

MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO SOCIAL DA IDENTIDADES DE REMANESCENTES QUILOMBOLAS

EGNALDO ROCHA DA SILVA*

INTRODUÇÃO

[...] os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. [...] O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira, sobretudo, um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado (LEITE, 2000, p. 335).

A partir da década de 1970, o movimento social quilombola ganhou fôlego, sobretudo com a promulgação da Constituição Federal brasileira em 1988, que, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, garantiu o direito à propriedade das terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas, e com a promulgação do Decreto-Lei n. 4.887/03, que definiu como critério de reconhecimento a autodefinição da própria comunidade.

A partir de então, o número de comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares cresceu visivelmente em todas as regiões do país. Com a explosão do número de comunidades remanescentes, aumentou também, embora de forma ainda tímida, o interesse de pesquisadores, que, pautados na metodologia da História Oral, buscam compreender o processo de formação histórica dessas comunidades, bem com os processos identitários desses grupos, a (re)elaboração da postura dessas comunidade mediante a sua condição atual de remanescente quilombola e a (re)apropriação da sua identidade étnica.

É importante ressaltar que o emprego da metodologia da História Oral possibilita que outras histórias e memórias, que não foram privilegiadas pela historiografia, tornem-se visíveis (BLUME, 2009), como é o caso dos descendentes de escravos, pois

* Mestrando em História – PUC-SP, Especialista (*latu sensu*) em História do Brasil pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), graduado em História pela Faculdade de Tecnologia e Ciências (FTC). Bolsista do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford.

estes não configuravam-se como parte integrante do projeto de civilização e modernidade pensado pela elite dirigente para a sociedade brasileira. O Historiador italiano Alessandro Portelli argumenta que:

Quando buscamos fontes orais, as buscamos em primeiro lugar porque na oralidade encontramos a forma de comunicar específica de todos os que estão excluídos, marginalizados, na mídia e no discurso público. Buscamos fontes orais porque queremos que essas vozes – que, sim, existem, porém ninguém as escuta, ou poucos as escutam – tenham acesso à esfera pública, ao discurso público, e o modifiquem radicalmente. (PORTELLI, 2010: 03).

As vozes que ecoam das comunidades tradicionais – ai estão inclusas, as comunidades de pescadores e marisqueiras, remanescentes quilombolas, de terreiros, indígenas, faxinais, fundo de pasto, assentados etc. –, precisam ser amplificadas, e nesse processo a História Oral desempenha um papel democratizante, uma vez que possibilita através do exercício acadêmico, desempenhado por nós pesquisadores, pautados nas experiências e vivências dessas populações a construção conjunta de instrumentos de luta por cidadania e justiça social. Nessa perspectiva, apresento neste trabalho algumas considerações acerca da configuração da memória social dos remanescentes quilombolas ou quilombos contemporâneos.

A EMERGÊNCIA DOS REMANESCENTES QUILOMBOLAS

As comunidades negras rurais ou comunidades remanescentes quilombolas brasileiras nas últimas décadas tem sido alvo de inúmeras pesquisas. No entanto, João José Reis e Flávio dos Gomes chamam atenção para o fato de nem sempre ser possível encontrar evidências que liguem essas comunidades ao período colonial, pois, em sua grande maioria, essas comunidades têm o seu mito de origem no pós-abolição (REIS E GOMES, 1996: 10). Trata-se de um quadro diferente do ocorrido entre os quilombolas saramacas da Guiana Francesa, que desde meados do século XIX já haviam “se livrado da escravatura” (PRICE, 2007).

Tema de destaque nos estudos de Richard Price, professor do departamento de antropologia do William and Mary College, os saramacas conseguiram estabelecer tratados de paz ainda no período colonial, o que permitiu a formação de comunidades independentes e livres do acossamento do sistema escravista (cf. PRICE, 2007). No caso brasileiro, conforme aponta o antropólogo José Jorge de Carvalho, os poderosos

escravocratas jamais teriam assinado tratados de paz com escravos ou ex-escravos, tendo sido impiedosa a atitude da colônia portuguesa e depois o império para com esses (CARVALHO, 1997).

