fotografia: “capta a ‘aura’ da realidade e a transforma em imagem singular composta de elementos espaciais e temporais, mesmo que sejam apenas registros de frações das descobertas” (p.278-279).

Ainda segundo a autora, é importante frisar que mesmo a fotografia sendo uma ferramenta que auxilia na captação de um reflexo da realidade, é preciso de “[...] alguém dotado de sensibilidade investigadora capaz de elaborar uma seleção consciente entre a realidade observada e a captada, fundando-se assim, outro olhar sobre o diverso”. (CAMPOS, 1996, p.279).

Sabendo da importância do uso de fotografias na percepção da alteridade e na construção do trabalho antropológico, conforme o que foi discutido acima, toma-se então o uso desses artifícios no decorrer desta pesquisa, para compor o quadro antropológico acerca da construção da memória e dos espaços da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.

De acordo com o pensamento de Campos (1996), a discussão da validade em torno da fotografia como recurso metodológico na pesquisa acerca do étnico:

[...] possibilita vivenciar recortes de um tempo passado que se reconstitui no presente, permitindo o confronto de processos distintos de construção de identidades étnicas. Torna-se possível evidenciar a diversidade a partir da comparação de registros referentes a várias etnias, mesmo que tais momentos tenham sido filtrados pelo olhar do autor que domina a câmera. (CAMPOS, 1996, p.280).

Sobre essas especificidades da relação entre pesquisador e fotografia na antropologia, Tiballi e Jorge (2007, p.67-68), ressaltam que o:

O pesquisador que fotografa, como um filtro cultural que observa o comportamento social, realiza um recorte espacial e temporal com base no ambiente que lhe é dado observar. Esse tipo de leitura da realidade resulta da interação sujeito-objeto, explícita e inerente ao ato de fotografar. A gênese do ponto de vista do pesquisador/fotógrafo se dá pela interação

<sup>25</sup> BATESON, G; MEAD, M. Balinese Character: a Photographic Analysis. N.Y, Academy of Sciences, 1942

observador/observado, e não pela imposição do portador do saber fotográfico sobre o comportamento do grupo em estudo. Na observação etnofotográfica, o pesquisador está sempre se mostrando, ou seja, a sua presença se faz notar em função do instrumental que utiliza para a observação. Esta característica da etnofotografia, que torna o pesquisador/fotógrafo objeto de observação, colocado no campo ótico do grupo que ele observa, possibilita também a construção do diálogo referente aos objetivos a serem alcançados pela pesquisa. O pesquisador dificilmente escapará às indagações a respeito da fotografia de modo geral e do destino que será dado às imagens do grupo social fotografado. (TIBALLI; JORGE, 2007, p.67-68, grifo nosso).

Perante o que foi exposto, justifica-se a ideia de introduzir a fotografia como um recurso do instrumental de pesquisa e, conseqüentemente, de apreensão e transmissão do conhecimento antropológico acerca da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.

Por esse viés, esta pesquisa busca elucidar elementos espaciais, tanto comunitários como do resgate da memória, por meio da documentação da realidade atual, condizente com a identidade dos moradores da comunidade quilombola. Nesse sentido, aborda-se como um trabalho que adentra, mesmo que um pouco apenas, nas questões conceituais da antropologia visual, uma vez que a fotografia pode ser considerada um registro. Em síntese, a fotografia é aqui utilizada como parte do texto narrativo, elaborado pelo pesquisador acerca de uma comunidade tradicional.

## **2.2 A definição de “fantástico” perante os estudos de Tzevan Todorov**

Inicialmente, é importante salientar que o uso do conceito de narrativas fantásticas, do campo da literatura, será aqui adequado para dialogar com as narrativas fantásticas “orais” registradas na comunidade quilombola da Serra do Evaristo. Nesse sentido, é plausível, como possibilidade analítica, transpor a conceituação do campo literário para o âmbito das narrativas orais, que são aqui usadas para fazer uma interpretação acerca da memória e dos espaços da comunidade quilombola da Serra do Evaristo. Visto isso, nesta dissertação, elucidam-se que tanto o campo da escrita quanto o da oralidade, se configuram como áreas do saber que entrecruzam-se. Conforme Barthes e Marty (1987, p.32-46) “[...] a relação oral/escrito significa (considera) a forma como a escrita ‘pensa’ a sua língua, a articula, a estrutura e a produz”.

Para o entendimento da articulação entre literatura e oralidade no processo de criação etnográfica, serão concebidas, a obra de Todorov (2012) e as narrativas orais, para compreender questões conceituais inerentes ao fantástico, com foco no registro dessas

narrativas existentes na comunidade quilombola, no processo de construção da memória e dos espaços perante a interpretação<sup>26</sup> dessas narrativas.

Segundo o modelo estabelecido pelos estudos literários de Tzevan Todorov (2012), a categoria “fantástico” pode ser compreendida pela existência de um acontecimento misterioso ou sobrenatural, que não é explicado pelas leis ou regras que dominam o mundo considerado como “real”. Nesse sentido, o sujeito leitor/ouvinte, ao ouvir a narrativa oral fantástica, tem o papel de fazer a escolha se determinada narrativa expõe acontecimentos considerados como “maravilhosos” ou “estranhos”. Por esse raciocínio, o fantástico:

[...] dura apenas o tempo de uma hesitação: hesitação comum ao leitor e à personagem, que devem decidir se o que percebem depende ou não da ‘realidade’, tal qual existe na opinião comum. No fim da história, o leitor, quando não a personagem, toma contudo uma decisão, opta por uma ou outra solução, saindo desse modo do fantástico. Se ele decide que as leis da realidade permanecem intactas e permitem explicar os fenômenos descritos, dizemos que a obra se liga a um outro gênero: o estranho. Se ao contrário, decide que se devem admitir novas leis da natureza, pelas quais o fenômeno pode ser explicado, entramos no gênero maravilhoso. (TODOROV, 2012, p.47-48).

Tendo em mente o enunciado acima, o fantástico encontra-se definido pelos subgêneros: estranho e maravilhoso. Entre estes, ocasionam-se outros subgêneros considerados intermitentes, o fantástico-maravilhoso e o fantástico-estranho. Conforme a representação de Todorov (2012):

Estranho puro	Fantástico-estranho	Fantástico-maravilhoso	Maravilhoso puro
---------------	---------------------	------------------------	------------------

Fonte: Todorov (2012, p.50).

Especificando os subgêneros acima, seguindo os quadros conceituais apresentados, temos, segundo o pensamento de Todorov (2012), que o subgênero “estranho puro”, engloba as narrativas fantásticas orais, que recebem imediatamente explicações voltadas à racionalidade. No segundo subgênero, classificado como “Fantástico-estranho”, podemos trazer as narrativas fantásticas orais que “parecem sobrenaturais ao longo de toda a história, no fim recebem uma explicação racional”. As narrativas orais de cunho fantástico-maravilhosas, estão, segundo o autor, definidas “no âmbito das narrativas que inicialmente se mostram como fantásticas, mas que terminam por uma aceitação do sobrenatural”. O

<sup>26</sup>Segundo Silva (2011, p.26) “[...] interpretar é decifrar o sentido oculto, apreendê-lo e torná-lo manifesto, seja pela fala, discurso ou pela construção/reconstrução de um texto”.

quarto e último subgênero, classificado como maravilhoso-puro, diz respeito às narrativas orais que “[...] não se explica de nenhuma maneira” (p. 51).

Antecedendo algumas questões em relação as narrativas fantásticas quilombolas, não pretende-se apenas deter-se na classificação de tais narrativas de acordo com a estrutura em que se apresentam, mas relacionar os personagens, sujeitos, formas, e contextos em que são apresentadas, bem como as especificidades em torno de outras questões pertinentes a elucidação de eventos e características socioculturais apresentadas em seus conteúdos.

No decorrer do registro e inserção das narrativas orais dos interlocutores da Serra do Evaristo, surgirão diversos elementos presentes em suas estruturas, que apontarão a existência do fantástico e seus subgêneros. Retomando a discussão teórica acerca do fantástico, outro fator, senão o mais importante para a compreensão das narrativas, segundo Todorov (2012), é a existência do que o autor chama de uma atitude de “hesitação”. Tendo em mente a consideração de que as características das narrativas literárias e orais são análogas, há também outras duas características que fazem parte da construção do quadro conceitual do fantástico todoroviano, que:

[...] exige que três condições sejam preenchidas. Primeiro, é preciso que o texto obrigue o leitor a considerar o mundo das personagens como um mundo de criaturas vivas e a hesitar entre uma explicação natural e uma explicação sobrenatural dos acontecimentos evocados. A seguir, esta hesitação pode ser igualmente experimentada por uma personagem; desta forma o papel do leitor é, por assim dizer, confiado a uma personagem e ao mesmo tempo a hesitação encontra-se representada, torna-se um dos temas da obra; (...) Enfim, é importante que o leitor adote uma certa atitude para com o texto: ele recusará tanto a interpretação alegórica quanto a interpretação ‘poética’. Estas três exigências não tem valor igual. A primeira e a terceira constituem verdadeiramente o gênero; a segunda pode não ser satisfeita. Entretanto, a maior parte dos exemplos preenchem as três condições. (TODOROV, 2012, p.38-39).

Conforme o que foi exposto acima, entende-se que a atitude de hesitar perante a leitura ou escuta da narrativa fantástica (considerando o mundo da narrativa fantástica quilombola e seus elementos) é o ponto fundamental da teoria de Todorov. Por esse viés, pode-se interpretar que o fantástico se mostra na relação de quem lê (ouvinte) com o mundo das personagens da narrativa oral. Por esse raciocínio, na maioria destas narrativas é fundamental que exista uma relação de identificação/personificação, para que se construa a hesitação no seio da narrativa. Percebe-se, que a identificação do leitor/ouvinte ao mundo fantástico das narrativas, é algo inerente a própria existência social dessas, enquanto gênero literário e realidades sócio-culturais.

Podemos citar outras características secundárias em relação à existência do fantástico. Uma delas é transgressão de mundos, realizada entre o mundo real e o mundo sobrenatural, ou mundo natural e mundo fantástico. Nessa tentativa de mudança entre os dois mundos que é produzida a hesitação. Segundo Todorov (2012), o fantástico surge perante a legitimação dos “temas do tu”, nesse sentido, explica o autor que: “Se quisermos interpretar os temas do tu, [...] deveremos dizer que se trata preferentemente da relação do homem com seu desejo e, por isto mesmo, com seu inconsciente”. (TODOROV, 2012, p.148). Segundo o autor, os temas do tu surgem em oposição às regras e tabus construídos em torno destes em meados do século XIX.

Salienta-se que, quando o autor acima apontara o “leitor” e o “texto” como elementos da narrativa literária, é importante fazer algumas analogias em torno das narrativas orais que foram estudadas na comunidade quilombola da Serra do Evaristo. Nesse sentido, foram realizadas as transcrições das narrativas, de acordo com o registro digital dos relatos orais dos moradores da comunidade, ou seja, a princípio não existia um texto em si como documento de investigação, mas a narrativa em sua forma oral, que é passada de geração em geração pelos moradores do remanescente de quilombo. Tal advento, remonta ao que pretende-se introduzir aqui, como uma das características principais de uma filosofia da ancestralidade, trazendo a tona, “[...] as histórias que nos foram negadas nas escolas e universidades, perpassadas pela oralidade, pela memória, pelos valores que delineiam o cotidiano da população negra diaspórica que forma o Brasil, perpassadas por corpos negados e cheios de potência e resistência” (MACHADO, 2019, p.4).

A atitude de se escrever sobre as questões referentes as comunidades quilombolas, toma formato e validade, de acordo com a conscientização do fator colonial explícito nas relações de poder (negativo e violento na maioria das dimensões) em relação ao reconhecimento de outras culturas que não sejam apenas as oriundas das hegemonias ocidentais. Nesse sentido, Machado (2019), argumenta que:

Ainda que a colonização tenha nos tornado uma nação marcada por dor, sofrimento, desumanização e negação, ela deixou um legado que segue existindo, re-existindo e fortalecendo um povo que não nasceu em África, mas que tem a África nascida em si, uma África que desenhou, teceu, criou, cria e alimenta o Brasil. Aqui não há, em absoluto, o propósito, ou até mesmo a ideia de romantizar a mestiçagem, longe disso, mas reconhecer que ainda com todos os processos de desumanização oriundos da colonização, da escravização, a cultura africana em terras brasileiras ultrapassa o tempo e os espaços, fundamentando nosso ser, nossa cultura, fortalecendo-se na luta cotidiana por sua existência e re-existência, pois somos um povo demarcado pela ancestralidade e pelo encantamento vindo de África. [...] Então na busca do viver o que conhecemos, escolhemos/encontramos nossa origem, passamos por um processo de transição e desconstruímos o que nos foi colocado de um modo imposto por uma cultura que se deseja mono (cultura

ocidental), transformando-nos e nos encantando, descolonizando e ampliando, trazendo as diversas vozes para a construção, desconstruindo e transformando e não destruindo como é próprio de nossa(s) história(s). (MACHADO, 2019, p.4-11).

Nesse sentido, põe-se em evidência a necessidade de se conhecer mais a fundo, a filosofia da ancestralidade africana<sup>27</sup>, na compreensão, elaboração e organização de pensamentos, referentes as nossas origens.

### 2.3 Observando a comunidade

Pensando em um espaço delimitado histórica e simbolicamente como uma comunidade quilombola, mesmo sabendo que a ciência antropológica contribuiu para a desconstrução da ideia de comunidades isoladas que a mesma construiu, salienta-se que a comunidade quilombola da Serra do Evaristo faz parte da sociedade baturiteense. Na comunidade, percebeu-se que a vida familiar é mantida por estreitos laços de parentesco, solidariedade coletiva, sistemas de crença que perpassam as questões de cunho religioso, social, econômico, relação com a natureza<sup>28</sup> e com o imaginário fantástico. Uma vida marcada pelas idas e vindas às fontes de água, plantações de fava, feijão, medicina tradicional, urnas funerárias, lendas e mitos, e estórias que são contadas que produzem comportamentos marcados pelo medo do sobrenatural.

Levando em conta que as questões simbólicas em torno de um território remanescente de quilombo é uma característica fundamental na construção da problemática deste estudo, e sendo esta, uma pesquisa que trata de narrativas fantásticas orais, foi preciso levar em consideração que tais narrativas fazem parte da realidade social<sup>29</sup> em questão, e são contadas por moradores de uma “comunidade tradicional” (LIFSCHITZ, 2006).

A comunidade quilombola da Serra do Evaristo não se encontra isolada na Serra de Baturité, pois além de fazer parte da sociedade baturiteense, mantêm relações comerciais, sociais, históricas e culturais com a cidade na qual está situada, bem como com as outras cidades que compõem a região do Maciço de Baturité. Nesse sentido, de acordo com

<sup>27</sup>OLIVEIRA, E. D. de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

<sup>28</sup>Ver: DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. 6º Ed. Ampliada – São Paulo, Huietee. Nupaub-USP/CEC, 2008.

<sup>30</sup>Não está se tratando apenas de estórias disseminadas na comunidade quilombola, mas sim de um sistema de crenças em seres que fazem parte da lógica e imaginário locais, influenciando nos comportamentos cotidianos.

Lifschitz (2006, p.68-69), “[...] a comunidade que representa a tradição, precisa das instituições externas para projetar seu valor, tanto no sentido simbólico quanto no material”. Tal concepção, vai de encontro com a ideia de “etnicidade” (BARTH, 2005; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), pois o reconhecimento de uma comunidade tradicional, se dá também pelas comunidades e fatores externos.

\*\*\*

A comunidade quilombola e seus “espaços” aqui analisados, destacam a historicidade em torno da questão negra e indígena, e questões ligadas à memória dos antepassados, salientando as narrativas, os significados produzidos e as emoções que caracterizam estes espaços em torno da questão quilombola.

**Imagem 8** – Pintura situada no salão de reuniões e eventos, que faz parte do ponto de cultura comunitário



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

Os quilombolas, sujeitos sócio-políticos deste estudo antropológico, localizam-se em um território marcado por saberes tradicionais, mitos e práticas que são característicos de um território marcado pela natureza e suas nuances.

As narrativas fantásticas contadas pelos moradores da Serra do Evaristo, são contextualizadas em espaços com características muito específicas, sendo este um fator que fundamenta o estudo da memória coletiva por meio das narrativas orais existentes nesse lugar. Dentre os moradores(as) da comunidade, destaco alguns que contam as histórias que compõem este estudo, moradores mais velhos que vivenciaram as diversas transformações ocorridas na Serra do Evaristo. Dar prioridade às vozes destes sujeitos quilombolas, faz parte da metodologia e objetivos prevista nesta pesquisa, pois o acesso à algumas narrativas fantásticas, só foi possível por meio da contribuição de alguns destes sujeitos.

Dentre os entrevistados, três moradores(as) mais velhos, um desses considerado atualmente o ancião da comunidade, dois com idade acima dos 90 anos: o Senhor Tico, que nasceu na Serra do Evaristo e sempre viveu na localidade e a Senhora Petronília (*In memorian*); o Senhor Antônio (sobrinho do seu Tico) nascido e morando atualmente na comunidade; a Senhora Maria, que morou cerca de 18 anos na localidade; o seu Raimundo e a senhora Lúcia, ambos ainda residentes na Serra do Evaristo. Os seis interlocutores relataram sobre a mangueira do fato, a crescedeira, a corrente de ouro, aparições de objetos estranhos no céu da comunidade, botijas (relacionadas às urnas funerárias).

