

**MEMÓRIA, IDENTIDADE E LINGUAGEM:
A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO QUENTA SOL (TREMEDAL-BA)**

*Gildasio Alves dos Santos**
*Avanete Pereira Sousa***

RESUMO: Este estudo tem como foco o Território Remanescente de Quilombo do Quenta Sol, situado em Tremedal-Ba. O processo de autoidentificação desse conjunto de localidades como quilombolas foi estimulado pela Igreja Católica em parceria com uma organização não governamental, e se efetivou a partir do momento em que as memórias individuais das pessoas idosas foram evocadas com o objetivo de reconstruir a trajetória da comunidade (HALBWACHS, 1950), tendo como referência o vínculo com a época da escravidão. Dentro de uma conjuntura em que a afirmação étnica representa a perspectiva rompimento com o passado de exclusão e acesso aos serviços da cidadania (MATOS, 2006) a identidade passa por uma grande transformação (HALL, 2006). O objetivo central deste artigo é mostrar por meio da coleta e análise das narrativas como os moradores do Território do Quenta Sol se identificam atualmente, apontando as consequências práticas da nova identidade no cotidiano das comunidades.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidades quilombolas; Identidade; linguagem; Memória coletiva.

Introdução

A emergência de estudos sobre os quilombolas no Brasil é relativamente recente, embora a historiografia sobre a escravidão já dê conta das constantes estratégias de fugas de escravos, e das suas tentativas de reorganização em comunidades, para melhor resistir à escravidão. O exemplo célebre é Palmares.

* Mestrando em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (Uesb).

** Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Professora titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Docente do Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens.

O impulso nas pesquisas e estudos das chamadas comunidades remanescentes de quilombos ganharam força na última década do século XX, na esteira do ativismo do movimento negro e das políticas de ações afirmativas direcionadas aos afrodescendentes. Destaque especial sobre estes estudos é notado nos anos 2000 quando a sistematização e o espraiamento, em todo o Brasil, dessas políticas e de programas sociais especificamente para esses grupos se intensificam em âmbito nacional, estadual e municipal, possibilitando debate se discussões sobre o caráter dessas comunidades, tanto nos movimentos sociais, quanto no meio acadêmico.

As comunidades quilombolas tornaram-se objeto privilegiado de estudo para as ciências sociais, sendo também um campo de interesse de outros saberes, a exemplo do direito, da biologia, das áreas médicas, em função de fenômenos biosociais específicos das comunidades afrodescendentes, como o mapeamento genético, de ocorrências médicas-sanitárias, práticas alimentares etc..

Numa visão de conjunto, podemos alinhar algumas tendências que caracterizam os estudos sobre os quilombolas.

De acordo com Arruti (2008) o processo de resignificação do quilombo passa por três perspectivas. A primeira apresenta as comunidades negras apenas como sinônimo da resistência cultural, reproduzindo em terras brasileiras elementos da organização social e da estrutura de poder dos africanos (RODRIGUES, 1977, p.93). A segunda consiste em pensar a comunidade remanescente de quilombo como expressão da resistência política, propiciando até mesmo o debate acerca da relação (potencial) entre classes populares e ordem dominante. A terceira acolhe o quilombo como símbolo da “resistência negra”, ao unir a perspectiva cultural à perspectiva política.

Na passagem dos anos 1970 para 1980 os estudos antropológicos sobre comunidades rurais negras depararam-se com a noção de quilombos como grupos isolados e como herdeiros do legado africano no Brasil (VOGT; FRY, 1996, p.20). Arruti destaca que durante o trabalho de orientação das primeiras dissertações e teses da USP sobre as comunidades negras rurais, Borges Pereira procurou desmistificar a tendência expressada

pelo movimento social em “assimilar todas as comunidades negras rurais à ideia de quilombo” (PEREIRA, 1981).

Com as pesquisas realizadas na década de 1990 ocorreu uma mudança significativa: o foco deixa de ser a condição rural e volta-se à condição étnica. De acordo com Melo (2006, p. 40), “era por meio da linguagem da etnicidade, das relações estabelecidas com outros grupos, que as diferenças dos agrupamentos negros se expressavam”. Na perspectiva de Arutti (2008, p. 8) os escritos e estudos de Bandeira (1988), Monteiro (1985), Baiocchi (1983), Queiroz (1983) e Gusmão (1979) foram alguns dos trabalhos orientados pelo conceito de etnicidade. No caso específico da pesquisa sobre a população residente no Campinho da Independência, município de Paraty (RJ), Gusmão concluiu que estes são remanescentes dos primeiros escravos que conseguiram a liberdade no período anterior à promulgação da Lei Áurea.

Na Bahia, os estudos e as pesquisas vêm retomando a trajetória das comunidades quilombolas. Podem-se destacar as pesquisas de Carmelia Aparecida Silva Miranda (2006) sobre as experiências de vida das famílias negras de Tijuacu, em que ela enfatiza as práticas sociais e culturais dos remanescentes de quilombos, da década de 1940 até os anos 2000; de Juscélia Bispo dos Santos (2008), cujos estudos versam sobre etnicidade e memória entre quilombola em Irará, cujo enfoque é a comunidade quilombola de Olaria e sua dinâmica interétnica; de Valdélino Santos Silva (1997) sobre a comunidade remanescente de quilombos da foz do Rio das Rãs, além dos clássicos estudos de José Jorge de Carvalho (1996).