Tais comunidades se caracterizam como remanescentes quilombolas por serem grupos que desenvolvem práticas cotidianas de resistência por meio da manutenção e da reprodução dos seus modos de vida característicos e da consolidação de um território próprio. Essas comunidades representam uma categoria social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais. Remetem, via de regra, ao período da escravidão, mas não exclusivamente, uma vez que muitas delas têm a sua origem no pós-abolição (ARRUTI, 2006: 26).

Esclareço que não configura meu objetivo neste texto apresentar e discutir dados empíricos, apenas quero destacar a existência das mesmas, bem como a necessidade da comunidade acadêmica se voltar para elas. O desenvolvimento de pesquisas nestas comunidades, direcionados pelas mais variadas áreas do conhecimento podem proporcionar instrumentos de intervenção, e por essa via, contribuir para sanar as deficiências que estas possuem, no campo da saúde, educação, saneamento básico, conflito agrário, entre outras, configurando-se como instrumentos de luta pelos direitos secularmente negados e essas populações.

Essas comunidades utilizam as terras por elas ocupadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. Encontram-se vivas nelas práticas culturais que evidenciam elementos da ancestralidade negra desses grupos, a exemplo do, Jongo, Terno de Reis, Ladainhas e Samba de Roda em que homens e mulheres dançam e cantam numa coreografia empolgante, em que as mulheres sambadoras parecem flutuar ao som dos instrumentos em muitos casos – mas não unicamente – confeccionados artesanalmente, e das chulas e quadras entoadas por todos. Um bom exemplo das proximidades entre o que ocorre nessas comunidades e expressões socioculturais africanas é registrado no relato do major Dias de Carvalho, ao descrever esse tipo de dança de roda em Luanda:

A dança é sempre de roda, e ao centro dela estão os tocadores de um, dois e três, e às vezes mais instrumentos de pancada... O passo é quase sempre o mesmo, variando em ser mais ou menos apressado conforme o andamento da música. Ginga-se mais ou menos também o corpo, andando-se sempre em roda, mudando-se de posição segundo as danças. Os cantos são sempre melódiosos (CARVALHO apud CARNEIRO, 1982: 30).

É válido destacar que, em termos de afirmação identitária, a promulgação do Decreto-Lei n. 4.887/03 (BRASIL, 2003) – que veio regulamentar a aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal brasileira (ADCT) (BRASIL, 1999), que assegura o direito à posse, à titulação e à demarcação das terras ocupadas por Remanescentes Quilombolas – garantiu que essas comunidades passassem a ser reconhecidas como remanescentes a partir da própria autoatribuição:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003 – grifo nosso).

É nesse contexto que as Comunidades do Baixo Sul da Bahia – este território de Identidade é formado pelos seguintes municípios: Aratuípe, Jaguaripe, Valença, Presidente Tancredo Neves, Cairu, Taperoá, Teolândia, Nilo Peçanha, Wenceslau Guimarães, Gandu, Pirai do Norte, Ituberá e Camamu – antes, identificadas como comunidades rurais – se inseriram na categoria Remanescentes Quilombolas. Nessa região já passam de quarenta as Comunidades Remanescentes de Quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares². No entanto, ainda não tiveram os seus territórios demarcados e titulados.

Concernente à demarcação e a titulação dos territórios tradicionalmente ocupados pelas comunidades remanescentes quilombolas, o aludido decreto no Art. 3º assevera que: “compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a identificação, o reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos”. E ainda, os critérios para reconhecimento, demarcação e titulação das terras tradicionalmente ocupadas pelos remanescentes quilombolas a partir do Decreto n. 4.887/03, não mais estão vinculados à comprovação de resquícios arqueológicos, ou seja, evidências de que as comunidades ocupavam determinado território desde o período colonial, o que possibilitou a inserção

² Relatório das Comunidades Certificadas. Fonte: Site da Fundação Cultural Palmares: <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em: 03 de jun. 2009.

de inúmeras comunidades formadas no pré e no pós-abolição na categoria de remanescente quilombola.

