



A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NA COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO TUCUM-BA

Benedito G. Eugênio¹

Karla Dias de Lima²

RESUMO

Este artigo busca compreender o processo de construção da identidade da comunidade remanescente quilombola do Tucum, localizada no município de Tanhaçu, que obteve sua certidão de reconhecimento da Fundação Palmares em 13 de dezembro de 2006. Pode-se perceber que essa concessão interferiu no modo de vida da comunidade e que a identidade, que não é fixa ou imutável expressa ainda um processo de construção permanente tendo seus sentidos negociados interna e externamente, quer pelo modo como os sujeitos se apropriam do significado de comunidade quilombola quer pela própria polissemia desse conceito em suas expressões sociais e jurídicas. Outro aspecto analisado na constituição dessa comunidade referiu-se ao papel de destaque de lideranças femininas.

Palavras-chave: Identidade; Mulheres; Memória; Cultura.

CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN LA COMUNIDAD DE REMANESCIENTE QUILOMBOLA TUCUM-BA

RESUMEN

En este artículo se dedica a comprender el proceso de construcción de la identidad de la comunidad remanecientes *quilombola* de *Tucum* que se localiza en el municipio de Tanhaçu, que obtuvo su certificado de reconocimiento de la Fundación Palmares 13 de diciembre 2006. Es posible darse cuenta de que esta concesión interfiere el modo de vida de la comunidad y que la identidad no es fija ni inmutable, expresa todavía un proceso de construcción permanente, teniendo sus sentidos negociados internamente y externamente, sea por la forma en que los sujetos si apropian del significado de comunidad *quilombola*, sea por la propia polissemia de este concepto en sus expresiones sociales y legales. Otro de los aspectos analizados en la constitución de la comunidad se refirió al importante role de las mujeres líderes.

Palabras-clave: Identidad; Mujer; Memoria; Cultura.

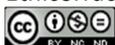
CONSTRUCTION OF IDENTITY WITHIN REMAINING *QUILOMBOLA* COMMUNITY IN *TUCUM-BA*

ABSTRACT

This work searches comprehend the process of identity construction of remaining *Quilombola of Tucum* community, localized in *Tanhaçu* village, which obtained the certification of recognition by *Fundação Palmares* in December 13th 2006. It is possible notice that this recognition interfered in the way of life of the community and that the identity, which is not fixed or immutable still expresses a process of permanent construction, and its senses are internal and external negotiated both by the way as the subjects appropriate themselves of the meaning of *quilombola* community and by the

¹Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. E-mail: beneditoeugenio@bol.com.br

²Graduada em História pela UNEB, Campus VI - Caetitê- BA. Especialista em Educação e Diversidade Etnicorracial na UESB – Vitória da Conquista- BA. Mestranda em História- UNEB.



polysemy itself of this concept in their social and judicial expressions. Another aspect analyzed in the constitution of this community is regarded to the detached role of female leaders.

Key-words: Identity; Women; Memory; Culture.

Introdução

O espaço representado pelo quilombo na sociedade atual perpassa toda a luta sociopolítica dos africanos escravizados desde o período colonial até as comunidades quilombolas da atualidade. Nos últimos anos, a posse da terra constitui-se como um espaço de afirmação das tradições nessas comunidades, assim como o resgate da memória, cultura e oralidade que muitas vezes estão ameaçados de se perderem no tempo e acabarem junto com a velha geração.

O debate histórico passa por mudanças em sua estrutura, principalmente, no que concerne aos modos de pensar e reconstituir o passado. A construção de um povo se dá através de sua história, que marca cada geração com suas implicações políticas e sociais, tornando-se premente para os pesquisadores a elaboração de novos questionamentos e critérios de análise dos fatores culturais, sociais e identitários que formam a memória de cada sociedade.

No que tange às comunidades quilombolas no Brasil, a luta pela reconstrução de sua memória, cultura e identidade, assim como o seu efetivo reconhecimento, fortaleceu-se desde 1988, quando no artigo 68 da Constituição Brasileira foi estendida a posse definitiva da terra às comunidades que fossem reconhecidas como advindas de antigos grupos quilombolas.

O artigo apresenta os resultados de uma pesquisa realizada na Comunidade quilombola do Tucum. Observando que as identidades são constituídas a partir do território e da cultura local, buscou-se compreender os efeitos do auto-reconhecimento dentro da comunidade assim como o papel da liderança feminina na comunidade. Localizada no município de Tanhaçu, sendo distante 9 km dela e 500 km da cidade de Salvador. Atualmente, residem na comunidade do Tucum aproximadamente 300 famílias distribuídas entre as regiões de Tucum, Tapagem, Lagoa da Pedra, Batateira e Fazenda Velha³. De

³Segundo relato oral de Mario do Carmo Oliveira em entrevista no dia 04/08/2012.

acordo com Maria do Carmo Oliveira, descendente de Cândido Pinto, a origem do nome da comunidade, vem de uma planta muito encontrada na região, também conhecida como tucum ou ticum. A partir dos relatos coletados busca-se a compreensão dos aspectos identitários e culturais, de.