A Região Sudoeste da Bahia tem dado importante contribuição para ampliar o conhecimento sobre as comunidades quilombolas. Um exemplo é o estudo sobre a comunidade negra do Cinzento, no município de Planalto (BA), realizado por Grazielle de Lourdes Novato Ferreira (1999). Trabalhando com fontes orais, ou seja, histórias de vida, a autora, em sua dissertação de mestrado (PUC-São Paulo), procura resgatar a memória desta comunidade remanescente de quilombo, destacando o fato de o seu isolamento étnico-cultural ter contribuído para a manutenção de aspectos peculiares e específicos ao

grupo. Neste caso, a memória coletiva serviu para identificar os seus moradores como originários do povoado Laje do Gavião, atual município de Anagé (BA), fazer uma estimativa do tempo de existência da comunidade – algo em torno de 150 anos -, além de tentar compreender o processo de ocupação da terra a partir dos pontos de vista de que

[...] a comunidade fugiu de uma interação social mais intensa com outros núcleos populacionais da região; [e de que a] fuga da condição cativa e da retaliação cultural [...] transformaram o Cinzento numa sociedade excluída ou que se exclui (FERREIRA,1999, p 64)

Igualmente significativas são as pesquisas sobre as comunidades quilombolas da Barra e Bananal, no município de Rio de Contas. Os trabalhos desenvolvidos sobre essas comunidades envolvem temas que vão desde alteridade e racismo, a exemplo dos estudos de Marcos Luciano Lopes Messenger e Marco Antonio Matos Martins (1991), aos impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dessas comunidades, retratados por Ubiraneila Capinam em importante dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Um importante estudo, que está diretamente relacionado ao nosso objeto de pesquisa, é o de Célio Augusto Oliveira (2010) sobre a história e a memória da comunidade quilombola do Quenta Sol. Nele o autor reconstrói, através da oralidade, a história do Quenta Sol, suas origens, o viver em comunidade, as práticas econômico-sociais e a sua identidade em construção. Em sua dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em História e Cultura Social da Universidade Estadual Paulista (UNESP – Franca), Célio Augusto de Oliveira utiliza como fonte de pesquisa as entrevistas coletadas em 2006, por ocasião do reconhecimento do Quenta Sol como comunidade remanescente de quilombo, e outras por ele realizadas entre 2008 e 2009. Pioneiro, o trabalho de Oliveira é uma referência para aqueles que desejam conhecer e realizar novas pesquisas no Quenta Sol, como é nosso caso. As suas entrelinhas possibilitaram a ampliação da abor-

dagem sobre o Quenta Sol e a inter-relação entre memória, identidade e linguagem. O Quenta Sol, objeto cuidadosamente abordado nas pesquisas de Oliveira, apresentava, sob a nossa perspectiva, novos problemas a ser desvendados e cada nova entrevista feita, em contraposição às realizadas anteriormente, mostrava, ou melhor, representava um novo contexto. Em essência, na tentativa de discutir a relação entre memória, identidade e linguagem o principal desafio foi o de responder como é que os moradores do Quenta Sol se identificam hoje, e, sobretudo, quais foram as modificações oriundas do autorreconhecimento e o que permaneceu no cotidiano da comunidade quilombola

O Território do Quenta Sol é composto por doze comunidades rurais negras que estão situadas no município de Tremedal (BA). As bases históricas desses lugares remetem à década de 1920, data mais provável da ocupação das terras da região por Joaquim Conrado dos Santos. Isso significa que ao admitir a função de destaque que memória tem na vida dessas comunidades é possível compreender melhor a realidade do Quenta Sol, além de identificar os momentos distintos em que as lembranças foram acionadas.

O ano de 2006 é um desses momentos. Naquela ocasião, os moradores destas localidades foram estimulados pela igreja católica, organizações não governamentais e por pesquisadores a evocar suas memórias individuais com o objetivo de reconstituir a trajetória do grupo, em um processo de construção identitária de caráter étnico. Em 13 de novembro do mesmo ano, a Fundação Cultural Palmares (FCP) reconheceu que essas comunidades são remanescentes de quilombos.

Convém destacar que nas comunidades quilombolas a oralidade é a principal forma de expressão. Em se tratando de narrativas de idosos, serve como um mecanismo de transmissão dos seus saberes para a posteridade. Isso significa que a utilização dos depoimentos de pessoas da terceira idade na construção da memória coletiva representa uma força unificadora que confere identidade (PORTER, 1993: 16), seja para fins de reconhecimento como remanescente de quilombo, contribuição para a pesquisa acadêmica ou forma de confirmar o seu percurso histórico.

O nosso trabalho, feito essencialmente com fontes orais, ao mesmo tempo em que oferece respostas também apresenta novas perguntas. Mas é indispensável que o pesquisador esteja atento à mutabilidade dos objetos transmitidos pela tradição.

A memória que predomina nas narrativas

Expressão de origem grega, a memória é associada à deusa *Mnemosine*, musa e protetoras das artes e da História, sendo a ela atribuída a capacidade de recordar o passado e comunicá-lo aos homens. A existência do *mnemon*, cidadão encarregado de guardar a lembrança do passado tendo em vista uma decisão judicial, ilustra o propósito de conferir à memória uma função social. No cotidiano do ocidente medieval cada fiel é chamado a viver segundo a memória das palavras de Jesus, e a comemoração dos momentos fortes da liturgia católica – Natal, Quaresma, Páscoa e Ascensão – se articulam com a celebração dos santos e suas respectivas recordações (LE GOFF, 2000, p. 21-44).

O século XX traz dois fenômenos: a edificação de monumentos aos mortos e a democratização da fotografia com mais precisão e recursos visuais. Com o advento da informática uma gama de informações pode ser armazenada em pequenos espaços. Os estudos de Henri Bergson (1999) relacionados com espírito e matéria buscam determinar como esses elementos atuam sobre a memória. Para isso, o filósofo faz uma conceituação dualista: a memória-hábito aponta para a repetição e a ação; e a memória-imaginação refere-se aos processos de invenção e de simulação. A primeira está relacionada diretamente com a capacidade de reprodução de certo desempenho ou comportamento. A segunda requer uma elaboração sobre o passado, o que exige necessariamente um distanciamento crítico em relação ao presente. Um conceito-chave presente na obra é o de imagem. Na concepção de Bergson (1999, p. 27),

[...] constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens.

