



Universidade Federal do
Recôncavo da Bahia

CAHL

Centro de Artes,
Humanidades e Letras

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB)
Centro de Artes, Humanidades e Letras (Cahl)
Rua Ana Nery, 25 – Centro, Cachoeira / Bahia / Brasil. CEP 44.300-000
Telefone: +55 75 3425-2729 | ufrb.edu.br/cahl



Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL (PPGAP)
Rua Ana Nery, 25 – Centro, Cachoeira / Bahia / Brasil. CEP 44.300-000
Telefone: + 55 75 3425-2242 | ufrb.edu.br/ppgap | E-mail: ppgap.ufrb@gmail.com

ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA

PARA BOM ENTENDEDOR, MEIA PALAVRA BASTA: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira, Bahia

CRUZ DAS ALMAS - BA

2021.2

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE HUMANIDADES ARTES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO
CULTURAL

ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA

PARA BOM ENTENDEDOR, MEIA PALAVRA BASTA: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira, Bahia

CRUZ DAS ALMAS-BA

2021.2

ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA

PARA BOM ENTENDEDOR, MEIA PALAVRA BASTA: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira, Bahia

Dissertação apresentada ao Centro de Humanidades, Artes e Letras e ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia e Patrimônio cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, para obtenção do título em mestrado em arqueologia e Patrimônio Cultural.

Orientadora: Professora Doutora Sabrina Damasceno

CRUZ DAS ALMAS-BA

2021

O482p Oliveira, Elianeide de Jesus.

Para Bom entendedor, meia palavra basta: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé - Cachoeira, Bahia. / Elianeide de Jesus Oliveira. Cachoeira, BA, 2021. 127f., il.

Orientadora: Profa. Dra. Sabrina Damasceno

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural, Bahia, 2021.

1. Provérbios Brasileiros. 2. Língua Portuguesa – Palavras e expressões - Brasil. 3. Pensamento Brasileiro. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 398.9469

Ficha elaborada pela Biblioteca do CAHL - UFRB. Responsável pela Elaboração – Juliana Braga (Bibliotecária – CRB-5/ 1396)

(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA

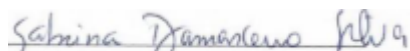
PARA BOM ENTENDEDOR, MEIA PALAVRA BASTA: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira, Bahia

Dissertação submetida à avaliação para obtenção do grau de Mestre em 09 de setembro de 2021 do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

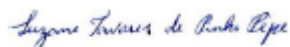
Cachoeira, __09_de_setembro__de__202

EXAMINADORES:


Prof. Dr. Sabrina Damasceno Silva (UFRB – Orientador)



Prof. Dr. Suzane Tavares de Pinho Pêpe (UFRB – Examinador Interno)



Prof. Dr. Sílvio Cezar de Souza Lima (UFF – Examinador Externo)



CACHOEIRA/BA

2021

Para minha mãe, que costurou as dores da vida com fios de ouro
para que eu pudesse caminhar.

Para meu avô, Bento do Milho (*in memoriam*) que, viveu feliz e me
feliz.

Agradecimentos

Agradeço a Deus por ter me dado forças para não desistir e ter conservado minha saúde mental.

À minha mãe, mamãe Ane, que sempre me apoiou, acreditou em mim e nos meus sonhos mais loucos.

À minha irmã, Neidyane, que, abdicou do seu tempo inúmeras vezes para pegar minha filha na escola, durante o primeiro semestre do mestrado.

A meu pai, Neivaldo, que me levou ao quilombo para que eu realizasse a pesquisa.

A meu padrasto, Eleazar, por toda ajuda.

À minha prima Thaís que, além de ter me mostrado o edital para a seleção do mestrado, algumas vezes ficou com minha filha para que eu pudesse ter orientação e estudar.

À minha avó materna, vovó Munda, que também me ajudou tomando conta da minha filha para que eu pudesse ter orientação.

À minha avó paterna, Margarida, que sempre rezou por mim.

Agradeço à Ademildes por ter me apresentado à comunidade Calolé.

Agradeço à comunidade quilombola Calolé pelo acolhimento, hospitalidade e ajuda, em especial, ao senhor Lourival e suas filhas Elisângela e Eliane.

Agradeço à minha orientadora Sabrina Damasceno que, realizou com louvor o seu trabalho, sempre solicita a me atender não só nas questões acadêmicas, além de ter paciência com minha filha durante as orientações.

Agradeço a professora Suane Pêpe que sempre se mostrou solicita a me ajudar.

Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em arqueologia e Patrimônio Cultural pela contribuição para o meu crescimento acadêmico.

Agradeço à coordenação do Programa de Pós-graduação em arqueologia e Patrimônio Cultural.

Agradeço ao Programa de Permanência Qualificada da pós-graduação da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, pois com o auxílio consegui realizar a pesquisa de campo e adquirir materiais para dissertação.

Agradeço à Aianne e Caroline, amigas que o PPGap me deu. Elas ouviram minhas lamúrias, riram dos meus “causos” e seguraram em minha mão em momentos difíceis.

Agradeço a Lauro, também amigo do PPGap, pelas leves conversas e risadas.

Agradeço à primeira turma do Programa de Pós-graduação em arqueologia e Patrimônio Cultural pelo acolhimento e ajuda em especial a Taiane e Gabriel, que sempre foram solícitos.

Agradeço à banca examinadora dessa dissertação formada pelo professor doutor Sílvio Lima e pela professora doutora Suzane Pêpe.

Por fim, sou grata a mim, pois acreditei em minha pesquisa e minha escrita.

“[...] A menos que se opte por viver em estado de inconsciência e alienação, não se pode viver uma história que pertence a outra pessoa.” Joseph Ki-Zerbo

RESUMO

OLIVEIRA, Elianeide de Jesus. PARA BOM ENTENDEDOR, MEIA PALAVRA BASTA: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira, Bahia. Cruz das Almas, 2021. Dissertação (Arqueologia e Patrimônio Cultural), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural. Centro de Humanidades Artes e Letras (CAHL). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, (UFRB) 2021.

Esta dissertação versa sobre os usos dos provérbios e expressões populares na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira – Bahia. O território apresenta-se com uma dupla significação, político e simbólica. Os quilombos apresentam essa face política na medida em que buscam pela certificação territorial, e meios que assegurem sua continuidade. Já seus aspectos simbólicos correspondem às rememorações que levam as manifestações culturais e que fazem com que esse povo se sinta pertencente e identificado com o território. No que tange ao quilombo Calolé, este encontra-se certificado, porém em constante busca para assegurar a continuação da vida humana, através de água encanada, posto de saúde, estradas e outros direitos cabíveis aos cidadãos brasileiros. Foi por meio de uma observação participante que se pôde perceber os valores simbólicos que são manifestados nesse território através da língua configurada em provérbios e expressões populares: o respeito aos mais velhos e a importância do trabalho como símbolos de honra para essa comunidade. Acredita-se que isso seja reflexo da diáspora forçada para o que hoje se denomina por Brasil, já que tinham que recorrer aos mais velhos para aprender uma profissão. E, dessa forma, isso seguiu até a contemporaneidade. Por fim, é possível dizer que, esses provérbios e expressões populares usados na comunidade Calolé são passíveis de serem considerados patrimônios imateriais, tendo em vista que não foram criados agora, passam a visão de mundo e as identidades desses remanescentes quilombolas.

Palavras-chaves: Diáspora africana; Quilombolas; Comunidade quilombola Calolé; Memórias; Provérbios e expressões populares; Patrimônios.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Elianeide de Jesus. PARA BOM ENTENDEDOR, MEIA PALAVRA BASTA: provérbios, expressões populares, memórias e patrimônios na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira, Bahia. Cruz das Almas, 2021. Dissertação (Arqueologia e Patrimônio Cultural), Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural. Centro de Humanidades Artes e Letras (CAHL). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, (UFRB) 2021.

This research is about the uses of proverbs and popular expressions in the quilombola community Calolé, Cachoeira - Bahia. This Territory presents itself with a double meaning, political and symbolic. The quilombos present this political dimension as they seek for territorial certification, and means that ensure their continuity. Their symbolic aspects correspond to the memories that lead to cultural manifestations and make these people feel they belong and identify with the territory. As far as the Calolé quilombo is concerned, it is certified, but is in constant search to ensure the continuation of human life through piped water, health centers, roads, and other rights of Brazilian citizens. It was through participant observation that one could perceive the symbolic values that are manifested in this territory through the language configured in popular proverbs and expressions: the respect for ancestors and the importance of work as symbols of honor for this community. It is believed that this is a reflection of the forced diaspora to what is now called Brazil, since they had to turn to their elders to learn a profession. And, in this way, this has continued until today. Finally, it is possible to say that these proverbs and popular expressions used in the Calolé community are likely to be considered intangible heritage, considering that they were not created now, they pass on the worldview and identities of these remaining quilombolas

Keywords: African Diaspora; Quilombolas; Quilombola community Calolé; Memories; Proverbs and popular expressions; Heritage.

LISTAS DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CQBV – Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape

CONDERTER – Colegiado Desenvolvimento Sustentável do Território do Recôncavo

DRP – Diagnóstico Rápido Participativo

GIQ – Grupo Intersetorial para Quilombolas

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPAC – Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural

RTID – Relatório Técnico de identificação e Delimitação

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

RESEX – Reserva Extrativista

SEPROMI – Secretaria de Promoção e Igualdade Racial

SNCR – Sistema Nacional de Cadastro Rural SNCR

PNPI – Programa Nacional do Patrimônio Imaterial

UFRB – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

LISTA DE IMAGENS

1. Africanos sendo traficados	28
2. Entrada para o quilombo Calolé	55
3. Parte do trecho com calçamento no Calolé	56
4. Descida para o Calolé de Baixo	57
5. Fonte de água	58
6. Riacho	58
7. Igreja Assembleia de Deus	61
8. Tanque de água abandonado	62
9. Líder da comunidade Lourival, em frente à casa de Farinha comunitária	63
10. Cozimento do dendê	64
11. Dendê secando	65
12. Cozimento do dendê para extração do azeite	66
13. Plantação de quiabo	67
14. Creche Maria Quitéria no Alto Calolé	68
15. Escola do Calolé de baixo	69
16. Cartaz de comemoração da 10ª Festa da Ostra	87
17. Tabuleiro de fazer beiju de tapioca	92
18. Máquina para moer mandioca	93

19. Local onde a massa de mandioca seca	93
20. Forno que torra a farinha de mandioca	94

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1. Quem boa romaria faz, em sua casa está em paz: diáspora africana, atravessamento cultural e motivação para surgimento dos quilombos.....	26
1.1. Contextualização histórica do que motivou a formação dos quilombos no Brasil	26
1.2. Se não conseguimos construir uma casa, vivemos em tendas: para além de casas e tendas, o surgimento dos quilombos.....	34
1.3. Além da capital Salvador: protagonismo do Recôncavo da Bahia e quilombos da Bacia e Vale do Iguape	38
1.4. Uma andorinha só, não faz verão: memória, cultura oral, identidade quilombola, provérbios e expressões populares como patrimônio imaterial.....	45
2. Em terra de cegos, quem tem um olho é rei: oficialização territorial, política cultural e resistência quilombola na Bahia	54
2.1. Quilombo Calolé - Cachoeira-Bahia.....	54
2.2. Oficialização territorial, política cultural e resistência quilombola na Bahia.....	68
2.3. Entre o político e o simbólico nos territórios quilombolas da Bahia.....	74
2.4. Políticas de patrimônio cultural quilombola.....	78
2.5. A união faz a força: Conselho quilombola da Bacia e do Vale do Iguape.....	85

3.	Pulo do gato: uma observação participante na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira- Bahia, quantitativo de provérbios e expressões populares.....	90
3.1.	Significações do trabalho para os remanescentes da comunidade quilombola Calolé.....	91
3.2.	Conhecendo e sendo conhecida pela comunidade quilombola Calolé.....	95
3.3.	Quem procura, acha: coleta de dados na comunidade quilombola Calolé.....	97
	Considerações gerais.....	107
	Anexos.....	119

INTRODUÇÃO

A escrita desta dissertação se desenvolveu durante a Pandemia do COVID-19, devido a isso, a realização do campo para a pesquisa ficou limitado, entretanto a comunidade foi solicita em me ajudar, obedecendo aos protocolos de segurança. Dessa forma, espera-se que o texto produzido sirva de retorno para a comunidade de forma que, fique como documento referente a uma das suas manifestações orais.

Quanto a sua estrutura, encontra-se dividida em três capítulos: o primeiro se refere à contextualização história da diáspora africana para o Brasil e seus desdobramentos no território, como o surgimento dos quilombos. O segundo capítulo, versa sobre as políticas públicas territoriais e culturais destinadas às comunidades quilombolas na Bahia. Por fim, o capítulo três, mostra os dados coletados na comunidade quilombola Calolé, as significâncias que os provérbios e expressões populares apresentam nas práticas cotidianas de transmissões orais que, nesse pesquisa são consideradas patrimônios imateriais.

No processo da diáspora forçada¹ dos africanos e africanas para as Américas houve um atravessamento², o qual interrompeu bruscamente os movimentos históricos, culturais e sociais que se estabeleciam dentro dos países da África, pois foram postos em condição de mercadorias. Nesse contexto, uma das políticas do colonizador foi a de descaracterizar o africano e africana da sua humanidade, do que compunham as suas identidades, sendo eles povos diversos “todos eles foram transformados – na visão dos europeus – em *africanos*, como se houvesse homogeneidade para inúmeros povos, línguas, culturas e religiões” (GOMES, 2020, p.8).

Dessa forma, entende-se que houve um projeto político de apagamento cultural, não obstante, podem-se destacar as políticas linguísticas, aqui denominadas políticas de silenciamento, que começavam antes mesmos do destino final do escravizado, como pontua Lucchsi (2012): “com o sequestro e a escravização de milhões de africanos, falantes de centenas de línguas mutuamente ininteligíveis, que foram retirados de seu ambiente cultural

¹ Usa-se diáspora forçada em conformidade com Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020).

² O atravessamento refere-se não só a travessia continental, mas também o corte cultural, humano que a colonização europeia causou nos povos africanos.

de origem e misturados para evitar possíveis motins.” (p.266). Não havendo uma língua comum, não haveria motins, revoltas contra o sistema escravagista. Nesse sentido, pode-se perceber que a língua é um instrumento de poder. Ainda nessa discussão, hooks³ (2019), pontua que “Eram cruciais, no preparo das pessoas africanas para o mercado de escravos, a destruição da dignidade humana, a eliminação de nomes e status, a dispersão de grupos, para não haver uma língua comum” (hooks, p.43). Mais uma vez nota-se que a língua é configurada como ameaça, não só ela, mas tudo que remetesse a construção cultural da pessoa africana.

Bem como, no processo de diáspora forçada, o objetivo do colonizador triunfou, pois dos povos africanos que chegaram ao Brasil, por exemplo, não se consolidou se quer uma língua, posto que, enquanto uma era aprendida outra era negada, assim existem léxicos africanos. Lobo (2015), afirma que:

Não tendo havido a possibilidade de se estabelecerem no Brasil línguas africanas, os africanos adotaram o português do colonizador, reestruturando-o profundamente, porque o adquiriram já adultos. (LOBO, 2015, p.79).

É notável que a dominação do colonizador aconteceu também pela cultura linguística, foi imposta uma língua, e enquanto esta era aprendida outra era apagada, silenciada e negada, pois como aborda Carneiro: “a língua é difícil de conservar na diáspora por muitas gerações.” (p.232). Principalmente, quando isso já fazia parte das políticas de apagamento cultural de não permitir falantes da mesma língua. Em conformidade com o escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, que chamou esse processo de tentativa de apagamento de “bomba cultural”, ele diz:

O efeito de uma bomba cultural é aniquilar a crença das pessoas nos seus nomes, nos seus idiomas, nos seus ambientes, nas suas tradições de luta, em sua humanidade, em suas capacidades e, em última instância, nelas mesmas. Isso faz com que pessoas vejam seus passados como uma terra devastada sem nenhuma realização, e faz com que elas queiram se distanciar dessa terra devastada. (WA THIONG'O, 2005, p.3).

Apesar dessa bomba cultural ter tido um efeito triunfante, houve resistência e reinvenção da cultura como abordam Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020):

Os africanos escravizados e seus descendentes, participantes dessa diáspora forçada, contribuíram com a criação e a invenção de uma nova cultura,

³ Ela adotou o nome pelo qual é conhecida em homenagem à bisavó, Bell Blair Hooks e faz questão de afirmar que bell hooks deve ser escrito em letra minúscula mesmo, representando seu desejo de dar destaque ao conteúdo de sua escrita e não à sua pessoa. Disponível em: <https://www.pantys.com.br/blogs/pantys/bell-hooks-e-lesia-gonzalez-ler-e-uma-forma-de-agradecer>. Acessado em: 20 de julho de 21.

elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade.

As novas culturas criadas são também projetos políticos, que trazem em seu bojo não somente a dimensão da resistência, mas também a dimensão da esperança. E essas culturas – que para efeito de clareza podemos chamar culturas políticas – não são “mumificações” históricas, senão passam cotidianamente pelo processo de recriação a partir de fluxos e trocas de ideias, valores e projetos que circulam pelo mundo afrodiaspórico. (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFOGUEL, 2020, p.17).

Essa reconstrução cultural se deu através da língua do colonizador, que reestruturou a condição dos africanos, africanas e seus descendentes. Assim, por essa língua se deram a adaptação da religião, música, provérbios populares e outros, que devido á diáspora forçada se reformularam diante da realidade imposta, como pontua Gomes: “Os primeiros africanos nas Américas foram pioneiros adaptando linguagem, moradia, alimentação, idiomas e culturas” (2020, p.8). Essa reformulação, apesar da tentativa de apagamento, teve início ainda no Atlântico, antes de chegar a terras firmes, como afirma Gilroy:

A ideia do Atlântico negro pode ser usada para mostrar que existem outras reivindicações a este legado que podem ser baseadas na estrutura da diáspora africana no hemisfério ocidental. Uma preocupação com o Atlântico como sistema cultural e político tem sido imposta à historiografia e a história negra pela matriz histórica e econômica na qual a escravidão da *plantation* – “o capitalismo sem suas roupas” – foi um momento especial. Os padrões fractais de troca transformação cultural e política, que procuramos especificar por termos teóricos manifestamente inadequados como criouliização e sincretismo, indicam como as etnias e ao mesmo tempo as culturas políticas têm sido renovadas de maneiras que são significativas não só para o povo do Caribe mas, também, para Europa, para África, especialmente Libéria e Serra Leoa, e, naturalmente, para a América negra. (GILROY, 2020, p.57-58).

A renovação cultural indicada pelo autor mostra que as diferentes etnias presentes nos navios reformularam suas existências a partir dos contatos pelos que estavam nas mesmas condições.