Até 2003, valia o Decreto n. 3.912/01, promulgado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, que preconizava nos incisos I e II do artigo primeiro que as terras aptas a serem reconhecidas como propriedade das comunidades quilombolas seriam aquelas terras “ocupadas por quilombos desde 1888” (BRASIL, 2001). Todavia, segundo a Sub-Procuradora Geral da República Deborah Duprat, essa situação tornava o referido artigo inconstitucional:

Registre-se de início, que o inciso I contém, certamente, um erro material, ao referir-se ao ano de 1888 como data de ocupação de terras por quilombos, se como tal se pretende ter em conta a definição legal que remonta a 1740³, por se tratar de situação que não mais se revela, quer no plano dos fatos, quer no plano do direito (DUPRAT, 2009: 01).

Ao promulgar o Decreto n. 3.912/01, o presidente FHC restringiu drasticamente o número de comunidades negras rurais aptas a ter os seus territórios demarcados e titulados com base no artigo 68 do ADCT, pois, conforme assinala Aldemir Fiabani esse ato administrativo levava em consideração o conceito de “quilombo histórico, ou seja, aquele que existiu até a data da abolição” ainda segundo o autor, “manteve-se assim, o caráter restritivo original do dispositivo constitucional ao exigir que as pessoas comprovassem parentesco com os indivíduos daquela época, sem ter saído do local” (FIABANI, 2008: 162).

Para o historiador Eripedes Antonio Funes, o emprego desse conceito de quilombo na atualidade representa “uma concepção ultrapassada”, levando em consideração que muitas foram as comunidades negras que se formaram no pós-abolição, em suas palavras:

Uma dimensão já ampliada nas esferas da história e da antropologia que, ao alargarem o campo de estudos quanto às possibilidades de compreensão dos significados e formas de constituição das comunidades quilombolas, colocam no cenário outras modalidades para o entendimento e percepção das sociedades mocambeiras ou quilombolas. [...] tomar uma data como marco final para se entender e considerar a formação das sociedades mocambeiras e quilombolas é reforçar uma concepção fechada, excludente (FUNES apud FIABANI, 2008: 163).

³ Em 1740, o Conselho Ultramarino, dirigindo-se ao rei de Portugal, quilombo ou mocambo seria toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles. Clovis Moura Apud Munanga e Gomes. “O negro no Brasil de hoje”. (2006, p. 70).

Por seu turno, Valdélcio Silva sustenta que a definição de quilombo não se encerra nas características bélicas e militares, bem como na de comunidades formadas a partir da fuga de escravos, mas compreende uma série de relações sociais e culturais que determinaram a identidade de um grupo e possibilitaram sua sobrevivência (SILVA, 2000). Em uma formulação mais sintética, Eliane Cantarino O'Dwyer defende que:

O termo quilombos não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebeldes, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar (O'DWYER, 1995: 01 – grifo nosso).

Aos pesquisadores que buscam analisar a formação dessas comunidades, A História Oral possibilita a investigação, por meio de procedimentos metodológicos, analisar as fontes orais e por esta via, intermediar e possibilitar a análise crítica dessa que se configura como uma importante fonte de pesquisa.