Em geral, para remontar o curso de nosso passado e descobrir a imagem-lembrança conhecida, localizada, pessoal, que se relacionaria ao presente, um esforço é necessário, pelo qual nos liberamos da ação a que nossa percepção nos inclina: esta nos lançaria para o futuro; é preciso que retrocedamos no passado.

No entanto, esse ato subjetivo de lembrar o passado está sujeito à interpretação e à distorção. E “não se trata do trabalho de indivíduos isolados” (BURKE, 1992, p. 1).

A memória expressa e reproduz o reordenamento do mundo e da vida coletiva através de vivências pessoais e individuais. Entretanto, é através dela que uma comunidade, ou um aglomerado de pessoas, se constitui enquanto grupo; que as lembranças são reelaboradas, resignificadas, forjando uma história comum.

Maurice Halbwachs (1990), um sociólogo seguidor do pensamento de Durkheim, parte do pressuposto de que as experiências individuais, expressadas em lembranças também individuais, dão vazão a uma memória coletiva:

[...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Esta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. Cada memória individual é o ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes.

O indivíduo recorda o passado sob a influência exercida pelas instituições sociais como a família, a religião, a comunidade e a organização política, dentre outros. O trabalho de reconstrução da memória se dará sempre a partir de noções comuns, sendo que

[...] não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Esse pertencimento social efetivamente transforma cada memória individual em um ponto de vista sobre a memória coletiva. Outro desdobramento é que o indivíduo participaria de duas espécies de memórias:

[...] de um lado, é no quadro de sua personalidade, ou de sua vida pessoal, que viriam tomar lugar suas lembranças: aquelas que lhes são comuns com outras não seriam consideradas por ele e não ser sob o aspecto que lhe interessa, na medida em que ele se distingue delas. De outra parte, ele seria capaz, em alguns momentos, de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter as lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo. Se essas duas memórias se penetram frequentemente; em particular se a memória individual pode, para confirmar algumas de suas lembranças, para precisá-las, e mesmo para cobrir algumas de suas lacunas, apoiar-se sobre a memória coletiva, deslocar-se nela, confundir-se momentaneamente com ela; nem por isso deixa de seguir seu próprio caminho, e todo esse aporte exterior é assimilado e incorporado progressivamente a sua substância (HALBWACHS,1990, p. 53)

Halbwachs (1990, p. 60) faz ainda uma crítica contundente à história positivista. Segundo ele

É na história vivida que apoia nossa memória. Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentem uma visão geral senão um quadro bem esquemático e incompleto.

A memória coletiva se distingue pelo menos sob dois aspectos. De um lado, é “uma corrente de pensamento contínuo [...] que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”. E, por outro lado, por definição, “não ultrapassa os limites do grupo” (HALBWACHS,1990, p. 60).

Halbwachs (1990) afirma que a memória nunca reproduz de forma perfeita qual-

quer imagem do passado, mas a reconstrói, reelabora e reproduz segundo esta reconstrução. A memória coletiva envolve um conjunto de seres humanos relacionando-se entre si e dando vida a um passado que passa a existir no presente. Assim, um passado que existe no presente um passado que existe, sobretudo, na consciência e no inconsciente de um grupo. É um passado reconstruído a partir da realidade vivida no presente.

Fentres e Wickham (1992, p. 07-08) adotam a expressão memória social com algumas críticas a Halbwachs. Afirmam que ele

[...] concedeu um destaque talvez excessivo à natureza coletiva da consciência social em relativo desprezo à questão do relacionamento entre a consciência individual e a das coletividades que esses indivíduos constituíram. O resultado foi o conceito de consciência coletiva curiosamente desligado dos reais processos de pensamento de determinada pessoa. Portanto, um importante problema que se depara a quem quer que pretenda seguir Halbwachs neste campo é o de elaborar uma concepção de memória que, sem deixar de prestar plena justiça ao lado coletivo da vida consciente não faça do indivíduo uma espécie de autômato, passivamente obediente à vontade coletiva interiorizada.

Isso significa que o desafio do pesquisador é aliar o aspecto da vida consciente de cada um, sem fazer do indivíduo um autômato, obediente à vontade coletiva. E a memória individual se torna memória social no momento em que cada sujeito compartilha suas recordações. Então, mesmo com as ponderações acima, a obra de Halbwachs conserva a validade de postulados como o que define a memória intrinsecamente ligada à manutenção de um sentimento de identidade que distingue o grupo.

Essa memória também é uma fonte histórica que hoje passa pelas mesmas críticas da fiabilidade que os documentos históricos. Burke (1992, Cap. XIV, p.2) destaca que “esta tarefa vem sendo levada a cabo, de fato, desde os anos 1960, quando os historiadores do século XX se aperceberam da importância da “história oral”. Para isso, lembra que é preciso estar atentos aos testemunhos orais e às tradições subjacentes a muitos documentos escritos.

A história oral realça a importância de memórias subterrâneas e dá voz aos integrantes das chamadas culturas minoritárias e dominadas, em oposição à memória oficial. De acordo com Pollak (1989, p. 04-08),

[...] uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades. [...] A clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema entre grupos minoritários e sociedade englobante.

A temática da escravidão e da situação do negro no Brasil, no cenário pós-abolição, serve como um exemplo ilustrativo para a afirmação acima. Em geral, tanto os negros como os territórios por eles ocupados sofrem, historicamente, negligência por parte do poder público: os lugares habitados pela população de cor, não raramente, são objeto de disputa por grupos com maior poder e legitimidade perante o Estado.

A posse, o usufruto e a propriedade da terra e dos recursos naturais dela oriundos, conformaram, durante o longo processo de formação da sociedade brasileira, um sistema de poder hierarquizado, cujas bases e pilares passaram a instruir, cada vez mais e de forma expressiva, níveis de acesso diretamente vinculados à cor da pele (LOVELL, 1991, p. 241-362).