Essas novas culturas e identidades tiveram primazia, primordialmente, nos quilombos, uma vez que, possuindo uma organização oposta ao sistema escravocrata, a palavra se fez concretude, foi ressignificada e organizada de acordo as novas necessidades. Ao refletirmos sobre os quilombos no Brasil, pode-se referir a teoria do professor Molefi Kete Asante sobre afrocentricidade, já que: “capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana.” (ASANTE, 2007, p.94), isto foi feito com o quilombo, pois para a obtenção da liberdade rememoraram os quilombos. Ainda em

conformidade como autor, “A Afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômeno atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2000, p. 93). Nesse sentido, o autor propõe que as realidades não mais sejam vista de acordo com o olhar do europeu, mas dos africanos, é a partir disso que se pode pensar o surgimento dos quilombos, como emancipação, protagonismo, mesmo que a língua ali usada tenha sido a do colonizador.

No contexto quilombola atual, as palavras da língua portuguesa servem para atender tanto as necessidades do cotidiano, conversas informais, quanto frente às instituições públicas. Entretanto, é na esfera do cotidiano que esse trabalho se debruça.

Segundo a música “Sonho de uma flauta⁴”, do grupo musical “O teatro mágico”, “Nem toda palavra é, aquilo que o dicionário diz”, ou seja, as palavras de uma língua podem ser metaforizadas, empregadas com sentido oposto ao que se encontra registrado no dicionário. Sobre isso, NGUGI WA THIONG’O diz sobre a cultura oral em detrimento da escrita que tem maior prestígio na cultura ocidental:

A língua não era uma mera sequência de palavras. Tinha um poder sugestivo muito além do sentido léxico e imediato. Nossa apreciação do poder sugestivo mágico da língua era reforçada pelas brincadeiras que fazíamos com as palavras através de adivinhações, provérbios, transposições de sílabas, ou através de palavras sem sentido, mas musicalmente arranjadas. Então, aprendíamos a música de nossa língua antes de seu conteúdo. A língua, através de imagens e símbolos, nos deu uma visão do mundo, mas ela tinha uma beleza própria (NGUGI WA THIONG’O, 1997, p. 11).

Por defender a análise dos discursos através dos usos cotidianos, ou seja, as iterações vivas, e acreditar que a língua materna é conhecida através da comunicação efetiva e não pelo sentido dicionarizado, logo em consonância com o trecho da música acima citado, é que se traz os atores, já que nessa dissertação as análises se dão através das observações da rotina de quilombolas, ou seja, usos concretos de interação.

A língua faz parte da rotina, é através dela que tudo se cria, se transforma, por ela se expõe e defende ideias. A literatura cristã, por meio do seu livro sagrado, Bíblia, acredita que o mundo foi criado pela palavra: “E disse Deus: Haja luz; e houve luz.” (Gênesis 1:3). Dessa forma, as palavras não são abstratas, mas concretas e são empregadas em contextos precisos que levam a decodificação pelo seu interlocutor, carregada de sua cultura, vivências, crenças, ideologias. Segundo NGUGI WA THIONG’O:

⁴ Música do grupo “O teatro mágico” que fala dos múltiplos sentidos das palavras e que, nem sempre, estão dicionarizados ou apresentam significado diferente do apresentado pelo dicionário.

A língua carrega a cultura, e a cultura carrega, particularmente através da oratura e da literatura, todo o corpo de valores pelos quais vimos a perceber a nós mesmos e nosso lugar no mundo. Como as pessoas percebem a si mesmas afeta como elas vêem a sua cultura, suas políticas, sua produção social de riqueza e toda a sua relação com a natureza e os outros seres. A língua é, portanto, inseparável de nós mesmos como uma comunidade de seres humanos com uma forma e um caráter específicos, uma história específica, uma relação específica com o mundo (NGUGI WA THIONG’O, 1997, p. 16).

Nesse sentido, elas trazem a realidade do locutor e se materializam na enunciação. Refletindo sobre o contexto dos quilombos na contemporaneidade, ela vai se estruturar dentro desse complexo cultural.

O ato de enunciar⁵ é sociável, existe uma troca entre locutor e interlocutor. Um código, a palavra, a ser decifrado, por esse código passam valores sociais, ideologias, histórias. Em algumas tradições africanas, por exemplo, a palavra falada carrega um caráter sagrado. É nesse percurso, por exemplo, que passam os provérbios e expressões populares dos Bawoyo⁶ de Angola, que segundo Serrano: “Há provérbios para todos os momentos da sua vida. São enunciados muitas vezes, em momentos de tensão como de recriminação ou recomendação de um dado comportamento (SERRANO, 1993, p.139).

Logo, observa-se que as palavras trazem uma visão de mundo, e esta vai se configurar em diferentes grupos culturais. Nesta dissertação é nos quilombos, em que os provérbios e expressões populares vão cumprir ou saciar a realidade oral. Dessa forma, entende-se que os provérbios e expressões populares “[são] é também um dos elementos do texto tradicional e pertencente ao patrimônio linguístico [...] possui um conteúdo metafórico e caráter autônomo, diacrônico e popular” (SANTOS, 1980, p.131). Essas características que fazem com que eles cumpram o seu papel na oralidade, uma vez que podem simplificar algo complexo. Além disso, eles apresentam sabedoria, aprendida ao longo dos anos:

O provérbio contém sabedoria, pois como maioria das vezes, resume experiência histórico-cultural e estimula o pensamento maior para entender o mundo, ele diz milhares de coisas que não estão imediatas no verso, por isso

⁵ O termo enunciação refere-se à atividade social e interacional por meio da qual a língua é colocada em funcionamento por um enunciador (aquele que fala ou escreve), tendo em vista um enunciatário (aquele para quem se fala ou se escreve). O produto da enunciação é chamado enunciado. Disponível em: <http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/enunciacao-enunciado>. Acessado em: 16 de agosto de 2021.

⁶ Os Bawoyo são um grupo étnico situado na África Central, na margem direita da foz do rio Zaire, na província angolana de Cabinda. Constituiu até meados do século XIX o pequeno reino de Ngoyo que durante o tráfico de escravos para o Brasil, sobretudo no século XVIII teve seu apogeu. Este grupo étnico que deu entrada no Brasil foi conhecido como Cabindas, nome do porto mais conhecido daquela região de onde provinham (Serrano, 1983).

precisa de grande reflexão e busca do conhecimento da realidade na qual foi produzida tal provérbio (CABRAL, 2019, p.4).

No jogo das palavras, estabelecidas e cristalizadas socialmente, tem-se os provérbios e expressões populares, que ultrapassam gerações, se reformulam de acordo com as necessidades de seus falantes, assim, estes percorrem as memórias para se atualizarem na enunciação. Os processos relativos à memória permitem perceber, por meio dos seus meios de criações de narrativas que, embora criadas no passado cumprem no presente as necessidades reais da comunicação, isso pode ocorrer por meio das memórias que são reconstituídas nas conversas. Como pontua Halbwachs⁷, (2004) “Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras.” (p. 39). Pode-se dizer que, esses pontos se dão a partir do diálogo, conversas, que trazem essas memórias. Assim, há uma concordância entre os interlocutores que conhecem os provérbios e expressões populares.

De acordo com Flor do Nascimento: “memória é ao mesmo tempo recorrer à palavra narrada em que a palavra – e sua relação com a memória e a história – são os alicerces que mantêm junta, coesa, uma comunidade.” (2015. p.47). Observa-se que, palavra e memória ou memória e palavra são faces da mesma moeda, e ambas contribuem para o pertencimento e unidade, aqui da comunidade quilombola Calolé, nesse sentido, através das falas, conversas do cotidiano que as expressões populares ganham forma e se mantem atualizadas “É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma.” (HAMPATÉ BÂ, 2010.p. 172). Por fim, é através da enunciação da palavra que se torna e faz concretude. Essa concretude pode ser comprovada através das vivências, interações e observações no seio da comunidade que essa pesquisa se debruça.

Nos estudos culturais, o método etnográfico, é uma das formas de coleta de dados que permitem comprovar ou não o que deseja o pesquisador, através da observação da realidade, contato prolongado com tal grupo. Dessa forma, “o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de

⁷ Maurice Halbwachs (1877-1945) foi um sociólogo francês, destacado por seus trabalhos sobre a memória coletiva. A obra de Halbwachs se destaca por suas referências no campo da psicologia social, especialmente na formulação de uma teoria acerca da memória coletiva, que estabeleceu um vínculo psico-sociológico entre o presente e o passado. Suas principais obras: “Le Cadres Sociaux de la Mémoire” (1925), “Le Causes du Suicide” (1930), “Morphologie Sociale” (1938) e “La Mémoire Collective” (1950) (obra póstuma). Disponível em: https://www.ebiografia.com/maurice_halbwachs/ Acessado em 08 de agosto de 21.

procedimentos.” (MAGNANI, 2002, p.17). Nessa pesquisa, através de contatos que já ocorrem desde novembro de 2019, pretendeu-se perceber como os provérbios e expressões populares são atualizados pela memória no seio da comunidade quilombola Calolé-Cachoeira, Bahia. Assim, através de uma pesquisa participante, uma vez que, enquanto pesquisadora encontro-me em um duplo como fala Da Matta:

É vivenciando esta fase que me dou conta (e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. De fato, tendo me preparado e me colocado como tradutor de um outro sistema para a minha própria linguagem, eis que tenho que iniciar minha tarefa. E então verifico, intimamente satisfeito, que o meu ofício — voltado para o estudo dos homens — é análogo à própria caminhada das sociedades humanas: sempre na tênue linha divisória que separa os animais na determinação da natureza e os deuses que, dizem os crentes, forjam o seu próprio destino (DA MATTA, 1974, p.2).

Nesse sentido, não é apenas a observação e descrição de uma cultura, mas ter me colocado como pertencente aquele grupo cultural, realizando as mesmas funções que eles, atuando na rotina, ainda que não seja o minha. Dessa forma, reverenciar as palavras que formam as expressões e provérbios populares. Nesse contexto, essas palavras aconteceram a partir do diálogo entre pesquisadora e quilombolas, por uma convivência de respeito.

Foi nessa perspectiva que se realizou a pesquisa participante, de forma que a inter-relação pesquisadora e quilombolas aconteceu de forma solidária, e que as técnicas pré estabelecidas foram respeitadas a comunidade. Ressalto que, o trabalho desenvolvido, exigiu da pesquisadora não só observação e descrição, mas vivência, interpretação, análise da cultura e seus significados, como fala Glifford Geertz em A interpretação das culturas:

[...] a análise cultural é uma adivinhação de significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea (GEERTZ, 1989, p.30).

Dessa forma, coube perceber qual o significado que os provérbios e expressões populares têm dentro dessa comunidade. Por tanto, apesar de imersa e envolvida com a rotina do quilombo Calolé, foi necessário um distanciamento na descrição do vivenciado, como alerta o autor citado acima, é necessário “descobrir onde se situar num texto do qual, ao mesmo tempo, espera-se que seja uma visão íntima e uma avaliação fria é quase tão desafiador quanto chegar a essa visão e fazer a avaliação” (Geertz, p.30-31). Assim, nessa pesquisa que envolveu primordialmente a escuta, mas também os fatores extralinguísticos que definiram o que foi dito, contribuíram para a escrita do texto, sendo que, apesar do vínculo

estabelecido, houve distanciamento para o texto acadêmico. Dessa forma, buscou perceber como os provérbios e expressões populares são rememorados, transmitem e constroem conhecimento e constituem e ethos na comunidade quilombola Calolé – Cachoeira-Bahia.

A narrativa gênese do Brasil apresenta a escravização de africanos como um de seus fatores. Para compreender o processo de chegada de africanos e a formação dos quilombos, é preciso falar sobre a diáspora africana⁸.

A concepção de Stuart Hall em “Identidade Cultural e Diáspora” (1996), sobre a diáspora é que “há poucas experiências mais traumática do que essas separações forçadas da África”. (1996, p.70). Já que esse atravessamento, interrompeu a continuidade social, cultural e histórica desse grupo em seu continente. Dessa forma, nas Américas, os africanos escravizados, foram submetidos à diversos trabalhos na colônia portuguesa, que viria a ser o Brasil.

O sistema escravocrata impôs aos africanos castigos físicos, psicológicos, tentou afastá-lo de sua cultura original, como aponta hooks (2019): “Eram cruciais [...] a eliminação de nomes e status, a dispersão de grupos, para não haver uma língua comum, e retirada de qualquer sinal evidente de herança africana (2019, p.41). Esse processo apresentado pela autora mostra que o projeto político colonizador era de apagamento, retirada da humanidade, a língua, nesse contexto, além de ser um fator unificador, também se configurava como ameaça, pois não compartilhando da mesma, não existiria motins, entretanto com a língua do colonizador, foi possível uma reorganização das culturas, das redes das memórias compartilhadas e individuais, e o Atlântico cumpriu esse papel reconfigurar essas culturas.

A necessidade de um lugar diferente ao que foram submetidos pela escravização, levou os africanos a buscarem o seu território, com suas dinâmicas culturais, onde tivessem protagonismo. Este lugar foi o quilombo, que apresentava uma estrutura contrária do sistema vigente, era a resistência contra ao escravismo e ao colonialismo. O quilombo já conhecido pelos africanos, como apresenta Flávio Gomes: “[...] tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação mocambos e depois quilombos. Eram termos da África Central usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados” (2020, p.10). Já Kabengele Munanga sobre os quilombos diz

⁸ Como sinônimo também será empregado diáspora forçada, em conformidade com Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020).

que: “Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência.” (1996, p.63).

Desta forma, essa pesquisa entende que, os africanos ao estabelecerem o quilombo⁹ africano, fazem uso da memória coletiva, uma vez que, ela é compreendida por Halbwachs¹⁰ como processo de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo social.

No contexto citado, foram os africanos que fizeram uso das memórias, não só para a reconstrução do quilombo, mas ter primazia nesse espaço para manifestar sua religião, danças, provérbios populares oriundos de sua terra, ou que foram reconfigurados pela diáspora. Uma vez que, o quilombo não era uma estrutura homogênea e desde a saída dos países africanos, até chegar nas américas e no próprio quilombo, houve contatos com diversas culturas, o que favoreceu um multiculturalismo e uma identidade quilombola fragmentada. Dessa forma, esses diversos contatos contribuíram com essa formatação heterogênea e com o protagonismo africano. Assim, essas manifestações podem ser reconhecidas para os remanescentes quilombolas como patrimônio imaterial, principalmente, no que tange à oralidade.

Pode-se dizer que, o Nordeste brasileiro teve protagonismo com os quilombos, em especial a Bahia, pois tinha Salvador como capital da Colônia, além de ser rota comercial, e o principal fornecedor de cana-de-açúcar e fumo. Dessa forma, regiões como o Recôncavo da Bahia, que eram polos comerciais, abarcaram diversos quilombos como o Calolê, o qual a pesquisa se debruçou a estudar na contemporaneidade.

As memórias coletivas são laços afetivos, por elas a prática da rememoração, a nostalgia de algo vivido coletivamente, são esses laços que mantêm vivas histórias que permanecem por gerações. No contexto africano, a memória é o livro não materializado.

As narrativas orais fazem parte de muitos países africanos, a palavra é o que vale, sendo ela o suporte para a memória, como melhor pontua BÂ: “Nas sociedades orais, não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a

⁹ “Sabemos pouco sobre como os fugitivos se autodenominavam e menos ainda por que termos africanos *mocambos e quilombos* se difundiram no Brasil, diferentes de outras áreas da colonização” (GOMES, 2020, p.11)

¹⁰ Sabe-se que, o autor ao falar em memórias coletivas, não se refere ao quilombo. Essa transmutação ou interpretação parte para explicar o surgimento dos quilombos no Brasil. Assim, usa-se da concepção dele para explicar outra realidade.

Palavra é mais forte.” (2010, p. 168). Nesse sentido, pensa-se sobre aos provérbios populares que fazem parte da rotina oral e com a diáspora africana chegaram ao Brasil.

É possível dizer, que os provérbios e expressões populares resistem ao tempo, eles algumas vezes são usados para passar um alerta, metaforizar uma situação. Porém, quase que instintivamente, ao utilizá-los faz-se uma rememoração, ou seja, referência a alguém do passado.¹¹ Assim, a memória é ativada por meio de um processo involuntário que traz ao momento da enunciação, por exemplo, como dizia minha avó: “casa de ferreiro, espeto de pau”. Dessa forma, os provérbios e expressões populares, veem ultrapassando gerações e são frutos do passado, podendo ser considerados patrimônios imateriais, tendo em vista a sua criação noutrora e sua ressignificação no cotidiano, como explica Bull: “Ele não possui autor, nasce da experiência cotidiana [...] de traduzir a sabedoria e experiência do povo (BULL, 1989, p.131).

Destarte, ao observar a rememoração que, geralmente, é feita quando se cita um provérbio popular e sabendo que algumas comunidades de remanescentes quilombolas cultivam essas práticas. O interesse para o desenvolvimento dessa pesquisa surge para entender como isso se realiza na comunidade Calolé.

Por fazer parte da rotina oral comum, e, partindo do pressuposto que, por vezes, não se reflete sobre o uso dos provérbios populares e a sua informalidade de transmitir conhecimento. Apresentou-se como problema de pesquisa saber de que forma os provérbios e expressões populares constroem memória coletiva e transmitem conhecimento na comunidade quilombola Calolé. Uma vez que, os provérbios e expressões populares se mantêm vivos pela construção da memória coletiva, podem ser patrimônios imateriais e são elementos identitários da comunidade quilombola Calolé.

Já tendo realizado uma revisão bibliográfica, a pesquisa desenvolveu-se em um trabalho de campo, que teve como instrumento a observação participante, uma vez que, sabe-se que as culturas variam em ritmo e modalidade diversa no tempo e no espaço, é sabido também que elas carregam símbolos que apresentam um valor para seus membros. Para entender um grupo ou organização cultural só é possível através das vivências e conversas, assim para Geertz fazer descrição densa:

¹¹ Quando cito alguém do passado, não significa que a pessoa esteja morta, porém com idade mais avançada que o locutor.

[...] é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008, p.7).

Nessa perspectiva, realizei uma observação participante, instrumento ligado à etnografia, na comunidade Calolé-Bahia, a fim de compreender como os provérbios e expressões populares são transmitidos e constroem conhecimento. Como define Marietto, “A observação participante é um método qualitativo com raízes na pesquisa etnográfica tradicional.” (2018, p.2). Além disso, tendo consciência que a observação participante é: “O processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo” (May, 2001, p. 177). Assim, em conformidade com o autor, essa imersão se deu pela vivência na comunidade, de forma que internalizei os valores e símbolos sem julgamentos. Essa experiência de imersão total que se deu através da participação nas práticas das rotinas da comunidade. Desta forma, como apresenta Dias:

A observação participante é a principal ferramenta de análise etnográfica. Geralmente, o antropólogo social é o etnógrafo responsável pela pesquisa.