A MEMÓRIA E A (RE)ELABORAÇÃO IDENTITÁRIA DOS REMANESCENTES QUILOMBOLAS

Hebe Mattos, em seu texto “Remanescentes dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil”, faz uma análise das narrativas dos descendentes de escravos das antigas áreas cafeeiras do centro-sul do país colhidas pelo projeto Memórias do Cativo, através do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense (MATTOS, 2005-2006). Evidencia-se na análise feita pela historiadora a busca por parte dos entrevistados de uma reminiscência escrava dos seus antepassados. Mattos explicita que esse fenômeno está fortemente carregado das influências do presente, muito por conta da intensificação das ações de entidades dos movimentos negros que, a partir da década de 1980, têm reivindicado uma releitura da participação do negro na constituição da sociedade brasileira, na busca da afirmação da identidade étnica, revestida de fatores positivos.

Ainda nesse bojo, o debate sobre “políticas públicas de reparação” também repercute no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que assegura os remanescentes quilombolas o direito a posse, demarcação e titulação das suas respectivas terras. De acordo com Barros:

As políticas de afirmação correspondem a enfrentar afirmativamente a prática da indiferenciação (desconsideração de diferenças e desigualdades anteriores), resultando que dessa prática – e é a isto precisamente que as políticas de afirmação buscam combater – não se esconda sob a capa da igualdade a desigualdade, como lobo em pele de cordeiro (BARROS, 2009: 216).

Dessa forma, a relação entre a memória e a história desses grupos pode se apresentar sob fortes influências de fatores do presente em consonância com as memórias individuais e coletivas. A esse respeito, Ecléa Bosi considera que: “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e déias de hoje as experiências do passado” (BOSI, 1994: 55).

Portanto, os descendentes de africanos escravizados, ao buscar na memória as histórias contadas por seus antepassados, essas emergem sob as influências do tempo presente. Tomando como exemplo o trabalho de Hebe Mattos, nessa releitura da memória, “práticas culturais com origem no tempo do cativo, como o jongo e o caxambu, por exemplo, [no caso das comunidades do Baixo sul da Bahia, poderíamos citar o Samba de Roda, ladainhas os ternos de reis], foram transformadas em capital simbólico para a afirmação da identidade quilombola” (MATTOS, 2006: 110).

Justamente por não ser estática, a memória, ao ser solicitada pelos descendentes de africanos escravizados, os remete aos horrores da escravidão, ou ao estado de negligência social que o Estado brasileiro os mantém, além das dificuldades que é viver em uma sociedade racista e segregacionista, estratificada pela cor da pele, nesse momento a identidade negra torna-se passível de ser negada, ou momentaneamente silenciada, configurando-se como uma estratégia de fugir de estereótipos negativos. No Brasil os negros sempre foram subjugados e privados dos benefícios sociais, vistos como coisas, mercadorias, excluídos dos postos de poder, das posições mais privilegiadas da sociedade, estas sempre foram e continuam sendo um privilégio da elite branca. Segundo Eduardo de Oliveira:

Os afrodescendentes sempre foram negados pela representação dominante da história do Brasil. Considerados máquinas de trabalho na escravidão, estigmatizados como vagabundos no período pós-abolição e folclorizado em seus aspectos culturais no Brasil contemporâneo, tiveram sua alteridade negada pelo sistema de dominação (OLIVEIRA, 2006: 173).

No entanto, no contexto atual, essa mesma origem que os identifica como negros e, por conseguinte, como remanescentes quilombolas, habilita-os a reivindicar perante o

Estado brasileiro políticas de reparação a eles resguardadas pela Constituição brasileira. Nesse momento, essas memórias passam a ser ressignificadas e assumem uma conotação positiva. Roberto Martins de Souza considera que:

Para as comunidades tradicionais [remanescentes quilombolas], a identidade é parte constitutiva da formação dos movimentos, eles crescem em função da defesa dessa identidade, de existência coletiva passam a grupos mobilizados em meio a processos de construção social identitária definida pela defesa e reivindicação de seus territórios específicos (SOUZA, 2007: 582).

José Maurício Arruti, em seu livro *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*, aborda a trajetória da comunidade de Mocambo, também pautado em fontes orais, produziu um laudo de identificação étnica, onde a narrativa memorial, teve o papel de provocar a revisão da história” (ARRUTI, 2006: 193). O autor faz questão de frisar que, com isso, não pretendeu atribuir à memória a qualidade de “arquivo vivo”, mas tão-somente problematizar a relação entre memória e história, observando as influências que o tempo presente exerce sobre essa relação.