Essa é uma questão que, para muitos, pode até ser considerada superada. No entanto, as organizações do movimento negro têm cobrado a adoção de políticas de reparação racial, promoção social e de redução das desigualdades. No contexto político atual, algumas ações estão sendo implantadas, a exemplo da política de autorreconhecimento das comunidades quilombolas, combatida por segmentos conservadores que possuem representação política e tem condições para apresentar, de forma privilegiada, seu discurso à sociedade. Esse combate se trava no campo das ideias e no campo da ação. No entanto, a política de autorreconhecimento significa também importante passo para o resga-

te da memória subterrânea dos negros no Brasil. Memória gradativamente resgatada e que rompe com o silêncio em torno de questão de fundamental importância. Isso significa que cada processo de autorreconhecimento evidencia a urgência da política de cotas, da titulação das terras quilombolas e de muitas outras ações que visam à inserção do grupo. A afirmação de Connerton (1999, p. 4) de que as imagens do passado legitimam, geralmente, uma ordem social presente, encontra, assim, certo significado.

Levando-se em conta que as áreas quilombolas hoje no Brasil são reconhecidas enquanto comunidades tradicionais, e que parte da memória coletiva foi preservada no processo de autorreconhecimento, pode-se concordar com Halbwachs (1990, p. 80) quando ele afirma que

[...] a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito, nem mesmo fixá-la, pura e simplesmente. Assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa, desperta somente quando eles já estão muito distantes no passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar, por muito tempo ainda em torno de si, muitas testemunhas que dela conservem alguma lembrança.

Neste tocante, sobressai-se a relação entre memória e história. À história e ao passado são dispensados novos olhares à medida que, por conta da lembrança/memória, que se tornara História, muitos grupos sociais passam a se identificar como comunidades remanescentes de quilombos e se tornam objeto de ações político-sociais, decorrentes desta autoidentificação.

Conforme afirma Tedesco (2004, p. 107-108), [...] “na luta por reconhecimento, as perspectivas de mudanças futuras, bem como as condições de apresentação de demandas políticas, envolvem a redefinição de versões do passado”, que são expressas através de uma linguagem narrativa movida e motivada pela lembrança, rememoração e pelo ato de vasculhar o “fundo da memória”.

No caso específico dos quilombolas, é preciso ter em mente que os depoimentos

dos idosos são fontes que já foram resignificadas em função do presente, como afirma o estudo clássico de Bosi (1994, p. 55). Para esta autora,

[...] na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi", e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista.

A memória que predomina nas narrativas das comunidades quilombolas, tem na terra e na escravidão a sua centralidade. A terra, o território, está na base das narrativas porque se constitui o principal elemento da vida presente dessas comunidades, mas, sobretudo, por constituir-se o suporte da memória (MELLO, 2008). Na memória quilombola está inscrita a sua relação com a terra, com o território e com tudo o que ela representa

[...] mais do que um espaço físico, [...] um palco de vivências que articula afetos, dramas, traumas e demais emoções. [...] o território constitui uma instância de codificação, marcação e delineamento das relações de parentesco. Lembrar-se dos "antigos" envolve a referência às relações de parentesco, aos "corpos que circula[ra]m pelo território", à reiteração das relações entre mortos e vivos, à definição da pertença e das fronteiras étnicas (MELLO, 2008, p. 56).

Apresenta-se também assim, de forma semelhante, a memória da escravidão. Esta transita sempre entre marcos cronológicos de longa duração e, como notou Chagas (2005, p. 65), é evocada "tanto por ser uma experiência marcante na trajetória desses grupos quanto por fazer sentido no presente". No universo das (re)memórias da escravidão,

surge uma interação dialógica entre os tempos de modo que do passado ressurgem situações dramáticas que servem como chave de leitura para refletir sobre experiências vividas presentemente.¹

Conrado Pedro da Silva e o Quenta Sol: ressignificações de um mito fundador

O território remanescente de quilombo do Quenta Sol está localizado em uma área de mais de 244 hectares onde residem 60 famílias e aproximadamente 177 pessoas. Desde a chegada de Conrado Pedro da Silva a esta região, em meados de 1920, até os dias atuais, os moradores estabeleceram uma relação de pertencimento ao lugar. Esta relação favoreceu o crescimento da família do fundador e a criação de raízes efetivas que prolongam a existência do Quenta Sol como comunidade rural composta majoritariamente por negros. A terra ocupa o centro da economia comunitária constituindo-se, exceto nos períodos de estiagem, em uma fonte segura de trabalho e alimentação para os quilombolas como explica a senhora Jardivina Maria dos Santos, quando inquirida:

Pesquisador: Dentro do modo de vida do Quenta Sol a terra é importante?

Jardivina: É importante assim, porque o pessoal lá, a vivência que tem é construída mais pela terra.

Pesquisador: Pela agricultura?

Jardivina: Porque a maioria não é empregada, trabalha na terra, cria, tem uma criaçãozinha para sobreviver, dali tirar o preventivo de alimento; que planta a lavoura, da lavoura que vem colheita para a alimentação. Então a terra tem grande importância para eles por causa disso.

Pesquisador: Para o sustento?

Jardivina: Para o sustento, porque de lá que está tirando o sustento, sobrevivendo. Não é uma comunidade que tem o emprego gerado

¹ Cf. Salaini, Cristian Jobi e Mello, Marcelo Moura. “Seguindo as pegadas dos quilombos pelos caminhos da memória, da identidade e da etnicidade”. Revista Identidade, São Leopoldo, RS, v. 15, n. 1, jan-jun. 2010, p. 47. Disponível em <http://www.est.edu.br/periódicos/index.php/identidade>. Acessado em 12 de janeiro de 2013.

lá na comunidade, não tem ainda. Então pela terra é que vai trabalhando e colhendo aquele benefício que trabalhou para alimentar².

Outro aspecto presente nas entrevistas é que a terra tem um significado afetivo muito forte para os quilombolas.

Pesquisador: Qual a importância da terra para a manutenção do seu modo de vida?