O método de pesquisa utilizado foi a história oral. Os depoimentos foram recolhidos por meio de entrevistas com moradores da comunidade. A análise das obras de autores como Michael Pollak (1989), Le Goff (2003) e Alessandro Portelli (2004), entre outros, foi importante para a compreensão da função do tempo e da oralidade na história, assim como a fluidez dos relatos e a permanência de certos discursos em cada comunidade. Para Alessandro Portelli (2004), a fala é impregnada de memória, sendo que a escrita devolve a oralidade ao tempo e o tempo ao indivíduo. “O ato de lembrar, é, por si só, um fato histórico” (PORTELLI, 2004, p. 310).

Quilombo: algumas reflexões histórico-sociais

Durante o período em que o Brasil foi colônia de Portugal caracterizou-se por quilombo todo o agrupamento acima de cinco negros fugidos, que independente de suas habitações e forma de sobrevivência, se fixassem em uma determinada região, vivendo a parte da dinâmica escravagista (SILVA, 1999). Na obra *Liberdade por um fio*, organizada por João José Reis e Flávio Gomes, são apresentados diversos tipos de quilombos encontrados no Brasil entre o período colonial e imperial, que apresentavam peculiaridades e distinções, desde o isolamento de Palmares aos chamados quilombos urbanos nas imediações das cidades.

Os quilombolas brasileiros ocuparam sertões e florestas, cercaram e penetraram em cidades, vilas, garimpos, engenhos e fazendas; foram atacados e usados por grupos escravistas, aos quais também atacaram e usaram em sua própria causa; fugiram da escravidão e se comprometeram com a escravidão; combateram e se aliaram com outros negros, índios e brancos pobres; criaram economias próprias e muitas vezes prósperas; formaram grupos pequenos, ágeis, móveis e temporários, ou grupos maiores sedentários, com gerações que se sucediam, politicamente estruturados; envolveram-se com movimentos políticos e outros setores sociais, desenvolveram seus próprios movimentos, alguns abolicionistas; aproveitaram-se de conjunturas políticas conflitivas nacionais, regionais,

até internacionais, para crescer, ampliar alianças, fazer avançar seus interesses imediatos e projetos de liberdade mais ambiciosos (REIS e GOMES, 1996, p. 23).

Legalmente, devido à sua condição de escravos, os negros eram impossibilitados de possuir terras no Brasil. Posteriormente, essa situação é agravada com a Lei de Terras de 1850, na qual percebe-se a notória exclusão dos negros escravos e libertos, impedidos de possuir terras, mesmo que herdadas ou compradas de seus antigos senhores.

Da estrutura básica dos quilombos históricos restaram alguns traços que, em muitas comunidades sobrevivem até os dias atuais, através da manutenção das tradições e pela oralidade. No Brasil, as comunidades de remanescentes de quilombos, também conhecidas como “terras de pretos” ou “comunidades rurais negras”, são focos de estudos para diversas áreas do conhecimento. Essas particularidades na nomenclatura das comunidades são entendidas por Valdélino Silva (1999), por ocasião de sua pesquisa na comunidade quilombola de Rio das Rãs:

À luz da complexidade do que foi a experiência de aquilombamento no Brasil é que, possivelmente, pode-se entender a variedade de designações recebidas pelas *comunidades remanescentes de quilombos*: terras de preto, comunidades negras rurais, mucambo, quilombos e tantas outras. E são assim designadas pelos próprios protagonistas, porque encerram experiências particulares de lutas para se constituírem enquanto grupos que, por diferentes meios, confrontaram os poderosos para sobreviver física e culturalmente (SILVA, 1999, p. 9-10, grifos do autor).

A variedade de nomenclaturas também é advinda das várias interpretações do artigo 68 da Constituição Brasileira, seguida por vários documentos oficiais que tratam das terras de descendentes de escravos no Brasil. Para Maristela Andrade (2003) existe uma necessidade real de trabalhos etnográficos que fujam de generalizações e definam de forma concisa o que vem a ser as terras, sejam elas designadas como de preto, quilombos, comunidades negras rurais ou remanescentes quilombolas, tão encontradas em documentos e pesquisas na área. Essas definições vêm acompanhadas de uma série de peculiaridades históricas, distintas em sua maioria, que representariam cada comunidade assim chamada. A esse respeito, Eliane Cantarino O’wyer (2002) afirma:

(...) a categoria *quilombo* como objeto simbólico representa um interesse diferencial para os diversos sujeitos históricos, “de acordo com sua posição em seus esquemas de vida”. Por isso, o uso da categoria *quilombo*, no contexto de afirmação dos direitos constitucionais de segmentos importantes e expressivos da sociedade brasileira, através do cumprimento do art. 68 do ADCT, da Constituição Federal de 1988, tem sido objeto de “mal-entendidos”, devido à perspectiva do observador, ainda que, social e culturalmente, esse uso possa ser considerado “criativo” (O’DWYER, 2002, p.267, grifos da autora).