Com efeito, na análise das memórias dos membros da Comunidade do Mocambo, evidencia-se certo “silêncio” quando as narrativas remontavam ao período da escravidão, sendo essas experiências, quando muito, “contadas de forma absolutamente sucinta” (*Idem, ibidem*, p. 215). Esse “silêncio”, sugere Arruti pautado nas observações de Michael Pollak (1986), não deve ser confundido com esquecimento:

Esse ethos do silêncio que marca uma forma de se relacionar com o passado reveste de grande cuidado o trabalho com a memória: ela não pode ser vista como um simples “resgate” ou compilação de histórias que estejam prontas para revelarem o que “realmente aconteceu”. A memória é produto do processo de mobilização, ao mesmo tempo em que o ato de lembrar e instituir tal memória é parte desse processo (ARRUTI, 2006: 216).

Esse “silêncio” pode ser quebrado mediante determinada provocação, que pode partir tanto do pesquisador quanto dos pesquisados. No caso da comunidade do Mocambo, Arruti ressalta que essa iniciativa partiu da própria comunidade e que tal motivação se deve às circunstâncias atuais, ao valor atribuído a essas memórias e ao resultado material que elas poderiam propiciar.

Ainda a respeito da influência que o contexto atual exerce sobre a memória, como modo de ilustrar a questão, Ecléa Bosí recupera a ideia de Halbwachs sobre impossibilidade de se ter a mesma percepção quando da leitura ou da releitura de um

livro. Da mesma forma, as lembranças que agora afloram do passado não são exatamente as mesmas, com os mesmos valores e sentidos, estão recheadas com os valores, percepções e ideologias atuais. De acordo com Bosi, um aspecto importante das observações de Halbwachs diz respeito ao “processo de desfiguração que o passado sofre ao ser remanejado pelas ideias e pelos ideais” (BOSI, 1994: 63). Nesse momento, entram em cena os preconceitos e as discriminações, fato que notadamente a população negra historicamente tem enfrentado, uma vez que as características físico-culturais desse grupo têm sido alvo de intenso processo de marginalização, em contraposição à valorização do padrão sociocultural eurocêntrico. Assim, ao ser instigada a reviver o seu passado, a comunidade impregna suas lembranças dos valores e ideologias atuais.

Nessa perspectiva, Maria Clareth Gonçalves dos Reis, em seu texto “Reflexões sobre a construção da identidade negra num quilombo pelo viés da história oral” (REIS, 2004: 01), problematiza a história da comunidade Chacrinha dos Pretos, localizada no município de Belo Vale, no estado de Minas Gerais, com base na memória dos seus moradores, principalmente os mais velhos, que guardam as narrativas de seus antepassados. A pesquisadora observa que se conta uma história da comunidade fortemente atrelada à memória individual e coletiva do grupo, acrescentando-se aí a influência externa, ou seja, a forma como os outros se posicionam diante da referida comunidade e a consequência desse fator na construção da identidade de seus membros, no sentido de assumirem-se como negros e descendentes de escravos. Destaca, pois, como as influências externas desempenham um papel singular na construção identitária do grupo.

Seja como for, não é demais reconhecer que, como argumenta Stuart Hall, a identidade “é algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (HALL, 2001: 38). A esse respeito Michael Pollak também observa que:

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992: 204).

A questão da discriminação sofrida pelos moradores da comunidade, por sua vez, apresentou-se como um fator capaz de silenciar, ou até mesmo fazer com que essa

comunidade negasse a sua história, a sua identidade étnica. Isso se evidenciou no desenvolvimento da pesquisa feita na comunidade pela pesquisadora Maria Clareth Gonçalves, a partir de narrativas orais feitas por alguns entrevistados acerca de episódios de discriminação pelo fato serem negros ou fazerem parte de uma comunidade rural (REIS, 2004: 08-09). A exposição a tal situação tem forte alcance na memória dessas pessoas, pois conforme Pierre Nora:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível a longas latências e repentinas revitalizações (NORA, 1993: 9).