Vanessa: A terra é um meio de sobrevivência, apesar de que a chuva hoje está bem escassa, está difícil para sobreviver dela hoje. Porque se não chove não tem água, se não tem água não tem como cultivar. Mas a terra é o principal fato. Nós não vendemos a terra para ninguém. Outras pessoas de fora não entram pelo fato de ser algo deixado por 'seo' Conrado e que as pessoas tem muito respeito pela terra, até porque foi uma terra preparada pelos nossos antes queridos³.

A área do território do Quenta Sol continua registrada em nome dos familiares do 'seo' Conrado. As senhoras Joaquina Maria dos Santos e Lindaura Maria de Jesus dos Reis são as filhas mais velhas de Conrado Pedro da Silva que ainda estão vivas. O restante da família é formado por netos e bisnetos. O título da terra está em nome de Pursina Lina da Silva, a irmã falecida de Joaquina e de Lindaura. Do ponto de vista jurídico, está em nome de particulares; mas no aspecto simbólico é um bem da coletividade. A iniciativa de abrir um processo para que a titulação da terra passe para o nome da associação quilombola foi desse grupo de famílias. Até dezembro de 2012 os moradores do Quenta Sol não tinham manifestado interesse de em solicitar a titulação junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), conforme informação de Vanessa Lira dos Santos:

A terra continua em nome dos particulares, inclusive a terra está no nome da filha mais velha e todos os parentes moram nessa terra com essa documentação. A terra é no nome de Dona Pursina, que também já faleceu. Ainda não fez (a transferência) para os demais.

² Entrevista concedida pela senhora Jardivina Maria dos Santos no dia 10 de dezembro de 2012.

³ Entrevista concedida por Vanessa Lira dos Santos no dia 10 de dezembro de 2012.

E assim, a gente até já começou a ter esse conversa da titulação, mas é difícil porque a gente precisava de alguém que viesse para dar um esclarecimento maior como ocorre a titulação de terra e qual o fim. Eu mesmo tentei conversar com a família só que eles acham que vai tomar a terra, é a falta de informação. É a dificuldade que nós tivemos na comunidade. A gente até deu um tempo porque eu creio que precisa primeiro ser trabalhada a mente das pessoas que fazem parte da terra.⁴

Independente da titulação por parte do Incra, o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo já motivou a reorganização social no Quenta Sol. Este tipo de processo é chamado, pelo antropólogo João Pacheco Oliveira (1998, p. 54-55), de “territorialização” e tem as seguintes consequências:

- 1) criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
- 2) a constituição de mecanismos políticos especializados;
- 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais;
- 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

No Quenta Sol, como isso aconteceu na prática? Isso fica explícito na permanente afirmação da identidade quilombola, na formação de uma entidade para representar os interesses coletivos, na retomada da memória como meio de resgate de determinadas manifestações culturais e na ressignificação de determinados episódios da história do grupo. Por exemplo, Conrado Pedro da Silva, personagem central das narrativas, pode ser tomado como mito fundador do Quenta Sol. Sua imagem é difundida em uma conjuntura com novas ideias e valores, no entanto não perde de vista a possibilidade de repetição de si mesma (Chauí, 2000, p. 9). A versão que predominava na comunidade no período anterior ao reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo era a que apresentava o fundador como um homem livre que após viver em diversos lugares decide explorar um ambiente novo e reconstruir sua vida. No percurso histórico da comunidade quilombola o personagem se mantém e o que muda um pouco é a trajetória. Se antes a

⁴ Entrevista concedida por Vanessa Lira dos Santos no dia 10 de dezembro de 2012.

informação que ele pode ter sido escravo ficava restrita a algumas pessoas e podia causar certo constrangimento, agora entra na narração de forma natural e ajuda a compor o novo perfil do fundador, tornando-se mesmo elemento de distinção e de orgulho e vai de encontro ao que Chauí (2000, p. 10) definiu como mito fundador:

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são organizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente.

De acordo com Olavo de Carvalho, o conceito de mito fundador vem de Schelling e está relacionado à

[...] narrativa simbólica de fatos que efetivamente sucederam, fatos tão essenciais e significativos que acabam por transferir parte do seu padrão de significado para tudo o que venha a acontecer em seguida numa determinada área civilizacional. Um autêntico mito fundador (...) é uma verdade (...) que, no desenrolar da História, vai desdobrando o seu sentido e florescendo sob a forma de ciência, de leis, de valores, de civilização. (...) Um mito fundador não é um "produto cultural", pela simples razão de que ele, e só ele, é a semente de toda cultura possível.⁵

Luiz Felipe Miguel faz alusão ao fato de o mito configurar-se em algo oposto ao lógico e ao científico e que tem como papel a mediação entre o sagrado e o profano e atua como uma narrativa das origens e como elemento de coesão social. Para o autor, ho-

⁵ Olavo de Carvalho "Do mito à ideologia". *Jornal da Tarde*, 29 de março de 2001. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/semana/mitoideo.htm>. Acessado em 04 de fevereiro de 2013.

je há uma ênfase no caráter fundador do mito e em seu aspecto de narrativa explicativa. Assim entendido, o mito passa a identificar-se com o relato de como algo surgiu (planta, objeto, costume ou instituição social)⁶, em consonância com o pensamento de Mircea Eliade (1992, p. 11) para quem

[...] o mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, ab initio. [...] O mito é pois a história do que se passou in illo tempore, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou ab origine. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta. “É assim porque foi dito que é assim” [...]. [...] O mito [...] é sempre a narração de uma “criação”: conta se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser [...]. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente.