Ainda de acordo com Andrade (2003), esses termos criam confusões conceituais, visando gerar uma analogia entre grupos que historicamente viveram contextos sociais diversos. Mesmo porque, os próprios moradores dessas comunidades se autodenominam de acordo com suas percepções e influências de agentes externos. Dessa maneira, terra de preto: “[...] é categoria analítica, fruto da construção de uma tipologia, a partir da generalização de traços observados em distintas situações empíricas, por diferentes pesquisadores” (ANDRADE, 2003, p. 39). Terras de preto e outras categorias não são apenas termos de definição, mas “categorias de entendimento”, por estarem entrelaçadas as noções de território e identidade étnica.

As terras de preto, enquanto territórios apropriados por descendentes de escravos em sistemas de usufruto comum, ou em sistemas que articulam apropriação familiar e apropriação comum dos recursos da natureza. Fala-se em negro e não em preto. Fala-se em comunidade, que é também o conceito utilizado pelos legisladores no artigo 68. Sem esquecer que os legisladores falam em remanescentes das comunidades e não em comunidades de remanescentes (ANDRADE, 2003, p. 41).

Entretanto, para Silva (1999, p. 10) o termo remanescente é considerado pejorativo por desmerecer o processo histórico que marcou essas comunidades. Seguindo a mesma perspectiva, Ilka Boaventura Leite (2000) acredita que a noção de remanescente é complexa, por ser restritiva e ao mesmo tempo definir quilombo como algo estático, análogo e fechado. Para autora, o artigo da Constituição Brasileira pecou ao usar como exemplo o Quilombo de Palmares, uma unidade guerreira que por si só não define a variedade de formações quilombolas que se apresentam no Brasil.

Leila M^a Prates Teixeira, em sua dissertação sobre a Comunidade de Tomé Nunes, utiliza-se da definição de Glória Moura para o termo comunidades negras rurais, ao

definir a região como quilombo contemporâneo: “[...] comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terras doadas, compradas ou ocupadas secularmente pelo grupo” (TEIXEIRA, 2010, p 29).

A historiografia e a antropologia contemporânea buscam um termo apropriado para definir as comunidades negras rurais que tem em sua história a herança ancestral de serem descendentes de quilombos, sendo que os termos quilombos modernos ou contemporâneos são os mais utilizados até então.

A comunidade do Tucum será chamada neste artigo de comunidade remanescente quilombola, por ser o termo auto atribuído por seus próprios membros na ocasião de seu reconhecimento e foi reconhecida como remanescente de quilombolas pela Fundação Palmares em 13 de dezembro de 2006. De acordo com relatos dos moradores mais velhos, a comunidade foi fundada em meados de 1800, quando os primeiros negros se fixaram na região. Segundo estes, os primeiros moradores e fundadores da comunidade foram os senhores Cândido Pinto, Rafael Lino da Silva e Alexandre Novais, “que vieram se refugiar na localidade, em virtude de sua topografia, sendo o local escolhido de difícil acesso”.⁴

A Comunidade Quilombola do Tucum: aspectos históricos e conceituais na construção da identidade

A Comunidade remanescente de quilombolas do Tucum está localizada na zona rural do município de Tanhaçu, que até 22 de setembro de 1961 era um distrito de Ituaçu, anteriormente chamado de Brejo Grande. Historicamente, o distrito de Brejo Grande ou Vila Agrícola de Nossa Senhora do Alívio do Brejo Grande foi criado por decreto provincial nº 882 em 10 de abril de 1862, ligado ao município de Santa Isabel do Paraguassu, hoje conhecido como Mucugê, na Chapada Diamantina, do qual se emancipou em 1867.

Segundo Washington Nascimento (2008), o povoamento da região do Brejo Grande ocorreu em função das entradas pelo sertão em meados do século XVII, por conta

⁴Informações retiradas da *Declaração de auto-reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo do Tucum*, datada de 09/06/2006.

dos metais preciosos e da pecuária. Neste contexto, a descoberta do ouro na região de Rio de Contas foi o que levou ao desbravamento da região, ocupada pelo Bandeirante André da Rocha Pinto ao final do século XVII. As lutas pela ocupação da terra foram violentas, levando a morte do Bandeirante pouco tempo depois. A região era ocupada por muitas fazendas, sendo a primeira chamada de Fazenda Mocambo. Sobre essa denominação, Erivaldo Fagundes Neves esclarece que “essas e outras denominações semelhantes (...) são presumíveis resquícios da ainda desconhecida resistência escrava na região” (NEVES *apud* NASCIMENTO, 2008, p. 2). Ainda hoje não existem estudos sobre essa questão.

As terras onde se localizavam essas fazendas pertenciam a Antônio Guedes de Brito, o Conde da Ponte, que as vendeu para os fazendeiros que se fixaram na localidade. Teixeira (2010) aborda a questão das terras dos Guedes de Brito, ao narrar que o Conde da Ponte possuía, no final do século XVII, terras que se estendiam da Chapada Diamantina à Serra Geral da Bahia, se estendendo ainda à margem direita do Rio São Francisco, numa região em que atualmente existem muitas comunidades quilombolas.