Os investigadores são levados a partilhar papéis e hábitos dos grupos observados, estando assim em condições favoráveis para observar factos, situações e comportamentos que não ocorreriam, ou que seriam alterados, na presença de estranhos. (MÓNICO; ALFERES; CASTRO; PARREIRA, 2017, p.2).

Dessa forma, como propõe Geertz (2008) e os autores citados acima (2017) a observação participante é um dos instrumentos da etnografia, por elas pôde perceber como os provérbios e expressões populares são ativadas pela memória na comunidade quilombola Calolé, através das atividades realizadas no cotidiano. Dessa feita, ele ainda afirma que “Situar-nos, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal” (1998, p. 23). Essa experiência pessoal ocorreu na medida em que o trabalho não só foi de observação, mas um exercício de escuta nas conversas do cotidiano, a qual levou a uma interpretação de parte dessa cultura. Tendo ciência que a observação participante é:

Diferentemente da entrevista, na observação participante o pesquisador vivencia pessoalmente o evento de sua análise para melhor entendê-lo, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo; participa nas relações sociais e procura entender as ações no contexto da situação observada. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo se apropriando de significados a partir do seu próprio ambiente. Assim, na observação participante o pesquisador deve se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem. (PROENÇA, 2007, p.9).

Levando em consideração o postulado pelo autor, para obtenção dos dados dessa dissertação, foi realizada a observação participante, para perceber quais valores são transmitidos ao enunciar os provérbios e expressões populares e como as memórias são ativadas. Uma vez que, os quilombos guardam parte das memórias do país.

Dessa forma, ao longo desse trabalho é feita uma contextualização histórica do que motivou os quilombos no Brasil. Também é abordado como os diversos contatos impostos aos africanos e africanos foram fundamentais para a construção das identidades diaspóricas e o papel das memórias para a organização nesse novo lugar.

1- Quem boa romaria faz, em sua casa está em paz: diáspora africana, atravessamento cultural e motivação para surgimento dos quilombos

*Os pássaros têm asas porque elas
lhe foram passadas por outros
pássaros.*

Provérbio Congolês

Já dizia o ditado “quem boa romaria faz, em sua casa está em paz”. Viver em um ambiente hostil, cuja humanidade, a pátria, família, dignidade e tantos outros, fez com que africanos e africanos buscassem o seu lugar de paz. Assim, o presente capítulo versa sobre o que motivou o surgimento dos quilombos da bacia do Vale do Iguape, no decorrer do capítulo, através dos autores Nei Lopes e Stuart Hall, será discutido como a diáspora africana propiciou o surgimento dos quilombos e este se tornou sinônimo de liberdade para os escravizados, sendo para os remanescentes um território de memórias e identidades e reconhecidas como “comunidades tradicionais”, tendo como autores para essa discussão, Beatriz Nascimento, Clovis Moura e Kabengele Munanga. Este capítulo discute a percepção dos saberes por meio da oralidade, os provérbios populares, como forma de transmitir conhecimento e sabedoria. Uma vez que, o saber proverbial é passado de geração a geração e se consagra no seio de uma comunidade.

1.1 Contextualização histórica do que motivou a formação dos quilombos no Brasil

Brasil carrega em sua gênese uma estrutura social por dominados (negros, índios e mestiços) e o dominador (europeu). A história do país apresenta morte dos autóctones¹², glotocídios¹³, tráfico humano e a escravização de africanos. Destarte, não aconteceu de forma pacífica, porém foi marcada por revoltas, fugas e construção de outra sociedade.

¹² Que é natural do território, habitante de origem.

¹³ Processo de marginalização de uma língua no seio de uma comunidade de falantes, em favor de outro(s) idioma(s), resultando no gradual desaparecimento dessa língua.

A necessidade de mão-de-obra para os diversos trabalhos na colônia portuguesa, tentou tornar aceitável, através das narrativas europeias, o tráfico transatlântico de africanos, correspondente ao início da globalização, capitalismo e modernidade, esta última:

[...] é apreendida por seus contra discursos e frequentemente defendida somente por seus elementos contrafactuais, embora as análises deles permaneçam substancialmente não afetadas pelas histórias de brutalidades que parecem ser uma característica tão proeminente no abismo crescente entre experiência moderna e expectativa moderna. Há uma tênue percepção, por exemplo, de que a universalidade e a racionalidade da Europa e da América iluminista foram usadas mais para sustentar e transplantar do que para erradicar uma ordem de diferença racial herdada. (GILROY, 2020, p.114).

Logo, essa imigração forçada que entendemos aqui como diáspora africana, foi financiada e atestada pela modernidade. O termo “diáspora africana” surgiu na década de 1960, com os Estudos Africanos nas disciplinas de História da África e Estudos Afro-americanos, o primeiro Instituto de Estudos da Diáspora Africana foi criado na Howard University em 1979. Stuart Hall, sobre os estudos da diáspora africana, afirma que ele se apoia numa concepção binária.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Esta fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um "Outro" e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora (HALL, 2003, p.33).

Esse conceito fechado é o aplicado ao Brasil colônia, no que se refere à exclusão dos africanos que eram vistos como mercadorias pelos europeus. Gomes (2019) sobre essa diáspora afirma que “O tráfico de escravos no Atlântico, a maior e mais continuada migração forçada por via marítima em toda história humana, envolveu o transporte de pessoas, mercadorias, plantas e germes entre os quatro continentes – Ásia, Europa, África e América.” (2019, p.15). Ou seja, o saqueamento não se deu apenas na esfera humana, mas como bem demonstra o filme “Pantera Negra”¹⁴ (2018), onde o personagem Erik Killmonger, interpretado por Michael Jordan, ao visitar um museu e questionar a curadora branca diz:

“Como você acha que seus ancestrais conseguiram os objetos? Acha que pagaram um preço justo? Ou que eles tiraram de nós, como tiram tudo o que querem?”¹⁵

¹⁴ Produtora: Marvel Studios. Lançado no Brasil em 15 de Fevereiro de 2018.

¹⁵ 16 minutos e 39 segundos.

Dessa forma, o tráfico atuava em vários setores e em todos usurpavam da África, tirando seus bens culturais, fauna, flora e pessoas, estas que ao longo da travessia encontravam um ambiente inóspito até chegar à terra firme, como coloca Gomes:

Em média, entre 150 e 200 cativos ficavam acorrentados nesses ambientes, às vezes misturados com porcos, cabritos e outros animais domésticos. O espaço era de dois metros quadrados por pessoa, apenas o suficiente para esticar as pernas à noite [...] na falta de sanitários, as necessidades fisiológicas eram feitas dentro do próprio barracão, que, segundo a descrição médico português Francisco Damiano Cosme, fedia a fezes e urina a tal ponto que uma pessoa que ali entrasse se sentiria logo ânsia de vômito ou poderia até desmaiar. Segundo outro médico português, os escravos seminus dormiam no chão e eram “tratados como gados”. (GOMES, 2019, p. 280)

Imagem 1. Africanos sendo traficados à bordo do navio



Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/os-horrores-da-depredacao-humana-como-era-o-interior-de-um-navio-negreiro.phtml> Acessado em: 13 de agosto de 2021.

Além do sequestro, de ter que deixar sua terra de forma involuntária, a condição que essas pessoas eram obrigadas a estar lhes colocavam como animais, sem humanidade, dignidade e higiene, como se observou no excerto e na imagem. O poeta Carlos Limeira em seu poema, mostra também como isso aconteceu:

Me puseram correntes
e caminhei
os mares
no ventre fétido

de grandes barcos.

Cheguei em terras
 que haviam tomado de outros
 fiz tudo por aqui
 enquanto eles
 de braços cruzados,
 bebiam meu suor.

(Carlos Limeira)

Nessa perspectiva da diáspora forçada, Hall diz que “há poucas experiências mais traumática do que essas separações forçadas da África” (1996.p.70). Uma vez que é lá seu lugar originário, estão as raízes e onde suas histórias começaram a ser escritas. Não obstante, o autor descreve a configuração desse binarismo imposto pela diáspora, onde o contato com africanos de lugares distintos contribuíram para a formatação de seres diaspóricos, que compartilharam memórias de sequestro e de uma travessia dolorosa:

Uma coisa é posicionar um sujeito ou um conjunto de pessoas como o Outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeitá-los a esse ‘conhecimento’, não só como uma questão de dominação e vontade imposta, mas pela força da compulsão íntima e a con-formação subjetiva à norma. (...) A expropriação íntima da identidade cultural deforma e leva à invalidez. (HALL,1996. p.70).

Diante disto, condição de escravizado, marca-se como traumática aos grupos que foram forçados a diáspora, pois ao serem submetidos à condição de escravizados há uma nova formatação nas identidades culturais, como propõe o autor citado “Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica” (Hall 2003, p.27). Pois, além das identidades com o seu lugar de origem passa-se a ter com os demais africanos presentes na diáspora, com o “novo lugar”. Essas novas identidades se reformularam antes dos desembarques, foi nos navios e no processo da travessia do Atlântico que começou a reconfiguração:

Deve-se enfatizar que os navios eram os meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre lugares fixos que eles conectavam. Conseqüentemente, precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporação abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão

políticas e, talvez um modo de produção cultural distinto (GILROY, 2021, p.60).

Os navios como espaço de contato dos diferentes propiciou a formação dos que se tornariam “iguais¹⁶”, já que estavam submetidos à mesma situação. Diante disso, as identidades culturais vão se tornar e ser, como apresenta Hall “tanto é uma questão de ‘ser’ quanto de ‘se tornar, ou devir’. [...] As identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante.” (1996, p.69). Logo as identidades não são imutáveis, mas vivas e em reconstrução e construção constante. Nisso, pensando na constituição histórica dos afrodescendentes, é possível refletir que essas identidades perpassam por uma reorganização do lugar e não lugar, pois “A história recente dos negros, como povo no mundo ocidental moderno, mas não necessariamente deste mundo – história que envolve processos de organização política de natureza explicitamente transnacional e internacional” (GILROY, 2020, p.83). Ou seja, é preciso pensar a história dos afro-descentes como reestruturada para a condição que seus antepassados foram submetidos, dessa forma, com múltiplas identidades.

Retomando a conceituação de diáspora, Lopes (2004) diz que “O termo diáspora africana vem sendo usado para fazer referência a povos que forçosamente foram levados a viver em outra parte do globo que não sua terra de origem.” (2004.p.236). É diante das afirmações dos autores citados, que se utilizará termo diáspora africana/ forçada para referir ao tráfico de africanos.

A escolha por Stuart Hall para fundamentar o conceito de diáspora, deve-se ao fato do próprio autor ter se considerado “um ser diaspórico”, entender que a construção das identidades são descentradas e produzidas pelas diferenças. Como nessa pesquisa compreende o africano diaspórico, que antes de chegar ao Brasil já estava fragmentado. Assim, neste trabalho, entende-se por diáspora africana, os grupos do continente africano que foram forçados a migrar para as Américas e condicionados a escravizados.

A diáspora de africanos para as terras brasileiras marca o início de uma história de sofrimento com perdas de elementos culturais, glotocídios, castigos físicos, psicológicos e genocídio, o que terá como consequência a formação dos quilombos. Por isso, a necessidade de se entender a diáspora forçada para a colônia portuguesa, uma vez que ela motivou a busca por um outro lugar, sem a opressão do colonizador.

¹⁶ Iguais no sentido de terem passado pela diáspora e compartilhado a experiência traumática.

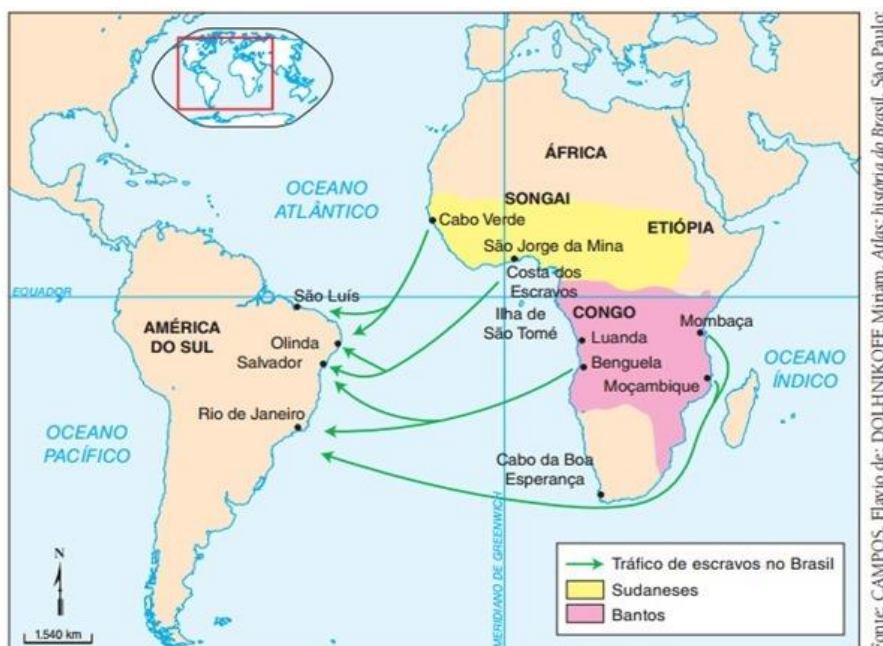
Os primeiros africanos começaram a ser traficados em meados do século XVI, sendo originários de dois grandes grupos étnicos. Segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000):

África Centro-Occidental (hoje região ocupada por Angola), forneceram a maior parte dos escravos utilizados em toda a América portuguesa. No século XVIII, o comércio do Rio de Janeiro, Recife e São Paulo era suprido por escravos que vinham da costa leste africana (oceano Índico), particularmente Moçambique.

No comércio baiano, a partir de meados do século XVII, e até o fim do tráfico, os escravos eram oriundos da região do Golfo de Benin (sudoeste da atual Nigéria) (IBGE, 2000).

Entretanto, esse tráfico não ocorreu igualmente em todas as regiões, como mostra Ferreira “As regiões da África mais afetadas pelo tráfico de escravos foram a África Ocidental, conhecidas nas fontes portuguesas como Costa da Mina, que se estendia entre Gana e Nigéria, e a África Central, que se estendia do Gabão até o Sul de Angola.” (2018, p.53-54). Nesse sentido, serão os escravizados desses lugares, em sua maioria, que vão ser obrigados a sustentar a economia colonial e modificar a sua demografia. Segundo Gomes (2019) “Angola já tinha se consolidado como o maior território africano fornecedor de mão de obra cativa para a América” (p.209).

Mapa 1- Referente às rotas do tráfico transatlântico para o Brasil



Disponível em: Acessado em: 12 de junho de 2020

A mão-de-obra africana foi fundamental à economia da colônia portuguesa, mesmo que implícito no processo de escravização. À medida que avançavam as necessidades do Brasil Colônia, aumentavam as necessidades da exploração dos escravizados africanos e a diáspora forçada desse grupo. Moura (1959) mostra como essa dinâmica modificou demograficamente e consolidou a sociedade colonial:

Essa transformação se processará em todas as formas de manifestação da vida social. Demograficamente, aumentou em ritmo acelerado e ininterrupto a população da Colônia; do ponto de vista sociológico cindiu a sociedade colonial em duas classes fundamentais e antagônicas: uma constituída pelos senhores de escravos, ligados economicamente – em face do monopólio comercial – à Metrópole; outra constituída pela massa escrava, inteiramente despojada de bens materiais, que formava a maioria da população do Brasil-Colônia e era que produzia toda a riqueza social que circulava nos seus portos (MOURA, 1959, p.20).

Com isso, o sistema escravista foi que sustentou a economia da colônia. Não obstante, aquele que, forçosamente, se tornou um ser diaspórico e teve sua cultura negada, ficou excluído do sistema em que ele era o pilar de sua construção econômica. Como apresenta Alencastro (2018), “a cifra de africanos introduzida no Brasil entre 1500 e 1850 (4,8 milhões) é conhecida com maior precisão do que o número de colonos (até 1822) e de imigrantes portugueses vindos nesse período” (p.60). Toda essa população de africanos para os diversos trabalhos forçosos na colônia, ou seja, “a escravidão se tornou interna à civilização ocidental e pela cumplicidade óbvia que tanto a escravidão da *plantation* como os regimes coloniais revelaram existir entre a racionalidade e a prática do terror racial” (GILROY, 2020, p.98).

Como mostra a tabela abaixo, o Brasil foi o maior polo de escravizados, diferindo-se dos demais países presentes na amostragem. Dessa forma, os africanos reformataram a configuração da colônia portuguesa, tanto para os trabalhos forçados, quando nas manifestações culturais.

Tráfico Transatlântico de Escravizados- Desembarcados entre 1550-1850

Tabela 1

	Europe	Mainland North America	British Caribbean	French Caribbean	Dutch Americas	Spanish Americas	Brazil	Africa	Totals
1526_1550	0	0	0	0	0	660	0	0	660
1551-1575	0	0	0	0	0	19.713	2.461	0	22.174
1576-1600	130	0	0	0	0	42.037	25.712	0	67.879
1601-1625	85	0	97	0	0	58.445	156.181	0	214.808
1626-1650	0	0	0	0	0	27.418	138.598	0	166.016
1651-1675	42	0	0	0	0	7.243	202.405	0	209.690
1676-1700	0	0	0	241	0	2.253	259.029	0	261.523
1701-1725	158	0	0	263	0	0	420.811	0	421.232
1726-1750	803	0	0	0	0	1.581	467.852	0	470.236
1751-1775	966	0	100	0	0	208	475.014	308	476.596
1776-1800	0	0	0	0	0	1.818	621.156	324	623.298

1801-1825	0	382	389	1.807	500	11.097	1.006.435	16.732	1.037.342
1826-1850	0	0	7.333	251	0	1.437	1.038.574	51.423	1.099.018
Totals	2.184	382	7.919	2.662	500	173.910	4.814.228	68.787	5.070.472

Fonte: Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acessado em 20 de junho de 2020.

A cifra de aproximadamente 4,8 milhões de seres humanos retirados de sua pátria para serem escravizados, não se deu de forma pacífica, a condição em que foram submetidos contribuiu para inúmeras revoltas, rebeliões e fugas. É nesse processo de luta que nascem os quilombos.

1.2. Se não conseguimos construir uma casa, vivemos em tendas: para além de casas e tendas, o surgimento dos quilombos

O provérbio Yorubá mostra que não importa a circunstância terá resistência, e foi o que aconteceu com os africanos e africanas que não se renderam, mas lutaram. A precisão de um lugar que apresentasse uma nova dinâmica social e cultural propiciou o surgimento dos quilombos. Como pontua Beatriz Nascimento o quilombo “se forma mais na necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela arbitrariamente estabelecida pelo colonizador” (1976, p.70). Logo, pretendia-se a formação de um território cujas identidades culturais, memórias tivessem protagonismo, já que a sociedade colonial escravocrata retirava isso.

Os quilombos já eram conhecidos pelos africanos, antes de chegar ao Brasil. Pode-se dizer que a história dos quilombos em África, segundo Santos e Rebocho, tem início a partir de 1454, quando começou a exploração do continente pelos europeus. Organizavam-se como forma de resistência.