No decorrer do registro das narrativas fantásticas, percebeu-se que os narradores se defrontavam com suas emoções, rememoradas no processo de contação das histórias e de eventos ocorridos no passado, e as experiências codificadas nos olhares alegres e tristonhos, trazendo à tona as representações do riquíssimo, porém violento encontro das culturas indígenas, africanas e europeia, compondo o que atualmente conhecemos pela comunidade quilombola da Serra do Evaristo.

Na primeira entrevista, realizada com o senhor Tico, o mesmo contou um pouco da sua história de vida e sobre como seus antepassados chegaram à serra do Evaristo. A história da mangueira do fato foi contada pelo morador em questão, a qual tem como um dos elementos principais, um gigante esqueleto, chamado perante os moradores da comunidade de “crescedeira”, pois, segundo os relatos, esta aumenta de tamanho drasticamente (cresce) conforme o medo adquirido pelas pessoas que afirmam tê-la visto. Na entrevista como senhor Raimundo, este contou sobre os supostos tesouros que antigos moradores teriam enterrado na comunidade e sobre supostas assombrações<sup>30</sup>. Já o seu Antônio, relata sobre a história da corrente de ouro e a maldição em torno das supostas escrituras localizadas em uma gruta existente na Serra do Evaristo.

---

<sup>30</sup> Referente a eventos mal assombrados, e/ou amaldiçoados, experiências sobrenaturais com espíritos, e etc.

Apresenta-se nos capítulos dois e três deste estudo, a interpretação de algumas dessas narrativas, bem como os seus elementos e o contexto onde estão inseridas essas histórias sobrenaturais.

Em suma, elucida-se a relação dos diversos elementos existentes na estrutura das narrativas fantásticas orais com outros elementos constituintes da memória e dos espaços da comunidade quilombola.

**Imagem 9:** Vista panorâmica da Pedra Aguda na cidade de Aracoiaba-CE e dos entornos da Serra do Evaristo.



**Fonte:** Imagem produzida pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

### 3 NARRATIVAS FANTÁSTICAS, ESCAVAÇÕES ARQUEOLÓGICAS E SECAS

Fica previsto nos objetivos específicos desta investigação, trazer outras narrativas que constroem sentido no que tange à construção deste estudo antropológico. Com isso, visou-se necessário relatar um pouco sobre a dança de São Gonçalo, estando esta prática, imprescindivelmente constitutiva e ressignificando a memória e o contexto cultural da comunidade.

Tendo como ênfase as secas ocorridas no passado, a comunidade quilombola da Serra do Evaristo tem marcado em sua “memória” os deslocamentos feitos por seus moradores para outras regiões, em busca de novas oportunidades para o sustento de suas famílias. Tal fator é análogo quando refere-se a outros cenários cearenses em outras épocas de sua história, como o período entre os anos de 1912 e 1915.

Nesse sentido, em busca de expor sobre a importância dos processos de rememoração, o elemento ‘secas’ é bastante presente em algumas narrativas fantásticas orais existentes na comunidade, ganhando destaque na relação existente entre o imaginário fantástico e a construção de uma memória quilombola. Por esse raciocínio, a definição de memória aqui utilizada percorre a concepção de Diehl (2002). Escreve o autor que a memória:

Constitui-se de um saber, formando tradições, caminhos – como canais de comunicação entre dimensões temporais –, ao invés de rastros e restos como no caso da lembrança. A memória pode constituir-se de elementos individuais e coletivos, fazendo parte de perspectivas de futuro, de utopias, de consciências do passado e de sofrimentos. Ela possui a capacidade de instrumentalizar canais de comunicação para a consciência histórica e cultural, uma vez que pode abranger a totalidade do passado num determinado corte temporal. [...] Nesse nível, ela representa possibilidades de aprendizagem e de socialização, expressando assim continuidade e identidade daquelas tradições. (DIEHL, 2002, p.116-117).

Tomando o enunciado de Diehl (2002) sobre os “canais de consciência histórica e cultural”, elencando o fator das “secas”, pode-se dizer que este faz parte da historicidade e memória da Serra do Evaristo. Reforçando este pensamento, Chermont (2013, p.07) afirma que: “Na Serra do Evaristo a seca foi um dos elementos constituintes da história e memória da comunidade. E, ainda é o grande desafio”. Em continuidade a este fator, escreve a autora que:

Na comunidade Serra do Evaristo a seca gerou um dos possíveis mitos fundadores da comunidade, a dança de São Gonçalo. Devido à falta de água foi feito um pedido a São Gonçalo<sup>31</sup> e por meio de um milagre a água voltou a brotar

<sup>31</sup>Segundo Crisanto e Gomes (2015, p.2), “São Gonçalo foi um frade que morava em uma cidade de Portugal

na fonte, assim foi realizada a dança como forma de agradecimento e pagamento da promessa. (CHERMONT, 2013, p. 07).

Conforme o exposto pela autora, é válido salientar a relação histórica das secas com o mito e a prática da dança de São Gonçalo, nesse sentido, tornando-se importante para poder acessar, segundo Vernant (2006, p.28), os “[...] primeiros tempos, e participar dos eventos sagrados”. Nas narrativas que se contam sobre a dança de São Gonçalo na Serra do Evaristo, o mito da dança aparece para explicar o período das secas no início da década de 1900, esta, vista de forma severa e agonizante pelos moradores da comunidade. De acordo com Chermont (2013, p.7), por conta da “[...] falta de água foi feito um pedido a São Gonçalo e por um milagre a água voltou a brotar na fonte, assim foi realizada a dança para agradecimento e pagamento da promessa”.

**Imagem 10** – Grupo da Dança de São Gonçalo da comunidade quilombola da Serra do Evaristo



**Fonte:** Evandro Clementino (2018).

---

chamada Amarante. O santo morreu em 10 de janeiro de 1259. A Igreja Católica não comprovou nenhum milagre que o santo tenha feito, mas ele foi canonizado pelo papa Júlio III em 1559. Segundo Bonfim, a história de vida do frade violeiro narrada pela memória coletiva e nas histórias oficiais da Igreja são diferentes. O santo se popularizou ao ficar conhecido por ter retirado muitas moças de Amarante da prostituição, através da dança, ter conseguido casamento para muitas dessas, e ter realizado partos difíceis”.

Caracterizada por fortes aspectos de matriz africana, a dança de São Gonçalo é comum em algumas comunidades quilombolas no Brasil. O ato de dançar é tido, segundo Crisanto e Gomes (2015), como uma atitude de “penitência”. Os moradores da Serra do Evaristo concebem a prática, como uma forte justificativa para sanar problemas da comunidade e assim manter a harmonia e o equilíbrio no remanescente de quilombo.

\*\*\*

Adentrando a constituição do território quilombola, há sempre dois discursos acerca dos mitos fundadores descritos nas produções científicas. Um destes mitos é o da dança de São Gonçalo (já mencionado acima), e o outro é o da explicação do surgimento do território através das narrativas sobre o nome dado a comunidade, ou seja, Serra do “Evaristo”. Esse nome próprio ainda é polêmico quando se trata de quem foi essa pessoa chamada Evaristo, então surgem especulações de que era um antigo líder indígena anterior à transformação do território em quilombo. Recentemente a problematização desse mito foi impulsionada pelas escavações arqueológicas na comunidade quilombola, a partir dos trabalhos feitos pelos cientistas no descobrimento de achados que remontam a povos anteriores à chegada dos portugueses, ou seja, cerca de setecentos anos atrás. Segundo Chermont (2013), a população “reavivou” e significou tal mito perante o advento das escavações.

Nesse sentido, Chermont (2013), expõe que há um espaço em aberto em relação ao mito fundador da comunidade quilombola. De um lado, os moradores recebem a ideia do possível mártir e guerreiro indígena chamado Evaristo, e, de outro, a Dança de São Gonçalo. Ambos são tidos como elementos importantes para a constituição da memória coletiva, e, nesse aspecto, este estudo traz outras perspectivas em relação a outras visões também importantes, como é o caso das narrativas “a mangueira do fato” e “a corrente de ouro”.

Neste percurso etnográfico, conseguiu-se registrar relatos de pessoas que presenciaram a construção da capela, do salão e da estrada da comunidade quilombola, e o que se expõe acerca do assunto, é essencial para compreender alguns relances quanto às possibilidades na construção de conhecimento acerca da localidade. Realça-se também a construção cultural dos “espaços”, inerentes à própria construção da comunidade enquanto remanescente de quilombo, bem como o surgimento das narrativas fantásticas. Sobre os relatos mencionados, serão abordados nos tópicos e capítulos seguintes desta dissertação.

## 2.1 A mangueira do fato e os achados arqueológicos

Prefere-se iniciar pela narrativa da “mangueira do fato”, pois a mesma é bastante popular entre os moradores e representa a delimitação imaginária e a construção cultural de alguns espaços importantes da comunidade da Serra do Evaristo enquanto remanescente de quilombo, além disso, construtora de comportamentos que fazem parte desse cenário tido como “fantástico”. Antes de adentrar a narrativa específica, recapitula-se e expõe-se sobre a definição de fantástico e o uso da concepção de narrativas fantásticas literárias na interpretação de narrativas orais registradas para este estudo. De acordo com Todorov (2008) ao expor o conceito de “fantástico”, exaltando as características do gênero. Escreve o autor que:

O fantástico implica portanto não apenas a existência de um acontecimento estranho, que provoca hesitação no leitor e no herói; mas também uma maneira de ler que se pode por ora definir negativamente: não deve ser nem “poética”, nem “alegórica”. (TODOROV, 2008, p.38, grifos meus).

Complementando a ideia do fantástico, Pierini (2017) escreve que a narrativa fantástica é concebida como:

[...] uma narrativa de ficção situada em nosso mundo na qual ocorrem fenômenos inverificáveis ou irreproduzíveis do ponto de vista das ciências naturais. Quase todo crítico, teórico ou professor de literatura parte dessa afirmação. Porém, depara-se com várias narrativas que mais ou menos fogem dela por haver em seu enredo elementos sobrenaturais pertencentes a uma cultura que os considera reais. O gosto ou interesse de alinhar determinadas narrativas ou autores a uma coletânea definitiva ou modelar do fantástico também ajudou a criar vários remendos explicativos a uma definição praticamente universal. (PIERINI, 2017, p.177).

Quando se dedica a pesquisar sobre a dimensão do “fantástico” na vida social, por vezes abstrai-se a ideia do mistério, do medo, do terror e do sobrenatural. O papel dessas categorias se fazem importantes, sob a ideia de que quando escutamos histórias que penetram em nosso imaginário, ali permanecem dando significado perante o nosso cotidiano. A exemplo disso, os mistérios das famosas “histórias que o povo conta<sup>32</sup>”, as quais fazem sempre alusão a algo assombroso, surreal, insólito, de outros mundos e que foge à razão, essas estórias sempre possuíram e possuem lugar privilegiado em todas as culturas, construindo realidades sociais.

---

<sup>32</sup>Neste caso dizem respeito às crenças que penetram no imaginário social, passadas de geração em geração. Em algumas regiões também são denominadas de “lendas urbanas”, geralmente sendo reproduzidas de forma oral.

Justificando o argumento acima, Roas (2014, p.135) escreve que “o sobrenatural é a característica fundamental na compreensão da transgressão da realidade, e que: diretamente ligado a essa transgressão, a essa ameaça, aparece outro efeito fundamental do fantástico: o medo”.

A narrativa abaixo diz respeito a uma árvore que existiu na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, intitulada pelos seus moradores como a “mangueira do fato” e mesmo após o corte desta, o imaginário remanescente ainda produz comportamentos e histórias acerca de eventos vivenciados pelos sujeitos quilombolas da Serra do Evaristo. No entanto, o que mais chama atenção não está explícito no título da narrativa, e sim nas palavras e reações dos sujeitos quilombolas. O relato foi cedido pela pessoa mais velha da comunidade, um senhor de noventa e nove anos:

[...] essa mangueira<sup>33</sup> aí, eu não sei porque, e sabendo que daqui do Evaristo eu lhe garanto que a pessoa mais velha daqui sou eu, não tem mais nenhum velho da minha idade não, eu vou fazer noventa e nove anos, se Deus quiser! Essa mangueira aí, o povo apelidaram ela aí de mangueira do fato, assim a minha mãe falava. [...] Até hoje o povo vem contando, aí o povo falava que aí tinha um negócio nessa mangueira, tinha um fato<sup>34</sup> que caía, então tinha uma cresceadeira<sup>35</sup>, o finado Vicente Leandro, vocês não conhecem não, dizia, ele morava lá, lá aonde mora a Socorro, ali como quem vai pro Jardim<sup>36</sup>, aí contava que tinha uma cresceadeira ali, uma noite que ia pra lá dos Leandro, tinha um velho lá que era primo dele, pai do finado Alfredo Leandro, então se ele disse que via, se era ali no meu avô, finado Soares, morava ali. Quando chega lá naquela cabeça de ladeira ele disse que viu aquele negócio aberto assim numa perna na barreira e a outra perna na outra barreira, não era largo como era hoje, pois não tinha carro. [...] ele já era um senhor de idade, aí ele disse que chegando pra perto, mas eu passo, chegando pra perto, chegando e aquilo crescendo, crescendo! Antes de chegar na mangueira um pouco, logo ali onde descia, que era a casa onde o Tuí<sup>37</sup> e a Peta<sup>38</sup> morava, pra chegar alí onde eles morava, disse que ali foi que cresceu! Bem altona! E ele disse que: o que é que eu faço? Eu vou passar! Quando ele passou entre, por dentro da coisa, foi aí que cresceu aquele negócio

<sup>33</sup>Mangueira é uma espécie de planta da família Anacardiaceae, que produz o fruto conhecido como “manga”. Segundo o sítio web: [ww.portalsaofrancisco.com.br](http://ww.portalsaofrancisco.com.br) “a mangueira é originária da Ásia, (Índia); foi trazida ao Brasil pelos portugueses, tornando-se uma das principais frutíferas cultivadas no Nordeste brasileiro”.

<sup>34</sup>Vísceras de animais ou partes do estômago.

<sup>35</sup>A cresceadeira é representada por um esqueleto gigante que vai aumentando drasticamente de tamanho conforme o “medo” que é sentido pela pessoa que a vê. Segundo os relatos, a narrativa da “cresceadeira” é contada geralmente pelas pessoas mais velhas, quando descrevem sobre suas viagens e trânsitos pelas regiões do Maciço de Baturité e Canindé.

<sup>36</sup>Localidade situada abaixo da Serra do Evaristo, onde antigamente as famílias da comunidade desciam para trabalharem nas casas de farinha.

<sup>37</sup>Raimundo Rodrigues de Brito - antigo morador e um dos responsáveis pela construção da estrada e da capela da comunidade quilombola. (*In Memoriam*).

<sup>38</sup>Petronília Soares de Brito - uma das antigas moradoras da comunidade quilombola e ex-membra do grupo da dança de São Gonçalo. (*In Memoriam*)

nele atrás, e aí bofo! Caiu uma coisa no chão, então, o povo acha que era aquela formiga, que tem aquele cupim, tracuá<sup>39</sup>, que fazia uma casona medonha, ele disse que voltou, caçou, não viu nada, nada, nada! Disse que era mode um fato mermo! Aí, por isso que apelidaram ela de mangueira do fato”. (Trecho de relato do senhor Chico, 29 de julho, 2019).

Percebe-se no relato do interlocutor, o período rememorado em que a estrada da Serra do Evaristo ainda não possuía estrutura para trafegar carroce e outros veículos motorizados de médio e grande porte. Geralmente utilizavam-se animais equipados com carroças para fazer os trajetos com alimentos e cargas diversas que eram comercializadas nas regiões vizinhas, principalmente na feira de Baturité.

O interlocutor menciona primeiramente a mangueira, que é uma espécie de planta frutífera muito comum na região do Nordeste do Brasil, seu fruto é denominado de “manga”. A mangueira encontrava-se localizada dentro da propriedade do senhor Monteiro (antigo morador da comunidade quilombola da Serra do Evaristo). Atualmente a árvore não existe, pois foi arrancada (não se sabe ao certo a data) para as obras de ampliação da estrada da comunidade quilombola. “[...] no que foi feita a estrada, arrancaram ela” (Trecho de relato do senhor Chico, 29 de julho, 2019).

Mesmo com o corte da árvore, o imaginário acerca das histórias fantásticas permaneceu, e até os dias atuais produz, significa e ressignifica emoções, pensamentos e crenças, por exemplo, o medo e terror relatados pelos moradores da comunidade quilombola. Percebe-se, perante a entrevista, uma estreita relação entre a mangueira, a crescedeira e o fato.

Primeiramente, pretende-se deixar claro o que se entende por “crescedeira”, mediante os relatos e o conhecimento sobre a narrativa, compreende-se por um “esqueleto gigante”, que aumenta de tamanho conforme o medo e terror que são desencadeados nos indivíduos que experienciam o suposto fenômeno. As estórias acerca da crescedeira são relativamente comuns na região do Maciço de Baturité e no Sertão de Canindé<sup>40</sup>, onde se escutam alguns relatos.

Verifica-se que a narrativa da mangueira do fato toma forma fantástica, trazendo elementos conforme sua construção oral. O “fato”, ou seja, as vísceras de animais que caem logo após o personagem/indivíduo passar por debaixo da crescedeira, pode ser considerado o ponto ápice e/ou clímax após a conclusão da experiência sobrenatural, pois,

<sup>39</sup>Formiga (*Camponotus femoratus*) da Amazônia que vive em cupinzeiros arborícolas abandonados e forma colônias numerosas (É agressiva e solta cheiro forte quando esmagada). Fonte: Dicionário Online de Português.