Não é difícil compreender, conforme constatou Reis, a influência dos discursos externos na postura da comunidade. Se “há alguns anos se sentiam ofendidos ao serem apontados como ‘descendentes de escravos’. Hoje, essa denominação adquiriu um outro sentido, contribuindo para uma afirmação positiva da identidade de alguns moradores da comunidade” (REIS, 2004: 16). O motivo de os moradores da Comunidade de Chacrinha dos Pretos não se aceitarem como descendentes de escravos e, conseqüentemente, negarem a sua história, a sua ancestralidade, está atrelado à forma como a história de seus antepassados lhes foram apresentadas, como seres “objetos” e não como seres humanos. Na medida em que esse discurso assume outra postura – não no sentido de negação das atrocidades cometidas para com os escravizados, mas de valorização da participação que estes tiveram na construção étnica, socioeconômica e cultural da sociedade brasileira –, os membros dessa comunidade passaram assumir o seu pertencimento étnico e a valorizar as suas memórias.

Não por acaso, tal como registrado na teoria psicossocial de Maurice Halbwachs, “a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (HALBWACHS *apud* BOSI, 1994: 54). Se lembramos é porque os outros, a situação presente nos fazem lembrar. Neste contexto, temos que reconhecer que o movimento atual verificado entre os remanescentes quilombolas, em certa medida, foi impulsionado por atores externos às comunidades.

Michael Pollak, assevera que: “se assimilamos aqui a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento, obviamente, é o Outro” (POLLAK, 1992: 204). Portanto, sendo a memória elemento formador da identidade, e a identidade construída na interação social com o outro, a memória e a identidade tendem a ser negociadas, e não meros fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo.

As observações de Pollak ajudam-nos a compreender o fato de as pessoas que hoje se declaram quilombolas ou remanescentes quilombolas e concomitantemente assumem a sua identidade étnico-racial de negros, mas que há algum tempo não tinham a mesma postura. Se antes eles apenas se identificavam como “roceiros”, agricultores ou moradores de comunidades rurais, e atualmente estão a afirmar a identidade negro-quilombola, isso se deve ao tipo de relação mantida com a sociedade, com os “outros” que não valorizavam a sua condição sociocultural, ao menos no campo simbólico, como Remanescentes Quilombolas.

Até então, assumir a identidade negra e/ou quilombola podia provocar o sentimento de inferioridade perante os outros. Até porque, perante um padrão de beleza/comportamento eurocêntrico, hegemônico na sociedade brasileira, quanto mais próximo desse padrão o indivíduo puder chegar, mais próximo ele estará de ser aceito na sociedade, mesmo que isso signifique negar a sua ancestralidade negra, a sua identidade. No atual contexto, esse quadro tem passado por um redimensionamento, pautado pelos discursos político-ideológicos que envolve o tema na atualidade e desencadeado inicialmente pelo movimento negro e outros atores sociais. Assumir tal identidade tem se tornado motivo de autoafirmação, autovalorização, de orgulho diante da contribuição que seu grupo social tem dado na construção da sociedade brasileira, bem como tem servido, sobretudo, como instrumento para a reivindicação de direitos historicamente negados.