O aparecimento de expressões organizativas similares aos quilombos surgiu em quase todas as áreas do continente africano atingidas pela escravatura atlântica, desde que, em 8 de janeiro de 1454, o papa Nicolau V autoriza, aos portugueses, o tráfico de escravos africanos, o que, posteriormente, se dissemina por outras nações, tais como os franceses, belgas, ingleses, alemães, e outros mais (SANTOS; REBOCHO, 2018, p.4).

Nesse sentido, há uma importação da ideia de quilombo para o Brasil. Antes de receber esse nome “quilombo”, a estrutura recebeu o nome de mocambo¹⁷, Segundo Gomes (2020) “o termo *quilombo* só aparece na documentação colonial no final do século XVII” (p.11). Sobre a informação do primeiro quilombo no Brasil diz que:

Os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravos fugitivos. Dos canaviais e engenhos do Nordeste surgem as primeiras notícias de fugas de escravos e a constituição deles em comunidades. Data de 1575 o primeiro registro de um mocambo, formado na Bahia (GOMES, 2020, p. 12).

Onde houve escravizados na colônia existiu mocambo e quilombo, entretanto como pontua Schwartz (1987) “Fugas e mocambos permaneceram uma característica da escravidão na Bahia por toda a sua história” (p.65). A história que ela aborda, possui como referência a região como maior polo da escravização, a qual recebeu grande número de africanos.

Na literatura encontram-se definições do que foram os quilombos brasileiros, para Beatriz Nascimento: “Os quilombos eram núcleos humanos com grandes quantidades de habitações. A origem do conceito é africana, dos bantos, que não é algo estático no tempo (NASCIMENTO, 1976, p.71), mas uma estrutura social, em que sujeitos africanos e crioulos (brasileiros) “[...] possam ter tido ocasiões de estabelecer grupos novos baseados em novas relações”. (p. 71). Nesse sentido, creditar que os quilombos não teve uma própria dinâmica organizacional ou eram formados por poucos fica excluída, além mais, este território abrigava os que queriam sair do jugo colonizador (índios, mestiços e outros). Sem embargo, apesar do acolhimento dos não negros, o protagonismo no quilombo era dos africanos, pois o modelo quilombola veio da África.

Gomes (2016) fala que “Quilombos eram sinônimos de transgressão à ordem escravagista” (p.16). Já que eles se organizam contra o sistema colonial e dentro de sua estrutura social movimentava a economia e fora dela também.

Para Henrique Junior (2012) “Os quilombos foram a realização de formas sociais e econômicas alternativas à sociedade do escravismo criminoso.” (p.19) . Por conseguinte, o

¹⁷ Nesta dissertação, optar-se-á em usar a nomenclatura quilombo e não mocambo, uma vez que é a utilizada em certificação para a comunidade Calolé que a pesquisa se debruça frente à Fundação Cultural Palmares.

quilombo vai nascer da necessidade de liberdade dos africanos escravizados. Uma vez que, longe de sua pátria e imersos num território diferente do seu, a união dos que estavam no mesmo contexto serviria de base para reconstruir o que se foi perdendo ao longo do Atlântico, já que as torturas começavam antes de desembarcarem.

O sofrimento da migração forçada teve início antes mesmo de chegar às Américas segundo bell hooks:

As experiências traumáticas de mulheres e homens de homens e mulheres a bordo de navios negreiros foram apenas as primeiras etapas de um processo de doutrinação que transformaria o ser humano africano livre em um escravo. [...] O espírito orgulhoso, arrogante e independente das pessoas africanas precisava ser quebrado, para que estivesse em conformidade com o conceito que o colonizador branco tinha de comportamento escravo apropriado. Eram cruciais, no preparo das pessoas africanas para o mercado de escravos, a destruição de sua dignidade humana, a eliminação de nomes e status, a dispersão de grupos, para não haver uma língua comum, e retirada de qualquer sinal evidente de herança africana (hooks, 2019.p.41).

Além dos castigos físicos, torturas psicológicas e sociais também eram feitas, a fim de silenciar culturalmente, exemplo disso era a mistura de tribos cujas línguas eram distintas, dessa forma não teria o risco de formações de rebeliões, já que não haveria comunicação verbal. Todavia, nota-se que o desejo de emancipação ultrapassou, em alguns casos, as crueldades do colonizador.

A tentativa de reconstruir o que aconteceu circunscrita na busca incessante da liberdade será o caminho para o quilombo, por isso, para além do lugar de fuga, este será também de resistência, permanência e manutenção das memórias africanas no Brasil.

Como apresentado por Beatriz Nascimento (1976), “os quilombos eram núcleos humanos” (p.71), nesse sentido, não eram núcleos isolados, mas apresentavam ampla organização, estruturação e articulação social, como pontua Flávio Gomes “Nunca isolados, mocambos e quilombos realizavam trocas econômicas tanto com escravos como com a população livre: taberneiros, lavradores, faiscaidores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates, quitandeiras.” (GOMES, 2018, p.368). Não obstante, a localização dos quilombos também era estruturada de forma que facilitassem suas dinâmicas, Gomes afirma:

Normalmente, as comunidades quilombolas se situavam em terras de fronteiras econômicas abertas. Eram protegidas pela geografia de uma dada região - entre rios, montanhas e florestas - e igualmente por um sistema de defesa com paliçadas e estrepes. Podiam ainda combinar estruturas mais estáveis com acampamentos provisórios, que ao mesmo tempo confundiam as ações das expedições repressoras, as quais na maioria das vezes apenas encontravam ranchos abandonados. Essa formação também facilitava as

relações mercantis entre quilombolas e escravos de fazendas próximas, que não raro lhes deram abrigo e proteção (GOMES, 2018, p.371).

Diante do exposto, fica evidente que os quilombos não estavam isolados ou não mantinham relações com os que ainda permaneciam escravizados, logo o lugar em que seria estabelecido como o quilombo não era escolhido aleatoriamente, nem tinha estrutura sempre fixas “[...] tais comunidades nunca foram totalmente fixas; pelo contrário, a mobilidade foi fundamental. A natureza (fauna e flora) era aliada dos quilombolas, pois áreas de planaltos, montanhas, pântanos [...] eram transformados em refúgio” (p.16). Assim, eram estruturados de forma que pudesse haver uma proteção e manter relações comerciais. Além disso, Gomes (2020), ressalta que o crescimento dos quilombos não acontecia apenas para abrigar fugitivos, mas também pela reprodução interna, ou seja, os nascidos nos quilombos (p.19). As regiões da colônia que tinham maiores números de quilombos foram aquelas que apresentaram grandes contingentes de escravizados, logo o Nordeste teve um número considerável desses núcleos.

Nos primeiros anos da colonização brasileira, o Nordeste foi a principal região econômica do país, destaque para a Bahia que sediava a capital da colônia, Salvador. A mão-de-obra de “trabalho” era a escravizada, logo rebeliões, fugas e o maior contingente de negros escravizados se concentravam nesta região. Ribeiro (2005), fala que:

Em diversos estudos podemos encontrar estimativas para o volume do tráfico baiano de escravos. Viana Filho calculou em vinte mil o número de africanos que entraram na Bahia no século XVI e duzentos e cinco mil no século seguinte. Uma outra estimativa para o século XVIII é fornecida por Maurício Goulart. Segundo este autor dois mil africanos foram importados anualmente pelo porto de Salvador na primeira metade do século XVII. (RIBEIRO, 2005, p.1).

Luis Nicolau Parés, (2018, p.79), apresenta dados relativos ao tráfico de escravizado oriundos da África ocidental para a região Nordeste: “1,2 milhão de africanos, perfazendo 25% de todos os escravizados que aqui chegaram entre 1550 e 1850. Da Costa de Escravos, parte oriental, vieram para a Bahia (75,6%), para Pernambuco (11,4%) e para o Maranhão (8,2%).” (2018, p.79). Diante disto, é possível dizer que a região também apresentou um grande número de quilombos.

As estimativas que indicam que entre 1786 e 1851, chegaram aproximadamente 410.000 escravizados africanos na Bahia sendo que, nas três décadas entre 1791 e 1820, os traficantes desembarcaram em média 7000 cativos por ano (BARICKMAN, 2003, p. 227). Essa condição de retirados da pátria e tornados cativos, não foi aceita de forma pacífica, os escravizados lutaram até formar os quilombos, que surgiram da necessidade em se opor ao

sistema escravista que sacrificava o africano, por isso eles lutavam contra essa condição. Segundo Gomes “Em fins do século XVII, as autoridades baianas ficaram apavoradas com um levante com mais de cem escravos”. Assim, os escravizados lutaram para obter sua liberdade.

1.3. Além da capital Salvador: protagonismo do Recôncavo da Bahia e quilombos da Bacia e Vale do Iguape

Por ser o centro econômico da colônia e rota comercial, a Bahia recebeu grande contingente de africanos que foram escravizados, em seguida eram distribuídos para exercer diversas funções, sendo que áreas de plantação de cana-de-açúcar eram a atividade principal, dessa forma:

Em meados do século XVI, já estava implantada em seu entorno uma economia baseada na monocultura de cana-de-açúcar para exportação [...] Os maiores engenhos baianos, localizavam-se na faixa de terras úmidas que contorna a Baía de Todos os Santos, região conhecida desde o passado colonial como Recôncavo. As freguesias suburbanas de Salvador e os distritos rurais das cidades de São Francisco, Santo Amaro e Cachoeira constituíam os principais centro produtores de cana (FRAGA FILHO, 2004, p.23).

A princípio, “os colonizadores exploraram os indígenas locais como mão de obra nos engenhos” (BARICKMAN, 2003, p.38) e, logo em seguida, se tornaram dependentes da escravização de negros vindos da África. Estes, ainda em meados do século XVI, começaram a chegar ao Recôncavo para trabalhar na plantation¹⁸ açucareira. (BARICKMAN, 2003, p. 216). Durante a maior parte do período colonial, o trabalho escravizado predominou nos engenhos, que anualmente recebia números expressivos de africanos.

Os engenhos eram as grandes propriedades, onde se plantava a cana-de-açúcar e que posteriormente era transformada em açúcar. Formado pela casa-grande, moradia do escravocrata e de sua família, a senzala, habitação dos escravizados, a capela, e a casa do engenho, local onde era feito a transformação da cana-de-açúcar em açúcar. Segundo Reis (2003), “Uma estimativa de 1814 indica que haveria no Recôncavo em torno de 40.800 escravos espalhados por 408 engenhos, uma média de cem por engenho. Em cada engenho haveria não mais de seis brancos e mulatos, ou seja, 2.450 em todos eles.” (REIS 2003,

¹⁸ Plantation foi um sistema agrícola de exploração colonial, ele foi muito utilizado entre os séculos XV e XIX, principalmente nas colônias da América. Isso se deu devido ao fato de que na América o solo era fértil e propício para o cultivo das diversas espécies vegetais. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/plantation.htm> Acessado em 25 de junho de 2020.

p.101). Nota-se que, os engenhos apresentavam uma estrutura organizacional e ocupavam a maior parte do Recôncavo, observa-se também que era populoso e não isolado, sendo que os escravizados eram o maior público.

A localização da província favorecia as trocas comerciais, tornando-se nesse período o principal porto do país:

Salvador, capital da província, erguida à entrada da Baía de Todos os Santos, servia de porto de exportação (como do açúcar e do fumo cultivados no Recôncavo e do couro proveniente do sertão) para a Europa e se firmou como um dos centros do comércio transatlântico em função das características geográfica e geológicas do Recôncavo, região ainda dependente da obtenção de alimento e combustível. (SCHWARTZ, 1999, p. 79).

Destacar-se-á a região do Recôncavo da Bahia (mapa 2), banhado pelo Rio Paraguaçu o qual que facilitava as trocas comerciais com a capital da colônia, e também abrigava as plantações de cana de açúcar. Como explica FARIA:

Foi através do rio Paraguaçu que os colonizadores viabilizaram o processo de ocupação territorial do Recôncavo Baiano. O Paraguaçu possui quase 600 km de extensão entre sua nascente na Chapada Diamantina e sua foz na Baía de Todos os Santos, sendo seu último ponto navegável (sentido Salvador – Recôncavo) o município de Cachoeira (onde encontra-se esta área de estudo). (FARIA, 2016, p. 6).

A extensão do rio favoreceu as trocas comerciais entre a capital da colônia e o recôncavo, “Era através do rio Paraguaçu que as mercadorias provenientes do Recôncavo chegavam ao Porto da Bahia, em Salvador. A formação de Cachoeira está ligada ao processo de colonização do Recôncavo Baiano.” (FARIA, 2016, p. 6). A partir daí, ter-se-á o processo de povoamento da região e a implantação das plantações de açúcar que teve a cidade de Cachoeira como a capital do Recôncavo baiano.

O último ponto navegável do Rio Paraguaçu foi atingido pelos colonizadores portugueses no início do século XVI, mas, somente depois que a expedição de Martim Afonso de Souza e Paulo Dias Adorno chegou a região, em 1531, foi iniciado o processo de povoamento local impulsionado pela economia açucareira. No final do século XVI, Cachoeira já contava com cinco engenhos. (FARIA, 2016, p. 6).

Dessa forma, pode-se dizer que o avanço colonial para a região do Recôncavo Baiano foi favorecido pelo Rio Paraguaçu, o que fez da região o pilar econômico da colônia portuguesa.

Mapa 2

Mapa do Recôncavo Baiano, Bahia, Brasil.



Disponível em: Internacionalização de Cadernos de Saúde Pública. <https://www.scielo.br/j/csp/a/BbY>

A região do Recôncavo foi o potencial econômico de Salvador, abraçando os engenhos uma das fontes primárias econômicas. Isso foi possível devido ao rio Paraguaçu que facilitava as trocas comerciais. Pêpe (2015), sobre a região fala que “O Recôncavo ocupou posição socioeconômica importante no Brasil Colonial, vez que sustentou parte da economia com a produção de cana-de-açúcar e fumo, e com sua dinâmica atividade comercial.” (p.36). Nessa geografia apresentada, tem-se a cidade de Cachoeira que se configurará como a capital do Recôncavo, localizada cerca de 120 km da capital da capital da província.

Salvo os engenhos de cana-de-açúcar, a região do Recôncavo da Bahia terá outras fontes agricultoras: “Embora o Recôncavo se destacasse em função de seu potencial açucareiro, nunca foi completamente tomado pelos canaviais. A economia no Recôncavo conjugava a plantation açucareira com a produção de outros gêneros de exportação e também de subsistência.” (FARIA 2019, p.42). Sobre isso, Fraga Filho (2004) diz:

No Recôncavo não se cultivava apenas cana-de-açúcar, a variedade de solos permitia ampla diversidade de cultivo de gêneros agrícolas, entre os quais fumo, mandioca, feijão, milho e outros gêneros de subsistência que contribuía para o abastecimento de Salvador e dos centros urbanos da região. Nos próprios engenhos os escravos e libertos cultivavam gêneros de subsistência que era consumidos internamente e vendido nas feiras livres. (FRAGA FILHO, 2004, p.23).

Dentro das culturas agrícolas citadas, traz-se destaque para a economia fumageira que terá espaço nessa dinâmica.

O fumo era cultivado pelo menos desde meados do século XVII na maioria das freguesias de Cachoeira (não sendo o caso da freguesia São Tiago do Iguape, em função do solo mais propício à cana). O café, apesar de introduzido no Recôncavo antes de 1810, tem sua produção alavancada na primeira metade do século XIX, em Maragogipe e também em Cachoeira. (BARICKMAN, 1998-1999, p. 218).

O fumo terá o seu protagonismo na colônia, se tornando um dos produtos de exportação, no século XVII. Barickman descreve o cenário fumageiro mostrando que o cultivo ultrapassou o Recôncavo:

Depois do açúcar, o fumo foi o produto produzido no Recôncavo que alcançou maiores taxas de exportação. Além das freguesias mais a oeste de Cachoeira (os “campos de Cachoeira”), o fumo também era cultivado em vilas além dos limites do Recôncavo. Essa região produziu quase todo o fumo que se exportou para Portugal - talvez até 90% - nos séculos XVII e XVIII, e uma parcela ainda maior nos idos de 1811. (BARICKMAN, 2003, p. 64).

Destarte, a mão de obra que movimentava a economia no Recôncavo também era escravizada. Dessa maneira, os escravizados que desembarcavam em Salvador eram destinados para esta região.

Esse cenário foi propício para revoltas e fugas que originaram os quilombos do Recôncavo da Bahia. Como já foi dito, os quilombos não têm sua gênese no Brasil, mas o ideário de quilombo já era conhecido dos africanos de seu lugar de origem. Dito isto, nas palavras de Munanga (1996 p.58):

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros

foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zair (MUNANGA, 1996 p.58).

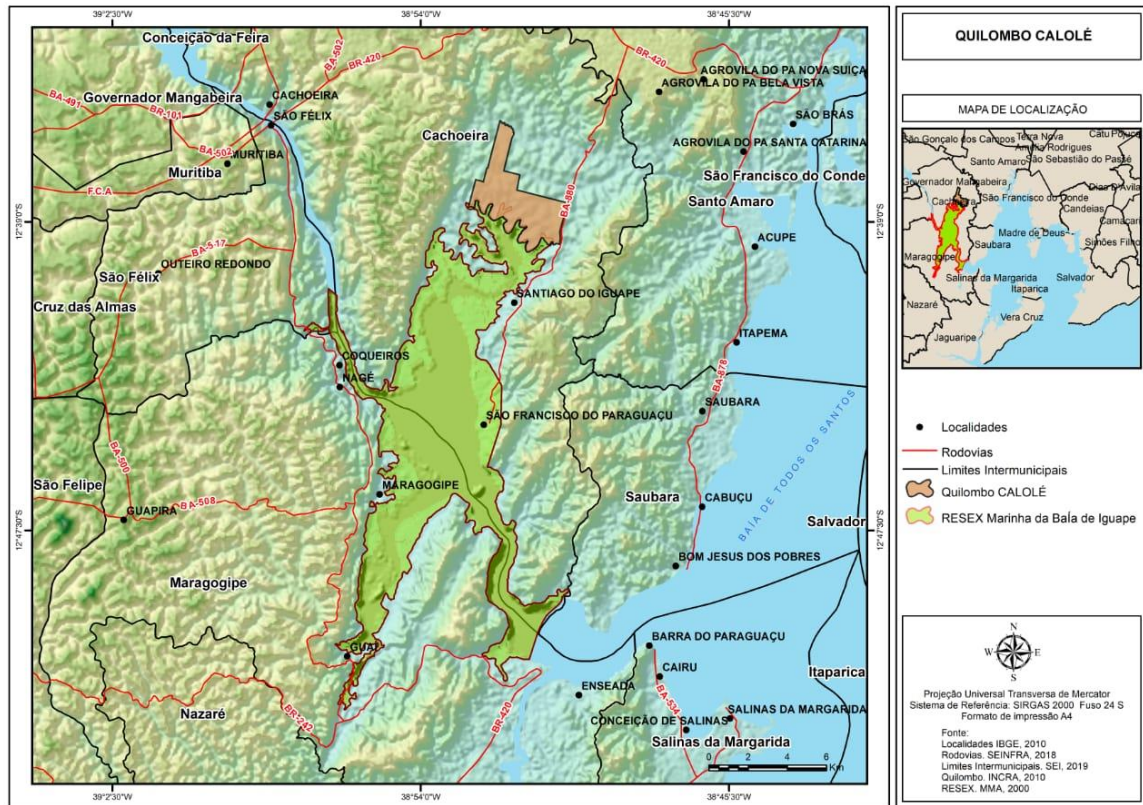
Dessa forma, o que vai configurar a nova dinâmica social dos ex-escravizados, será a rememoração do quilombo africano no Brasil. Pois, como é afirmado pelo autor é uma palavra estrangeira vinda com os africanos.