<sup>40</sup>Uma das macrorregiões do estado do Ceará, Brasil.

logo após o esqueleto sumir, as vísceras também não são mais visíveis. Mesmo o interlocutor em questão mencionando uma espécie de colônia de formigas (“tracuá”) que despencava logo após o personagem passar por debaixo da cresceadeira, em seu relato fica evidente que o que cai realmente são as vísceras de animais, ou seja, o fato. Segundo Silva (1998), a fundamentação de uma narrativa fantástica se dá por um sujeito que causa um evento negativo, nesse sentido, pode-se apontar, conforme a estrutura da narrativa da mangueira do fato, que o esqueleto gigante pode ser interpretado como “[...] o Monstro, que agindo, move toda a ação da intriga, e que pretende a destruição da vítima, que é o destinatário dos atos do monstro”. (SILVA, 1998, p.1969).

Seguindo essa mesma linha de pensamento, Furtado (1980) observa que [...] qualquer narrativa fantástica encena invariavelmente fenômenos ou seres inexplicáveis e, na aparência, sobrenaturais. (FURTADO, 1980, p.19, grifonosso). Dito isso, apreende-se que, independentemente se nas narrativas fantásticas haver um ser sobrenatural ou não, o fantástico pode ser percebido em outros elementos que não propriamente apresentam-se como um ser ou uma entidade sobrenatural, mas, por exemplo, um objeto ou um lugar que detenha características que se adequem ao gênero.

Retomando a análise da narrativa, se introduzem algumas analogias, por meio do fenômeno das “vísceras que caem”, que pode ser relacionado ao fenômeno das botijas<sup>41</sup> (tesouros enterrados), descrito em outras várias narrativas fantásticas existentes no Brasil. Segundo Silva e Flores (2015, p.2, grifo meu): “Oriundas da cultura popular, as histórias sobre botijas são comuns a muitas culturas, em diversas partes do mundo. [...] Discute-se a existência da botija em suas formas fantástica e real, considerando a influência que ambas exercem sobre a narrativa”.

A relação da narrativa da mangueira do fato, em específico o evento das vísceras caídas, com as narrativas sobre botijas, justifica-se, colocando em evidência os aspectos comuns percebidos em ambas as narrativas, considerando a interpretação mediante a trama oriunda de um desfecho caracterizado pelo clímax. Nessa sequência, as vísceras que caem após o término da experiência sobrenatural com a cresceadeira são análogas aos tesouros,

---

<sup>41</sup>Segundo Beltrão (2017), botija na cultura brasileira é geralmente associada a um tesouro enterrado, que pode conter “moedas de ouro ou prata, ou até mesmo cédulas, ou joias e brilhantes. [...] Segundo a tradição, elas são uma das razões da existência de casas assombradas. Alguns espíritos permaneceriam ligados ao dinheiro escondido, não podendo descansar até que ele venha a ser encontrado. Quando alguém descobre a botija, a alma está livre de seu fardo. Os que enfrentaram esses fantasmas ficaram ricos. A localização da botija tem que ser comunicada de forma mediúnica a quem terá a sorte de encontrá-la. Pode até existir suspeita ou registro de onde estaria o tesouro, mas um espírito deve manifestar o desejo de que uma determinada pessoa ache a riqueza escondida”. Disponível em: <http://www.orecifeassombrado.com>. Consultado em: 8 de out. 2019.

que em algumas narrativas sobre botijas, também caem<sup>42</sup>, são desenterrados ou descobertos após determinada experiência conflitante com algum ser sobrenatural, em sonho ou não. O ser sobrenatural nas estórias sobre botijas é geralmente associado ao diabo/demônio. A relação entre a figura do diabo e a crecheira é também bastante estreita, percebe-se isso quando os interlocutores em meio aos diversos relatos acerca da estória, comparam a crecheira ao próprio demônio. Nesse sentido, conforme a diversidade das histórias narradas sobre “assombros”, lobisomens, botijas (tesouros enterrados), bruxas, dentre outros, as narrativas fantásticas revelam o “dinamismo das formas” (DURAND, 2001), que segundo Victorino (2002, p.156) influencia “[...] nas representações e imaginários dos narradores em seus saberes singulares”. Sendo os narradores sujeitos integrantes da comunidade quilombola, tal questão antecipa a síntese das discussões acerca da relação entre as narrativas fantásticas orais e uma identidade definida como quilombola, pois direcionamos para o argumento de que a ligação entre fantástico e o remanescente de quilombo é percebida no interior dessa influência, produzida pelos elementos fantásticos e/ou sobrenaturais existentes nas narrativas orais da Serra do Evaristo.

Retomando a discussão das analogias entre as narrativas da mangueira do fato e das botijas, coloca-se aqui que: as/o vísceras/fato e as/os botijas/tesouros são elementos equivalentes e adquirem o mesmo valor analítico no processo de compreensão da estrutura das narrativas fantásticas orais. Em suma, a narrativa da mangueira do fato e as estórias expostas sobre as botijas se entrecruzam, focalizam a presença da origem oral das estórias e de sua importância para a construção da memória da comunidade quilombola da Serra do Evaristo.

Outro elemento destacado é a existência do mistério envolto na narrativa da mangueira do fato, ou seja, há uma “aura considerada aterrorizante”. Nas palavras de Camarani (2014, p.55, grifo nosso): “O fantástico aterroriza porque rompe e desconsidera uma organização imutável, inflexível e que parece ser a garantia da razão; assim, o fantástico supõe a solidez do mundo real, para melhor devastá-la”.

Recapitulando, sabe-se a partir da teoria todoroviana, que a hesitação é uma das características presentes nas narrativas fantásticas, de acordo com Todorov (2008, p.38), a existência do fantástico não se deve apenas à concepção da continuidade de elementos estranhos/insólitos na construção das narrativas fantásticas, mas também a “[...] uma maneira de ler que se pode por ora definir negativamente”, ou seja, com relação a

---

<sup>42</sup>Ver: CASTRO, Nei Leandro de. As pelejas de Ojuara: o homem que desafiou o diabo. 4.ed. São Paulo: Arx, 2006

oralidade, entende-se como uma maneira de ouvir/perceber antecipada por uma pré-concepção em relação ao fator sobrenatural.

Durante a análise da narrativa da mangueira do fato, percebeu-se que as memórias acessadas para dar vida aos seres sobrenaturais são executadas através da alusão aos antepassados. Exemplifica-se a situação no uso da expressão “[...] o meu bisavô contava” (Trecho de relato do senhor Antônio, 29 de julho, 2019), pois entende-se que mesmo o evento da crescedeira não tendo ocorrido com quem está contando a estória, o acesso é feito através da rememoração das estórias dos parentes antigos, contadas um dia a seus familiares, o que não desvaloriza as narrativas, pelo contrário, exalta o poder de transmissão da memória, contribuindo no processo de construção desta e na legitimação da ancestralidade africana. Nesse aspecto, é válido considerar a relação entre memória e a ligação afetiva entre os moradores da comunidade quilombola no que tange à valorização dos antepassados, através da memória coletiva.

Segundo Halbwachs (2004), a memória coletiva é construída mediante a comunicação e o compartilhamento, nesse sentido escreve o autor que: “[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva [...]” e as “[...] lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós.” (HALBWACHS, 2004, p. 30).

Em outros momentos, após o registro da entrevista feita com o senhor Chico, acerca da origem do mito da crescedeira, resolveu-se perguntar a alguns jovens da comunidade quilombola acerca da narrativa em questão. Em meio às observações e entrevistas, o que se verificou é que a maioria dos jovens da comunidade não conheciam sobre as origens da expressão “mangueira do fato”. Nesse sentido, veio logo o pensamento de que os significados das narrativas existentes na comunidade, não estariam sendo repassados às gerações posteriores, no entanto, mesmo alguns desses jovens não tendo o conhecimento acerca da origem histórica dessas narrativas, também incorporaram os significados/comportamentos produzidos por estas. Percebeu-se isso, em alguns diálogos tidos com alguns desses moradores mais jovens, onde os mesmos relatavam sobre o “medo” de transitar em alguns lugares da comunidade, os quais são os mesmos lugares que são cenários das narrativas fantáticas.

**Imagem 11** – Estrada da comunidade quilombola que dava acesso à “mangueira do fato”.



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

Segundo os moradores mais velhos da comunidade, até mesmo os jovens sentem medo e aversão em relação ao caminho que dava acesso à antiga mangueira, mesmo alguns destes não sabendo as origens acerca da narrativa, esta surte algum efeito, produzindo comportamentos cotidianos. Nesse intuito, reforça-se novamente a consolidação da memória coletiva, compartilhada entre os moradores da comunidade quilombola e seus processos de rememoração. Nesse aspecto, Halbwachs (2004) escreve sobre a importância da memória coletiva na construção cultural das sociedades:

Uma ou mais pessoas juntando suas lembranças conseguem descrever com muita exatidão fatos ou objetos que vimos ao mesmo tempo em que elas, e conseguem até reconstituir toda a sequência de nossos atos e nossas palavras em circunstâncias definidas, sem que nos lembremos de nada de tudo isso. (HALBWACHS, 2004, p.31).

Dando continuidade à narrativa do senhor Chico, percebeu-se uma relação entre a estória da mangueira do fato, os utensílios cerâmicos e as urnas funerárias encontradas na comunidade quilombola, com o início dos trabalhos arqueológicos que foram realizados na localidade. Relata o interlocutor que:

[...] da mangueira pra lá, tem um negócio lá, ninguém sabe o que é! Então pegou a aparecer esse negócio. [...] os arqueólogo, aí eles chegaram! E aonde tinha um sinal eles sabia que tinha, eles tinha uns negócio com eles, e dizia que aqui tinha um pote, uma panela, uma coisa, aí esse povo

vieram por aí, pegaram a cavar buraco por aí, disse que arrancaram pote bonzinho! O Zé Pinto, o conhecido Paê, quando ele mudou de casa, aí quando ele foi fazer o cano duma cisterna<sup>43</sup>, no Zé Pinto, arrancaram esse pote, era muito grande, era bonzinho ainda, agora não era que nem essa louça de hoje não, era uma grossura medonha, mas ainda tava bonzinho o pote, não tinha nada dentro não! Só o pote mermo, e arrancou e deixou assim, aí outro canto, quando começou a cavar, acharam um pote que dizem que tinha um esqueleto dentro!”. (Trecho de relato do senhor Chico, 29 de julho de 2019).

Tomando o relato citado acima pelo morador da comunidade, e ligando às notícias que surgiram na época das escavações realizadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), para, em seguida, fazermos algumas associações acerca das narrativas fantásticas e das urnas funerárias.

O chefe da divisão técnica do IPHAN naquele período, relata sobre os achados arqueológicos encontrados na comunidade quilombola da Serra do Evaristo:

A escavação foi concluída, com a área sendo isolada. Os objetos recolhidos irão compor um museu. O fato novo foi a comprovação da idade do homem cujo esqueleto foi encontrado na área pesquisada. As primeiras amostras de carvão analisadas - colhidas em vasilhas cerâmicas e na base do crânio do esqueleto - apresentaram idades radiocarbônicas de  $660 \pm 30$  AP (Antes do Presente) e  $670 \pm 30$  AP, ou seja, entre os anos 1280 e 1300 da era cristã. Para chegar a este resultado, as amostras foram datadas pelo método do Carbono 14, no Laboratório Beta Analytic, localizado em Miami, na Florida (EUA). (IPHAN, 2012).

Na narrativa da mangueira do fato, a dita crescedeira antes mencionada, tida como um esqueleto gigante, toma lugar importante não apenas como elemento sobrenatural, mas também como um personagem simbólico que faz parte da memória da comunidade quilombola, juntamente como imaginário da mangueira do fato. Ambos podem ser compreendidos no imaginário local, como guardiões de algo que existe naquela localidade. Seria esse algo, as urnas funerárias existentes na Serra do Evaristo? Talvez, se considerarmos que praticamente em boa parte da localidade existem vestígios de urnas funerárias enterradas e espalhadas principalmente pela estrada, pela capela, pelo ponto de cultura e por boa parte das casas de moradores da comunidade quilombola.

Metaforicamente, entende-se que a relação entre a “crescedeira”, a “mangueira” e o “fato” com os objetos arqueológicos encontrados, é dada mediante a associação dos elementos fantásticos presentes na narrativa, com o mistério e a possibilidade dos antepassados dos moradores da Serra do Evaristo estarem alí sepultados. Para fundamentar tal argumento, traz-se o relato de um dos moradores da comunidade quilombola, onde o

---

<sup>43</sup>Construídas através do Programa Nacional de Apoio à Captação de Água de Chuva e outras Tecnologias Sociais (Programa Cisternas), financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Social desde 2003.

mesmo fala sobre a possibilidade de relação entre a cresceadeira e os ossos encontrados dentro das urnas funerárias:

[...] meu pai falava que aqui era tudo terra de caboclo, essas visage<sup>44</sup> que aparece é por conta que aqui antigamente tinha índio, eu quando era menina moça, cansei de encontrar cachimbo e cumbuca<sup>45</sup> por aqui no Evaristo. [...] pode ser que a cresceadeira seja os espírito dos antigo que existia aqui antes da gente nascer, afinal não é tudo esqueleto? (Trecho de relato da senhora Maria, 19 de agosto de 2019).

Percebe-se perante o relato da interlocutora, que a analogia feita pelos moradores da comunidade quilombola em relação aos achados arqueológicos, com a cresceadeira, vai além de simplesmente analogias entre elementos físicos e fantásticos. Por exemplo, o termo esqueleto tanto aparece na narrativa da mangueira do fato (como mencionado anteriormente, a cresceadeira é representada por um esqueleto gigante), como na comprovação do esqueleto encontrado dentro de uma urna funerária nas escavações arqueológicas realizadas na comunidade. A percepção além desses elementos destaca-se no trecho da fala da interlocutora, quando a mesma afirma que seus antepassados já mencionavam a existência de antigos caboclos (povos indígenas) no território da Serra do Evaristo.

Outro fator importante para essa compreensão, é a percepção da maneira como o narrador (seu Chico) desenvolve a estória, incorporando elementos comuns e compartilhados pelos moradores da comunidade, por exemplo, o medo e terror existentes na “aura” do cenário da construção da narrativa da mangueira do fato. O espaço mencionado torna-se, nesse sentido, simbolicamente abominável.

O entrecruzamento dos relatos do senhor Chico com as notícias do início das escavações arqueológicas, provoca a percepção das diversas compreensões acerca de um mesmo evento. De um lado, os moradores da comunidade que utilizam e ocupam rotineiramente seus espaços, e, conseqüentemente, a naturalização do aparecimento constante de outras urnas funerárias e outros objetos arqueológicos, e, de outro, os arqueólogos, tidos como agentes do Estado, executando trabalhos e pesquisas acerca dos sítios arqueológicos encontrados na Serra do Evaristo, condicionando e classificando a localidade como um “sítio arqueológico”.

É importante fazer essa pequena análise, pois nos trechos expostos nas entrevistas com o senhor Chico e outros moradores, percebeu-se o caráter diverso dos acercados

<sup>44</sup>Referente as aparições de espíritos, assombrações, dentre outros fenômenos sobrenaturais.

<sup>45</sup>Vasilha ou utensílio usados para colocar algum tipo de sólido ou líquido.

achados arqueológicos. Os narradores colocam em evidência as metáforas presentes nos seus discursos, expondo a relação do fenômeno do esqueleto gigante, o ápice conclusivo das vísceras caídas, o corte da mangueira em detrimento da ampliação da estrada da comunidade quilombola, com o surgimento dos objetos arqueológicos e da mudança da infraestrutura da localidade. Pois, foi no processo de alargamento da estrada onde se situava a mangueira do fato e também onde começaram a encontrar os artefatos arqueológicos, que a terra estava sendo repuxada e o caminho escavado por máquinas. Com isso, a visualização dos objetos se tornou rotineira. Torna-se evidente esse pensamento, quando o seu Chico menciona acerca do surgimento dos potes (urnas funerárias), o alargamento da estrada e a vinda dos arqueólogos para iniciarem as escavações, bem como no relato da senhora Maria, quando a mesma menciona sobre ter encontrado cachimbos e outros utensílios, que eram supostamente utilizados pelos povos que habitaram o território no passado. Nesse sentido, justificando esta análise e o processo de “compreensão” e “explicação” (RICOEUR, 1989) das narrativas, Silva (2011) escreve que:

O mundo anunciado e recriado pede para ser compreendido. A palavra tanto pode anunciar como pode resgatar um gesto vivido, uma ação vivida, porque é pela palavra, e também pela palavra poética, que se pode evocar o passado, contar histórias e preservar memórias; pela palavra também se projetam anseios por meio da ideologia e da utopia, expressões do imaginário social. [...] O imaginário social funciona por meio da imaginação como um laço ou elo que liga os seres humanos uns aos outros, revelando a dimensão humana por meio do laço fraternal, o que permite ver, semelhantes, outros homens no contexto social. A imaginação atua dessa forma, como mediação no campo individual e coletivo. (SILVA, 2011, p.23-32).

**Imagem 12** – Local protegido e estruturado pelos moradores da comunidade quilombola, onde atualmente encontram-se outras urnas funerárias



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

Suscitando a ligação mencionada em relação à época das escavações realizadas pelo IPHAN na Serra do Evaristo, expõe-se a Imagem 9 (acima) e 10 (abaixo), para denotar com mais clareza que o período dos eventos ocorridos por meio do descobrimento das urnas funerárias, foi apenas reflexo da diversidade de objetos arqueológicos que existem por debaixo daquelas terras, evidenciando, dessa forma, a riqueza patrimonial, memorial e cultural para a realização de outras possíveis futuras pesquisas em relação à comunidade quilombola da Serra do Evaristo.