As fazendas encontradas no Brejo Grande eram produtoras de gêneros agrícolas para o abastecimento regional, que crescia por conta da mineração. De acordo com Washington Nascimento (2007), o Arraial do Brejo Grande possuía um número significativo de escravos, superando outras regiões como Lençóis e Caetité, levando-o a pesquisar a existência de famílias escravas na região. Sua análise é baseada na documentação de um censo solicitado pelas autoridades imperiais em 1870.

Este censo registrava no Arraial do Brejo Grande 1.638 escravos, ou seja, 20,48% da população — percentual maior do que muitas cidades próximas, como Lençóis, onde 10,62% eram escravos, e Vila Nova do Príncipe e Santana (atual Caetité), com 5,25%. Estas, em períodos anteriores, detinham uma grande quantidade de escravos ligados principalmente à mineração (NASCIMENTO, 2007, p. 146).

Sobre o comércio e a escravidão, a historiadora Maria de Fátima Novaes Pires em sua obra *O crime na cor* (2003), destaca que o crescimento econômico da região da Chapada Diamantina estava relacionado à mineração e pecuária, existindo um grande número de escravos para atender essa demanda, distribuídos entre as propriedades de pequeno e médio porte encontradas no sertão. Estes escravos assumiam variadas funções desde a lida

com o campo aos trabalhos de mineração. Nesse período existiam três rotas de comércio do sertão baiano que eram de suma importância para o abastecimento da região: a rota do Litoral, da Chapada Diamantina e a da região do Vale do São Francisco. O Brejo Grande provavelmente era atendido e fornecia produtos pela *segunda via* que como mostra a autora:

A segunda via se fazia pelo rio Paraguassú. Este circuito ligava o Recôncavo Baiano (Nazaré, Cachoeira) à Chapada (Vila do Rio de Contas) e desta para o Rio São Francisco. Por esta via comercializavam-se todos os gêneros. (...) A exploração de diamantes na Chapada, nas primeiras décadas do século XIX, especialmente em Lençóis, gerou necessidade de abastecimento dessa região, fazendo crescer a produção policultora do alto sertão (PIRES, 2003, p. 39-40, grifos da autora)

A comunidade do Tucum faz parte desse processo histórico, estando localizada entre os municípios de Laços (atual Tanhaçu) e Brejo Grande (atual Ituaçu), e segundo seus moradores os antigos fundadores eram escravos:

(...) Essa terra, elas foram mesmo de moradores que foram passando de pais para filho. Tem algumas terra que eram, que os moradores já foram escravos e as outras a gente não passou a saber (Sr^a. Maria do Carmo Oliveira, 53 anos, entrevistada no dia 04/08/2012 - Tucum).

(...) As primeira pessoa? Agora eu num sei mais. Que nem o finado Cândido Pinto, ele num era índio? Num era, Carminha? Ele era escravo. O finado Rafael também era como ele (Dona Maria Anísia Novais, 92 anos, entrevistada no dia 04/08/2012 - Tucum).

Sobre a importância da memória coletiva no resgate de relatos passado Marina Maluf (1995) acentua que “O recurso a contribuições exteriores ou a memória coletiva é essencial para a reconstrução pessoal de imagens de outro tempo. Para que a memória individual se realize ela sempre se socorre da memória alheia, que funciona como um repositório de pontos de contato” (MALUF, 1995, p. 36).

Sobre essas questões cabe um aprofundamento na pesquisa documental da região, de forma a mapear a trajetória dos moradores do Tucum. Neste ínterim, os relatos orais e a manutenção da memória da comunidade são fatores ímpares para orientarem os caminhos a serem seguidos.

Rebordando a memória da comunidade: conceitos e falares

Debruçar-se sobre as histórias do Tucum, remete às impressões de seus moradores acerca do seu passado e do que vem a ser quilombola nos tempos atuais. Segundo Le Goff (2003) a memória permite preservar informações, atualizando os conceitos e representações que o sujeito considera ser parte de um passado.

A busca pelo seu passado, a consciência de sua identidade, assim como auto-reconhecimento como remanescentes de quilombolas é parte de um processo iniciado por Maria do Carmo Oliveira Silva, moradora do Tucum. Ela é uma senhora negra, 53 anos, vivaz, sorridente, baixinha, com cerca de um metro e meio. De acordo com o relato dela, em 2005, quando era presidente da Associação dos produtores rurais do Tucum e frequentava cursos regionais da diocese em Livramento de Nossa Senhora, entrou em contato com algumas comunidades quilombolas e começou a perceber as semelhanças destas comunidades com a sua, o Tucum. Maria do Carmo iniciou então o levantamento de informações sobre a origem da comunidade por meio de entrevistas. Ela afirma que já sabia na época que eram descendentes de escravos, pois, segundo seus pais, o seu bisavô Cândido Pinto veio da África traficando como escravo - mas que não tinha consciência de serem remanescentes de quilombolas. Como ela mesma afirma:

Olha, um determinado tempo a gente, eu comecei a participar de outros grupos, por sinal lá em Livramento de Nossa Senhora, aí a gente, começamos a conversar sobre comunidades quilombolas e aqui a gente também sentiu o desejo de criar essa comunidade. Por que? Porque os primeiros moradores que a gente já sabia que tinha passado por aqui eles vieram de origem africana e por sinal um foi o meu bisavô (Entrevistada no dia 04/08/2012 - Tucum).