De acordo com a Fundação Cultural Palmares (2018), há no Brasil 2.685 comunidades tradicionais reconhecidas como remanescentes de quilombos. Desse total, a Bahia é o estado que possui o maior número de certificações pela Fundação Cultural Palmares. São ao todo 658, das quais 39 localizadas no Território do Recôncavo da Bahia.

Destacar-se-á a Bacia do Iguape, localizada no Recôncavo da Bahia, que conta com 16 comunidades quilombolas: Engenho da Praia, Engenho da Ponte, Dendê, Kaonge, Calembá, Calolé, Imbiara, Engenho da Vitória, Tabuleiro da Vitória, São Tiago, Caibongo, Engenho Novo, Engenho da Cruz, Brejo, São Francisco do Paraguaçu e Santiago do Iguape do município de Cachoeira.

Esses quilombos encontram-se organizados por meio de um Conselho Deliberativo, onde se articulam para buscar junto às instituições públicas e privadas políticas que assegurem o seu bem estar, direito a seguridade da terra e suas práticas de manifestações culturais. Além disso, a região conta com a bacia do Iguape que favorece para o manejo da extração de frutos do mar.

Mapa 3- Bacia e Vale do Iguape



PEREIRA, Fransielson dos Santos. Quilombos da Bacia e Vale do Iguape, 2020.

Segundo Jovelino, 2018:

A região do Território Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, no Recôncavo da Bahia, entre os séculos XVI e XX, destacou-se no processo de colonização brasileira como um centro de formação e exportação de capital, com base na economia e regime agroescravista, com atividade de produção e beneficiamento da cana-de-açúcar, exploração do fumo, comercialização de negros escravos trazidos da África, além de ter sido um grande complexo agroindustrial repleto de engenhos. (JOVELINO, 2018, p.185).

Os remanescentes quilombolas das regiões citadas herdaram de seus antepassados a forma do cultivo agrícola, religião, histórias e provérbios que levam a reflexão sobre determinada circunstância. Algumas tradições se mantêm vivas pelos laços das memórias. O que permite ser o quilombo um lugar simbólico, já que Segundo Moura:

[...] atualmente entende-se por quilombos comunidades negras rurais habitadas por descendentes de africanos escravizados que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os negros dessas

comunidades chamadas remanescentes de quilombos valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e têm normas de pertencimento explícitas, com consciência de sua identidade” (MOURA,1987, p.5).

Nesse sentido, a autora opõe-se aos conceitos anteriores de quilombo que eram vistos apenas como lugar de remanescentes negros fugitivos, ou seja, definição do Conselho Ultramarino em 1740 “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.” A ressignificação apresentada pela autora de quilombo é o mesmo conceito apresentado por Beatriz Nascimento. O quilombo está no universo simbólico dos negros, seu “caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo” (NASCIMENTO, 1981, p. 211). Nessa mesma perspectiva, pode-se falar ainda sobre o conceito que:

[...] não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio (ABANT, 1994 apud O’DWYER, 2002).

Desta maneira, fica evidente que os remanescentes quilombolas da Bacia da Bacia e Vale Iguaçu são responsáveis por manter as tradições herdadas, não podendo ter aquele território como lugar dos escravizados fugitivos, mas símbolo de memórias, culturas e identidades. Podendo ser entendidas como comunidades tradicionais.

Muitos remanescentes quilombolas ainda lutam judicialmente para terem o reconhecimento da terra, ou seja, receberem a titulação de território quilombola. Mesmo com Constituição Federal de 1988 que prevê em seu art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) os direitos à terra aos remanescentes (BRASIL, 1988). Como pontua Miriam de Fátima Chagas o “Brasil seria o único País que não resolveu formalmente a questão dos direitos territoriais das suas comunidades negras tradicionais” (CHAGAS, 2001, p. 218). Isso acaba por impossibilitar a implantação de políticas públicas para a melhoria da qualidade de vida desse grupo, como também políticas de salvaguarda do patrimônio cultural quilombola, como enfatiza Barros:

[...] os movimentos negros, Organizações Não Governamentais, intelectuais e simpatizantes da questão negra no Brasil, exigem do Estado brasileiro que arque com a responsabilidade de estabelecer políticas de proteção e preservação a estas comunidades. (BARROS 2007, p.6).

No mais, as memórias da formação, do que se entende por Brasil, estão ligadas aos quilombos. Nesse sentido, políticas que preservem e mantenham vivas estas memórias e identidades quilombolas são necessárias, pois narram a história da região, logo do país.

1.4. Uma andorinha só, não faz verão: memória, cultura oral, identidade quilombola, provérbios e expressões populares como patrimônio imaterial

“Os provérbios são os filhos da experiência”

Sabedoria Banto.

As memórias trazidas pelos africanos contribuíram para a formação do quilombo brasileiro, assim ele terá uma estrutura semelhante ao de África, segundo Munanga “reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos” (1996, p.63).

Para que os quilombos pudessem acontecer na colônia, foi preciso à rememoração por parte dos escravizados africanos, assim a memória coletiva foi fundamental para o estabelecimento desse núcleo humano chamado quilombo. Graças a ela, dentro dos quilombos foi possível relembrar e viver os cantos, festas, danças. Logo, a memória que foi construída no passado, nesse contexto, pode-se dizer em África, é recriada no presente e em terra estrangeira. Dessa forma, essa memória coletiva foi reorganizada dentro das condições da nova terra e pelos contatos com os diversos povos, e foram passadas/ensinadas para os remanescentes.

A memória coletiva é compreendida por Halbwachs como processo de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo social. E será essa memória coletiva que constituirá as individuais, assim o autor dirá:

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum [...]. 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 fizerem e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim

podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída (HALBWACHS, 2004, p.39).

Nessa perspectiva, a construção da memória individual é constante e está ligada à construção das memórias coletivas dos diversos grupos os quais se pertencem. Não obstante, o quilombo brasileiro, terá relação com essa memória coletiva dos africanos, que ao se estabelecer no território americano foi rememorado o quilombo de África, e, a partir disso, tornou possível uma nova organização social. Dessa forma, o quilombo apresentou uma formatação oposta ao sistema escravocrata, em que dentro de um macro sistema territorial, existiu com dinâmicas opostas ao modelo vigente. Nas palavras de Munanga:

[...] eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (MUNANGA, 1996, p.63).

Poder-se-á dizer que, ao estabelecer o quilombo no Brasil, os africanos tornaram práticas às memórias do lugar de origem por meio de uma readaptação ao território e as possibilidades encontradas, juntamente com os grupos sociais distintos presentes.

Essas memórias vão acontecer em lugares com um valor simbólico comum a um grupo. “O lugar de memória” foi uma abordagem francesa, elaborada por Pierre Nora, no entanto a conceituação pode ser aplicada aos quilombos, tendo em vista a necessidade de preservação destes. Para Nora “só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica” (NORA, 1996, p. 21). Isso faz do quilombo um lugar de memória pelos remanescentes, uma vez que o território é símbolo de resistência. Como é apresentado por Alves, Furtado e Pedroza (2014) “A questão territorial, ao remeter aos quilombolas a um passado de luta, os faz reviver memórias e sentimentos relatados por seus antepassados.” (p.5). Assim, o quilombo é o lugar de memória dos remanescentes.

Desta maneira, as cantigas, manifestações religiosas, provérbios populares tiveram privilégio nesse espaço, já que segundo Oliveira:

A memória é um campo logístico de informações e conhecimentos, que trabalha na construção do imaginário existente pelo processo da vida individual ou coletiva. A memória como ferramenta da oralidade é bastante difundida no continente africano, em diversos grupos, quase sempre são os mais velhos que carregam a responsabilidade da sabedoria (OLIVEIRA, 2016, p.43).

Seguindo o pensamento do autor, é possível dizer que as memórias ultrapassaram o atlântico e foram reconstruídas no quilombo. Nessa reconstrução têm-se os provérbios

populares, que segundo Oliveira: “navegam entre passado, presente e futuro” (2016.p.20). Sendo assim, um dos elementos da memória ultrapassando as gerações.

Dessa forma, essas memórias foram recriadas pelos quilombolas e posteriormente pelos seus remanescentes. Nesse sentido, provérbios e expressões que estão cristalizados no seio da sociedade, foram construídos no passado e se atualizam no presente de acordo a necessidade dos membros de um grupo, pois fazem parte dessa memória. Por isso, na maioria das vezes que um provérbio é usado faz-se o discurso direto¹⁹, exemplo: segundo a minha vó, “quem não tem cão, caça com gato”.

É no espaço físico que se concretizam as memórias, uma vez que para Haesbaert (2001), o território traz consigo a dimensão tanto do simbólico, quanto do material. Uma vez que as memórias pensadas de forma coletiva, precisam de um lugar comum para acontecer e que preservem a identidade desse grupo.

Desde a origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de usufruí-lo, o território inspira a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação” (HAESBAERT, 2001, p. 674).

Nessa perspectiva, pode-se pensar na origem dos quilombos, tendo em vista a não negação de lugar social e o surgimento de outro território simbólico, entendido como libertário. Gilroy assegura que: [...] a história do Atlântico negro, constantemente zigzagueado pelos movimentos de povos negros – não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania, posicionamento [*location*], identidade e memória histórica (p. 59). No que tange aos ex-escravizados, essas lutas tiveram resultado positivo aos que se tornaram quilombolas, pois foi nesse território que puderam exercer e ter emancipação, serem autônomos e vivenciar suas identidades e memórias, não como escravizados, mas como auto libertos.

Nesse lugar simbólico as identidades e as memórias são construídas e ensinadas as gerações que se seguem por meio da língua. Nas palavras de Oliveira (2016, p.21), “A língua será um dos fenômenos que acompanhará os seres humanos na roda da vida” É por meio dela

¹⁹ Quando o narrador em um discurso faz referência à fala de outrem sem fazer alterações ao que foi dito.

que os remanescentes quilombolas têm acesso a memória e conhecem sua história. Em relação ao apresentado, Munanga afirma que:

A história escrita ou oral não pode ser feita sem memória. Desde os trabalhos de Halbwachs, esse é fenômeno construído coletivamente e sujeita a constantes reelaborações. No caso da população negra brasileira como de qualquer outra, a memória é construída, de um lado pelos acontecimentos, pelos personagens e pelos lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, o passado cultural africano ou o passado enquanto escravizado) (MUNANGA, 2020, p. 16).

Nesse sentido, é possível reconhecer a língua como um dos elementos de identidade e memória, pois mesmo os escravizados tendo origem distinta na colônia usavam a língua do colonizador para a comunicação. Uma vez que, as identidades sustentam-se nas criações das memórias, que produzem a crença de união. Como aponta Hall, “uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” (HALL, 2002, p. 59). Entretanto, apesar dessa ideia de unificação, as identidades são fragmentadas, sendo elas mutáveis. Dessa forma, em consonância com Hall:

A identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, mesmo, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Do ponto de vista do “eu coletivo”, nacional, não há um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma unidade imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças... As identidades estão sujeitas a uma historicização radical (HALL, 2000, p. 108).

O pensamento do autor demonstra que as identidades não são estáticas, mas sujeitas a mudanças, estas que logo na travessia do Atlântico começaram a ser reconfiguradas, como os grupos que foram forçados a migrar, entrar em contato com povos de línguas, modos de organização social distante dos seus. Ali já se reconfigurava a identidade desse grupo: “Esta unidade formal de elementos culturais diversos era mais do que um símbolo poderoso. Concentrava a intimidade diaspórica lúdica [...]” (Gilroy, 2020, p.59). Esses contatos foram fundamentais para o trato que teria nos quilombos e suas características organizacionais, com identidades fragmentas e reorganizadas para o novo contexto, como descreve Hall:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam 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 nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido

representados” e” como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (HALL, 2003, p. 109).

Dessa forma, pode-se entender as identidades dos escravizados como fragmentas dentro das dinâmicas em que foram submetidos, e importante para as futuras relações que seriam estabelecidas, em conformidade com Hall:

[...] a migração e os deslocamentos dos povos têm constituído mais a regra que a exceção, produzindo sociedades étnica ou culturalmente “mistas”. (...) As pessoas têm se mudado por várias razões —desastres naturais, alterações ecológicas e climáticas, guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semi-escravidão, repressão política, guerra civil e subdesenvolvimento econômico. (HALL, 2003, p. 55).

Os fatores citados pelo autor contribuíram para a fragmentação da identidade do africano, diáspora forçada, mistura de tribos, contato com os nativos e outros. Entretanto, foram fundamentais para uma relação de pertença ou não. Para o mesmo autor:

[...] a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade para uma política de diferença (HALL, 2003, p.21).

Partindo dessa perspectiva, as identidades dentro dos quilombos, formaram-se através dos múltiplos, nasceu pela partilha das diferenças, pois como já foi dito, o quilombo não era homogêneo, ou ainda nas palavras de Munaga: “a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite a seus membros se definirem em contraposição aos membros de outros grupos para reforçar a solidariedade existente entre eles, visando conservação do grupo como entidade distinta.” (2020, p.13). Essas definições são o compartilhamento da história da diáspora e a busca pelo território. É possível também pensar a língua elemento identitário, a qual será responsável pela manutenção das memórias no quilombo, bem como as suas manifestações culturais, artísticas, onde apesar das tentativas de apagamento, por isso:

O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram umas das estratégias utilizadas pela escravidão e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados (MUNANGA, 2020, p.12).

Apesar da tentativa de apagamento, o fio condutor foi reestabelecido, assim houve um triunfo das memórias coletivas dos escravizados, pois serviram da construção e constituição do seu território:

É interessante neste entendimento da posição dos negros no mundo moderno, ocidental, a porta para a tradição permaneça fixamente aberta não pela memória da escravidão racial moderna, mas a despeito dela. A escravidão é a sede da vitimação negra, e portanto, do pretendido apagamento da tradição. Quando a ênfase se volta para os elementos que da tradição invariante, que heroicamente sobrevivem à escravidão, todo desejo de se lembrar da escravidão em si torna-se como obstáculo. (GILROY, 2020, p.354).

Isso porque, as histórias dessas pessoas não começaram a partir dos seus sequestros e escravização, mas interrompida de acontecer no território de origem por este acontecimento. Desta forma, apesar do “pretendido apagamento da tradição”, como cita o autor acima, o triunfo se deu a partir da organização dos quilombos. Obviamente, que este estabelecimento não se deu de forma romântica e fácil, Gomes fala que “Refazer a economia era um duro golpe, mas pior era se defender de forças militares com muita superioridade bélica” (p.34).

Tendo conhecimento de suas histórias, do lugar em que moram e pertencem, logo há uma identificação dos que partilham das mesmas memórias que foram passadas oralmente pelos mais velhos. Segundo Alves, Furtado e Pedroza (2014), “As relações próximas, propiciadas pela vida no quilombo, reafirmavam suas identidades pelo compartilhamento de símbolos, valores e costumes comuns” (ALVES; FURTADO e PEDROZA, p. 5) Dito isso, pode-se pensar em uma identidade quilombola construída pela memória territorial e ensinada pelo imaterial, neste caso a oralidade. No mais, tem-se o material, o território quilombola, e o imaterial as narrações dos mais velhos, que provavelmente, contam histórias não vividas por eles, mas que também foram passadas. As autoras ainda falam sobre essa identidade que:

Assim, o conceito de identidade quilombola se dá a partir das representações e interpelações que nas quais os sujeitos em questão inseridos, e a partir de suas identificações com os valores e significados construídos socialmente. O posicionamento coletivo diante desse contexto histórico-cultural pelo reconhecimento dos sujeito enquanto grupo, por partilharem histórias, valores costumes que remetem a um passado comum e, portanto a uma identidade compartilhada (ALVES; FURTADO e PEDROZA, 2014, p.3).

Diante disto, esta pesquisa entende por identidade quilombola o compartilhamento pelos remanescentes das crenças, histórias, cultos e toda narrativa que gere um sentimento de unidade e pertença ao coletivo.

Um das características culturais africana é a transmissão do saber de forma oral, o contar a história como maneira de passar conhecimento, já que “Na experiência dos mestres da tradição oral encontram-se sintetizadas as sucessivas incorporações de saber elaboradas e reelaboradas por gerações.” (Santos, 2019, p.132). Um saber acumulado que ultrapassava gerações:

Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca. [...] Nas sociedades orais, não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (BA, 2010, p. 168).

Essa cultura oral ultrapassou as barreiras da escravidão e no Brasil teve seu lugar nos quilombos.

Sendo através da língua que as memórias são revividas, pode-se afirmar que o oral é um dos elementos identitários de um grupo, nesse sentido, os provérbios e expressões populares que se concretizam através dele. Dessa forma, o imaterial é que faz a ligação entre esses, uma vez que existem provérbios populares que são inteligíveis apenas pelos pertencentes àquele espaço, que são rememorados ao falar de alguém já falecido, constituindo-se como um patrimônio imaterial para a comunidade. Para Santos (2016), “Os sábios provérbios são muito mais que ditados populares, máximas ou adágios. Estão presentes na memória.” (p.14). Logo, sendo passados de geração a geração fazem parte da identidade e do patrimônio imaterial. Dito isso, eles são fontes de conhecimento, não o conhecimento científico, mas o saber popular que é se é vivido na rotina. Com afirma Hampaté BÂ “aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 189). Os provérbios são vividos na medida em que servem como conselho, alerta, ensino, e, quando enunciados em um território tradicionais alcança um valor simbólico.

Pensando os provérbios apenas de forma linguística, o que não é o foco desse trabalho, Hurbano (2008), fala que os provérbios: “[...] podem ser agrupados sob a denominação geral de “fraseologia popular²⁰” e particularmente “frases feitas”, cujo uso permite transitar os usuários de qualquer condição, seja geográfica, socioeconômica e/ou cultural.” (p.8). Para o mesmo autor ainda: “[...] as expressões e provérbios, de modo geral, são criados ou

acontecem no seio do povo em situações concretas.” (p.8). Entretanto, os provérbios populares não podem ser resumidos a essa definição, tendo em vista o seu valor simbólico e histórico.