O homem enquanto indivíduo está definitivamente vinculado à sua história, ao contexto histórico visível em suas experiências imediatas, bem como à historicidade de sua tradição e de sua cultura. A sua constituição enquanto sujeito está ancorado em narrativas, tanto as construídas por ele sobre si mesmo e sobre tudo à sua volta como àquelas a ele transmitidas pela tradição cultural de que faz parte. A memória e a representação identitária intrínsecas ao indivíduo acompanham e estão presentes nessas narrativas de forma a constituir, gradativamente, o seu “eu subjetivo” através do qual identifica a si próprio e ao outro/aos outros. (GIDDENS, 2002; LE GOFF, 2000)

Assim posto, pode-se dizer que as narrativas que situam Conrado na origem e fundação da comunidade quilombola do Quenta Sol, evocam-no enquanto mito fundador e o faz, ainda que não propositadamente, no sentido de fortalecer a tradição, a cultura e a origem do grupo.

⁶ Luiz Felipe Miguel “Em torno do conceito de mito político”. Dados vol. 41, n. 3. Rio de Janeiro, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo>. Acessado em 20 de fevereiro de 2013.

O discurso incorporado

Na diversidade de situações do dia-a-dia, homens e mulheres utilizam a linguagem verbal. Em meio a esta atividade comunicativa seus interlocutores geram discursos ou enunciações. De acordo com a concepção dialógica da linguagem⁷ apresentada pelo Círculo de Bakhtin “a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados” (BAKHTIN, 1981, p. 112). Quanto à forma, o que distingue um enunciado em relação a outro é a especificidade da situação social e do meio em que foi produzido:

A situação dá forma à enunciação, impondo-lhe esta ressonância em vez daquela, por exemplo, a exigência ou solicitação, a afirmação de direitos ou a prece pedindo graça, um estilo rebuscado ou simples, a segurança ou timidez, etc. (BAKHTIN, 1981, p. 113).

Através do que é dito ou escrito, cada pessoa se relaciona com o mundo a sua volta e afirma sua diferença. A palavra então se constitui por excelência enquanto elo entre o indivíduo e a coletividade. Este sujeito tem uma postura ativa uma vez que

(...) aquele que apreende a enunciação de outrem não é um ser mudo, privado da palavra, mas ao contrário um ser cheio de palavras interiores (BAKHTIN, 1981, p. 144).

Partindo deste pressuposto é que o discurso vai ser personificado.

O discurso construído como sendo de outrem atinge uma sobriedade e uma plasticidade máximas. (...) O narrador pode deliberadamente apagar as fronteiras do discurso citado, a fim de colorilo

⁷ Para este estudo foram tomados como referências os *Marxismo e filosofia da linguagem* (1981) e *Estética da Criação Verbal* (2003).

com suas entoações, o seu humor, a sua ironia, o seu ódio, com seu encantamento ou o seu desprezo (BAKHTIN, 1981, p. 145)

Para Bakhtin, a existência da palavra para o falante comporta necessariamente três aspectos:

(...) como palavra da língua neutra e não pertencente a ninguém; como palavra alheia dos outros cheia de ecos de outros enunciados; e, por último, como a minha palavra, porque, uma vez que eu opero com ela em uma situação determinada, com uma intenção discursiva determinada, ela já está compenetrada em minha expressão (BAKHTIN, 2010, p. 294).

Tomando o objeto de estudo desta dissertação, cabe questionar como é que o discurso de outros atores sociais (igreja católica, ONGs e pesquisadores) se mistura com a fala dos membros da comunidade quilombola. Para responder a esta questão, é preciso saber quais foram as providências tomadas para que a Comunidade do Quenta Sol alcançasse o reconhecimento da FCP. Oliveira (2010, p. 14) ajuda a elucidar esta questão e afirma que uma das etapas consistiu na realização de encontros de formação sobre escravidão no Brasil, aquilombamentos, remanescentes de quilombos e PBQ. Posteriormente é que foi capacitado um grupo de pessoas para trabalhar com a metodologia da história oral. O que chama a atenção neste processo é que ao iniciar a coleta de depoimentos das pessoas mais idosas com a finalidade de encontrar os elementos que comprovam uma ligação da comunidade com a época da escravatura, uma série de elementos do discurso quilombola já havia sido apresentada aos moradores do Quenta Sol. O resultado seria muito diferente se as entrevistas tivessem sido realizadas antes dos encontros de formação. Logo após o reconhecimento, no período compreendido entre 2006 e 2010, a história do território quilombola foi aprofundada por meio da dissertação de mestrado do historiador Célio Augusto de Oliveira. Transcorridos mais de seis anos, todas essas informações foram incorporadas ao repertório das conversas dos negros que moram nas 12 comunidades do Território, como demonstram as novas entrevistas realizadas.

Um dos entrevistados, 'seo' Manoel José dos Santos nasceu em São João dos Brito, uma localidade próxima do Território do Quenta Sol. Filho de Vitória Maria de Jesus e Raimundo José dos Santos, ele morou em Espinheiro Arrancado até completar 43 anos. Em seguida foi morar na Beira Rio. Na resposta abaixo, 'seo' Manoel mostra que se apropriou de um discurso alheio, um discurso construído, mas que passara a ser seu:

Pesquisador: Hoje o pessoal não tem mais a vergonha de ser negro?

Manoel: Não, hoje não tem mais não. Porque veio entender o que significa negro, preto. Porque aí só tem a igreja que, como é que se diz, que orientava as pessoas. Mas acontece que a Igreja agora tem essas comunidades assim, mas nesse tempo quase não tinha, quase não. Agora tanto tem a associação como a igreja que anuncia que o ser humano é um só, não depende de cor. Mas a associação que veio abrir mesmo o caminho.⁸

A consolidação da ideia - amplamente disseminada através do discurso das entidades que acompanhavam a comunidade do Quenta Sol, naquele momento de processo de autoidentificação - de que homens e mulheres são iguais independentemente da cor da pele ajudou a comunidade negra a se posicionar frente aos atos de discriminação. No entanto, para que isso acontecesse foi necessário reverberar o discurso da igualdade através da igreja e da associação.

O texto que será analisado a seguir faz parte da entrevista da senhora Jardivina Maria dos Santos. Ela aprendeu a ler e a escrever no ano de 2008, em uma classe de jovens e adultos do Programa Brasil Alfabetizado. Hoje, Jardivina preside a Associação de Agricultores Familiares do Território Remanescente de Quilombo do Quenta Sol.