O resgate da memória foi importante para o fortalecimento do sentimento de identidade dos moradores da comunidade.

Entender as concepções de memória auxilia a análise dos fatos pesquisados.

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de

tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc (POLLAK, 1989, p. 9).

Assim, a memória pode ser entendida tanto sob a perspectiva do coletivo como do social, influenciando maciçamente no individual devido as suas oscilações e mudanças. O resgate de memórias coletivas é significativo, para a construção de novas 'leituras' do passado.

Enquanto a memória é múltipla, a história é “uma e podemos dizer que não há senão uma história”, por outro lado, a memória trabalha com o vivido, o que ainda está presente no grupo, enquanto a história trabalha e constrói uma representação de fatos distantes, ou mesmo onde ou quando se encerra a possibilidade de encontrar testemunhas daquela lembrança (MONTENEGRO, 2007, p.17)

Ainda sobre o conceito de memória, Pierre Nora, em seu texto *Entre memória e História: a problemática dos lugares* explica:

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

O resgate dos relatos pessoais foi iniciado na comunidade quando os moradores tiveram a consciência de sua importância para o seu reconhecimento como remanescente de quilombolas. Maria do Carmo procurou as pessoas mais velhas da comunidade, de acordo com ela, seu critério de seleção centrou-se nos que tivessem mais de 80 anos e através das informações coletadas, ela mesma elaborou o texto enviado a Fundação Cultural Palmares em 2006.

Eu fui perguntando aos meus tios, que eram os mais velhos da comunidade e eles foram falando, mas tinha coisa que a gente ainda não tinha a certeza, encontramos também com seu Zé, que é Zé Pinto é o pai de... Seu José Pinto, ele também, a família dele trabalhava e morava com algumas pessoas da minha família, aí ele começou a contar também o que ele sabia da história e aí gente foi fazendo algumas reuniões e tal e foi fundada a Comunidade do Tucum como quilombola (Maria do Carmo Oliveira Silva, 53 anos, entrevistada no dia 04/08/2012 - Tucum).

Algumas das senhoras entrevistadas por Maria do Carmo em 2006 já vieram a falecer, inclusive sua avó Maria Jesus Santos, nascida em 1908 e falecida em 2008, com a idade de cem anos. Para Carmem, como gosta de ser chamada, a história de sua gente é importante, faz com que valorize sua comunidade e que tenha uma noção de onde vieram, quais as suas origens, sua identidade. De acordo com o que Le Goff, citando *Bom Compagno da Signa*, diz: “A memória é um glorioso e admirável dom da natureza, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas” (LE GOFF, 2003, p. 447).

As falas dos moradores do Tucum podem ser relacionadas com o que Teixeira (2010) define como memória geracional. A memória geracional é baseada nos relatos passados de pai para filho que remontam a fundação de uma localidade. Com a passagem do tempo, a transmissão geracional permite uma relação entre passado e presente, ao mesmo tempo em que interfere nas representações da atualidade. Pollak (1992, p.201), trazendo em suas palavras o conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs, diz:

Se destacarmos essa característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual como coletiva, devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis.(...) Quais são portanto os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar são os *acontecimentos* vividos pessoalmente. Em segundo lugar são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer (POLLAK, 1992, p.201, grifos do autor).

As entrevistas envolvem acordos e percepções não verbalizadas entre entrevistador e entrevistado, cabendo ao pesquisador mediar e fazer uma leitura minuciosa das narrativas, sabendo que muito do que é dito perpassa por questões sociais, econômicas e políticas, que na maioria das vezes influi na forma como o entrevistado pensa sobre o que está falando.

Os diferentes elementos da memória, bem como os elementos de projeção e transferência que podem ocorrer dentro da organização da memória individual ou coletiva, já temos uma primeira característica, aproximada, do fenômeno da memória. **A memória é seletiva**. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado (POLLAK, 1992, p. 203, grifo nosso).

Como suporte teórico para o trabalho de campo, a reflexão e leituras sobre a História Oral foram importantes para consolidação da pesquisa e o debate sobre memória, identidade e cultura nas entrevistas realizadas. Na busca de um retrato aproximado de uma realidade, o pesquisador utiliza-se da História oral como um método, em que todas as peculiaridades reunidas possam representar um todo coeso, em que todas as pessoas entrevistadas representem um “amálgama” de histórias relevantes em potencial. Sobre a relação entre memória e história oral, Alessandro Portellinos aponta que

A essencialidade do indivíduo é salientada pelo fato de a História Oral dizer respeito às versões do passado, ou seja, a memória. Ainda que seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais. (...) se considerarmos a memória um processo, e não um depósito de dados, poderemos constatar que, à semelhança da linguagem, **a memória é social**, tornando-se concreta apenas quando mentalizada ou verbalizada pelas pessoas (PORTELLI, 1997, p.16, grifos nossos).