**Imagem 13** – Moradores e visitantes da comunidade em torno de uma urna funerária coberta pela terra, porém visível aos olhos de quem transita pela estrada



**Fonte:** Evandro Clementino (2018).

Nos relatos registrados com os diversos moradores, surgiram alguns outros elementos interessantes para compor a discussão sobre a construção da memória da comunidade quilombola da Serra do Evaristo. Um desses elementos diz respeito às casas de farinha, que para uma comunidade rural<sup>46</sup> do Ceará é algo inerente à própria formação econômica e cultural dos locais.

Segundo o Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro, a definição de uma casa de farinha se dá por um lugar onde se faz farinha. Acrescenta:

[...] é o espaço onde o homem exercita sua habilidade técnica, cotidianamente desenvolvida através dos anos de convívio-aprendiz com a natureza. Das raízes brutas que faz emergir da terra, realiza o prodígio do pó, no modelo da equivalência dos grãos. Nas casas de farinha realizam os homens um ritual de transmutação. Mudam da casa do repouso e da alimentação para a casa do trabalho. Estendem-se para as casas de farinha. Todos da mesma família, em família com outros da comunidade. Os mais novos raspam e lavam a mandioca. Os mais velhos e mais resistentes ajudam o pai a movimentar a sevadeira, onde montada vai a mãe, ralando as raízes que começam a atomizar-se no cocho. E apertando, secando, quebrando, peneirando, pondo no forno ou no tambor (a massa que formam), vão todos participando do mesmo ritual celebrado pelo pai que mostra ao fim os grãos íntegros, reconhecidos nas pontas dos dedos ou entre dentes. Fez-se farinha, mandioca transmutada. A casa está aberta. (INEPAC, 1986 ‘Digitalização 2005’)<sup>47</sup>.

Desse modo, o reavivamento das memórias dos espaços é de suma importância na compreensão de uma comunidade remanescente de quilombo. Gusmão (1995) expõe sobre o exercício de não esquecer, sendo o ponto-chave na concepção de uma comunidade quilombola, sempre fazendo jus ao lugar de pertença:

Não esquecer – é o ponto central da realidade dos grupos negros no meio rural. Tudo que fazem é recusar-se a esquecer. Sua vida, seu mundo, é o da lembrança contínua. Lembrar é refazer os caminhos da memória e através dela instituir a historicidade de grupo e do lugar. Constroem aí, seus ‘lugares próprios’ adequados à expansão da identidade de grupo. Um lugar dotado de força e energia que lhes fornece a substância própria, a razão de sua existência. (GUSMÃO, 1995, p.68).

Com relação aos “lugares próprios” mencionado pela autora, reflete-se que na medida em que um grupo reafirme sua identidade perante seu território de origem, este estabelece ao indivíduo em si a condição de produtor e consumidor de sua própria cultura. Sobre a discussão dos lugares/espaços, Costa (2002), entende que:

Todo o espaço é impregnado de ação, que, pela sua natureza repetitiva, se tipifica em hábitos, que, por sua vez, se apresentam como comportamentos normais, porque convencionados pelos grupos. A mudança do espaço implicaria, portanto, a mudança de prática, o que faria com que, em determinada cidade,

<sup>46</sup>Segundo Cruz (2017, p. 18), “A concepção tradicional do rural como o lugar onde predomina o conservadorismo e do urbano como o lugar do desenvolvimento, não pode mais ser tida como absoluta, pois esses espaços têm passado por profundas transformações”.

<sup>47</sup>Ver sítio web: <http://www.inepac.rj.gov.br>. Consultado em: 19 de out. 2019.

aldeia, bairro, ou casa, se verificassem espaços com histórias próprias, com hábitos cristalizados, com culturas próprias. (COSTA, 2002, p.28-29).

Nesse aspecto, concebe-se a construção dessas culturas próprias mencionadas pelo autor, fazendo analogia com os “lugares próprios” referidos por Gusmão (1995). As narrativas fantásticas assumem aqui papel fundamental perante a percepção dos hábitos dos moradores da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, pois entende-se que os espaços que foram referidos no decorrer do texto (o local referente à mangueira do fato, bem como os locais onde se encontraram as urnas funerárias) fazem alusão às ações advindas do imaginário criado por essas narrativas. Por exemplo, de acordo com o seguinte relato de um dos moradores da comunidade quilombola “[...] não se passa aí na estrada da mangueira do fato de noite não, pois sempre se vê alguma visage<sup>48</sup>”. (Trecho de relato da senhora Lúcia, 10 de junho de 2019).

Adentrando a exposição dos espaços de práticas e de produção coletiva da comunidade quilombola, por exemplo, o ponto de cultura, a associação quilombola, a capela, a palhoça, dentre outros que se diferenciam dos espaços presentes no imaginário fantástico do remanescente de quilombo, como a estrada referente à mangueira do fato, à gruta e às pedras que incluem as supostas escrituras<sup>49</sup>. Dando continuidade ao argumento, percebe-se que apesar de todos esses lugares mencionados fazerem parte da composição da localidade na totalidade, os espaços alusivos ao fantástico proferem nos moradores sentimentos de medo e terror, principalmente ao caminharem por alguns desses locais em horários noturnos e em alguns casos, também diurnos. Nesse sentido, sugere-se que os espaços referentes ao imaginário fantástico existente na comunidade, fazem parte da construção da ancestralidade e cultura afro-brasileira e indígena, pois são narrativas bastante antigas, e são relacionadas pelos próprios moradores aos seus antepassados, sendo estes em sua grande maioria, povos de origem africana e indígena.

Nota-se, então, o condicionamento e particularização cultural da Serra do Evaristo, refletida através da historicidade e dos elementos presentes nas narrativas fantásticas, que significam e ressignificam o cotidiano dos sujeitos quilombolas, trazendo a tona as diversas ancestralidades existentes em seu meio.

Esses espaços mencionados acerca da comunidade quilombola, são lugares que fazem parte da construção da memória coletiva, ou seja, fazem parte e/ou são produtos de uma construção sociocultural. Os relatos acerca das narrativas fantásticas, têm um papel

<sup>48</sup>Referente à assombração, algo aterrorizante.

<sup>49</sup>Tais elementos fazem parte da narrativa da corrente de ouro. Esta irá ser abordada nos tópicos seguintes.

fundamental na própria constituição e reconstituição dos espaços da Serra do Evaristo. Nesse sentido, segundo Fraser (2010, p.234): “Os relatos atravessam e organizam os lugares que baseiam a trama de suas mediações, de suas circulações e também de suas proliferações”. Dá-se, nesse sentido, a importância aos relatos sobre o fantástico.

## 2.4 O mistérios da casa de pedra

Abaixo, um relato registrado a partir do diálogo com um dos moradores da comunidade quilombola, onde o mesmo fala sobre uma antiga construção de pedra, onde existe um suposto tesouro enterrado, ou seja, uma “botija”:

Lá em riba, tem uma casaveia feia. [...] lá tinha uma casa lá de pedra (e morava um senhor misterioso), aí eu ainda menino, a minha mãe mandava eu comprar peixe, rapaz eu tinha medo do homem, porque o homem tinha um cabelão e uma barba grande, era um bicho, como era o nome do homem? Esqueci o nome dele! Ele tinha uma vendazinha (mercearia) aqui, alí em baixo, lá onde mora o Acelino<sup>50</sup>. Aí a minha mãe gostava muito de peixe, aí me obrigava a ir comprar esse peixe, aí eu dizia: mas eu num vou não pois faz medo! O homem fazia medo, o homem era um bicho! Ai nós ia agarrado num jumento. Quando nós chegava lá nesse canto, eu ainda me lembro de menino, tinha parede ainda em pé, ainda da casa, desse Pedro Castelo<sup>51</sup>! Eu ainda me lembro, a casa era feita de pedra, o caminho que descia pra lá, pra chegar nesse homem, como era o nome desse homem meu Deus do céu? Esqueci! Aí você me acredite que quando nós passava pra lá, em frente tinha dois pau em frente, dois morãozão de aroeira<sup>52</sup>, de um lado pra outro, aí no caminho que passava mermo no meio, tinha uma engenhoca<sup>53</sup> de moer cana, aí arrancaram os bicho de moer. [...] aí ficou os dois pau, aí a gente passava mermo no meio. Aí ia passando uma caba (homem) num dia lá, aí entre um pau e outro desse aí caiu aquela tinidera de moeda, aquela coisa medonha, aquela ruma de moeda caindo no chão, entre um e outro, aí cavaram, arrancaram coisa de lá! Tinha moedaveia de ouro, aí lá nessa casa, ainda tem parede em pé, ainda quem foi pra lá arrancar, ainda, foi Chaga Leandro e um homem chamado Zim, mas lá da passagem da sala pra chegar na cozinha, era meio larga, o homem enterrou foi um bauzão, e lá por devido ser muito homem, que era um cangaço, lá era a prova de bala, porque era feito de pedra, que era cangaceiro, aí você me acredite. [...] os homens tudin, e pegaram e colocaram um lajeiro de pedra grande em riba! Era um baú, aqueles antigo de primeira. Aí aquele bauzão de moeda de ouro, coisa de ouro! Aí as pessoas iam arrancar, cavaram ao redor da pedra, mas não tinha condições de tirar de cima. [...] vinha era

<sup>50</sup>Morador da Serra do Evaristo.

<sup>51</sup>Segundo os relatos dos moradores da comunidade, Pedro Castelo foi um dos primeiros donos do território da Serra do Evaristo após os povos indígenas.

<sup>52</sup>Planta/erva bastante comum na região nordeste. Segundo Anvisa (2014) se caracteriza por ser uma árvore de pequeno a médio porte, capaz de alcançar entre 5 á 10 metros de altura.

<sup>53</sup>Máquina ou instrumento rudimentar, improvisado ou em condições precárias.

outra turma de gente lá dos Corrente<sup>54</sup>, daquela família, mas aí nunca conseguiram, ainda tá lá ainda. Aí aconteceu que subiu um trator lá e derrubou as parede. Lá na cozinha lá, isso passou muitos anos, todo mundo via, até tinha um pilão de pedra. (Trecho de relato com o senhor Raimundo, 29 de julho de 2019).

Percebe-se no relato do morador, que a narrativa sobre a possível botija existente na comunidade quilombola, é condicionada à existência de uma antiga construção. Não conseguiu-se informações o suficiente para se apontar para a data da construção do local, porém presume-se que é bastante antiga. Outro ponto importante identificado na fala do interlocutor foi a existência de um possível cangaço<sup>55</sup>, organizações bastante comuns no início do século XX, no nordeste, perante contextos de conflitos entre ricos e pobres, em meio às secas devastadoras, por exemplo, a famosa seca de 1915<sup>56</sup>.

A percepção do fantástico na narrativa, é condicionada ao elemento botija. Como mencionado anteriormente, na relação com a narrativa da mangueira do fato e as narrativas sobre botijas, é idealizada a tentativa de compreender estruturalmente o fantástico, oriundo das ideias dos mistérios existentes nos locais/cenários dessas histórias. Conforme Silva e Flores (2015):

A busca por tesouros perdidos, baús com riquezas e ouros no fim do arco-íris ultrapassa os limites geográficos, fazendo-se presente em culturas totalmente diferentes e fazendo parte do imaginário de pessoas no mundo todo. Em algumas regiões do Brasil, as riquezas estão enterradas em variados objetos, e entre eles, baús, potes de barro e recebem o nome de botija. As narrativas populares que relatam acontecimentos envolvendo botijas são muito comuns. No entanto, há dois tipos principais de botijas: a botija do mundo “real”, que era usada para enterrar os bens materiais, contendo ouro, patações ou joias, sendo um tesouro para quem o encontra; a botija do mundo fantástico, que é revelada em sonhos, por fantasmas, sendo envolvida em misticismos. (SILVA; FLORES, 2015, p.3, grifo nosso).

Diante do que foi exposto pelo autor, elenca-se alguns elementos essenciais na compreensão da relação entre as narrativas fantásticas e a comunidade quilombola. A botija mencionada na narrativa, não é apenas fruto da fantasia dos personagens mencionados pelo interlocutor. Segundo o mesmo, o suposto tesouro parece realmente existir, não há nenhuma dúvida por parte do morador da comunidade. Salienta-se, que a memória acessada para dar significado ao espaço referente às antigas ruínas da casa de

<sup>54</sup>Território vizinho a Serra do Evaristo.

<sup>55</sup>Segundo Carvalho (2019, p.4) “Esse fenômeno social teve como líder e representante mais importante, Virgulino Ferreira da Silva, popularmente conhecido como Lampião, e sua companheira Maria Gomes de Oliveira, Maria Bonita”.

<sup>56</sup>Ver: QUEIROZ, R. de. O Quinze. 77ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

pedra existente na comunidade, orienta-se pelas tentativas de desenterrar o tesouro, enfatizando os processos histórico-culturais presentes na narrativa.

Em algumas narrativas sobre botijas, destaca-se que os potes de barro onde as vezes se encontram os tesouros, podem ser apenas potes comuns, no entanto, no contexto da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, a partir das estórias sobre botijas, esses potes são associados pelos moradores às urnas funerárias. Justifica-se tal argumento no seguinte relato de uma quilombola: [...] meu avó dizia, que esses pote aí que apareceu na estrada indo da mangueira até a capela, era botija que foi amaldiçoada, pois desenterraram e não acharam nada, só carvão dentro. (Trecho de relato com a senhora Maria, 01 de agosto de 2019). Nesse raciocínio, mediante os relatos dos interlocutores, os potes de barro são equivalentes às urnas funerárias (potes de barro/cerâmica).

Desta forma, há na presente narrativa da casa de pedra, a presença de aspectos que remontam ao passado, chegando a dialogar com os períodos de seca e da existência de supostos cangaços que existiram na Serra do Evaristo. Outro fator importante é o homem cabeludo e bardudo mencionado pelo interlocutor e a presença de uma aura misteriosa envolta no personagem. Este, além de ser tido como um elemento misterioso é sobretudo um elemento fantástico, interpretado de forma sombria, por quem geralmente escuta a estória.

\*\*\*

Retornando aos relatos do seu Chico, quando este menciona que o personagem da estória se depara com o esqueleto gigante, o fantástico é acionado no exato momento da aparição do ser sobrenatural, justifica-se, pela mudança imediata do comportamento do personagem. Problematiza-se que, sob o efeito do medo, bem como do componente insólito da narrativa, remete-se à possibilidade do significado identitário, em que a identidade quilombola é exposta com o intuito de realizar-se uma reflexão acerca de sua ressignificação em uma localidade caracterizada pelo fator indígena presente na comunidade, ou seja, além da influência cultural dos povos pré-colombianos, a concretização da memória destes é feita através das urnas funerárias e as estórias associadas a estas. Sabendo da diversidade de elementos culturais ocasionada pelo encontro dessas diferentes culturas, ou seja, as culturas africanas, indígenas e europeias, a construção dos quilombos, no passado, é motivada pela constante resistência contra a escravidão e também pela busca da afirmação de uma identidade considerada negra.

Nesta perspectiva, entende-se que a alusão aos antepassados é feita principalmente, na contação das narrativas orais, englobando as de origem fantásticas. Conforme os relatos do seu Chico sobre o esqueleto gigante, pelas lembranças de um passado que ele, o narrador, não deseja esquecer, pode indicar como uma representação simbólica da inegável ligação das narrativas fantásticas à identidade quilombola, considerando a cultura do personagem e do narrador e suas relações com a comunidade quilombola da Serra do Evaristo. O interesse do senhor Chico, ao contar sobre a mangueira do fato e a crescedeira, enaltece a sua percepção acerca do passado quilombola. É como se a narrativa da mangueira do fato, representasse metaforicamente alguns elementos culturais da Serra do Evaristo. Vale destacar que mesmo havendo dificuldade da aceitação das narrativas fantásticas pelos moradores, estes vivem e convivem com a ideia de sobrenatural, e apontam para uma ressignificação do passado em uma sociedade outrora colonizada.

#### **2.4 A corrente de ouro e as escrituras amaldiçoadas**

Durante o processo de registro das narrativas e de observações na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, visitei à residência do senhor Antônio, sobrinho do senhor Chico (já mencionado anteriormente). Chegando lá fui recepcionado pela família do senhor Antônio, este último, bastante acolhedor e hospitaleiro, oferecendo até mesmo um lugar para que eu passasse a noite, já que devido ao horário não havia transporte para voltar para o centro da cidade de Baturité.

Conforme a comodidade e oportunidade, aproveitei e conversei bastante com o senhor Antônio e, conseqüentemente, com sua família. Com isso, o interlocutor, mesmo com alguns problemas de saúde, cedeu um pouco do seu tempo e disposição, e por meio dos diálogos obtive e registrei o seguinte relato acerca da estória da “corrente de ouro”:

Lá no olho d’água da grota<sup>57</sup>, tem um taiado<sup>58</sup>, que lá chama o taiado da Veneza, ta entendendo? Aí de lá, desse taiado, surge uma corrente de ouro lá da Pedra Aguda<sup>59</sup> pra esse taiado. Lá da Pedra Aguda pro taiado, aqui no taiado tem um letreiro<sup>60</sup> que nunca ninguém descobriu, esse letreiro nunca ninguém descobriu! Porque muita gente, que mermo assim sabendo que poderia descobrir o letreiro, porque tinham medo, porque

<sup>57</sup>Fonte de água mineral que brota em um lugar situado na comunidade quilombola da Serra do Evaristo.

<sup>58</sup>Segundo o sítio web: [www.osdicionarios.com](http://www.osdicionarios.com), taiado (talhado) significa nesse contexto: Lugar escarpado, íngreme; abismo; despenhadeiro ou precipício.

<sup>59</sup>Monótilo que localiza-se no município de Aracoiaba, no estado do Ceará, Brasil.