Contrariando a ideia apresentada acima sobre provérbios populares, Santos (2016), diz que:

Os provérbios, talvez, existam para reordenar a vida no caos cotidiano, apontando novas direções e assim constituem uma ferramenta múltipla (oralidade, escrita, imagem, imaginário e memória) da comunicação humana por maneira pedagógica. (SANTOS, 2016, p.14).

Essa pesquisa compartilha do pensamento de Alan Santos, os provérbios existem para reorganizar a vida cotidiana de forma que estão presentes na contemporaneidade devido à memória coletiva, e apresentam um valor simbólico, já que fazem uma rememoração de alguém que o falava, servindo de alerta, conselho ou sinalização. Nesse sentido, presente nas atuais comunidades quilombolas.

Sendo os quilombos territórios tradicionais como já explicitado, os provérbios provenientes desse universo apresentam um caráter identitário, quando são reconhecidos apenas pelos membros desse grupo, fazem parte de uma cerimônia religiosa ou contexto específico que acontece o lugar, assim o provérbio tem a função também de unir pelo simbólico, segundo Santos (2016):

São aprendizados que se reinventam na prerrogativa de buscar a dialógica da noosfera com seu “cardume” de símbolos, mitos, seres, fantasias que habitam na cultura africana e naquelas desenvolvidas na América por descendentes destes povos africanos. (SANTOS, 2016, p.23).

Ou seja, o desenvolvimento e manutenção pelos remanescentes através da memória. O autor ainda diz que “Eles pertencem a uma rede de sistemas diversos, à vida cotidiana e à história, além disso, estão presentes também fora do continente africano, já que verificamos sua propagação na diáspora.” (SANTOS, 2016, p.29). Havendo sua propagação na diáspora, significa a existência nos quilombos, tendo em vista que o território quilombola é o espaço para as memórias e identidades dos remanescentes no Brasil. Dessa forma, é possível que no novo espaço esses provérbios tenham ganhado outra formatação, devido aos diversos contatos culturais, linguísticos, sociais (como já dito, o quilombo não era homogêneo). Entretanto o seu significado permaneceu. Observa Santos (2016):

Há provérbios que são de todas as sociedades, pois se repetem ou encontram diferentes formas de dizer a mesma coisa. No contexto africano, há uma reunificação de diversas sociedades, trazendo como característica estes conhecimentos, da qual muitos se orgulham, valorizam, acreditam, vivenciam, reproduzem, enfim, exaltam a dimensão essencial do provérbio (SANTOS, 2016, p.23).

Como afirmado pelo autor, o provérbio no contexto africano apresenta uma perspectiva de vivência, esse pensamento se encontra nas comunidades quilombolas, em que se preza o respeito aos mais velhos, e transmissão de sabedoria. Diferindo-se das culturas ocidentais, uma vez que o escrito, o registrado, documentado é que terá valor.

2. Em terra de cegos, quem tem um olho é rei: oficialização territorial, política cultural e resistência quilombola na Bahia

O presente capítulo discute sobre a comunidade quilombola Calolé, a sua história, organização social. Traz à discussão sobre os mecanismos para se obter a titulação de território quilombola, como o governo o Estado da Bahia tem apoiado as populações de remanescentes quilombolas e as políticas de gestão dos patrimônios desses grupos. Como suporte teórico o capítulo terá: Haesbert, Müller, Munanga, Rubim e outros autores.

2.1. Quilombo Calolé - Cachoeira-Bahia

A comunidade quilombola Calolé se localiza a 33 km da cidade de Cachoeira - Bahia, e da capital do Estado, Salvador – Bahia, a 107 km, junto aos outros quinze quilombos já citados, formam os quilombos da Bacia do Iguape. Tendo seu reconhecimento e certificação no ano de 2004.

As primeiras famílias da comunidade moravam na Fazenda Grande, localizada próximo ao mar, local de difícil acesso, o que reforça o apresentado por Gomes (2018), sobre a escolha dos lugares para se estabelecer os quilombos “[...] eram protegidas pela geografia de uma dada região – entre rios montanhas e florestas” (GOMES, 2018, p.361). Originalmente, as terras que hoje formam a comunidade quilombola Calolé, pertenciam a Fazenda de Osvaldo Luz e a Fazenda da Opalma, a qual produzia azeite de dendê.²¹

A comunidade apresenta uma parte mais baixa e outra mais alta, devido ao seu relevo, sendo conhecidas essas regiões por Alto Calolé ou Alto do Calolé e Baixo do Calolé ou Calolé de Baixo. Não são comunidades distintas, apenas identificadas por essas nomenclaturas. No alto há presença de pequenas ruas, diferente da parte baixa.

Para se chegar ao Calolé de baixo, passa-se pelo Alto Calolé, como se observa na imagem 2.

²¹ Existia a fábrica de dendê Opalma no quilombo Calolé, porém a mesma fechou.

Imagem 2- Entrada para o quilombo Calolé



Foto: Elianeide Oliveira, (2020).

Como é possível observar, a entrada da comunidade é de chão, entretanto existe um trecho com calçamento, como mostra a imagem abaixo, porém não abrange toda a comunidade.

Imagem 3- Parte do trecho com calçamento no Calolé



Foto: Elianeide Oliveira (2021)

O calçamento só acompanha a parte alta. No Calolé de baixo é chão de terra, como se observa na imagem 4 a sua descida. Isso acaba por ser um problema, tendo em vista que em épocas de chuvas o caminho fica comprometido para as pessoas que trabalham na maré.

Imagem 4: Descida para o Calolé de Baixo



Foto: Elianeide Oliveira, (2020).

A região conta com uma vista privilegiada para a Bacia do Iguape, podendo ser vista tanto da parte alta quanto da baixa. Diferente da parte alta, esta última não conta com ruas, nela há presença de riachos e fontes: “Fonte Edmar”, “fontinha”, “rio da bica”, “fonte de Emiliano”, “rio da Carminha”, “bica de cafuné”. As fontes e riachos cumprem um papel primordial na vida dessa comunidade, pois, como nem sempre há água nas torneiras, é nelas que os remanescentes lavam roupas, pratos, usam para higiene, como se observa nas imagens 5 e 6.

Imagem 5: Fonte de água



Foto: Elianeide Oliveira, (2020).

Imagem 6: Riacho



Fonte: Elianeide Oliveira, (2020).

As primeiras famílias que constituíram a comunidade Alto do Calolé foram: Neris, Ferreira, Souza e Santana. A família Santana composta de descendentes de africanos, já os Neris, descendentes de indígenas, eram em sua maioria compostas de extrativistas, marisqueiras, pescadoras e agricultoras. A tradição que permanece atualmente com alguns remanescentes, como pontua Faria 2019:

A permanência desses territórios tradicionais demonstra a sua força histórica e cultural de resistência ao sistema dominante de apropriação da terra. Em termos gerais, os territórios tradicionais acolhem os recursos ambientais necessários para a reprodução do grupo, as terras usadas para habitação, as empregadas para as atividades produtivas e aquelas utilizadas para a reprodução cultural (FARIA, 2019, p. 22).

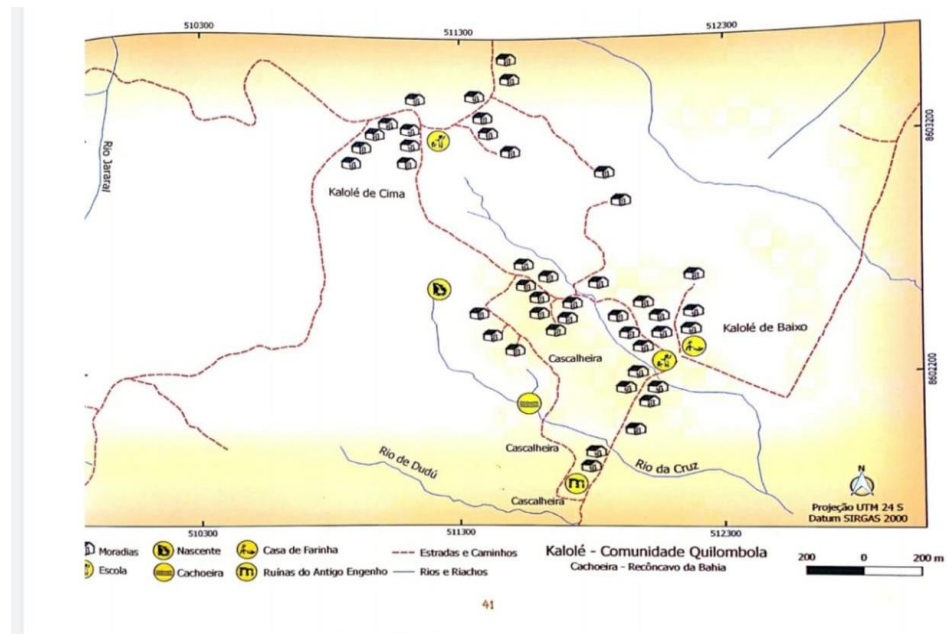
Diante desta afirmação, nota-se que o quilombo Calolé ao preservar e manter atuante os manejos da agricultura, extrativismo, maricultura e as demais práticas citadas demonstra a resistência cultural dos territórios tradicionais. Sobre a agricultura, especificamente, Gomes afirma que:

[...] o sistema de roças foi marcando profundamente as vidas escravas, inclusive transformando as políticas de domínio e as sociabilidades envolventes. A luta escrava pela autonomia do cultivo das roças podia estar entrelaçada com outros embates, abrindo espaços autônomos e modificando a organização do trabalho. [...] a organização social escrava em torno do sistema de roças, mais que simplesmente se reduzir a meras práticas econômicas, estava relacionada a importantes aspectos simbólicos e culturais do *modus vivendi* reinventados pelos cativos (GOMES, 2020, p.31).

Essa herança relacionada às roças o Calolé abraça até hoje, sendo que a economia de lá se baseia na agricultura.

Segundo os dados do diagnóstico feito pela Humana Brasil, em 2017, na comunidade Alto do Calolé, possui, aproximadamente, 70 famílias e, no Calolé, cerca de 100 famílias, em sua maioria são remanescentes de escravizados, que antes se refugiavam na fazenda citada.

Mapa 4: Referente à distribuição habitacional



Fonte: Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Mapeamento participativo das comunidades remanescentes de quilombo e dos conflitos ambientais do Vale do Iguape.

No que tange a religião, é sabido que com o avanço do protestantismo, muitas pessoas se converteram a essa crença. Dessa forma, não foi diferente com a comunidade quilombola Calolé, hoje em sua maioria com moradores da religião cristã. Isso, provavelmente, pode ser explicado através da afirmação de Gomes “sobre as práticas religiosas dos mocambos do nordeste colonial, falava-se que imitava a religião dos portugueses, governando com sacerdotes e juízes” (2020, p.42). Provável que essa seja uma possível justificava pelo avanço das religiões cristãs dentro dessa comunidade. Além disso, ele diz que:

Talvez em alguns casos os ambientes das senzalas podiam ser até mais africanos do que aqueles existentes em alguns quilombos. Capelas, igrejas, tranes e imagens cristãs em termos símbolos eram ajustados a diversos rearranjos demográficos e socioeconômicos. Tal como o fator econômico, não havia isolamento cultural, mas sim quilombolas conectados à sociedade envolvente (GOMES, 2020, p.42).

Observa-se que devido à diversidade, os seus múltiplos contatos culturais, optaram por esse modelo religioso dentro de alguns quilombos, diante disso, há uma possibilidade que este tenha sido o caso Calolé e se estende até a contemporaneidade.

Assim, as rezas tradicionais nos dias de Santo Antônio e Cosme e Damião não fazem mais parte das manifestações religiosas. Destarte, a configuração religiosa, de acordo com os dados da Humana Brasil de 2017, na comunidade do Alto do Calolé: 20% são evangélicos, 80% católicos - já no Calolé configuram-se em, 50% são evangélicos, 50% católicos. As práticas de religião de matriz africana não se encontram representadas.

Imagem 7: Igreja Assembleia de Deus



Foto: Elianeide Oliveira (2021).

Quanto às manifestações culturais tradicionais da comunidade, antes se tinha quebra-pote, pau-de-sebo e corrida de ovo. “A esmola cantada²²” que era uma prática utilizada para arrecadar fundos com o objetivo de realizar uma festividade, exemplo, celebração de missa, entretanto há muito tempo não é realizada.

²² A Esmola Cantada é o movimento popular de resistência e a fé do povo negro, que busca recursos entre os devotos do povoado para alcançar a realização da festa dedicada aos Santos cultuados. Disponível em: <https://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/esmola-cantada-de-sao-cosme-e-damiao> Acessado em: 16 de agosto de 2020.

Atualmente, predomina o futebol de homens e mulheres, a comunidade possui um campo rústico para prática deste esporte.

Este quilombo encontra-se organizado sindicalmente, através de uma associação do Calolé, que foi fundada em 1999. Nos aspectos relacionados à condição de qualidade de vida, apenas em 2004 e 2005, foi instalada a rede elétrica de energia. Foi devido à luta da Associação que o sistema de abastecimento de água e energia elétrica chegou à comunidade. No entanto, no que se refere ao abastecimento de água a situação é precária, pois a bomba instalada não consegue distribuir nos mesmos dias para parte alta e baixa. Houve uma proposta de instalação de poço artesiano, porém não foi realizado.

Imagem 8: Tanque de água abandonado



Fonte: Elianeide Oliveira, (2019).

Mesmo com o potencial hidríco da comunidade muitas casas não conseguem ter acesso em suas torneiras. Essa é uma luta de muitos anos do líder comunitário e foi através de seus esforços que, mesmo de forma escassa à água chegou ao Calolé.

Não se pode confundir comunidade ou manejos da agricultura tradicional com meios de subsistência arcaico, que não permitem água encanada para os trabalhos domésticos, realização da higiene e até mesmo para o cultivos das plantas. Se falamos que, os quilombos guardam as memórias de liberdade e resistência do país, o ideal é que essas pessoas sejam ampradas e recompensadas com qualidade de vida, pois ter que carregar baldes de água várias vezes durante o dia, ou ter que se deslocar para fontes terão suas vidas adoecidas. Quem faz o território quilombola acontecer são esses remanescentes, dessa forma são vidas

que guardam a memória e história que devem ser cuidadas. Sem essas pessoas, o espaço denominado quilomba não apresenta tal significância.

Imagem 9: Líder da comunidade Lourival, em frente à casa de Farinha comunitária



Foto: Elianeide Oliveira, (2020).

A agricultura familiar é uma das características herdadas dos primeiros povoadores, sendo também a principal fonte de renda. As culturas exploradas são: mandioca, aipim, mangalô, feijão de corda, abóbora, batata, feijão, milho, quiabo, jenipapo, dendê, cajá, jaca, banana e hortaliças. Pecuária: equinos, suínos, bovinos, aves, muares e asininos.

Outra característica do quilombo é a produção de azeite de dendê, uma vez que, a região já teve uma fábrica de extração do óleo e ainda conta com inúmeros dendezeiros, mediante a isso, alguns moradores usam desse recurso como fonte de renda.

Imagem 10: Cozimento do dendê



Foto: Elianeide Oliveira (2021).

O cozimento do dendê acontece no fogo de lenha, as casas da comunidade têm uma cozinha com fogão à lenha, localizado ao lado ou no fundo, alguns motivos são apresentados para isso, devido o difícil acesso do caminhão que transporta o gás de cozinha chegar à comunidade opta-se pela lenha, outro motivo levantado é o valor. Entretanto, é reforçado que faz parte da rotina da comunidade o fogão de lenha.

Imagem 11: Dendê secando



Foto: Elianeide Oliveira (2021).

Existe uma divisão do trabalho no Calolé, algumas tarefas são realizadas apenas por mulheres, como mariscar e produzir o azeite de dendê. Essas duas tarefas acabam se completando quando os produtos são destinados à venda, pois alguns frutos do mar são cozidos com o dendê.

Imagem 12: Cozimento do dendê para extração do azeite



Foto: Elianeide Oliveira, (2021).

As práticas usadas para o plantio na comunidade Calolé remetem à um passado herdado, como pontua Munanga ao se referir à cultura do manejo da terra dos africanos:

Todos praticam uma agricultura itinerante sobre queimada a fogo corrente, sem rotatividade bem definida, e utilizam as cinzas como adubo. O terreno é deixado em alqueive durante muito tempo, às vezes até vinte anos. (MUNANGA, 1996, p.60).

Segundo o autor, essas práticas “[...] encontram-se em quase todos os lugares as velhas culturas africanas.” (MUNANGA, 1996, p.61). Nesse sentido, o Calolé assume o papel pontuado pelo autor, tendo em vista sua reminiscência, o autor ainda assinala que o manejo da terra para a agricultura e até mesmo alguns grãos existentes hoje no Brasil, são retratos do tráfico transatlântico de africanos:

Imagem 13: Plantação de quiabo



Foto: Elianeide Oliveira (2021).

Os produtos da agricultura são comercializados nas feiras livres de Cachoeira, intermediários e feiras de São Joaquim em Salvador e para consumo próprio. A comunidade possui uma casa de farinha rústica, construída com recursos do governo.

Além de manter a tradição da agricultura, a comunidade ainda cultiva o uso de ervas medicinais, como: hortelã, capim santo, erva cidreira, tuiô, boldo e matruz.

Nesse contexto, vale dizer que não tem Posto de Saúde Familiar, no Calolé (nenhum dos dois). As famílias são atendidas no Posto de Saúde na comunidade de Terra Vermelha. Em casos graves, os doentes são levados para o Hospital do município de Cachoeira- Ba.

Em relação a educação formal, de acordo com a Humana Brasil (2017), há uma Creche-escola na comunidade do Alto do Calolé, escolas de nível fundamental I, no Calolé, ambas funcionam no diurno. No entanto, não são escolas quilombolas, dessa forma seguem o currículo regular. Isso, em certa medida, é um problema, já que não se reflete sobre a história do lugar, suas tradições e seus antepassados. Atualmente o diretor das escolas é um quilombola, pertencente ao quilombo Imbiara, já as professoras são da cidade de Cachoeira-Bahia. Foi possível perceber que não há interação entre as escolas e as atividades que são exercidas pelos remanescentes dali como a mariscagem e a agricultura que são atividades que os educandos estão inseridos, pois muitos acompanham os pais na realização.

Imagem 14: Creche Maria Quitéria no Alto Calolé



Foto: Elianeide Oliveira (2020).

Configurando-se como escola quilombola poderia atender o que “Diretrizes Nacionais para a Educação Escolar Quilombola” a qual propõe que “seja desenvolvida em unidades educacionais inseridas, em suas próprias terras, baseadas na cultura de seus ancestrais, com uma pedagogia própria, e de acordo com a especificidade étnico-cultural de cada comunidade, reconhecendo-as e as valorizando” (BRASIL, 2021). No entanto, essa articulação não acontece, além disso, ao ingressarem tanto para o ensino fundamental II, quanto o ensino médio os estudantes deslocam-se para o município de Cachoeira-Bahia, para o deslocamento os estudantes contam com transporte escolar no turno matutino. E esse deslocamento corrobora para a não se reflexão dentro da educação formal sobre as suas identidades e memórias, já que as escolas do município também não têm essa obrigatoriedade.