Assim como Portelli, Le Goff (2003) também acredita que a memória tem uma função social, pautada em um “comportamento narrativo” em que as informações são repassadas às pessoas sem que as mesmas tenham vivenciado o acontecimento ou possa visualizá-lo. Elucidada pelos conceitos e as entrevistas coletadas, tornou-se possível dar continuidade, analisando agora a construção da identidade na comunidade do Tucum e como esta se entrelaça às percepções pessoais dos moradores sobre “ser quilombola”.

Território da identidade: construção identitária e as percepções de “ser quilombola”

A identidade, quando construída através do regaste da memória local, influi concisamente no coletivo e no individual. Do cruzamento da memória e identidade, com variáveis como tempo, espaço e movimento ocorre a construção de múltiplas possibilidades do estudo dos grupos sociais na contemporaneidade. Para Francisco Ferreira (2008) a compreensão do conceito de identidade oferece múltiplos problemas de cunho teórico e prático: teórico pela miscelânea de conceitos que os pesquisadores atuais denominam ser identidade e prático por perpassar o processo de auto-atribuição dos sujeitos estudados. Entre “identidades em processo” e identidades híbridas”, cabe uma reflexão de como a

mesma é construída dentro de cada especificidade estudada. Para essa análise será utilizado o conceito de identidade a partir de autores como Stuart Hall (2001), Frederick Barth (1997) e Pollak (1992), entre outros, visando a contemplar as peculiaridades encontradas na comunidade do Tucum.

Pollak (1992) identifica três elementos essenciais para a construção da identidade: o *físico*, que é o sentimento de possuir fronteiras físicas, a exemplo do próprio corpo, o *coletivo* que consiste em se sentir pertencente a determinado grupo e a *coerência*, que ocorre quando os diferentes elementos que formam um indivíduo são unificados. Desta maneira, o autor afirma que “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLACK, 1992, p. 205). O autor ressalta ainda que a construção da identidade dá-se na interação com o outro, na necessidade de aceitação e credibilidade que a pertença a um grupo oferece. Nas comunidades tradicionais esses elementos estão intrínsecos no cotidiano dos moradores, principalmente na dimensão do coletivo, no sentido de afirmar-se como parte da coletividade. São os valores ancestrais dessa “memória identitária” que possibilitam uma “coerência” entre o individual e o coletivo. Conforme Teixeira (2010, p. 49, grifos nossos):

Assim, é possível afirmar que a cultura, as formas de vida, os costumes, transmitidos com o passar do tempo destas comunidades têm sido importante para a formação da identidade. É preciso atentar-se para que a ação do tempo não destrua traços originais que asseguram a identidade de um grupo. Sobretudo se essa “**memória identitária**” é condição de sobrevivência de uma comunidade.

Hall (2001) conceitua identidade a partir de três concepções: o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O sujeito do Iluminismo está fundamentado num entendimento do ser humano como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo "centro" é constituído de um núcleo interior, com que o indivíduo nasce, sendo este a sua identidade. Já o sujeito sociológico se rende à complexidade do mundo atual e ao fato de que o núcleo interior sofre a influência do externo. E por fim, o sujeito pós-moderno, que não possui uma identidade fixa, essencial ou permanente.

As identidades parecem invocar uma origem que reside em um passado histórico com o qual elas continuam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que somos, mas daquilo do qual nos tornamos. Tem a ver não tanto com as questões 'quem nos somos' e 'de onde viemos', mas muito mais com as questões 'quem nós podemos nos tornar', 'como nós temos sido representados' (HALL, 2001, p.108-109, grifos do autor).

As comunidades quilombolas podem ser pensadas a partir da premissa de que as identidades não são fixas, mas construídas politicamente na interação de um grupo. Dessa maneira, o processo de construção da identidade nessas comunidades constitui-se a partir da afirmação de pertença a um determinado território material e simbólico, entremeadado de lutas internas e externas pela permanência e afirmação coletiva.

Para Frederick Barth (1997), a construção da identidade na fronteira entre dois mundos implica não num processo estanque, mas na interação dos sujeitos de uma determinada realidade. Em sua discussão sobre a fronteira étnica, o autor diz que as categorias de afirmação e identificação partem do próprio grupo, eles escolhem a forma de se posicionar enquanto grupo, estes são os chamados sinais diacríticos. É na forma como um determinado grupo interage, que os sinais são evidenciados e permanecem independente da mobilidade, conflitos e interações culturais. Para Barth, "a identidade étnica é uma identidade situacional", onde os grupos étnicos são considerados "categorias de atribuição", construídas pelos próprios membros do grupo, a partir do que for relevante para cada comunidade.