<sup>60</sup>Escrituras.

outras pessoas mais velhas diziam que se alguém dissesse aquele letreiro e lê-se e descobrir o que era, a pessoa no outro ano não era viva. Aí tem o significado né, aí que lá nesse taiado tem assim uma locona de pedra. [...] aí lá como que seja uma ilha de um bicho, lá dentro! Lá é assim um oção. Lá na Pedra Aguda também tem! Aí às vezes, a gente chegava lá perto, aí menino, aqueles morcego saía de dentro numa zuada mais medonha do mundo, aí lá, já é uma morada de morcego e também dos urubu né. Mas nunca ninguém descobriu esse letreiro lá. Esse povo mais velho do que eu, tudim sabe da merma coisa. Parte de lá da Pedra Aguda aqui pra esse letreiro aí, e dizem também que ainda vai até a galinha choca. No taiado tem o letreiro lá, e lá hoje, o dono de lá é o Miguel Lucas. Lá ainda tem tanta água nesse olho d'água, que eles puxa lá de baixo com o motor e bota aqui pra cima. Lá no taiado tá tudo coberto de bananeira. (Trecho de entrevista com o senhor Antônio, 29 de julho, 2019).

Não foi possível ter acesso ao local mencionado pelo senhor Antônio, ou seja, o talhado, pois como se percebe na narrativa, a localização das supostas escrituras é em uma propriedade particular. Além disso, segundo os moradores da comunidade, o talhado é bastante íngreme. Complementando, uma antiga moradora da Serra do Evaristo relata sobre a gruta e os supostos letreiros:

[...] lá tinha um olho d'água, meu esposo cansou de ir pra lá e aí ele ia, conversava comigo: “olha Peta, acolá tem duas pedras, uma em “riba” da outra assim e tem uma que tem um letreiro, um letreiro, em cima de um “gaiado” assim. [...] e aí foi, foi e disse, o povo até conta, meu marido até conta que se a gente descobrisse esse letreiro, descobriu esses letreiro que é tudo iniciais, são três iniciais diz que a pessoa vai e morre, eu digo Ave Maria nunca fui lá não. [...] eu tirava rama para a criação lá, tirava rama lá, mas não chegava nem perto. [...] e se descobrisse a gente morria, sei que negócio era, um desenho nas pedras, as pedras era assim, umas em cima das outras, redonda assim, mas acho que nunca teve quem descobrisse. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril de 2012)<sup>61</sup>.

Perante o relato dos(as) interlocutores(as), bem como algumas conversas com outros moradores da comunidade quilombola, percebeu-se que nesse local existe uma fonte de água mineral. Lugares como estes possuem e sempre possuíram valor diferenciado perante outros, pois a água mineral sempre foi considerada de alto valor comercial e social, e de extrema importância para a subsistência das famílias. Segundo o Ministério de Minas e Energia (2009, p.5), “A água mineral vem sendo um dos bens minerais que mais tem sido objeto de aproveitamento pela sociedade nos últimos anos”. As fontes de água, em algumas culturas, são consideradas lugares sagrados, repletas de narrativas fantásticas em torno da sociedade onde se localizam.

---

<sup>61</sup> Entrevista realizada juntamente com a professora Dra. Maria do Carmo Ferraz Tedesco, no ano de 2012.

Adentrando aos elementos fantásticos percebidos na narrativa da corrente de ouro, o primeiro a ser considerado é o sentimento de medo e terror condicionados ao lugar das supostas escrituras, visto que poucos moradores falam sobre a estória, e dizem sentir calafrio quando se menciona o assunto. Um dos motivos aparentes, é o medo da possibilidade de morrer após a leitura das escrituras, como contou o senhor Antônio e a senhora Peta. A partir disso, elenca-se o mistério e a aura mística em torno do lugar, permeado pelo imaginário da possibilidade de morte, remontando à concepção todoroviana de que as narrativas fantásticas possuem elementos insólitos e sobrenaturais em suas estruturas.

Segundo Todorov (2007), o fantástico é fundamentado na hesitação em que o ouvinte/leitor das narrativas produz ou sente em relação a um acontecimento considerado fictício. O autor argumenta que no processo de experiência do personagem em relação ao fantástico, a conclusão de que o fenômeno é ou não sobrenatural, não é imediata, nesse sentido:

Num mundo que é exatamente o nosso, [...] produz-se um acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mesmo mundo familiar. [...] ou se trata de uma ilusão, [...] ou então o acontecimento realmente ocorreu [...]. O fantástico ocorre nesta incerteza; ao escolher uma ou outra resposta, deixa-se o fantástico para entrar num gênero vizinho, o estranho ou o maravilhoso. O fantástico é a hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural. (TOROROV, 2007, pp.30-31, grifo nosso).

Nesse sentido, a caracterização da gruta existente na Serra do Evaristo e as estórias acerca do lugar, constroem o sobrenatural e evidenciam perante o olhar dos que conhecem o local, alguns cenários fantásticos na narrativa da corrente de ouro. Segundo Todorov (2004, p.129), “[...] significativamente, toda aparição de um elemento sobrenatural é acompanhada pela introdução paralela de um elemento pertencente ao domínio do olhar”. Complementando, Roas (2014, p.32) observa que “[...] o irreal passa a ser concebido como real, e o real, como possível irrealidade”. Nesse sentido, o autor deixa claro que a existência das narrativas fantásticas:

[...] n os revela a falta de validade absoluta do racional e a possibilidade da existência, debaixo dessa realidade estável e delimitada pela razão na qual vivemos, de uma realidade diferente e incompreensível, alheia, portanto, a essa lógica racional que garante nossa segurança e nossa tranquilidade. [...] manifesta a validade relativa do conhecimento racional, iluminando uma zona do humano onde a razão está condenada a fracassar. (ROAS, 2014, p.32, grifo nosso).

Percebe-se que, conforme o trecho acima, que a alteridade antropológica pode ser percebida exatamente na atitude hesitosa produzida pelo leitor/ouvinte das narrativas

fantásticas, sendo esta atitude responsável pela construção de elementos reflexivos que ajudem a pensar outras possibilidades acerca da realidade e lógica ocidentais na qual estamos inseridos. Evidencia-se, nesse sentido, as sensibilidades, as nuances culturais e as outras possibilidades e formas de se pensar o mundo, que não sejam propriamente fundamentadas e explicadas pelo pensamento racional.

De acordo com o imaginário local, o monólito mencionado no relato, supostamente faz uma ligação por uma corrente de ouro com a Serra do Evaristo. O narrador não deixa claro se a corrente de ouro é um elemento físico ou imaginário (encantado ou mágico), mesmo assim, interpreta-se que tal elemento pode ser considerado um fator fantástico, apoiando-se na analogia com os elementos fantásticos presentes nas narrativas sobre botijas, os tesouros constituídos por ouro são elencados como um dos principais elementos.

Em detalhe das características, na estória da corrente de ouro, o fantástico é evidenciado através dos seguintes elementos: a corrente de ouro, que intitula a própria narrativa, e o talhado, com as supostas escrituras nas pedras da gruta sombria. A gruta, esta é tida como um elemento “fantástico espacial”. Ambos os elementos citados fazem parte de uma estrutura simbólica permeada por diversas ligações, dentro e fora da comunidade quilombola. Um exemplo disso é a conexão entre as cidades de Aracoíaba e Baturité, feita por intermédio da suposta corrente de ouro, em meio ao imaginário das narrativas existentes acerca dos espaços.

Da mesma forma que a narrativa da mangueira do fato, a narrativa da corrente de ouro é bastante antiga. Tendo em vista as transformações ocorridas na Serra do Evaristo, os espaços existentes atualmente na comunidade quilombola, não são os mesmos de antigamente. Nesse sentido, conforme Sá (2016):

[...] quando o espaço se transforma mudam os grupos sociais que dele fazem parte, as configurações sociais, o que lá acontece. [...] A importância dada ao espaço na explicação antropológica tem provavelmente a ver com o primeiro o bjetto de estudo da antropologia - o estudo de pequenas sociedades exóticas, onde a organização social se refletia claramente na organização espacial”. (SÁ, 2016, p.5, grifos nossos).

Pode-se compreender através do enunciado da autora, que há uma conexão importante entre “espaço físico” e “espaço social” (SÁ, 2016). Por esse raciocínio, as narrativas fantásticas existentes na Serra do Evaristo são percebidas e analisadas conforme a observação das dinâmicas e do cotidiano da comunidade. Por exemplo, o local aonde existem as supostas escrituras, é afastado das residências e coberto por árvores densas e de grande porte, é também um local aonde existe um olho d’água. Como mencionado, os

lugares com nascentes d'água são sempre associados a lugares místicos, conforme a cultura local, lugares de natureza fechada aonde existem nascentes d'água, são permeados pelo imaginário da morte. Retomando outro exemplo, como a narrativa da mangueira do fato, a estrada onde no passado se localizava a mangueira, além de representar um lugar de mistérios, também encontram-se algumas propriedades de produtores apontados por alguns moradores, historicamente, como os mais abastados da comunidade quilombola.

Nesse sentido, ambos os elementos citados acima são essenciais para a compreensão da construção da memória da comunidade, já que o espaço social mantém estreita relação com o espaço físico. Sobre isto, Bourdieu (2013), expõe que:

O espaço social não é o espaço físico, mas ele tende a se realizar de forma mais ou menos completa e exata nesse espaço. O que explica que tenhamos tanta dificuldade de pensá-lo enquanto tal, em estado separado. O espaço, tal como nós o habitamos e como o conhecemos, é socialmente marcado e construído. O espaço físico só pode ser pensado como tal por meio de uma abstração (geografia física); ou seja, ignorando-se decididamente tudo o que ele deve ao fato de ser um espaço habitado e apropriado, isto é, uma construção social e uma projeção do espaço social, uma estrutura social em estado objetivado (por exemplo, a casa *kabyle* ou a planta de uma cidade), a objetivação e a naturalização de relações sociais passadas e presentes. (BOURDIEU, 2013, p.136, grifo meu).

Conforme o enunciado do autor, traz-se a relação entre o fantástico e os espaços sociais da Serra do Evaristo, pois as narrativas orais existentes na comunidade fazem parte da “construção” e da “projeção” (BOURDIEU, 2013) desses espaços. Visto isto, mediante a compreensão da concepção de espaço social de Bourdieu, as narrativas fantásticas orais não podem ser pensadas desassociadas da construção da Serra do Evaristo enquanto território rural e também enquanto território quilombola. Nesse sentido, agregando a importância do fator categorizado como fantástico, na percepção e relação dos sujeitos sociais, indo além da simples existência e disseminação dessas narrativas, fundando a construção de significados que estrutura a própria cultura do remanescente de quilombo.

Observa-se, no pensamento de Bourdieu, que as ideias expostas no trecho grifado, evidencia a importância das questões relativas à indissociabilidade dos espaços físicos e sociais. Dessa forma, torna-se possível afirmar que uma estória como “a mangueira do fato” ou a “corrente de ouro”, isoladamente não explicitaria qualquer significado identitário, mas, que, nas entrelinhas, tem muito a dizer sobre a memória e história da comunidade quilombola, e que busca pela identidade quilombola em um contexto onde os seus sujeitos constantemente se ressignificam, mas, que sempre fazem alusão as estórias contadas pelos seus ancestrais.

A concepção de que o fantástico atua como veículo para o exercício de reflexão acerca da identidade cultural<sup>62</sup>, está atrelada à existência, significação e ressignificação feitas pelos sujeitos quilombolas aos espaços físicos através dos espaços sociais. Nesse sentido, percebe-se a busca pela enfatização das ancestralidades e historicidades. Percebe-se isto, mais especificamente, na leitura dos trechos acerca da narrativa da mangueira do fato e das botijas, associando as escavações arqueológicas discutidas no primeiro tópico deste capítulo.

Entende-se, mediante a reflexão acima, que as narrativas fantásticas assumem um papel crítico em relação à prática da oralidade e à construção cultural, por meio da contação de histórias, bem como no sentido de que exploram e se confundem com a própria identidade quilombola, por meio de alguns aspectos da vida social que não haviam sido explorados diretamente por outros meios de análise e reflexão.

Retomando a análise da narrativa, um aspecto que chama a atenção em “a corrente de ouro” é a articulação feita pelo narrador, partindo do relato de estórias e lugares fragmentados, mas ao narrar, o interlocutor aciona memórias para estabelecer a descrição do ambiente/cenário da estória que é contada. O início da narrativa, remete logo à conexão simbólica entre os espaços existentes na Serra do Evaristo e a Pedra Aguda. Posteriormente, evidencia-se um dos elementos da narrativa, aquele que será um dos principais elementos de sua estória, a “maldição das escrituras”. Tal evidência, juntamente com os cenários diversos e místicos, são responsáveis pela ambientação fantástica da narrativa, levando em consideração, que o elemento “ouro” está sempre em evidência, já que a ligação entre a Serra do Evaristo e a Pedra Aguda é feita por uma suposta corrente de ouro<sup>63</sup>.

Estabelecendo a exposição dos espaços/cenários da narrativa fantástica em questão, no intuito de relacionar o monólito da Pedra Aguda e a gruta existente na Serra do Evaristo, destaca-se que, a ambientação acerca da estória da corrente de ouro circunscreve espaços delimitadamente místicos, no que diz respeito a significação feita pelos indivíduos da comunidade quilombola, bem como os indivíduos das comunidades em torno desta. Por exemplo, fica claro que no relato do seu Antônio, o local o qual supostamente se encontra as supostas escrituras amaldiçoadas, é caracterizado pela existência de uma gruta/caverna, natureza densa e estética notadamente sombria em relação aos outros lugares da Serra do

<sup>62</sup>Segundo (HALL, 2015, p.30), “[...] as identidades não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação.”

<sup>63</sup>Neste caso, o elemento “ouro” apresenta-se em algumas culturas com valor de maldição, à exemplo, as narrativas de tesouros com moedas de ouro, geralmente amaldiçoados.

Evaristo. Fica evidente tais características na retomada da exposição do seguinte trecho: “[...] nesse taiado tem assim uma locona de pedra. [...] aí lá, como que seja uma ilha de um bicho, lá dentro! Lá é assim um oção. Lá na Pedra Aguda também tem! (Trecho de relato do senhor Antônio, 29 de julho, 2019, grifo nosso). Friza-se aqui, a importância da interpretação dos espaços das narrativas fantásticas orais, os quais evidentemente também existem na realidade da sociedade da qual fazem parte. Nesse sentido, escreve Camarani (2014), que:

[...] a maioria das narrativas fantásticas prefere apresentar locais delimitados fechados, ambientes interiores, particularmente casas de grandes dimensões, construções labirínticas, quando não retoma os antigos castelos góticos construídos em áreas isoladas. [...] o espaço exterior também é focalizado na narrativa fantástica – a natureza selvagem – sem que desrespeite as características apontadas. (CAMARANI, 2014, p.116, grifos nossos).

O autor enfatiza as características dos espaços fantásticos, no intuito de deixar claro que os espaços/cenários de uma narrativa deste gênero também codificam:

[...] A indecisão permanente, o equilíbrio precário entre a aparência do real e sua ilusória subversão justifica a presença de um espaço híbrido na narrativa fantástica, a qual nunca pode se desenvolver inteiramente em um espaço determinado, qualquer que seja, realista ou alucinante: o cenário constitui, então, um fundo adequado à incerteza e indefinição da história. (CAMARANI, 2014, p.116).

Conforme a exposição das narrativas, é possível apontar um raciocínio consoante com a construção imaginária acerca dos espaços tidos como sombrios e amaldiçoados na Serra do Evaristo. Pois, o surgimento dos fatores estruturais fantásticos, são geralmente associados às emoções produzidas por estes. Por exemplo, o medo provocado pelo tabu criado acerca da culminância da morte, para os indivíduos que ousarem ler as supostas escrituras na gruta existente na comunidade quilombola. Visto isso, a concretização do fantástico é justificada pelos seguintes elementos: a maldição, o medo e a possibilidade de morte, em sequência estrutural da narrativa da corrente de ouro.

**Imagem 14** – Capela da comunidade quilombola da Serra do Evaristo



**Fonte:** Imagem produzida pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).

#### 4 ENTRE TRAJETÓRIAS E COSMOLOGIAS QUILOMBOLAS: ALGUNS FRAGMENTOS

Alguns dos relatos de entrevista expostos neste capítulo<sup>64</sup>, são acerca de uma antiga moradora da comunidade quilombola da Serra do Evaristo. Não caracteriza-se como uma trajetória de vida propriamente dita, mas uma tentativa de esboçar através dos relatos, alguns aspectos importantes no que diz respeito à historicidade e à vida social da comunidade, retomando e enfatizando alguns elementos fantásticos expostos. Nesse sentido, o esforço empregado para a construção deste capítulo é produto da reflexão e sistematização tardia, porém relativamente proveitosa, do processo de rememoração de alguns fragmentos da história de vida de uma mulher que nasceu e viveu cerca de quarenta anos no território quilombola. A moradora, presenciou a construção da comunidade da Serra do Evaristo em seus momentos mais importantes, sua memória estará registrada neste trabalho como forma de dar voz aos sujeitos sociais que foram outrora marginalizados e oprimidos pelas elites econômicas daquela época, no entanto, estes sujeitos, foram bastante importantes no alicerce da comunidade quilombola, bem como na sociedade baturiteense no geral.

O diferencial do relato aqui apresentado é a visão de uma ex-moradora<sup>65</sup> da comunidade, porém, esta migrou para o centro urbano da cidade de Baturité com a idade de quarenta anos. Relata a interlocutora, que saiu da Serra do Evaristo para o centro da cidade de Baturité no início dos anos 1970: “[...] aí depois eu fui só umas três vezes lá no Evaristo, mas aí eu até desconheci porque eu fazia muito tempo que eu tinha saído, né”. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

É interessante frizar que, devido aos períodos de dificuldades e de grandes secas na região, muitos dos moradores da Serra do Evaristo foram residir em outros lugares da cidade de Baturité, bem como em outras regiões do Ceará.