Imagem 15: Escola do Calolé de baixo



Foto: Elianeide Oliveira (2020).

Diante dos dados apresentados sobre a comunidade Calolé, nota-se a necessidade de políticas públicas que visem à melhoria na condição de vida, uma vez que, são povos tradicionais que também guardam a memória do país, dessa forma, a comunidade ao necessitar de posto de saúde, escola, deixando manifestações culturais, só demonstra o descaso que esses grupos enfrentam. A seguridade da terra deve estar acompanhada do respeito às memórias, culturas e identidades.

2.2. Oficialização territorial, política cultural e resistência quilombola na Bahia

O presente subcapítulo, traz a discussão sobre os mecanismo para se obter a titulação do território quilombola, como o governo o Estado da Bahia tem aparado as populações de remanescentes quilombolas e as políticas de gestão dos patrimônios desses grupos. Como suporte teórico o capítulo terá: Gomes, Haesbert, Müller, Munanga, Rubim e outros autores.

14 de Maio

Lazzo Matumbi

No dia 14 de maio eu saí por aí
 Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir
 Levando a senzala na alma eu subi a favela
 Pensando em um dia descer, mas eu nunca descí
 Zanzei zonzo em todas as zonas da grande agonia
 Um dia com fome, no outro sem o que comer
 Sem nome, sem identidade, sem fotografia
 O mundo me olhava, mas ninguém queria me ve

(Lazzo Motumbi)

A música “14 de maio” mostra como ficou a situação dos ex-escravizados após a assinatura da Lei Áurea, ela narra como os que não conseguiram sair do julgo do colonizador e se fixar em um quilombo se encontrava. Sem amparo social, direito a educação moradia, alimentação, as ruas, morros foram o caminho encontrado, ou ainda continuar servindo os antigos “senhores” em troca de comida e residência. Dessa forma, pouco mudou em relação à condição de marginalizados. Para os quilombolas, que já estavam longe do sistema colonizador, a perseguição continuou, uma vez que, lhes eram negados os direitos sobre as terras que ocupavam, assim muitos foram expulsos, mortos, impossibilitados de ter acesso à água, estradas, educação e outras prioridades básicas para uma vida digna. De acordo com Nascimento:

Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, Estado, e a igreja. Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que vivessem como pudessem (NASCIMENTO, 2016, p.79).

As negações de assistência básica, moradia para os “libertos” da Lei Áurea, legalização dos territórios ocupados pelos quilombolas, só demonstrou o descaso e processo de tentativa aniquilação do povo preto. Assim continuaram as políticas de silenciamento, já que para a sobrevivência é necessário comida, água, teto, entretanto não só isso. Quando nesta dissertação se fala em políticas de silenciamento refere-se a tudo que tentou aniquilar os descendentes de africanos (não só de alimento físico), assim essas medidas se deram também quando o território foi negado, tendo em vista que é no território que as identidades vão se fortalecer, onde as manifestações religiosas e culturais tem primazia, é nele que as narrativas de pertencimento são escritas e há o fortalecimento do grupo, mas isso foi impedido e permanece até a contemporaneidade para alguns quilombos.

Em contra partida ao apresentado, se vendia a ideia “democracia racial” que produziu um discurso de que não havia racismo no Brasil, todavia,

Quase nunca “pretos”, podiam ser “pardos” e mesmo “brancos” aos olhos dos recenseadores do IBGE, e o pior: suas atividades econômicas não eram contempladas nos dados censitários, pois se articulavam entre a agricultura familiar, os trabalhadores sazonais e o extrativismo; quase tudo ignorado nos censos agropecuários republicanos, constituiria uma ideologia do isolamento das comunidades rurais e com elas identificadas como negras e identificadas e descendentes de antigos escravos. (GOMES, 2020, p.23).

Nota-se que, as políticas vigentes excluía os remanescentes da ordem social e não reconheciam suas atividades econômicas, o que prejudicava sua economia, o que fez também com que muitas comunidades ficassem isoladas. Dessa forma, foi vendida uma falsa imagem em que todos estavam em igualdade, logo amparados diante as Leis que garantiam direitos, entretanto “a identidade negra mais abrangente seria a identidade política de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica e de pleno exercício da cidadania.” (MUNANGA, 2020, p. 15). Assim, foi apresentada uma falsa democracia racial.

Nesse sentido, é necessário falar em “mito da democracia racial” e não “democracia racial”, pois a mesma nunca existiu. Uma vez que, negros e negras continuam morrendo pelo racismo, e a sociedade se nega a reconhecer a ascensão social desse grupo, questionam a sua veracidade intelectual, uma vez que há “manipulação da cultura negra por parte da ideologia dominante quando retórica oficial se expressa através das próprias contribuições culturais negras no Brasil, para negar a existência do racismo e para reafirmar a proclamação da democracia racial.” (MUNAGNA, 2020, p 17). A respeito do apresentado, enquanto “mito”, toma-se ainda

O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades Subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são "expropriadas", "dominadas" e "convertidas" em símbolos nacionais Pelas elites dirigentes (MUNANGA, 1999, p.80).

Além de Munanga, Abdias do Nascimento (1978), também questiona essa “democracia racial” do Brasil, dessa forma, o autor fala que:

Desde os primeiros tempos da vida nacional aos dias de hoje, o privilégio de decidir tem permanecido unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários do mito da "democracia racial". Uma "democracia" cuja artificiosidade se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituiriam detém todo o poder em todos os níveis político-econômico-sociais: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de "democracia racial?" (NASCIMENTO, 1978, p.46).

As comunidades de remanescentes quilombolas são abarcadas por esse mito, na medida em que, em sua maioria seus pertencentes são negros, além disso, algumas encontram-se isoladas, logo esquecidas por órgãos que seriam responsáveis pela sua manutenção. Gomes (2020) fala que:

No pós abolição, o processo de invisibilidade foi gerado pelas políticas públicas – ou a falta delas – que não enxergavam em recenseamentos populacionais e censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de população negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas, etc. camponeses negros – parte do quais quilombolas no passado – foram transformados em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes. (GOMES, 2020, p.120).

Nota-se que, não houve respeito e nem políticas que amparassem os quilombolas, dessa forma o “mito da democracia racial” só serviu para beneficiar a elite branca do país, bem como financiar seus objetivos e negar direitos aos que construíram o Brasil, com o objetivo de cada vez mais torna-lo branco. Dessa forma, como pontua Munanga:

A grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar talvez por muito tempo não está na sua incapacidade de natureza discursiva, organizacional ou outra. Está sim nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negro o ditado "a união faz a força" ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos (MUNANGA, 1999, p.15).

O cenário apresentado pelo autor, mostra como foi usurpado ou distorcido o ideal do movimento negro que “a união faz a força” e colocado como um objetivo geral de toda à população brasileira, sem distinção de cor, sendo que a união não existiu ou existe, mas sim políticas de branqueamento da população, que fisicamente não foi alcançada, mas psicologicamente houve impactos na população negra:

Apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e

mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na "negritude" e na "mestiçagem", já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (MUNANGA, 1999, p.16).

O fracasso físico ocorreu, na medida em que políticas que incentivavam europeus a migrar para o Brasil com o objetivo de “clarear” o país não deram certo, por outro lado, o ideário de destruição psicológica de negação dos atributos físicos e culturais negros venceu. “Entre seus problemas específicos está, entre outros, a alienação de seu corpo, de sua cor, de sua cultura de sua cor, de sua cultura, de sua história e conseqüentemente “inferiorização” e baixa estima; falta de conscientização histórica e política.” (2020, p.19). Isso permitiu a manutenção do racismo, como aponta Djamila Ribeiro:

Após os quase quatro séculos de escravidão no Brasil, em que a população negra trabalhou para enriquecer a branca, incentivou-se a vinda de imigrantes europeus para cá. Tiveram acesso a trabalho remunerado, e muitos deles inclusive receberam terras do Estado brasileiro – o que não deixa de ser uma ação afirmativa (RIBEIRO, 2018, p.72).

Em contrapartida, para a população negra não se criou mecanismos de inclusão, mas de segregação, uma vez que, muitos remanescentes quilombolas buscam a posse da terra, bem como qualidade para se manter. Além disso, como apontado por Munanga, às marcas psicológicas de negação contribuíram para o que se desejavam como apresenta Fanon (2018).

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mas o colonizado escapará de sua selva. Quanto mais ele rejeita sua negritude, seu mato, mais branco ele será. (FANON, 2018, p.34).

Esse complexo de inferioridade, juntamente com a negação de seus valores étnicos e culturais, permitiu a manutenção do racismo até o presente, que segundo Almeida (2018), racismo:

[...] é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam. (ALMEIDA, 2018, p. 25).

Para além de Almeida, Ribeiro (2018), contribui dizendo que “racismo tem a ver com poder, com privilégios. A população negra não tem poder historicamente.” (p.111). Páginas à frente, a autora ainda segue a discussão dizendo que “racismo é um elemento estruturante da sociedade. Foram mais de trezentos anos de escravidão e medidas institucionais para impedir a mobilidade social da população negra” (p.132).

Esse racismo, que é estrutural, pois se manifesta em todas as estruturas sociais, sem ser questionado, mas concebido como normal. Dessa forma, é normalizada a morte do jovem negro, a falta de representantes negros e negros na política, dentre outras situações, que permitem a manutenção dos privilégios da população branca, como concentrando a maior renda no país, tendo os cargos e salários mais elevados, ou seja, reafirma o mito da “democracia racial”, uma vez que, a aparente “harmonia” dissemina as desigualdades. A respeito disso, Fernandes (1989), afirma que:

O mito - não os fatos - permite ignorar a enormidade da preservação de desigualdades tão extremas e desumanas como são as desigualdades raciais no Brasil; dissimula que as vantagens relativas ‘sobem’ - nunca ‘descem’ - na pirâmide racial; e confunde as percepções e as explicações - mesmo as que têm como ‘críticas’, mas não vão ao fundo das coisas - das realidades cotidianas (FERNANDES, 1980, p.17).

Essa realidade, também alcança as comunidades de remanescentes quilombolas, que inseridos em um contexto de dominação racial branca, onde quem legisla não reflete sobre a importância desses grupos para a construção e memória do país. Por isso, vale refletir sobre os quilombos e remanescentes quilombolas como símbolo de resistência negra e memória, em que muitos ainda lutam para terem o reconhecimento do seu território, estando assim, dentro de uma estrutura social racista que para ter direito a permanecer na terra herdada pelos seus ancestrais têm que lutar pelo reconhecimento. Não obstante, além do reconhecimento e certificação da terra é necessário que se possa ter qualidade em viver nela, problemas apresentados no século XX, por Gomes como:

Populações negras rurais – isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde, políticas públicas e outras formas de cidadania – foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos. [...] Na segunda metade do século XX, os quilombolas e as comunidades negras sofreram novas investidas. Setores agrários hegemônicos que defendem formas econômicas exclusivas de acesso à terra passaram a investir sistematicamente contra territórios seculares – manejo de recursos hídricos – das populações rurais, indígenas, negros e ribeirinhos(GOMES, 2020, p.123).

O autor assinala questões referentes a meados do século XX, entretanto, os mesmos problemas perseguem essas comunidades na contemporaneidade, com o aval do setor público e militar, que não só nega o direito a habitação, recursos hídricos, mas invadem essas comunidades com armas de fogo. Assim, os remanescentes que antes tinham que lutar com capitães do mato, com soldados do império, com negacionismo da república, seguem em guerra com governo, militares, garimpeiros, agropecuários na contemporaneidade. Dessa

forma, aqui se faz um alerta a quem usa “era o pensamento da época” para validar escravidão, genocídio, perseguição, pois séculos se passaram, porém os mesmos crimes continuam a acontecer e com a permissão do Estado.

Dessa forma, pouco se mudou, algumas titulações foram conquistadas, porém não é só o direito e posse da terra, são necessárias condições favoráveis para que se habite nela, que se tenha respeito a trajetória desses povos que são responsáveis pela memória e história do país.

2.3. Entre o político e o simbólico nos territórios quilombolas da Bahia

É no território quilombola que manifestações simbólicas, e onde o imaterial se torna material, nesse sentido pessoas cultivam suas memórias e sentem-se pertencentes, exercem como salienta Haesbert:

[...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural (HAESBERT, 2004, p. 79).

Através do exposto pelo autor, pode-se observar que o território permite a vivência do duplo, pois é nele que se exerce funções políticas, e no caso dos remanescentes quilombolas as lutas pelo reconhecimento e certificação e, também o simbólico, a memória, criada no passado e que é remontada no presente para celebrar, lembrar e reviver, sendo patrimônio material para os que dele fazem parte. Por isso, a necessidade da seguridade da terra, pois foi nela que as identidades quilombolas foram forjadas. Como pontua Müller “[...] é a certeza de assegurar a manutenção de sua identidade” (MÜLLER, 2010, p. 90). Assim, a certificação, a certeza da posse do território (relações políticas) é o que assegura a continuidade das memórias e identidades no quilombo (simbólico).

A disputa pelo reconhecimento das terras quilombolas, já duram muitos anos, A Lei de Terras de 1850, foi dos primeiros motivos para a inviabilização da posse aos quilombolas. Como falam Amorim e Tarréga (2019, p.2) sobre a Lei:

[...] inicialmente tinha como objetivo principal a regularização fundiária e retomada ao domínio das terras devolutas, como também, pôr fim à situação da posse ilegal. Entretanto, a lei determinava que somente através da compra que se poderia adquirir terras no Brasil, o que impossibilitou que pobres, negros e quilombolas tivessem acesso. (AMORIM; TARREGA, 2019, p.2).

Dessa forma, a Lei de Terras, foi redigida de forma que beneficiava quem tinha condições de pagar pela terra e para quem teve a sua terra “invadida”. Nesse contexto, sabe-se que as terras ocupadas pelos quilombolas não haviam sido por meio de compra e venda, colocando-os em condição de ilegalidade. A condição de irregularidade perdurou, como já foi dito no capítulo anterior, até Constituição Federal de 1988, que tornou obrigatório o reconhecimento e a titulação dos territórios quilombolas, todavia, muitas comunidades que se reconhecem como remanescentes quilombolas não tiveram a titulação. Atualmente, o órgão público responsável pela titulação quilombola é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Um dos entraves encontrados pelas comunidades de remanescente quilombolas para a obtenção de titulação são os documentos exigidos e, pois, muitas vezes a comunidade não tem a documentação escrita exigida. Segundo o Sistema Nacional de Cadastro Rural (SNCR):

- 1- Auto definição quilombola - A comunidade quilombola, assim como qualquer outro grupo social, tem direito à autodefinição. Para regularizar seu território, o grupo deve se apresentar ao INCRA a certidão de autorreconhecimento, emitida pela Fundação Cultural Palmares.
- 2-Elaboração do RTDI – A primeira etapa da regularização fundiária quilombola consiste na elaboração do Relatório Técnico de identificação e Delimitação (RTID), visando o levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas, etnográficas e antropológicas, obtidas em campo e juntas a instituições públicas e privadas. O RTDI tem como objetivo identificar os limites das terras das comunidades remanescentes de quilombo.
- 3-Publicação do RTDI - os interessados terão o prazo de 90 dias, após a publicação e as notificações, para contestarem a RTDI junto à Superintendência Regional do Incra, juntando as provas pertinentes. Do julgamento das contestações caberá recurso único ao Conselho Diretor do Incra Sede, no prazo de 30 dias a contar a data de notificação.
- 4-Portaria de reconhecimento – a fase de identificação do território encerra-se com a publicação da portaria do presidente do Incra que reconhece os limites do território quilombola no Diário Oficial da União e dos Estados.
- 5-Decreto de desapropriação – no caso em que há imóveis privados (títulos e posses) incidentes no território, é necessário a publicação do Decreto Presidencial de Desapropriação por interesses Social (Presidência da República). Os imóveis desapropriados serão vistoriados e avaliados conforme os preços de mercado, pagando-se sempre previamente e em dinheiro a terra nua, caso dos títulos válidos e as benfeitorias.
- 6-Titulação - o presidente do Incra realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo, imprescritível e pró- indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída, sem nenhum ônus financeiro. É proibida a venda e penhora do território. (BRASIL, 2020).

Diante do apresentado, a auto declaração é o início para titulação, pois é a identificação com o que compõe física e simbolicamente que constrói o remanescente

quilombola. No cenário de titulação e políticas quilombolas o Estado da Bahia é o que apresenta maior número de quilombos certificados pela Fundação Cultural Palmares, são 747, sendo que 619 possuem suas respectivas certidões.

As certidões além de permitir o uso da terra dentro dos parâmetros legais, garante aos remanescentes a segurança de poder exercer suas manifestações culturais, o Decreto Estadual 11.850, de 23 de novembro de 2009, que define o objetivo geral da Política Estadual da Bahia para Comunidades Remanescentes de Quilombos, apresenta no art. 6:

São terras devolutas ocupadas por Comunidades Remanescentes de Quilombos as terras estaduais não destacadas do patrimônio público, desde que utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, sobre as quais incidirá procedimento com vistas à transferência da propriedade definitiva, a título gratuito (BAHIA, 2009).

Assim, o Decreto do Estado Baiano permite seguridade aos remanescentes ao reconhecerem seu território como espaço com características próprias para economia, política, manifestações religiosas e outras.

As políticas para os territórios quilombolas na Bahia, ainda contam com a Secretaria de Promoção de Igualdade Racial (SEPROMI),²³ nela, através do decreto já citado, foi criado o GIQ – Grupo Intersetorial para Quilombolas, tendo por objetivo “desenvolver e executar os Planos de Desenvolvimento Social, Econômico e Ambiental Sustentáveis para Comunidades Remanescentes de Quilombos, que nortearão a implementação da Política Estadual voltada ao segmento” (BAHIA, 2009). Nesse sentido, visa assegurar os direitos dos remanescentes. Os objetivos específicos apresentados pelo GIQ são:

Promover, com fundamento no decreto federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, o acesso às políticas públicas sociais e de infraestrutura, tendo em vista a sustentabilidade social, econômica, cultural e ambiental das comunidades;

Apoiar os processos de fortalecimento institucional, valorizando as formas de organização, conhecimentos e práticas historicamente construídas nas comunidades;

²³ A Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado (Sepromi) foi a primeira no Brasil a tratar de políticas públicas para mulheres, negras e negros, lançada no primeiro mandato do governo Jaques Wagner, por meio da [lei nº 10.549/2006](#), e se tornou um divisor de águas no enfrentamento político contra as desigualdades sociais e raciais no estado da Bahia. A partir da reforma administrativa, baseada na [lei nº 12.212/2011](#), as questões referentes à gênero foram direcionadas para a Secretaria de Políticas para Mulheres, criada nesse mesmo ano. Disponível em: <http://www.sepromi.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=6> Acessado em: 01 de agosto de 2020.