Pesquisador: Mas antes vocês tinham medo de se reconhecerem como negros?

Jardivina: Antes a gente ficava assim recanteado porque o povo falava muito, discriminava, a gente não tinha como (*se*) defender, não sabia como (*se*) defender. Já hoje, depois do (*reconhecimento do*) qui-

⁸ Entrevista concedida pelo senhor Manoel José dos Santos no dia 22 de outubro de 2012.

lombo para cá, a gente já sabe com que se defender. Se um chegar jogando na (*cara da*) gente que a gente é isso, que a gente é negra, a gente sabe agir. Então a gente não tem medo de jogar eu sou quilombola, eu sou negro de origem, a gente não tem medo não⁹.

A fala ressalta uma mudança: as pessoas querem romper com uma realidade de marginalização e avançar para uma fase que tem como características a afirmação do orgulho negro e um grau de consciência mais elevado. Quanto ao uso da expressão “depois do quilombo”, isso é muito comum que lideranças do movimento negro ao se falar dos remanescentes tratem somente como o quilombo do Quenta Sol, o quilombo do Velame, ainda que esta forma de tratamento seja inadequada.

O próximo fragmento foi extraído de uma entrevista com Vanessa Lira dos Santos, ex-diretora geral da associação.

Pesquisador: Você acredita que hoje as pessoas do Quenta Sol tem orgulho em se identificar como negros?

Vanessa: Tem. Falo isso com certeza. Porque no início, quando ia puxar conversa com os outros, a gente via a resistência em não querer falar. E hoje você vê que todos falam com sorriso no rosto, com confiança, sem medo (*ressaltando*), que antes existia um medo muito grande. E hoje você vê que eles sentem orgulho em dizer que é da comunidade quilombola, que é remanescente. Ainda temos alguns que não acreditam, mas a maioria da comunidade se autodeclara negro, se autodeclara quilombola¹⁰.

A entrevistada faz questão de frisar com certa euforia que a condição quilombola elevou a autoestima dos moradores. O mesmo ocorre na fala de Sirlange Lina dos Santos, estudante, 20 anos, filha de Aloísio Lina dos Santos e Jardivina Maria dos Santos:

Pesquisador: Você sabe o que é uma comunidade quilombola?

Sirlange: Sei! (*em tom exclamativo*). É que hoje eu tenho orgulho de ser da minha da minha cor, ser quilombola, porque na escola tem os dois professores que já me elogiaram por eu ser quilombola. In-

⁹ Entrevista concedida pela senhora Jardivina Lina dos Santos no dia 22 de outubro de 2012.

¹⁰ Entrevista concedida pela senhora Vanessa Lira dos Santos no dia 10 de dezembro de 2012.

clusive uma professora me procurou para fazer um trabalho lá, uma entrevista pros meninos falando como fundou a associação quilombola lá na comunidade¹¹.

Para a jovem Sirlange ser quilombola representa um fator de distinção, uma forma de se destacar positivamente no ambiente escolar. De fato, existe uma conjuntura favorável para que os negros afirmem a identidade quilombola. Ao participar de reuniões do Conselho Territorial Quilombola¹², de conferências e de cursos de formação, o discurso militante se transforma em algo familiar, quase automático. Esse ato traz dividendos materiais e simbólicos. Entretanto, como afirma Silva (2000, p. 25), é indispensável que as pessoas reivindiquem a história do grupo.

Esse passado histórico cobrado e apropriado pelos habitantes da comunidade é um dos aspectos que dão sentido as suas identidades, haja vista que a definição dessas identidades requer uma autenticidade e “muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão.

O que se pode perceber é que o discurso incorporado pelos membros da comunidade quilombola do Quenta Sol foi rememorado, reconstruído através de institutos externos à comunidade; não obstante tenha se tornado, efetivamente, constitutivo e constituinte da história do grupo. Daí a sua natural incorporação e reprodução.

Considerações finais

Após discussão realizada até aqui é preciso fazer algumas considerações. Uma delas é que a retomada da oralidade das pessoas idosas acontece num momento crucial para a comunidade quilombola já que, a partir de motivações externas, uma série de me-

¹¹ Entrevista concedida por Sirlange Lina dos Santos no dia 22 de outubro de 2012.

¹² O Conselho Territorial de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Território de Identidade de Vitória da Conquista é composto por 24 municípios: Anagé, Aracatu, Barra do Choça, Belo Campo, Bom Jesus da Serra, Caetanos, Cândido Sales, Caraíbas, Condeúba, Cordeiros, Encruzilhada, Guareju, Jacaraci, Licínio de Almeida, Maetinga, Mirante, Mortugaba, Piripá, Planalto, Poções, Presidente Jânio Quadros, Ribeirão do Largo, Tremedal e Vitória da Conquista. Os representantes do Conselho se reúnem mensalmente com os dirigentes das associações e intermídia a relação das comunidades com o poder público.

mórias pessoais e individuais é resgatada e organizada para a construção da memória coletiva. E isso está presente no pensamento de Foucault, quando afirma:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes, dominar seu conhecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1996, p.8-9).

No estudo do objeto em questão, o discurso saiu de um contexto de exclusão para circular no plano comunitário em condições de influenciar a identidade, as práticas e as relações sociais. Sendo assim, vem a pergunta: podemos dizer que se trata de um discurso homogêneo? A resposta é negativa, por uma série de questões que enumeramos a seguir.