Visto isso, percebe-se que os sujeitos quilombolas da Serra do Evaristo, se encontram espalhados por várias cidades. Entre os quilombolas residentes na Serra do Evaristo, os valores morais são fundamentados no respeito pelas pessoas mais velhas, compreendidos localmente pela contribuição destas pessoas em torno da construção da

---

<sup>64</sup>Como já mencionado, a entrevista com a senhora Peta (minha falecida avó materna) foi realizada juntamente com a professora Dra. Maria do Carmo Ferraz Tedesco, no ano de 2012. Ver: TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. Relatório de pesquisa comunidades rurais: memória e história. A experiência cotidiana do trabalhador rural em comunidades brasileiras e africanas. A Comunidade do Evaristo. UNILAB, 2012.

<sup>65</sup>Prefere-se designar a interlocutora em questão, como um ser “encantado”, visto que, nas crenças locais, os anciões que morrem tem seus espíritos integrados e/ou retornados a natureza.

comunidade quilombola. Nesta, os vínculos de parentesco parecem construir-se em cima da concepção de que é preciso estabelecer relações matrimoniais entre as famílias que ali residem, configurando, em alguns casos, o matrimônio entre primos. No caso desta particularidade, o matrimônio entre familiares se considera uma prática normal. Relata a senhora Peta que “Julião misturado com os Soares, [...] tem Bento. [...] aquilo lá é um magote de famílias. “[...] outro casava com o outro, era assim, mais é desse jeito e a família é toda misturada. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril de 2012). O casamento entre primos é algo bastante comum entre comunidades quilombolas, configurando fortes relações de parentesco, diálogo e relações comunitárias, pois, segundo Ramos (2009, p.74), “As vidas entrelaçadas, que remetem ao passado escravista, facilitaram a formação de um espaço comum”.

Em relação à infraestrutura da Serra do Evaristo, rememora-se, por exemplo, o processo de construção da estrada e capela/salão. Relata a interlocutora que alguns homens, à exemplo o seu próprio marido, trabalharam na construção:

[...] aí quando eles fizeram o salão, eles arranjaram as professoras pros filho, e depois foram trabalhar nesta estrada que hoje é a estrada hoje. [...] era um pedreral mais desgraçado do mundo! Aí, quando foi no dia que terminaram, que foi até um homem aqui que era prefeito, [...] ele foi no carro dele. [...] mas a estrada só foi até o Jordão<sup>66</sup>, e aí pra lá, pra subir a ladeira, era só “vareda”, mas os meninos já estavam trabalhando, meu esposo e este meu primo, já estavam trabalhando na estrada, e aí ele foi daqui no carro dele e quando foi umas horas da noite, o meu esposo subiu a Serra e foi lá em casa buscar uns instrumentos pra botar, pra cavar, pra arrancar uma pedra que tava no meio da estrada, aí nesse dia o carro dele subiu, o carro desse homem. Pois é, arrancaram a pedra e aí, [...] deu passagem, e aí subiram [...] e aí quando foi já no verão fizeram uma festa lá no salão. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

A construção da estrada e da capela/salão se deram na mesma época. Em continuidade, a interlocutora menciona:

[...] pois é, acolá foi meu marido e um filho meu que fizeram aquele salão acolá, fizeram aquele salão capela, eles trabalhavam, faziam os tijolos, queimavam, aí ganhavam pro lado de cá, das bandas de acolá. [...] da Redenção<sup>67</sup>, até eles terem para comprar, era assim, até que eles arrumaram por lá, na Água Verde<sup>68</sup> por acolá, arranjaram umas telhas muito boa e cobriram aquele salão e fizeram aquele salão pra escola, pra ensinar os nossos filhos e o pessoal lá. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

<sup>66</sup>Comunidade localizada abaixo da Serra do Evaristo.

<sup>67</sup>Uma das cidades que compõem a região do maciço de Baturité.

<sup>68</sup>Distrito da cidade de Guaiúba.

Percebe-se que a igreja, a qual existe atualmente na comunidade quilombola, no passado era um espaço nomeado de salão, como a própria interlocutora menciona, era um “salão/capela”, que também era usado para educar as crianças daquela comunidade. Relata a antiga moradora, “[...] o meu saber é pouco, mas eu ensinava a eles, eu dava catecismo por lá, ensinava os outros meninos também, a ler também, besteira. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012). Anteriormente, menciona a senhora Peta, que no período de sua infância, “[...] ninguém botava menina pra estudar não, que isso aí é só pra botar carta de namorado<sup>69</sup>”, aquele tempo era assim! (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012). Como não havia ainda o salão, “[...] agente estudava na casa de uma mulher que tinha lá. Um homem lá cedeu a casa pra ela. [...] e lá ela botou a escola lá, aí nós fomos aprender, aí depois, minha mãe colocou dois irmãos meus que já morreu. Agora as outras meninas não quiseram ir, ficou tudinho analfabeta. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

Sendo o salão também usado para organizar catecismos e missas, percebeu-se que, segundo os relatos da moradora, na ausência do padre, alguns moradores organizavam grupos de rezas. Relata a interlocutora, que:

[...] as rezas era o meu avô, meu pai, o pai do meu esposo era quem faziam as rezas, pois é, acolá mesmo aonde eu morei uns tempos aí, logo quando nos casamos, não tinha mais meu avô, ele já tinha morrido, tinha só meu pai, aí ficou a devoção do meu avô, ele ficou com ela, na casa dele, depois do meu avô quem ficou fui eu, eu fiquei com essa devoção dele, eu paguei minha devoção lá, aí foi o tempo que meu esposo queria ir embora pro sertão, que era desses homens que trabalhava demais, né. [...] pois é assim, mas, era muito bom no Evaristo. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012, grifos nossos).

Retomando ao assunto das casas de farinha existentes na comunidade quilombola no passado, os moradores relatam sobre algumas dificuldades em torno da produção e transporte da mandioca. O processo de subir com as cargas do tubérculo, que era plantado na parte de baixo da serra, era bastante esgotante, com isso as denominadas “farinhadas” ocorriam na casa de farinha situada na comunidade chamada de Jardim. “[...] uns os outro, ajudava uns os outros, cada qual tinha animal, aí eles levavam os animais pra botar mandioca pra casa de farinha. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

---

<sup>69</sup>As relações de gênero na comunidade, eram desenhadas a partir das influências nacionais, e é claro, da própria miscigenação cultural da época.

Sobre o processo de produção e comercialização da mandioca produzida na Serra do Evaristo, relata a interlocutora:

[...] pois é, nós fazia lá, e até todo mundo de lá, eles uns os outros trocavam de serviço agente pagava raspadeira, pra raspar a mandioca, outras pra tirar a goma, outros pra cevar<sup>70</sup>, que eu tinha menino pequeno nesse tempo, não podia. [...] só fazia cozinhar pra eles comer, né. [...] eu fazia assim quando eu fazia almoço e jantar e eles dormiam lá, os puxador de mandioca e os torrador. [...] e quando dormia direto, e quando eles pegavam era de madrugada, uma hora da madrugada, duas horas. Aí eles terminava quase de noite de torrar farinha, lá o meu marido botava lá, deixava lá, ai ele vinha na rua, levava um bocado de saco cheio de farinha, ai quando era no outro dia ele vinha com o carro, tinha uns amigo dele aqui que tinha uns carro, era um Jeepe, de primeiro era só Jeepe, aí ele falava lá e eles iam buscar lá no Jardim pra botar aqui no homem que vendia. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

Em meio ao processo enfadonho da produção de farinha de mandioca, também havia momentos de diversão e fartura, relata a senhora Peta, que:

[...] a gente fazia tapioca e fazia beiju lá por baixo da farinha e tava torrando a farinha e a gente preparava aquela goma, botava sal ou coco se quisesse, aí ele ia mexer, aí ele botava aquele bichão desse tamanho, que eu fazia era assim fazia o beijú<sup>71</sup>, o que era pra levar pro povo que estava arrancando mandioca e as raspadeiras de mandioca comiam também na casa de farinha daí ele ia botando aqueles beijuzão e quando tava bom tirava e enrolava, ficava quase da grossura desse bicho aqui, e era tão bom, tão bom. [...] fica bem sequinho e a gente come com café. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

Enfatizando o relato da interlocutora, de acordo com suas lembranças em relação com a produção de beijú, entende-se que, segundo Poutignat (2011): “A memória sobre a qual um grupo se baseia sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou ser apenas a da dominação e do sofrimento compartilhados (POUTIGNAT, 2011, p.165).

Justificando os relatos da interlocutora, destacando os elementos “trabalho” e “relação com a terra” e relacionando com a concepção de comunidade quilombola. Nas palavras de Linhares (2002):

As áreas rurais e urbanas pertencentes aos primeiros habitantes – trabalhadores que mantém a resistência e a cultura – onde está enraizado o trabalho com a terra,

<sup>70</sup>Relacionado a dormir nas casas de farinha para trabalhar grandes períodos incluindo até mesmo a madrugada.

<sup>71</sup>A tradição do beiju (alimento feito com a goma da farinha de mandioca), perpassou os limites territoriais da própria comunidade quilombola, tendo sido passada de geração em geração. A reprodução e ressignificação de tal prática alimentícia, se deu também em várias localidades da cidade de Baturité, onde residem quilombolas oriundos da Serra do Evaristo. O consumo do beiju se dá entre os familiares, ocasionando-se principalmente em feriados religiosos, por exemplo: páscoa e natal.

são denominadas, hoje, no Brasil, por muitos estudiosos de diversas áreas das ciências humanas como sociólogos, antropólogos, historiadores e juristas, como áreas Remanescentes de Quilombos. (LINHARES, 2002, p.6-16, grifos nossos).

É preciso ressaltar e ter em mente, que o reconhecimento dado pelos próprios comunitários quilombolas as suas práticas, tradições, território e cultura, é distinto do reconhecimento dado pela comunidade externa (WALLMAN, 1978). Nesse mesmo sentido, Poutignat (2011), argumenta que:

O realce da identidade étnica exprime-se, assim, inicialmente através de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação das pessoas. É apenas depois de ter selecionado esse rótulo (depois que a etnicidade foi realçada pelo procedimento mesmo de sua seleção) que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase naturalmente como “étnicos”. A etnicidade pode igualmente ser realçada por meio de todos os signos visíveis (comportamentos, vestuários etc) que podem ser mobilizados e selecionados para tipificar um grupo social ou utilizados para apresentar um Eu étnico específico. (POUTIGNAT, 2011, p.167, grifos nossos).

Sabendo desses detalhes acerca da abstração da etnicidade nos grupos sociais, pode-se afirmar que segundo o postulado do autor, esses “signos visíveis” existentes na Serra do Evaristo são aqui postos em pauta através das narrativas fantásticas, mesmo que existam outras narrativas acerca da crescedeira espalhadas pela região, há uma especificidade em torno da crescedeira apenas ter significado quando relacionada a mangueira e o fato (vísceras). Também pode-se exemplificar a narrativa da corrente de ouro e suas particularidades em termos de conexões culturais.

Retomando a temática do fantástico na comunidade quilombola, percebe-se que no decorrer da narrativa da senhora Peta, alguns desses elementos entram em cena, e abrem possibilidades de reflexão em relação a esse tipo de imaginário.

[...] aí tinha, num tinha um tal de zepelin<sup>72</sup>. Aí esse zepelin baixou lá, ele baixou lá, onde eles estavam trabalhando, era no Jardim. [...] eu não tava lá não, a minha menina mais velha e o meu menino mais velho é que estava lá, mais o pai dele. [...] Tinha muita gente das turmas dele, eles botaram umas turmas, cada qual tinha a sua turma de trabalhar, aí o zepelin baixou lá. Nesse tempo andaram, andou uns americanos por lá aí disse que era muito rico o Evaristo, disseram até que mesmo na chapada pra cá da onde hoje é a capela, acharam disse que tinha um tacho de ouro lá que já estava até com as beiradas amassadas de tanto os animais pisar, mesmo no meio da estrada onde nós passava, eu tinha medo. [...] Aí, quando eu casei, a gente ia lá pros pais deles, que morava lá pros Castelos, aí quando nós passava bem perto da Igreja. [...] ai os americanos

<sup>72</sup>Segundo o sítio web: [www.basilo.fundaj.gov.br](http://www.basilo.fundaj.gov.br), os zepelins são balões dirigíveis que se assemelhavam a enormes charutos, e as suas viagens representavam verdadeiras atrações, que eram aguardadas com ansiedade pelas populações.

andaram por lá, e eles diziam que era rico lá do Evaristo pra Pedra Aguda. [...] eles diziam que tinha uma corrente de ouro lá do Evaristo pra Pedra Aguda, os americanos que diziam. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012, grifos meus).

Não se sabe ao certo a origem do mito da corrente de ouro, mas percebe-se uma estreita relação entre o evento do pouso do zepelin na comunidade Jardim. Os americanos citados pela interlocutora, referem-se a essa riqueza existente na Serra do Evaristo, porém, da maneira como a interlocutora relata, há uma dúvida se é uma riqueza metafórica no sentido de um lugar bonito e com terras e água para produzir (o que não é demonstrado na prática, já que em momentos de seca, há diversos problemas), ou se realmente a riqueza se fundamenta na existência dessa suposta corrente de ouro submersa por baixo das terras.

Quando morou na Serra do Evaristo, a senhora Peta participou do grupo de dança de São Gonçalo, alguns componentes de sua família também participavam do grupo; relata a interlocutora, que:

[...] meu pai batia tambor! também dançava, meu tio, tio Chico Leandro, ele também tocava na rabequinha, e meu tio e o tio do meu marido também tocava no violão, era muito bonito. [...] Pois é, aí meu avô, lá tinha um olho d'água, pra pessoa tirar água, aí ele secou, aí fez promessa pra água voltar, pra São Gonçalo. Fez promessa pra água voltar que ele fazia uma dança. A primeira jornada era lá no canto dessa água, da que tinha, né, até hoje tem. E aí o pessoal dizia, mas menino, como é que agente dança a jornada aí que só era pedra, não tinha outra coisa, só pedra, mas aí o povo dançava que nesse tempo eu era menina pequena assim, eu tinha feito a primeira comunhão, parece que é, e aí eu não dançava ainda não, depois eu achei gosto fazia a festa lá, tinha missa, nesse tempo tinha só animal, ele vinha buscar o padre aqui pra rezar missa lá, pra fazer a festa lá na casa dele. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012, grifo nosso).

Algumas histórias, como o relato acima, têm em sua estrutura o elemento “água” como desencadeador de atitudes e crenças envolvendo algumas manifestações culturais, como foi o caso da dança de São Gonçalo. No entanto, outras histórias (trágicas) que incluem o mesmo fator da água, não têm o mesmo sentido positivo. Segundo alguns relatos de moradores da comunidade quilombola, dois episódios trágicos específicos, marcaram a memória dos moradores da Serra do Evaristo, uma história é acerca de um morador que morreu enforcado e a outra é sobre uma moradora que se jogou dentro de um cacimbão existente dentro do terreno no qual situava-se a antiga mangueira do fato. Segundo a interlocutora:

[...] era uns cacimbão que tinha lá, até tem uma prima do meu esposo que morreu afogada num dos cacimbão, e aí era assim, ela tinha amizade com

um viúvo e aí o viúvo não queria ela, queria era outra, e aí como o viúvo não quis ela, ela foi lá pro cacimbão, chegou lá, pulou dentro e morreu. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

O relato acima intensificou o diálogo com a interlocutora, pois a questão da morte de parentes é algo bastante delicado a se tratar entre os quilombolas da Serra do Evaristo. Retornando ao fator “seca”, discutido nos capítulos anteriores, como foi destacado, este é um elemento importante na construção da memória coletiva da comunidade quilombola, a interlocutora relata sobre o processo de migração de uma região para outra, e nisso percebemos alguns momentos de sofrimento ocasionados pela seca constante no estado do Ceará:

[...] aqui foi seco, no Evaristo foi seco, também, mas ainda deu alguma coisa, deu fava e arroz, mandioca pra fazer farinha e tudo. [...] pois é tava no sertão né, pois é, aí nós viemos embora, trouxe criação, aí meu avô tinha dado um gadinho a meu pai, nós trouxemos também, aí morreu uma vaca no caminho que tem um mato chamado tingui<sup>73</sup> é que a vaca comeu, ela morreu. [...] vinha a pé, trazendo animal, com carga e menino também. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012).

O relato da senhora Peta, lembra bastante algumas passagens da obra de Graciliano Ramos (1938), “Vidas secas”, na qual o autor expõe, em sua narrativa, a cruel realidade sertaneja da década de 1930:

Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas como haviam repousado bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da catinga rala. (RAMOS, 2002, p. 09).

Entede-se, a partir da sistematização dos relatos acima, que o contexto no qual viveu a interlocutora, foi um período marcado por diversas dificuldades para os moradores da Serra do Evaristo, implicando até mesmo em processos migratórios e criação de alternativas para o sustento das famílias. Destacam-se as casas de farinha, como elementos de suma importância na compreensão da formação econômica e social do território quilombola. Outro elemento importante é a construção do salão/capela da comunidade. A partir deste evento, percebe-se um pouco da organização espacial e social do território, que se dá pelos processos de solidariedade comunitária e questões em torno dos vínculos sociais (de parentesco), constituídos pela facilidade de diálogo e concensos entre os

---

<sup>73</sup>Segundo o sítio web: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br), é uma espécie de arbusto leguminoso que, lançado à água doce, tem a propriedade de envenenar o peixe, sem que a carne deste se torne tóxica.

moradores da comunidade, pois a maioria destes possuem ligação de parentesco fundamentada no casamento entre famílias (geralmente primos). Nesse sentido, há a ideia de que tais relações são responsáveis pela coerência política em torno dos moradores, sem excluir e invisibilizar os diversos conflitos existentes.