O historiador Eurípedes Antonio Funes explica que a memória configura-se como elemento de significativa importância para a reconstituição do processo histórico e identitário nas comunidades remanescentes quilombolas. Segundo o autor, “ela está mais viva entre os velhos, netos e bisnetos de mocambeiros, guardiões das histórias que seus antepassados lhes contavam”, portanto, é a memória, através das narrativas orais

que se deve recorrer para “ampliar os horizontes da pesquisa sobre essas organizações sociais” (FUNES, 1996: 468).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, recorro a Jacques Lê Goff, a fim de compreender que “o processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação dos vestígios, mas também a releitura desses vestígios” (2003: 420). Jacy Alves de Seixas, ao buscar esclarecer a relação “memória e ação”, enfatiza que é impossível “uma memória desinteressada”, voltada apenas para o conhecimento puro e contemplativo de fatos do passado. Para a autora,

[...] a memória de um ser vivo parece medir, antes de mais nada, a potência de sua ação sobre as coisas [...]. A percepção e a sensação presentes têm, portanto, o papel de ‘escolher... a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação’ (2002: 76).

Para Henry Russo, a memória “no sentido básico do termo, é a presença do passado” (RUSSO, 2006: 94), o que explica o despertar do interesse dos historiadores do tempo presente, pois conforme o autor, essa presença do passado, “sobretudo a de acontecimentos relativamente próximos como as revoluções, as guerras mundiais ou as guerras coloniais⁴, acontecimentos que deixam seqüelas e marcas duradouras [...]” (RUSSO, 2006: 94). O autor prossegue informando que a memória “é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional [...]” (RUSSO, 2006: 94). Nessa perspectiva, o trabalho com a História Oral, permite demonstrar a forma como a memória esta em continua negociação (ALBERTI, 2005: 167), e a forma como esta – a memória – constitui-se como elemento balizador da configuração indenitária de um grupo.

O que, de modo algum deve ser usado para descaracterizar a potencialidade, viabilidade e legitimidade da utilização da memória como fonte de pesquisa e investigação, sobretudo quando se trata da História do tempo presente. A este respeito Michael Pollak observa que “se a memória é socialmente construída, é obvio que toda documentação também o é”, não havendo distinção de fundo entre fonte escrita e fonte

⁴ Contextualizando, trazemos o exemplo do pré e pós-abolição.

oral. Pois conforme observa Jacques Lê Goff a “história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se sem documentos escritos, quando não existem” (1992: 207).

O autor conclui argumentando que na ausência das fontes tradicionais, a habilidade e o rigor científico do historiador permiti-lhe fabricar “o seu mel nas falta das flores habituais”, ou seja, “com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem” (LÊ GOFF, 2003: 530). Em se tratando das comunidades remanescentes quilombolas, têm que se observar o fato de que a documentação existente foram escritas por pessoas de fora, “amiúde pela pena de membros das forças repressoras”. Portanto, a memória ainda viva dos descendentes da última geração de escravos e libertos, possibilita que essas comunidades possam ser estudadas a partir de dentro, por meio de fontes orais, uma vez que “essa memória não é absolutamente apagada” (REIS; GOMES, 1995: 10).

A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve ser aplicada a fontes de todos os tipos. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Por isso, Pollak finaliza: “não podemos mais permanecer, do ponto de vista epistemológico, presos a uma ingenuidade positivista primária” (POLLAK, 1992: 207).

Portanto, as Comunidades Remanescentes de Quilombos são exemplos de resistência e luta pela garantia dos seus valores culturais, que permanecem vivos na memória dos habitantes dessas comunidades e se expressam, sobretudo, por meio da oralidade (TEIXEIRA, 2009). Suas manifestações culturais, práticas religiosas, modos de produção e de sociabilidade são transmitidas de geração a geração. Sobre a atual luta dessas comunidades pela demarcação e a titulação dos seus territórios, Aldemir Fiabani entende que a não-demarcação desses territórios pode representar em um futuro próximo o fim delas, em parte, por conta do processo de espoliação que as terras tradicionalmente ocupadas por essas populações vêm sofrendo aos longos dos anos (FIABANI, 2008).