Primeiro, ao longo da história do Brasil o debate sobre a escravidão e a condição do negro passou por diversos estágios. No período colonial, a escravidão foi defendida e o governo combateu as formas de resistência dos negros. Somente a partir de 1831 é que o comércio de escravos passou a ser proibido. A publicação das leis Eusébio de Queirós, do Ventre Livre e dos Sexagenários preparou a sociedade brasileira para o momento da abolição com a Lei Áurea. Na fala de Joaquim Nabuco podemos perceber que a defesa do fim da escravidão atenua as tensões sociais:

É, assim, no Parlamento e não nas fazendas ou quilombos do interior, nem nas ruas e praças das cidades, que se há de ganhar, ou perder, a causa da liberdade. Em semelhante luta, a violência, o crime, o desencadeamento de ódios acalentados só pode ser prejudicial ao lado que tem por sim o direito, a justiça, a procuração dos oprimidos e os votos da humanidade toda. (NABUCO, 1949, p. 24-25)

Posteriormente, o discurso dominante sobre o negro passou a ter um caráter discriminatório e racista. Por sua vez, os diversos estudos acadêmicos sobre a dita democracia racial serviram para mascarar esta realidade. Assim, por um lado, o sentimento disse-

minado através do discurso elitista causava constrangimento aos negros. Por outro lado, o movimento negro foi reelaborando seu discurso para rebater a posição da elite. Somente com a Constituição de 1988 e com o Decreto Presidencial nº 4.887/03 é que a memória sobre a escravidão passa a ser encarada de uma forma diferente. Ainda que somente em alguns órgãos na esfera estatal.

Neste momento, acredito que a visão sobre a escravidão e as comunidades que viveram este período histórico já se trata de uma terceira versão: não é a primeira, essencialmente dominante e racista; nem tampouco a segunda, de oposição ao oficial e de resistência; representa uma fala que articula elementos oficiais com valores ressaltados pelo movimento negro ao longo de sua trajetória.

Outro aspecto a ser assinalado é que embora o autorreconhecimento seja uma estratégia para facilitar o acesso das comunidades quilombolas às políticas públicas, não é possível negar que a nova conjuntura também serve para atenuar as discussões acerca da exclusão do negro na sociedade brasileira pós-abolição, reforçando o papel dos esquecimentos e silêncios na manipulação da memória e da identidade.

MEMORY, IDENTITY AND LANGUAGE: A COMMUNITY OF QUILOMBOLA QUENTA SOL (TREMEDAL-BA)

ABSTRACT: This study focuses on the Territory Remaining Quilombo Quenta Sol, located in Tremedal-Ba. The process of self-identification of the set of locations as Maroons was stimulated by the Catholic Church in partnership with a non-governmental organization, and was effective from the moment the individual memories of older people were raised in order to reconstruct the trajectory of the community (HALBWACHS, 1950), with reference to the link to the era of slavery. Within an environment in which the statement is ethnic perspective break with the past of exclusion and access to citizenship (Matos, 2006) identity is undergoing a major transformation (Hall, 2006). The aim of this paper is to show through the collection and analysis of the narratives as the residents of the Territory Quenta Sol identify themselves today, pointing out the practical consequences of the new identity in everyday communities.

KEYWORDS: Collective memory; Identity; Language; Quilombo communities.

Referências

ARRUTI, José Maurício. *MOCAMBO* - história e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré. *Kalunga: povo da terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria dos Direitos Humanos, 1998.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Estética da criação verbal*. Prefácio à edição francesa Tzvetan Todorov: introdução e tradução do russo Paulo Bezerra. 5ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológicos na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1981.

BANDEIRA, Maria de L. *Território negro em espaço branco*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade - lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BRASIL. *Constituição da república federativa do Brasil*: 1988. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2003, 21ª ed.

BURKE, Peter. *O mundo como teatro - estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.

CARVALHO, José Jorge et all. *Quilombo do Rio das Rãs: história, tradições, lutas*. Salvador, EDUFBA/Centro de Estudos Afro-Orientais, 1996.

CHAGAS, Miriam F. *Reconhecimento de direitos face aos (des) dobramentos da história: um estudo antropológico sobre territórios de quilombos*. Tese (doutorado) PPGAS, UFRGS, Porto Alegre 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oieras, Celta, 1999.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FENTRES, James e WICKHAM, Chris. *Memória Social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1992.

FERREIRA, Grazielle de Lourdes Novato. *Cinzentos: memória de uma comunidade negra remanescente de quilombo*. Dissertação (Mestrado em História), PUC-SP, 1999.

- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. II Volume. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LOVELL, Peggy A. (org.). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/ /CEDEPLAR, 1991.
- MATOS, Hebe. “*Remanescentes das comunidades dos quilombos*”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. In: Revista UFSP, São Paulo, n.68, dezembro/fevereiro 2005-2006.
- MELLO, Marcelo, M. *Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. (Dissertação de mestrado). Unicamp: Campinas, 2008.
- MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. *Vestígios Recuperados: Experiências da comunidade negra rural de Tijuacú – BA.*/ São Paulo: Annablume, 2009. 174 p.
- OLIVEIRA, Célio Augusto de. *Quenta Sol: a história e a memória de uma comunidade através da sua oralidade*. Dissertação (Mestrado em História). - Franca-SP: Unesp, 2010.
- OLIVEIRA, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. IN: Revista Mana, Rio de Janeiro, vol.4, 1998.
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Vol. 2, num. 3, 1989.
- PORTER, R. (Org.) et al. *Linguagem, indivíduo e sociedade: história social da linguagem*. Trad. A. L. Hattnher. São Paulo: Ed. da Unesp, 1993.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. FFCL, USP, São Paulo, 1973.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1932.
- SANTOS, Juscélia Bispo dos. *Etnicidade e memória entre quilombolas em Iará*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). UFBA, Salvador (BA), 2008.
- SILVA, Valdélino Santos. *Do mocambo de Pau Preto ao Rio das Rãs: liberdade e escravidão na construção de identidade negra de um quilombo contemporâneo*. Salvador: UFBA, 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Salvador: UFBA, 1997.
- TEDESCO, João C. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo

Fundo: UPF, 2004.

VOGT, Carlos, FRY, Peter. *Cafundó, a África no Brasil* - língua e sociedade. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

*Recebido em 06/05/2013.
Aprovado em 08/12/2013.*