#### 4.1 Cosmologias quilombolas

Adentrando as questões acerca da estrutura das cosmovisões da comunidade quilombola da Serra do Evaristo, tendo em vista o universo fantástico, irá se deter um pouco na conexão entre as questões teóricas e alguns eventos e práticas representativas sobre a comunidade. Reforçando o entendimento, Fernández (2006), define cosmovisão como um “complexo de representações, ideias e crenças que orientam o comportamento social do ser humano”. (FERNÁNDEZ, 2006, p.153). Tendo em vista o que significa tal conceito, pensando por esse viés, através das narrativas fantásticas orais, especificam-se algumas questões em torno da ideia de uma cosmologia quilombola. Sobre esta categoria, pretende-se deixar claro que, a princípio, a ideia era trabalhar com o pressuposto de cosmologias negras, mas pela observação e reflexão acerca da historicidade e contexto histórico-cultural da Serra do Evaristo, verificou-se que não há uma cosmologia negra propriamente dita em relação à comunidade, pois nesse sentido estaríamos limitando-a apenas a influência das culturas africanas na região, sendo que as influências indígenas e européias também contribuíram na estrutura sociocultural da comunidade. Por exemplo, alguns elementos como a dança de São Gonçalo e as urnas funerárias encontradas na localidade, evidenciam o encontro<sup>74</sup> desses diversos povos. Concebe-se então, que o conceito mais adequado para se usar, é o de uma “cosmologia quilombola”, já que os quilombos são frutos da resistência e encontros de diversos povos frente aos processos coloniais, estes praticamente contendo a inexistência da pacificidade e respeito as culturas locais (dominadas).

Em seguida, um relato da senhora Peta, falando sobre as botijas, sendo que mais à frente se explicará o significado e a relação destas com a comunidade e o imaginário fantástico.

---

<sup>74</sup>O termo encontro é usado aqui para referir-se ao contato entre os diversos povos que habitaram o território da Serra do Evaristo, no entanto, têm-se em mente que por vezes o encontro entre essas culturas foi ocasionado de forma violenta (principalmente entre os europeus) já que é classificado como um território remanescente de quilombo.

[...] acolá era muito de exagero, agora ninguém sabia por que era o motivo, mas' que agente cansou de achar botija deste tamanho, a gente ia trabalhar de enxada, achava botija desse tamanho enterrado no chão, quando a gente via tava achando, muita gente lá achou pote, os potes, parece que o povo diz que quem enterra dinheiro, o dinheiro é tão ambicioso que se some, né. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012, grifo nosso).

O relato acima, por sua vez, trata de noções sobre a composição entre o imaginário acerca das estórias sobre botijas e os achados de “urnas funerárias” (nesse tempo ainda não se pensava em urnas funerárias, mas em algum objeto que era relacionado com as botijas, já que estas últimas também são representadas como potes). Visto isso, as escavações arqueológicas iniciadas no ano de 2012 deram continuidade e ressignificação aos objetos, classificados posteriormente de “arqueológicos”. Os estudos arqueológicos trouxeram outras interpretações acerca dos objetos que eram encontrados no passado pelos moradores da comunidade quilombola. Em continuidade, relata a interlocutora, que:

[...] eu tinha um tio que também morou aqui, mas já morreu, mas ele uma vez, ele estava com os trabalhadores, trabalhando lá, foram arrancar mandioca e acharam um pote debaixo da touceira de mandioca, aí ele foi, o homem que tava arrancando disse assim: “Monteiro”, que ele se chamava Raimundo Monteiro, “Monteiro, aqui tem um pote”, e aí ele pensava que era dinheiro e daí disse assim: “pois enterra, depois nós vem desenterrar, pra ver o que era”, aí ele foi, o povo diz que ele foi mais uma irmã dele e quando chegou lá só era carvão, não sei que motivo era esse, ó era carvão, parece que tinha se sumido. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012, grifo nosso).

Sobre o fenômeno dos supostos tesouros enterrados nos potes, expõe a interlocutora, que não encontraram:

[...] nada de dinheiro, pois é! Mas lá mesmo dizem que arrancaram dinheiro por lá, agora só não sei onde foi. Tinha um homem que era primo meu e primo do meu esposo, que morava aqui, e aí o povo diz que ele veio embora porque arrancou dinheiro lá, deixou só uns filhos dele lá, casou um filho e aí ficou morando lá, o povo diz que ele veio embora por isso, se é eu não sei, se era os índios, o povo diz que morava índio lá, mas nesse tempo meu, não tinha não, mas, que a gente achava essas coisas, por lá. (Trecho de entrevista com a senhora Peta, 23 de abril, 2012, grifo meu).

O trecho grifado faz relação direta com as urnas funerárias, pois estas eram no passado parte de ritos das culturas indígenas alí existentes. Percebe-se claramente a relação simbólica entre o imaginário fantástico e o real, permeado pelas memórias dos moradores da Serra do Evaristo, em seus percursos cotidianos. Nesse sentido, conforme Wright Mills (1982, p.22), entende-se a relação entre o imaginário, o real e a cultura, através de “uma

qualidade que parece prometer mais dramaticamente um entendimento das realidades íntimas de nós mesmos, em ligação com as realidades mais amplas”.

Complementando sobre os imaginários sociais e identidade coletiva, Baczko (1985), diz que:

Os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer colectividade produz e através da qual, como disse Mauss, ela se percebe, divide e elabora os seus próprios objectivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma colectividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papeis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento” designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “chefe” o “bom súdito”, o “guerreiro corajoso”, etc. Assim é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma “ordem” em que cada elemento encontra o seu “lugar”, a sua identidade e a sua razão de ser. (BACZKO, 1985, p.309, grifo nosso).

Por esse raciocínio, conforme o autor e a análise dos mecanismos de reprodução da cultura quilombola, percebe-se que os elementos fantásticos existentes nas histórias do cotidiano da comunidade, constroem, por meio do imaginário coletivo, bases que fomentam características próprias da comunidade da Serra do Evaristo. Ou seja, é através das narrativas fantásticas que os sujeitos quilombolas constroem, em coletividade, aspectos do que possa ser uma identidade quilombola. Isto é possível, pois foi analisado através dos processos de rememoração das experiências dos antepassados, que por meio das narrativas fantásticas locais, verificou-se que estas influenciam diretamente no comportamento dos sujeitos quilombolas, bem como no constructo mental por trás dos espaços marcados pelos eventos que reverberam até os dias atuais, por meio dos processos de rememoração.

Apesar da formulação anterior, no caso das especificidades referidas acima, há alguns aspectos da cosmovisão quilombola da Serra do Evaristo que são difíceis de conceber no âmbito do fantástico, este, limitando-se às narrativas orais e algumas crenças em torno de alguns espaços e concepções operacionalizadas por contextos associados aos moradores mais antigos. Esta restrição, ocasiona em alguns indivíduos da comunidade quilombola, desconhecimento acerca de algumas concepções sobre a formação cosmológica da comunidade.

Contudo, perante alguns relatos de alguns moradores, é possível dizer que essa é uma maneira de significar alguns eventos sobrenaturais, espaços e crenças em torno dos cosmos constituídos, ou seja, há uma indiferença dos moradores em relação às experiências

(insólitas) dos seus antepassados. Isso não significa uma descontinuidade cultural, mas a ressignificação por meio justamente desta indiferença ou desinteresse criados em torno de eventos passados, seres e narrativas com fortes elementos sobrenaturais, estes últimos, responsáveis por tal desinteresse.

#### **4.2 A Obra Kolping e as particularidades culturais da Serra do Evaristo**

Desde os tempos passados, quando ainda não havia uma ideia da Serra do Evaristo enquanto um remanescente de quilombo, era constante a luta da comunidade para acessar as ações de governo. Em relação às moradias e terras para plantar, algumas ONGs ajudaram bastante na concretização destes problemas. Ainda percebe-se alguns vestígios de moradias antigas construídas por meio das técnicas de taipa, ou seja, construções rudimentares (não é a intenção aqui, desconsiderar tais estruturas em vista do desenvolvimento capitalista). Atualmente todas as casas da localidade são construídas de alvenaria. Antigamente a maioria das casas tinham os banheiros desvinculados de suas estruturas, localizando-se nos quintais, característica bastante comum no século XX em construções do Nordeste. Vale ainda destacar, que muitas famílias da comunidade fazem parte do programa Bolsa Família do Governo Federal, sendo este de bastante ajuda na composição da renda familiar.

A água de beber geralmente é retirada em poços e fontes de água mineral, sendo que a existência de algumas fontes já foram mencionadas nos capítulos anteriores. Com relação ao sistema de canalização de água, atualmente é uma realidade, diferente de quinze anos atrás, onde os moradores utilizavam depósitos para armazenar a água que buscavam nos poços, fontes e açudes próximos. Como já mencionado anteriormente, na época das longas e severas secas, a população sofreu bastante para poder produzir, em razão da ausência de água, até mesmo para beber. Atualmente a estrada que dá acesso à comunidade quilombola, não é asfaltada. No inverno ocasionam-se muitos buracos e lama, possas de água e deslizamentos de terra, com isso o tráfego de veículos, e até mesmo de pessoas, fica bastante prejudicado.

Apresenta-se aqui um pouco sobre a Obra Kolping, sendo esta, “uma associação católica sem fins lucrativos que atua na superação da pobreza por meio de formação e trabalho. Seus programas e projetos visam colaborar para a erradicação da

pobreza em todas as suas formas no Brasil”<sup>75</sup>. Segundo Chermont (2013), a Obra Kolping também pode ser definida como “[...] um movimento social internacional, popular e católico voltado para a classe popular e trabalhadora com a finalidade de promover integralmente a pessoa humana e a transformação da realidade social através de estruturas mais justas e humanas. Baseada nos preceitos e dogmas cristãos”.(p.11).

O movimento católico citado acima foi responsável por influenciar na institucionalização da associação de moradores da comunidade quilombola da Serra do Evaristo. A Obra kolping se instaurou na comunidade quilombola a partir dos anos 1980. Dessa forma, “institucionalmente passou a ser Comunidade Kolping Serra do Evaristo”. (CHERMONT, 2013, p.11, grifo nosso).

Segundo Chermont (2013):

O sentimento de solidariedade e coesão social foi potencializado com o surgimento dessa associação. Embora a comunidade residisse em um território próprio, o espaço era pequeno, faltava a terra para plantar. E, essa passou a ser a grande luta da comunidade. Diante do cenário nacional, do pós ditadura, da efervescência e rearticulação dos movimentos sociais. Os moradores da Serra do Evaristo trazem também em sua história uma militância política, caminhadas de luta pela terra. Participaram de vários acampamentos em frente ao Palácio do Governo do Estado do Ceará, à Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Ceará (SDA) e à Prefeitura Municipal de Baturité, também participaram de ocupações de terras articuladas ao Movimento dos Sem Terra (MST). Fins da década de 1980 a comunidade passou a reivindicar a desapropriação da área da fazenda Jardim e Oiticica, entretanto é dada prioridade aos que lá residiam, pois os moradores do Evaristo somente desenvolviam atividades agrícolas, atualmente são assentamentos do governo federal. (CHERMONT, 2013, p.11).

O grande feito da igreja católica na comunidade quilombola, foi a doação de uma fazenda, intitulada posteriormente de Fazenda Manos<sup>76</sup> Kolping. Segundo o Boletim Informativo do Programa Uma Terra Duas Águas (2012):

O contato foi feito pela Obra Kolping do Brasil com o apoio do então Arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, que escreveu uma carta em nome da comunidade do Evaristo. Em homenagem às duas<sup>77</sup> instituições, foi escolhido o nome da fazenda. Era uma ação urgente a ser feita pelos/os moradores/as da Serra do Evaristo, já que não tinha mais espaço para o crescimento populacional nem para plantar o roçado, pois o topo da serra é tomado de bananeiras e áreas de proteção’. (PROGRAMA UMA TERRA DUAS ÁGUAS, 2012, p.1).

Nesse sentido, percebe-se que a “[...] configuração territorial tem sua dinâmica influenciada por estas diversas situações e atores sociais. A aquisição das terras motivou a migração de vinte famílias, possibilitando o desenvolvimento da produção e comercialização da agricultura familiar”. (CHERMONT, 2013, p.12).

<sup>75</sup>Definição de acordo com o sítio web: [www.kolpingmt.com/home](http://www.kolpingmt.com/home).

<sup>76</sup>ONG internacional, fundada na Espanha.

<sup>77</sup>As ONGs: Manos Kolping e Obra Kolping.

Ainda segundo a autora, o regime de multirão<sup>78</sup> é ainda comum na localidade, afirmando mais ainda o sentimento de solidariedade existente entre os moradores. A organização social da Serra do Evaristo foi de certa forma, influenciada pela instauração das ONGs na comunidade, no entanto, percebe-se que, segundo os relatos dos próprios quilombolas, quando ainda não existia nenhuma dessas instituições citadas na localidade, as relações sociais eram minimamente baseadas no trabalho comunitário, visto que, a existência de algumas infraestruturas e espaços já mencionados neste capítulo, a exemplo, o salão/capela e a estrada, foram construídos braçalmente pelos próprios moradores da comunidade, também em forma de multirão.

Atualmente, os moradores fazem multirão para realizar as plantações e colheitas na fazenda Manos Kolping (CHERMONT, 2013). Além de situar a importância da fazenda pertencente à comunidade quilombola da Serra do Evaristo, traz-se aqui também a contribuição do caminhão comunitário, no que diz respeito ao transporte de produtos, animais e outros utensílios produzidos e comercializados para a articulação e sustento das famílias. Em relação ao antigo caminhão comunitário, existe uma simbologia e polêmica em torno deste. Escreve Chermont (2013), que:

Com os recursos da compra da fazenda do Sertão, assim chamada pelos moradores, foi possível também adquirir um caminhão que teve uma história emblemática e fundamental para a comunidade, já que este auxiliava no deslocamento dos trabalhadores da Serra para a Fazenda, também carregava material de construção de Baturité para o Evaristo, da Fazenda do Sertão o Evaristo e até mesmo produtos de Fortaleza para Baturité. A história mais interessante sobre esse caminhão refere-se a uma movimentação, durante um período de seca, em que os trabalhadores rurais reivindicavam apoio do governo e, como protesto, além de promover diversas manifestações públicas na cidade de Baturité resolveram saquear o mercantil. Relato de um dos moradores da Serra do Evaristo que também participou do saque ao mercantil. Simbolicamente foi um morador da comunidade, o primeiro a abrir o mercantil, fato narrado com muito orgulho, por todos os moradores, sobre a coragem e o destemor do povo do Evaristo. (CHERMONT, 2013, p.12, grifos nossos).

De acordo com as formulações acima, entende-se que a importância da Obra Kolping na construção da memória da comunidade da Serra do Evaristo vai além do estimado e exposto nas obras que tem a comunidade como parte dos objetos de investigação. Nesse sentido, percebe-se que a influência dessas ONGs é levada em consideração, principalmente nas questões fundiárias, associativistas e econômicas. Não destacou-se o ponto da influência religiosa, pois antes mesmo da existência das ONGs de cunho cristão, as crenças em torno da comunidade sempre foram fundamentadas no cristianismo, principalmente o catolicismo, e em algumas manifestações afro-brasileiras e

<sup>78</sup>Organização do trabalho em sua forma coletiva.

indígenas. Os eventos mencionados, de acordo com os estudos de Chermont (2013), confirmam tal importância.

Com relação as religiosidades indígenas e afro-brasileiras ou o que restou destas, são percebidas apenas em momentos de ritos e mitos, que são acessados na tentativa de explicar o mundo, mas ao mesmo tempo, contrariam o pensamento fundamentalmente cristão, existente na comunidade quilombola. A exemplo disso, são as narrativas fantásticas apresentadas nesta dissertação, pois os elementos (fantásticos) destas narrativas ocasionam quase que geralmente em classificações e interpretações baseadas em uma dicotomia, inseridos em uma concepção oriunda do cristianismo. Afinal, quando se fala em visagens, assombrações, a crescedeira, vísceras caídas e a maldição da corrente de ouro, dentre outros elementos, estes, não estão presentes nas histórias relacionadas com o lado cristão da comunidade.

Em suma, conclui-se este tópico, apontando para a necessidade de se pensar a comunidade quilombola da Serra do Evaristo, pondo em evidência alguns dos fatores mencionados no decorrer das formulações expostas, pois a ideia de uma comunidade quilombola estereotipada pela história colonial, contradiz as concepções sociohistóricas acerca da localidade. Nesse racicínio, as diversas instituições e atores sociais influenciaram direta e indiretamente em diversos fatores na construção da comunidade, fazendo com que a memória, espaços e identidade quilombola passassem por constantes elaborações, ocasionando processos de ressignificações, como ainda é o caso nos dias de hoje.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa em questão abordou o estudo das narrativas fantásticas orais existentes na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, com o intuito de entender o processo de construção da memória e significados acerca dos espaços dessa comunidade, tendo como ponto de apoio a obra de Tzevan Todorov, na classificação e análise das estruturas dessas narrativas bem como a fundamentação de autores no campo da etnicidade. Compreende-se que a relação de pertencimento étnico dos moradores em relação ao lugar, enfatiza os processos de formação da identidade e os fluxos de memórias que dialogam com a reprodução das narrativas fantásticas sobre a compreensão do passado histórico e indígena do território negro/quilombola. Nesse sentido, enfatiza-se que o objetivo desta dissertação foi, de modo geral, discutir a formação da memória quilombola a partir da sua relação histórica com o lugar em meio à existência do imaginário fantástico.