A partir do momento em que o auto-reconhecimento como quilombolas torna-se o critério de definição, percebe-se que a identidade é construída a partir da relação com o externo. Uma conclusão parecida com a de Teixeira: "Esse "reconhecimento" da condição quilombola é, como se sabe, um processo que exige dos membros de uma comunidade a superação de preconceitos atávicos, que vêm acompanhados de outro aspecto: o receio de assumir uma condição ilegal de posse da terra" (TEIXEIRA, 2010, p.51, grifos nossos). Desde a promulgação do decreto de nº 4.887, de novembro de 2003 as comunidades negras que se auto-reconhecerem como quilombolas passam a possuir o direito legal sobre a terra.

Ao longo da história a resistência de um grupo era essencial para a manutenção do território; essa resistência muda de foco na atualidade, a partir de uma territorialização

étnica, um modo de convivência entre as comunidades tradicionais e a sociedade. Sobre a noção de território Gilsely Santana (2008, p. 4) argumenta

O território agrega elementos de um passado, presente e futuro, ou seja, o espaço atual é decorrente de histórias e tradições imemoriais, acrescido de processos muitas vezes inidôneos de apropriação do espaço por terceiros, logo, o território é uma espécie de projeto futuro que tenta reconciliar com passado inscrito numa luta presente por sonhos e expectativas.

Os elementos a que se referem como sendo parte de um território são ressignificados, se forem pensados a partir dos conceitos e percepções territoriais construídos pelos próprios moradores das comunidades quilombolas. A forma como se relacionam com a terra está para além de questões materiais, mas age maciçamente no território do simbólico e mesmo as questões de afirmação e inclusão num espaço que lhe foi negado. Reforçado por Simone Silva (2012, p. 8-9) em sua pesquisa sobre identidade e territorialidade em comunidades quilombolas.

A territorialidade adquire um valor particular, pois reflete a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros de uma coletividade. (...) O processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações estabelecidas, pois se um grupo se organiza em prol de territorializar-se ele está negando o lugar que lhe havia sido destinado, numa dada circunstância espaço-temporal, por outros grupos sociais melhor situados no espaço social pelos capitais de que já dispõem. Ou seja, quando uma comunidade quilombola se organiza e reivindica seus direitos sobre um território ancestral, quando ela luta para se territorializar, ela está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade abrangente, seja por grandes empresas privadas que plantam eucalipto ou cana em seus territórios, seja pelo próprio poder público que lhes impõe unidades de conservação ambientais estabelecendo uma nova territorialidade, esta de cima para baixo.

As lutas pela afirmação do espaço e principalmente pela posse do território quilombolas ocorrem mesmo antes do artigo 68 da Constituição Brasileira, fruto dos embates do movimento negro. A emergência de debates sobre os direitos de posse de comunidades quilombolas não é somente pela necessidade de demarcarem um território e sim de afirmarem um modo de vida, suas memórias e tradições ancestrais.

Nesta pesquisa, o território é visto como um espaço físico e simbólico onde as afirmações e resistências se mantêm. Os moradores do Tucum expressam percepções diversas sobre o ser quilombola e sua relação com o território e a sociedade. A princípio, eles a percebiam como uma questão político, que não lhes dizia respeito, principalmente os homens, mas com o passar do tempo e a participação em encontros sobre a temática, como o II Encontro de comunidades quilombolas da Chapada Diamantina em 2007, que eles começam a se expressar sobre a questão. Conforme Do Carmo:

Aí começou na própria comunidade começou um trabalho assim, aí de repente voltou a ser politicagem, aí parou, a gente deu, até a associação ficou desativada, depois chegou o rapaz que hoje ele é até presidente da associação, Carlito, e pediu, aí ele foi e buscou o título mesmo, que tem...vindo da Fundação dos Palmares. Aí começamos a trabalhar, ainda precisa de muito trabalho, muita organização, por que as coisas, né, vão andando sempre devagar, mas continua, a gente continua de pé. Participamos do Encontro das comunidades quilombolas da Chapada Diamantina, né? Lá em Rio de Contas, e desde então as pessoas começaram a pensar sobre isso (Maria do Carmo Oliveira Silva, 53 anos, entrevistada no dia 04/08/2012 - Tucum).

Para Carlito Silva, atual presidente da Associação dos Trabalhadores Rurais do Tucum, o caminho trilhado até chegarem às condições atuais foi difícil: “As coisas passam também por questões políticas, né? A pessoa da comunidade sempre soube de seu passado negro, mas o ser quilombola é novo, né? E antigo de certa maneira” (Entrevista realizada no dia 19/10/2009 - Tanhaçu).

Sobre a identidade quilombola:

Assim sendo, o ser quilombola é re-elaborado no processo político, no qual, direitos são construídos e ampliados. O crescente número de comunidades que auto-identificam como quilombolas e a diversidade destas apontam a inexistência de uma identidade moldurada (SANTANA, 2008, p. 8).