De acordo com Sheila Brasileiro e José A. Sampaio, as comunidades negras, como atores políticos, vêm alçando no cenário social brasileiro “as rédeas do seu

destino”, buscando a sua legitimação como grupos étnicos e, conseqüentemente, os direitos daí provenientes (BRASILEIRO; SAMPAIO, 2002).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes históricas*. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2005, v. 1, p. 155-202.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BARROS, José D'Assunção. *A construção social da cor*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BRASIL. *Decreto n. 4.887*. Brasília, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em: jan. 2009.

BRASIL. *Decreto n. 3.912/01*, Brasília, 10 de setembro de 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3931htm.htm>. Acesso em: jun. 2009.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil, 1988*. São Paulo: Saraiva, 1999.

BRASILEIRO, Sheila e SAMPAIO, José Augusto. Sacutiba e Riacho de Sacutiba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 83-108.

BLUME, Luiz Henrique dos Santos. Memória popular: dialogando com narrativas orais de pescadores e marisqueiras de Ilhéus, BA, 1960-2008. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 53-79, 2009. Disponível em: <http://www.mnemosine.cjb.net/mnemo/index.php/mnemo/article/viewFile/358/574>. Acesso em: mar. 2011.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARNEIRO, Edison. *Folgedos tradicionais*. 2.ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982.

CARVALHO, José Jorge de. Quilombos: símbolos da luta pela terra e pela liberdade. *Revista Cultura Vozes*, v. 91, n. 5, p. 149-160, 1997.

DUPRAT, Debhorah. *Breves considerações sobre o decreto 3.912/01*. Disponível em: http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/artigos/documentos-e-publicacoes/docs_artigos/consideracoes_decreto_quilombos_3912_01.pdf. Acesso em: mar. 2009.

FIABANI, Aldemir. *Os novos quilombos: a luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. 275 f. 2008. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas, Universidade do vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2008.

FUNES, Eurípedes Antonio. Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos no baixo Amazonas. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 467-498.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5 ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Lisboa-Portugal, *Etnográfica*. Vol. IV (2), p. 333-354. 2000. Disponível em:<http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_311-332.pdf>. Acesso em: 10 de jun. 2000.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 104-111, dezembro/fevereiro 2005-2006.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Apresentação do caderno Terra de Quilombos. Rio de Janeiro: UFRJ/ABA, 1995. Disponível em: http://www.google.com.br/#hl=pt-BR&source=hp&biw=1024&bih=578&q=Eliane+Cantarino+O%27Dwyer%3A+terra+de+quilombos&aq=o&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai=&fp=f13a0b3df5f63490. Acesso em: fev. 2007.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. 3.ed. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>. Acesso em: out. 2008.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>. Acesso em: out. 2008.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e Poder. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 53-79, 2009. Disponível em:

<http://www.mnemosine.cjb.net/mnemo/index.php/mnemo/article/viewFile/424/681>
Acesso em: mar. 2011.

PRICE, Richard. Liberdade, fronteiras e deuses: saramacas no Oiapoque (c. 1990). In: CUNHA, Olívia Maria Gomes e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. 2007, p. 119-146.

REIS, Maria Clareth Gonçalves. Reflexões sobre a construção da identidade negra num quilombo pelo viés da história oral. In: 27ª REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO (ANPED), 2004, Caxambu, MG. *Anais eletrônicos...* Caxambu, MG: Anped, 2004. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/27/gt21/t216.pdf>. Acesso em: novembro 2010.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. Uma história de liberdade. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 93-102.

SEIXAS, Jacy Alves. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, Jacy Alves; BRESCIANI, Stella; BREPOHL, Marion (Orgs.). *Razão e paixão na política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. p. 59-77.

SILVA, Valdélino. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, p. 267-296, 2000. Disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n23_p267.pdf. Acesso em: dez. 2007.

SOUZA, Roberto Martins. Da invisibilidade para a existência coletiva: redefinindo fronteiras étnicas e territoriais mediados pela construção da identidade coletiva de Povos Faxinalenses. In: II SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA, 2007, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis, 25 a 27 de abril, 2007.