A validade deste trabalho, no que tange às questões antropológicas, privilegiou uma forma de falar da comunidade quilombola da Serra do Evaristo a partir do ponto de vista sociocultural do imaginário fantástico, perante as vozes dos interlocutores, sujeitos quilombolas, denotando suas diferenças, aquilo que os une e identifica.

Considera-se que os moradores da comunidade quilombola, bem como outros(as) quilombolas pertencentes a comunidade, residentes em outros lugares são, em grande parte, os únicos responsáveis pela difusão das narrativas orais de cunho fantástico e do resgate da memória negra e indígena. No entanto, tendo em vista a existência dessas narrativas em uma comunidade tradicional, é possível pensar que se trata de uma das possibilidades de explicar o processo de significação e ressignificação da comunidade como quilombola.

Tentou-se ao longo do processo de registro das narrativas, dialogar de forma clara com os entrevistados a fim de estabelecer pontos de apoio e percepção acerca das expressões e emoções. Toma-se aqui a comunidade como ponto de partida para uma reflexão mais ampla acerca dos remanescentes de quilombo, não do ponto de vista do reconhecimento da sua existência, mas dos modos como os mitos são estabelecidos e restabelecidos pelos próprios quilombolas em relação com a sociedade externa.

O fantástico, percebido na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, apresenta, portanto, profundas implicações políticas, espaciais, territoriais, sociais e culturais, apontando, ainda que de forma sucinta, para a necessidade de perceber a construção não

apenas de uma identidade quilombola por meio das narrativas orais, mas de se buscar outros modelos para a representação oral e escrita de uma comunidade tradicional, que não aqueles fundamentados exclusivamente nos modelos pré- concebidos historicamente.

As narrativas fantásticas orais que foram aqui apresentadas e analisadas, a partir do modelo Todoroviano da literatura, este que colabora e dá sentido à análise da estrutura das narrativas orais neste trabalho, estruturam um inegável tensionamento entre imaginário e realidade, a fim de trazer à tona a historicidade e a rememoração de alguns eventos ocorridos na comunidade. Esta interpretação nos permite analisar as implicações da existência e significância das narrativas fantásticas orais, na busca de uma exposição de uma identidade quilombola por meio das narrativas.

Partindo de tudo o que foi exposto, torna-se possível realizar uma leitura cultural das narrativas fantásticas orais, marcadas pelos elementos que as metaforizariam, em última instância, a preocupação com a busca por perceber as especificidades dos fazeres e saberes quilombolas, na contribuição de estudos antropológicos acerca desta comunidade tradicional.

Dentro desta perspectiva, tanto a cresceira como as botijas, bem como alguns outros aspectos da mangueira do fato e da corrente de ouro, são construções sociais que remetem para a necessidade de representar os anseios e emoções que fazem parte da memória e cotidiano coletivo da comunidade. Assim sendo, as narrativas fantásticas revelam as diversas relações, e a forma de construção da cultura quilombola, por meio do uso da memória e a análise dos espaços e seus significados, problematizados nesta dissertação. Também salienta-se a inteligibilidade da estruturação dessas narrativas orais no que diz respeito a sua legitimidade social, como forma de representar o mundo perante seus acontecimentos, para as questões relativas ao sobrenatural, cuja finalidade não se restringiria a “apenas contar histórias”, e sim, a empreender uma busca lúcida e racional, comprometida pela identidade quilombola e suas constantes incorporações.

Trata-se de uma questão a ser debatida com maiores detalhes em trabalhos e pesquisas futuras, o que atesta a produtividade e a atualidade do fantástico e também, da obra de Todorov no debate acadêmico acerca de narrativas orais.

As narrativas fantásticas, por meio dos seus elementos e personagens, apresentam uma imagem muito mais ampla dos conceitos e relações quilombolas. A relação entre as narrativas fantásticas e a identidade quilombola é permeada pela constante transgressão com o sobrenatural, visto que os seres e fenômenos sobrenaturais, além de existirem no imaginário social da Serra do Evaristo, também existem em seus cotidianos reais, na forma

de emoções, construindo comportamentos, bem como moldando e construindo formas de ver o mundo. Por esse raciocínio, no que diz respeito ao acesso e disseminação dessas histórias, os sujeitos quilombolas constroem mecanismos na elaboração de modelos simbólicos para explicarem eventos que ocorrem, que não possam explicar através da razão.

Apesar disso, além de se conceber essas narrativas orais como complexos de elementos místicos, deve-se considerar então que são as relações lógicas entre as narrativas fantásticas, que permitem a crença do conhecimento. Qual seria então esse elo de ligação entre as narrativas fantásticas e a identidade quilombola? Conforme os relatos expostos, as pessoas da comunidade mencionavam que um determinado morador que arrancava botijas na sua propriedade, dizia para as pessoas que não tinha nada dentro dos potes, nem prata, ouro ou dinheiro. E sim, apenas carvão. Havia uma discordância entre o relato do morador, que supostamente arrancou as botijas, e o que relatavam as outras pessoas moradoras da comunidade, ou seja, diziam estas pessoas que ele era tão ambicioso que o dinheiro, a prata ou ouro tinham virado carvão. A questão é, que de um lado havia o pensamento místico acerca das botijas, e de outro a realidade concebida. O que se encontrava nos potes eram na verdade, os restos mortais dos antepassados indígenas que ali habitavam no passado. Há, nesse sentido, o encontro do místico com a realidade, ou seja, do imaginário fantástico com os processos e eventos do cotidiano.

As pessoas achavam que havia objetos de valor dentro dos potes, que eram considerados botijas, nesse sentido, realmente existia algo de valor, só que o valor que os moradores imaginavam ser o valor monetário, era outro. Atualmente sabemos que o imaginário acerca das botijas ainda permanece, no entanto, foi desmistificada a questão da existência dos supostos tesouros. Entende-se que o verdadeiro tesouro foi a comprovação da herança indígena existente naquele território, que, concomitantemente, passou a se considerar uma comunidade quilombola.

Por fim, destacamos a importância de investigação por meio das narrativas fantásticas em comunidades tradicionais, envolvendo os sujeitos e seus processos de rememoração, significação e ressignificação. Pois não basta apenas o reconhecimento dessas narrativas orais, é necessário que haja um entendimento do por que, como e por quem estas estão sendo contadas.

Conclui-se esta pesquisa, rodeado por muitas inquietações, informações e possibilidades, no que tange aos debates acerca de comunidades negras, enfatizando a conjuntura social do contexto que foi abordado nas narrativas. Salienta-se, que o esforço de

localizar o tema fantástico na realidade quilombola, tida e percebida como uma comunidade tradicional, trouxe outras várias argumentações e reflexões em torno de eventos ocorridos na localidade. O esforço, aqui, consistiu, então, em reunir narrativas e fragmentos da história da comunidade, enfatizando atores e instituições, no intuito de gerar outras formas de se pensar a ideia de uma comunidade quilombola.

## REFERÊNCIAS

ANVISA. **Monografia da espécie Schinusterebinthifolius Raddi (Aroeira-da-Praia)**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2014.

AZEVEDO, Aina. Diário de campo e diário gráfico: contribuições do desenho à antropologia. **Áltera Revista de Antropologia**, João Pessoa, v. 2, n. 2, p. 100-119, jan./jun. 2016.

BÂ, Amadou Hampâté. A palavra, memória viva na África, 1973. *In*: UNESCO. **Correio da UNESCO: África e sua história**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1979.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. Trad. Xina Smith Vasconcellos. São Paulo: Casa das Áfricas: Palas Athena, 2003.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. *In*: ENCICLOPÉDIA Einaudi 5: Anthropos-homem. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

BARTHES, Roland. MARTY Eric. Oral/escrito. *In*: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Lisboa. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1987. v. 11, p. 32-46.

BELTRÃO, Roberto. **Assombrações: botijas – o tesouro das almas penadas**. Recife, 2017. Disponível em: <http://www.orecifeassombrado.com/assombracoes/botijas-o-tesouro-das-almas-penadas/>. Acesso em: 8 out. 2019.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. **Estud. Av.**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 133-144, 2013.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Quadro Histórico dos Dispositivos Constitucionais. **Documentação e informação: quadro histórico artigo 68 ADCT da Constituição Federal de 1988**. Brasília, DF, 12 jul. 2016. Mensagem institucional. Disponível em: [http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988\\_12.07.2016/art\\_68\\_.asp](http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp). Acesso em: 17 set. 2019.

BRASIL. **Lei nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF: Presidência da República, 2007.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. Secretaria de Geologia, Mineração e Transformação Mineral-SGM. **Relatório técnico 57 perfil da água mineral**. Brasília, DF: Ministério de Minas e Energia, 2009.

CAMPOS, S.M.C.T.L. A imagem como método de pesquisa antropológica: um ensaio de Antropologia Visual. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 5, p. 275-286, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia (USP)**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

CARNEIRO, E. Os estudos brasileiros do negro. *In*: CARNEIRO, E. Ladinos e crioulos. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964. p. 103-118.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 69, p. 539-564, abr./jun. 2017.

CARVALHO, Maria Caroline Macedo de. **A espetacularização de cadáveres: a musealização de restos dos cangaceiros no Museu Antropológico Estácio de Lima**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

CASTRO, Nei Leandro de. **As peijas de Ojuara: o homem que desafiou o diabo**. 4.e d. São Paulo: Arx, 2006.

CHERMONT, Luciana D'Almeida. Identidade e dinâmicas territoriais: uma etnografia na comunidade quilombola serra do evaristo. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 37., 2013, Águas de Lindóia. **Anais [...]**. Águas de Lindóia: ANPOCS, 2013.

CRISANTO, L. E. S; GOMES, J. S. A dança como penitência: elementos para se pensar a dança de São Gonçalo. *In*: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA; 5.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 14., 2015, Maceió. **Anais [...]**. Maceió: UFAL, 2015.

CRUZ, Leon Nazaré da. **Características socioeconômicas de comunidades rurais e urbanas situadas na zona de influência da Estrada de Ferro Carajás (EFC)**. Belém: Editora, 2017.

DIEHL, AstorAntonio. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru: EDUSC, 2002.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

FERNÁNDEZ, DavidLorente. Infancianahua y transmisión de lacosmovisión: losahuaques o espírituspluvialesenlaSierradeTexcoco (México). **Boletín de Antropología**, Medellín, v. 20, n. 37, p. 152-168, 2006.

FRASER, Marie. Do lugar ao não-lugar: da mobilidade à imobilidade. **Revista Poiésis**, Rio de Janeiro, n 15, p. 229-241, jul. 2010.

FURTADO, Filipe. **A construção do fantástico na narrativa**. Lisboa: Horizonte, 1980.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**: por uma teoria interpretativa da cultura. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Cliford. **Interpretação das culturas**. Rio de janeiro: Zahar, 1978.

GUERREIRO RAMOS, A. Sobre a crise brasileira e a sociologia no Brasil. *In*: GUERREIRO RAMOS, A. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro, Editora Andes, 1957. p. 205-216.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no nordeste. Rio de Janeiro: EDUFF, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, E.; SANTOS, A. R. Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL E I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DISCURSO, IDENTIDADE E SOCIEDADE, 3., 2012, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: UNICAMP, 2012.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. **The inventionoftradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

INEPAC. **Projeto de digitalização do acervo da Divisão de Folclore desenvolvido pelo Departamento de Apoio a Projetos de Preservação Cultural**: casa de farinha. Rio de Janeiro: INEPAC, 2005. Pesquisa realizada pela Divisão de Folclore em 1986. Digitalização em agosto de 2005. Disponível em: <http://www.inepac.rj.gov.br/application/assets/img/site/CasadeFarinha10.10.05.pdf>. Acesso em: 19 de out. 2019.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia indígena**: uma introdução: história dos povos indígenas do Brasil. São Paulo: Ed. EDUC, 2002.

LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Florianópolis: Fundação Ford, 2000.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Comunidades tradicionais e neocomunidades. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 67-85, jul./dez. 2006.

LIMA, Anna Erika Ferreira; VIEIRA, Ezequiel Andrew Ângelo Barroso. Extensão e formação: segurança e soberania alimentar no quilombo da Serra do Evaristo. **Kwanissa**, São Luís, v. 1, n. 1, p.113-138, jan./jun. 2018.

LINHARES, Luiz Fernando do Rosário. Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão. **Palmares em Ação**, Brasília, DF, n. 1, p. 6-16, ago./set. 2002.

LÓPEZ, Alfredo Austin. **Cuerpo humano e ideología**: las concepciones de los antiguos nahuas. México: UNAM, 1996. 2 v.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000. 132 p.

MACHADO, Adilbênia Freire. ODUS: filosofia africana para uma metodologia afrorreferenciada. **Voluntas**, Santa Maria, v. 10, p. 3-25, set. 2019.

MARÇAL, Marcia Romero. A tensão entre o fantástico e o maravilhoso. **Fronteira Z**, São Paulo, n. 3, 2012. Disponível em:

[http://www4.pucsp.br/revistafrenteiraz/numeros\\_anteriores/n3/download/pdf/tensao.pdf](http://www4.pucsp.br/revistafrenteiraz/numeros_anteriores/n3/download/pdf/tensao.pdf).

Acesso em: 12 nov. 2019.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63. 1996.

NASCIMENTO, Cristiane. **Pontos e pontões de cultura de A a Z**. [S. l.: s. n.], 2016.

Disponível em: <http://iberculturaviva.org/tag/pontos-de-cultura/>. Acesso em: 19 set. 2019.

NOVAES, Sylvia Caiuby. A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 13, n. 31, p. 11-29, jul./dez. 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro; Ed. da FGV: ABA, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Terra de Quilombo**. Rio de Janeiro: ABA/UFRJ, 1995.

OLIVEIRA, C. A.; PEDROSA, I. **Relatório final**: escavação arqueológica do Sítio Funerário Serra do Evaristo I, Município de Baturité – Ceará. Fortaleza: IPHAN, 2014.

OLIVEIRA, E. D. de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

PEREIRA, Gino. **Gestão das águas na comunidade quilombola da Serra do Evaristo, Baturité – Ceará**. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

PIERINI, Fábio Lucas. Uma abordagem sociocognitiva da narrativa fantástica. **Revista Abusões**, Rio de Janeiro, v. 5 ano 3, p. 172-203, 2017.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. 250 p.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 85. ed. Rio de Janeiro: Record. 2002.

RAMOS, Ieda Cristina Alves. **O lugar do parentesco na aliança entre um laudo antropológico e um território quilombola**: análise a partir do processo de regularização fundiária do Quilombo Cambará em Cachoeira do Sul-RS. Porto Alegre: UFRGS, 2009. 137 p.

RICOEUR, P. **Do texto à acção**: ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989.

ROAS, David. **A ameaça do fantástico**: aproximações teóricas. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Unesp, 2014.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da comunicação**. Porto Alegre: Penso, 2011.

SÁ, Teresa. Pensar o espaço segundo Milton Santos, Marc Augé e Manuel Castells. **IS Working Paper**, Porto, 3. série, n. 40, p. 2-17, out. 2016.

SAQUET, M. A.; BRISKIEVICZ, M. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, São Paulo, n. 31, v. 1, p. 3-16. 2009.

SCHMITT, A; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade**, Campinas, n. 10, p. 129-136, jan./jun. 2002.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisêdjê**: uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SENE, L. S. Representação do espaço nas narrativas fantástica de Murilo Rubião. **Horizonte Científico**, Uberlândia, v. 3, p. 1-21, 26 out. 2009.

SILVA, Cláudio Antônio Vieira da. **Há “pedras” no meu curral**: a paisagem dos Monólitos de Quixadá – CE. Rio de Janeiro: IPHAN, 2017.

SILVA, J. K. F.; FLORES, M. C. C. M. G. M. A botija: cultura popular na novela de clotildetavares. In: I SEMINÁRIO MILBA-UFRPE, 2016, Recife. **Memória e imaginário nas literaturas brasileira e africanas**. Recife: UFRPE, 2015. p. 161-171.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. A interpretação hermenêutica em paul ricoeur: uma possível contribuição para a educação. **Comunicações**, Piracicaba, ano 18, n. 2, p. 19-36. jul-dez, 2011.

SOUSA, M. J. S.; MORAES, S. S.; GOMES, G. L. A. Evaristo: dentidades, demarcação e lutas (estudo etnográfico do quilombo da Serra do Evaristo em Baturité- CE). In: REUNIÃO

EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 2015, Maceió. **Direitos diferenciados, conflitos e produção de conhecimento**; Maceió: [s. n.], 2015.

SOUZA, Francinilda Rufino de; SOUZA, Lindací Gomes de. **Educação escolar quilombola e a lei 10.639/03**: quebrando silêncios e promovendo reconhecimento. Campina Grande: REALIZE Editora, 2012.

TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. **Relatório de pesquisa comunidades rurais: memória e história**: a experiência cotidiana do trabalhador rural em comunidades brasileiras e africanas. a Comunidade do Evaristo. Redenção: UNILAB, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. Trad. Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2008. 188 p.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

TURINO, Célio. **Ponto de cultura**: o Brasil de baixo para cima. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2009.

VENSON, Ana Maria Marcon; PEDRO, Joana Maria. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. **História Oral**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 125-139, jul./dez. 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

WRIGHT MILLS, Charles. **A imaginação sociológica**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

**ANEXO A – FOTOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA SERRA DO  
EVARISTO E ALGUNS DE SEUS MORADORES**



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2012).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2012).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2012).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2012).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2012).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2012).



**Fonte:** Produzido pelo autor como parte dos dados da pesquisa (2019)