Numa comunidade quilombola a percepção de identidade étnica é importante para definir as fronteiras do que é inerente da comunidade e o que é influência externa e pode ser ou não relevante. Na comunidade do Tucum, a palavra quilombo e o ser quilombola

ainda é um fato novo a ser apreendido por seus moradores e cada um vai construindo suas definições a partir de suas vivências.

Olha, ser quilombola, no início a gente achava que ser quilombola era uma comunidade que tinha e ainda tem o maior número de pessoas que são negras e que elas tão buscando, resgatando os direitos devidos, que não tiveram e também as histórias, não só buscar projetos, mas também tem as tradições que foram acabando, acabando e a gente quer trazer de volta (Maria do Carmo Oliveira Silva, 53 anos, entrevista realizada no dia 04/08/2012 - Tucum).

A fala de Maria do Carmo evidencia muito de sua vivência pessoal e anseios pela manutenção das “tradições” locais. Assim, o ser quilombola engloba um conjunto de valores e crenças individuais e coletivas, que perpassam desde a vivência coletiva ao contato com agentes externos. São por esses falares que um pouco do ser quilombola vai se registrando no cotidiano do Tucum.

A calombola? Eu achei bom, né? Pelo menos o lugar tem um registro agora, nunca tinha um nome, né? E agora tá bom, porque tem a Calombola a gente sabe que tem esse nome no lugar, né? (Madalena, entrevista realizada no dia 04/08/2012 – Tucum)

Calombola? Já que tá fazendo, né? Tudo que faz tem que a gente gostar, ou queira ou não queira tem que aceitar, né? (Dona Anísia, entrevista realizada no dia 04/08/2012 - Tucum).

Pelo exposto, podemos concluir que na comunidade do Tucum o sentimento de pertença à terra é reafirmado pela memória coletiva, uma afirmação que mesmo não legitimada por registros, títulos e leis se perpetua no tempo e na narrativa dos moradores do Tucum.

Referências

ANDRADE, Maristela de Paula. **De pretos, negros, quilombos e quilombolas** – Notas sobre a ação oficial junto a grupos classificados como remanescentes de quilombos. Boletim Rede Amazônia. Ano 2. nº 1, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL. **Decreto Presidencial 4.887/2003** de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Em: Diário Oficial da União, Edição Número 227 de 21/11/2003.

FERREIRA, Francisco Marcelo Gomes. **Serrote do gado brabo: Identidade, territorialidade e migrações dentro de uma comunidade remanescente de quilombos**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.Antropologia,2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LE GOFF. **História e Memória**. 7ed. São Paulo: Unicamp, 2003.

MALUF, Marina. **Ruídos da memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral, memória e cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 2007.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Famílias escravas, libertos e a dinâmica da escravidão no sertão Baiano (1876-1888)**. Afro-Ásia, 35 (2007), 143-162.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Terra, poder e fé: A sacralização dos conflitos agrários em torno da Gruta da Mangabeira – Ituaçu/BA (1880-1910)**. In: IV Encontro Estadual de História – ANPUH-BA – Vitória da Conquista – BA, 2008. Disponível em: www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_l/washington_santos.pdf Acesso em 04 ago.2012.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: A problemática dos lugares**. Tradução Yara AunKhoury. Projeto História. São Paulo (10). Dez. 1993.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor: escravos e forros no Alto Sertão da Bahia (1830-1888)**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2003.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos históricos, n. 10, Teoria e História. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1992.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho**. Algumas reflexões sobre ética e história oral. Ética e História Oral. Projeto História no. 15, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História- PUC/SP. São Paulo: Educ, abril de 1997, p. 13-49.

PORTELLI, Alessandro. O momento da minha vida: funções do tempo na História Oral. In: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de & KHOURY, Yara Aun. **Muitas Memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Olho d'água, 2004.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade: seguimento de grupos étnicos e suas fronteiras, de F. Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um Fio**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SANTANA, Gilsely Barbara Barreto. **Terras de uso comum e identidades coletivas: resignificando o conceito e a função da propriedade**. 2008. Artigo disponível in: <http://www.ibdu.org.br/imagens/TERRASDEUSOCOMUMEIDENTIDADESCOLETIVAS.pdf>
Acesso em 18 ago.2012.

SILVA, Dalva Maria de Oliveira. Algumas experiências no diálogo com memórias. In: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de & Khoury, Yara Aun. **Muitas Memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Olho d'água, 2004, p. 191-207.

SILVA, Simone Rezende. **Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra**. Artigo no XII Colóquio Internacional de Geocrítica, maio

de 2012. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>

Acessado em 10 ago.2012.

SILVA, Valdélcio Santos. **Rio das Rãs à luz da noção de quilombo**. Revista Afro - Ásia, 23 1999, 267-295.

TEIXEIRA, Leila Maria Prates. **Comunidade de Tomé Nunes: Memória e construção identitária no Alto Sertão Baiano**. Dissertação (Mestrado em História). UNEB, Campus V, Santo Antônio de Jesus, 2010.

RECEBIDO EM 12 DE MARÇO DE 2013.

APROVADO EM 30 DE ABRIL DE 2013.