Realizar a discriminação administrativa para identificação, delimitação e titulação das terras devolutas estaduais ocupadas por Comunidades Remanescentes de Quilombos que estejam sendo por eles requeridas. (BAHIA, 2009).

Políticas que visam o bem estar e segurança dessas comunidades preservam à memória do país e garantem a manutenção dela nesse espaço, na medida em que são passadas para as seguintes gerações toda sabedoria adquirida. Ainda que o Estado apresente todos os programas citados, não é o suficiente, tendo em vista que são grupos em situação de vulnerabilidade social. Dessa forma, caberá a SEPROMI “o monitoramento da execução de programas federais para Comunidades Remanescentes de Quilombos, no âmbito do Governo do Estado” (BAHIA, 2009). Uma vez que o Estado reconhece os quilombos como territórios tradicionais.

Os quilombos guardam as memórias da liberdade do Brasil, sejam através de elementos materiais e imateriais, o próprio quilombo é o maior símbolo de materialidade da cultura afro-brasileira. No que se refere aos remanescentes a imaterialidade através de suas práticas religiosas, cantigas, provérbios populares, tendo dessa forma que ser regido por leis próprias que permitam a sua sustentabilidade até as gerações e futuras.

Dessa forma, nesta pesquisa entende por política de oficialização territorial quilombola em que, por meios legais, os remanescentes quilombolas tomam posse da terra (que já era sua, tendo em vista a sucessão de gerações familiares e história de lutas naquele espaço) e, em conjunto com órgãos públicos, zela pelo território em sua materialidade e que dá suporte para que as manifestações imateriais simbólicas ocorram, permitindo a estância da memória.

2.4. Políticas de patrimônio cultural quilombola

As políticas para os patrimônios culturais no Brasil, segundo Rubim: “[...] pode[m] ser condensada[s] pelo acionamento de expressões como: autoritarismo, caráter tardio, descontinuidade, desatenção, paradoxos, impasses e desafios.” (2007, p.1), isso porquê, existiu e há uma seleção de valores em relação ao que deve ser e é considerado patrimônio cultural. Nesse contexto, pode se ter como marco inicial de implantação de políticas públicas de cultura no Brasil o governo de Getúlio Vargas, nos anos de 1930 e 1945, em que houve uma reestruturação social no país, isso incluiu o setor cultural. Como coloca Rubim (2007):

A política cultural implantada valorizava o nacionalismo, a brasilidade, a harmonia entre as classes sociais, o trabalho e o caráter mestiço do povo brasileiro. A potencia desta atuação pode ser dimensionada, por exemplo, pela quantidade de instituições criadas, em sua maioria já no período ditatorial. Dentre outras, podem ser citadas: Superintendência de Educação Musical e Artística; Instituto Nacional de Cinema Educativo (1936); Serviço de Radiodifusão Educativa (1936); Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1937); Serviço Nacional de Teatro (1937); Instituto Nacional do Livro (1937) e Conselho Nacional de Cultura (1938) (RUBIM, 2007, p.5).

Apesar das grandes criações feitas no período ditatorial de Vargas, sabe-se que o ideal valorizado é fantasioso, uma vez que nunca houve harmonia entre as classes sociais, mas sim uma desigualdade que permanece, e a mestiçagem, fruto de uma política racista.

Das fundações ainda dos anos 30, tem destaque o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), que depois passou a ser Instituto- secretaria, criado a partir de uma proposta encomendada por Gustavo Capanema a Mário de Andrade. Ainda nas palavras de Rubim o SPHAN: “opta pela preservação do patrimônio de pedra e cal, de cultura branca, de estética barroca e teor monumental. Em geral: igrejas católicas, fortes e palácios do período colonial.” (2007, p.5). Assim, as políticas que foram implantadas, não alcançavam comunidades de remanescentes quilombolas, a valoração se dava a arte sacra, igrejas, logo a arte do colonizador, não viam o território quilombola como lugar de memória e cultura, mas sim, privilegiava o patrimônio cultural herdado dos europeus. Isso segue até Constituição Federal de 1988, que no art. 216 diz sobre patrimônio material e imaterial:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros,

vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

Passa-se a ter maior amplitude no que se referem ao patrimônio cultural brasileiro, abarcando os seus múltiplos. Todavia, a teoria precisa ser colocada em prática, a salvaguarda deve acontecer de forma que seja viabilizado para os pertencentes dos grupos tradicionais formas de manejo e manutenção dessa prática cultural.

A partir do decreto 3551/2000, inaugura política de preservação do patrimônio Imaterial, divididos em diferentes livros temáticos, dentre esses livros, tem-se “O livro de registro das formas de expressões”, nele segundo o portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) “Criado para registrar as manifestações artísticas em geral. Formas de Expressão são formas de comunicação associadas a determinado grupo social ou região.” (BRASIL, 2020).

Além disso, o IPHAN considera que “Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas).” Logo as formas de saberes, cumprem esse papel ou associam-se aos provérbios e expressões populares, devendo ter esse reconhecimento no que se referem aos saberes proverbiais das comunidades tradicionais quilombolas.

O Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural Baiano (IPAC), apresenta a ideia de patrimônio imaterial como sendo:

Patrimônio cultural imaterial é uma concepção que abrange as expressões culturais e as tradições que um grupo de indivíduos preserva em homenagem à sua ancestralidade, para as gerações futuras. São exemplos de patrimônio

imaterial: os saberes, os modos de fazer, as formas de expressão, celebrações, as festas e danças populares, lendas, músicas, costumes e outras tradições. (BAHIA, 2000).

Os provérbios e expressões populares ao serem transmitidos com objetivo de ensinar, alertar, cumprem a função do que é definido por patrimônio imaterial, tanto pelo IPAC quanto o IPHAN, que são autarquias distintas, sendo que o IPHAN opera numa esfera nacional, já o IPAC concerne ao Estado da Bahia. Assim, considerando que os provérbios não surgem no agora, mas há uma transmissão de gerações e fazem parte do falar das comunidades quilombolas. Dessa forma, tem a necessidade do reconhecimento destes como um dos patrimônios imateriais quilombolas, que resistiram a diáspora forçada, a escravidão e permanecem na memória e cotidiano dos remanescentes.

Entender os provérbios e expressões populares no seio de uma comunidade quilombola como patrimônio imaterial é reconhecer que oralmente uma sabedoria é transmitida, tendo assim a necessidade de afirmação como tal. Nesse ensejo, como indica Fanon (2018) “Falar é estar em condições de empregar certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobre tudo, assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (p.33). Ainda que a sintaxe dessa língua seja a do colonizador, foi e continua sendo por ela que os remanescentes quilombolas demonstram suas realidades e necessidades, por vezes, pelos provérbios e expressões populares. Dessa forma, é necessário que políticas de registro sejam aplicadas, a fim de salvaguardar esse bem imaterial, assim, colocando em ação o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) que em suas diretrizes apontam:

Nas diretrizes da política de apoio e fomento do PNPI estão previstas a promoção da inclusão social e a melhoria das condições de vida de produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial, e medidas que ampliem a participação dos grupos que produzem, transmitem e atualizam manifestações culturais de natureza imaterial nos projetos de preservação e valorização desse patrimônio. A promoção da salvaguarda de bens culturais imateriais deve ocorrer por meio do apoio às condições materiais que propiciam a existência desses bens e pela ampliação do acesso aos benefícios gerados por essa preservação, e com a criação de mecanismos de proteção efetiva dos bens culturais imateriais em situação de risco (BRASIL, 2000).

Diante do exposto, pensar na forma de guardar e proteger os provérbios e expressões populares que foram trazidos pelos escravizados e são atualizados pelos seus remanescentes é manter viva as memórias, uma vez que esses são patrimônios imateriais.

Como apresenta Sant ‘Anna (2010) “Os bens culturais registrados fazem jus à implementação de planos de salvaguarda que destinam-se a apoiar e fomentar sua

continuidade e sustentabilidade.” (p.1). Diante disso, a manutenção viva dos provérbios populares no seio das comunidades quilombolas dependem de registro para não cair no esquecimento. Tendo ainda como base o objetivo do registro, Sant ‘Anna diz: “O instituto do Registro, criado pelo Decreto nº 3.551/2000, é um instrumento de reconhecimento patrimonial que firma o compromisso do Estado com o fortalecimento das condições que propiciam a continuidade dos bens culturais imateriais.” (p. 5). Logo, essa continuidade vai depender de ações governamentais que reconheçam a importância do quilombo e os remanescentes.

Refletindo, não apenas através do exposto pelo PNPI, e Sant ‘Anna, mas ao Decreto Estadual 11.850, de 23 de novembro de 2009 (já citado) no art. 10 que apresenta as atribuições sobre o patrimônio imaterial quilombola:

A dimensão da cultura imaterial, conforme definida pela política cultural do Estado, deverá ser um dos pilares da construção dos Planos que levarão em conta os seguintes eixos, transversalizados pelas dimensões racial, de gênero e geração [...] fortalecimento e empoderamento das comunidades: história, memória e cultura, documentação e assistência social, acesso às tecnologias adaptadas, com enfoque em produção, informação e comunicação. (BAHIA, 2009).

O Decreto ressalta a necessidade de se pensar sobre os patrimônios imateriais quilombolas, nesse contexto, as ações a serem criadas devem levá-los em consideração, resguardando a história, memória e cultura. Isto tendo o respeito por essas comunidades, pois elas representam liberdade, também nas ações como fruto de reparação social, pois mesmo que se tenham anos com medidas de apoio cultural e social, não serão apagadas as narrativas que são recontadas de dor.

Ao considerar que o patrimônio imaterial está relacionado aos quilombos, como coloca Vaz (2016), nota-se a maior necessidade de amplitude para tal reconhecimento, uma vez que, dentro de um mesmo quilombo possam existir diversas manifestações que narram a cultura do país.

[...] é notável que vários dos bens culturais registrados como patrimônio cultural nacional sejam encontrados em comunidades quilombolas, tais como o Jongo no Sudeste, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, o Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão, dentre outros. Além disso, já foram realizados vários inventários culturais de comunidades quilombolas. Não é por acaso que o surgimento da política de patrimônio imaterial está relacionado ao maior reconhecimento de referências culturais afro-brasileiras e quilombolas. Trata-se da ascensão de um patrimônio cultural “não consagrado” relacionado a grupos e povos historicamente marginalizados e

invisibilizados, bem como da mudança de perspectiva ligada ao conceito de referência cultural (VAZ, 2016, p.5).

Em consonância com a autora, é necessário rever o lugar desses patrimônios, de forma que saiam da invisibilidade e tenham o reconhecimento e amparo dos órgãos públicos para a sua manutenção. Ainda de acordo com Vaz:

[...] o patrimônio imaterial abriu as portas para o reconhecimento de referências culturais das comunidades quilombolas e instaurou uma perspectiva na qual o olhar dos sujeitos detentores do patrimônio tem relevância e não apenas o olhar do especialista. Por outro lado, manteve uma estrutura fragmentada que separa os bens em diferentes categorias – saberes, formas de expressão, celebrações e lugares –, ademais da já crítica ruptura entre o *material* e *imaterial*. Tal estrutura não permite o reconhecimento dos contextos de produção e reprodução dos bens culturais, da inter-relação entre esses e, tampouco, da territorialidade das comunidades quilombolas detentoras (VAZ, 2016, p.5).

Assim, o patrimônio deve ser compreendido em sua totalidade (material e imaterial) e não desassociado, uma vez que, por exemplo, os provérbios e expressões populares podem acontecer em um contexto específico na vida dos quilombolas ou lugar dentro quilombo que carrega um significado, sendo que, dessa forma não há separação, mas um compõe o outro, pois essa separação só contribui para o não reconhecimento da globalidade. Pois como ainda é discutido pela autora citada:

A dualidade da política de patrimônio cultural, que dissimula a permanência de hierarquias no campo e a prevalência de discursos hegemônicos através da ênfase nos instrumentos de proteção, é visibilizada no trato da questão quilombola. A justificativa da inadequação do instrumento do tombamento para o reconhecimento e proteção de bens ligados à matriz afrodescendente, tais como os quilombos, centra-se na percepção de que nesses contextos a preservação de uma estrutura material poderia contrariar a dinamicidade do espaço e do grupo que ali vive. Entretanto, há que se reconhecer que, desde o surgimento da política de patrimônio cultural nacional, o tombamento vem sendo usado de forma adaptada ao bem que se objetiva proteger, vide, por exemplo, os casos de tombamentos de cidades e centros urbanos, bens dinâmicos e em constante transformação. Dessa forma, o reconhecimento e salvaguarda dos quilombos joga luz sobre o caráter ideológico da construção dos patrimônios (VAZ, 2016, p.6).

Assim, as realidades patrimoniais dos quilombos não se constituem apenas no tombamento do seu território, mas devem perpassar por uma análise das manifestações simbólicas que ali ocorrem, logo às formas de preservação a serem aplicadas não devem seguir o padrão das cidades, mas específicos à necessidade dos quilombos. A respeito disso, são as manifestações que ocorrem nos quilombos da Bacia e Vale do Iguape, que dentro desse

macro, cada quilombo tem suas especificidades tanto no plano territorial quanto as manifestações culturais. Por fim, Beatriz Vaz declara que:

[...] as referências culturais de comunidades quilombolas – de indígenas e outros povos e comunidades tradicionais – só serão realmente salvaguardadas quando as políticas patrimoniais voltarem seus esforços para as reais demandas dos grupos, não se atendo as separações dos campos “material x imaterial” e de seus respectivos instrumentos. Afinal, o samba, o jongo, a capoeira, o batuque – dentre outras referências pinçadas pelas políticas de patrimônio cultural – não podem ser compreendidos fora de seus contextos de produção e de todas as redes que relacionam e significam a cultura de um grupo (VAZ, 2016, p. 6).

Dessa forma, o estudo dos usos dos provérbios e expressões populares da comunidade quilombola Calolé só serão compreendidos dentro do contexto de uso, ao serem retirados não terá o objetivo alcançado. Nesse ensejo também as manifestações culturais da Bacia e Vale do Iguape que se estruturam em um conselho deliberativo a fim de buscarem reconhecimento e manutenção dos seus direitos.

2.5. A união faz a força: Conselho quilombola da Bacia e do Vale do Iguape

As necessidades de organização e representação social foram fatores que levaram a criação de um conselho deliberativo, nele os membros escolhidos são responsáveis por fiscalizar, aprovar, executar e acompanhar as políticas para o grupo eu representa.

As conquistas das comunidades negras rurais emergem de lutas históricas que se deram de forma organizada, um exemplo disso é o Conselho Deliberativo da Bacia do Vale do Iguape (CQBV), Cachoeira, Bahia. Fundado em 2005, e, segundo Jovelino sobre o CQBV:

[...] é uma organização civil, registrada juridicamente, sem fins lucrativos, que não faz distinção de cor, raça, sexo, ideologia ou político-partidária, com sede na própria comunidade, regida por estatuto e pelas normas legais pertinentes (JOVELINO, 2018, p.12).

Além disso, a estrutura é colegiada com representantes de cada comunidade membro, formando assim 15. Além mais, a autora mostra que o Conselho Deliberativo da Bacia e Vale do Iguape é constituída:

Sua representação é constituída de quatro representantes eleitos por comunidade, dois titulares e dois suplentes. A escolha dos conselheiros respeita critérios de gênero e de geração, sendo o grupo, portanto, constituído de jovens, idosos, homens e mulheres. São 56 conselheiros, que representam diretamente e indiretamente as mais de 3.500 famílias. As reuniões são rotativas, realizadas mensalmente em uma comunidade. Há

rodízio entre conselheiro e conselheira para coordenação das assembleias gerais ou extraordinárias (JOVELINO, 2018, p.5-6).

Diante disso, é notório que a estrutura do CQBV, ocorre de forma igualitária, em que cada comunidade tem seu representante.

Dessa forma, organizado juridicamente, propõe-se a discutir as necessidades dos remanescentes quilombolas das regiões, junto ao Estado, buscando também a garantia dos direitos reconhecidos pela Lei que asseguram a terra e as suas práticas de manifestações culturais. Como pontua Santos; Jovelino; Santos e Silva (2018):

O Conselho formou-se a partir da conscientização coletiva de que a preservação da forma de ser e viver, alicerçada nas tradições e valores ancestrais, sem perder de vista a inserção nas conquistas da sociedade moderna, impunha troca de experiências entre as comunidades e a defesa dos interesses comuns por todas elas. O Conselho indicou seu interesse no diálogo institucional a partir do coletivo. (SANTOS, JOVELINO E SILVA, 2018, p.6).

Nota-se que, o objetivo comum entre as comunidades é a preservação para a manutenção de suas histórias. Segundo as autoras, umas das primeiras características do conselho é que: “permite reconhecer o princípio da dignidade da pessoa humana, suprema salvaguarda da democracia, em sua mais pura e ideológica concepção.” (2018, p.6). Dentro dessa concepção, o conselho zela pelas diversas esferas das comunidades do Vale do Iguape.

Com a organização do CQBC, as comunidades envolvidas tiveram conquistas, para saber o que seria necessário para as comunidades, foi feito um mapeamento em 2007, a partir aplicação do Diagnóstico Rápido Participativo (DRP), que foi feito da seguinte forma, como mostra Jovelino:

[...] com um grupo de jovens e lideranças quilombolas com visitas a 350 domicílios, realização de 16 reuniões comunitárias, entrevistas com 498 pessoas envolvidas com agricultura familiar quilombola, com extrativismo e apicultura. Desse grupo emergiu o primeiro retrato local e mais aprofundado do perfil quilombola, evidenciando a realidade e as carências que deveriam ser enfrentadas por todas as comunidades (JOVELINO, 2018, p.6).

Através da aplicação verificou os problemas para se chegar a solução. Assim, foi diagnosticado que:

O ambiente estuarino da Bacia do Iguape, comprometido com interferências da construção da Barragem da Pedra do Cavalo, a despeito do extenso manguezal e do comportamento irregular da hidrelétrica Pedra do Cavalo, administrada pela Votorantin, implicou a liberação de volumes significativos

de água doce e a diminuição na oferta de pescado e mariscos, situação que se agravou com a construção do estaleiro da Enseada do Paraguaçu, afetando a atividade pesqueira, com redução do potencial de captura e influência negativa para a renda familiar das comunidades (SANTOS, JOVELINO E SILVA, 2018, p.6).

A partir da identificação dos problemas comuns enfrentados pelos remanescentes que o CQBC pôde criar medidas para beneficiar as comunidades, de forma que fossem respeitados os saberes tradicionais e tivesse um retorno econômico, como apresenta Jovelino:

[...] surgiram projetos que tiveram apoio de recursos públicos, oriundos de programas governamentais, a exemplo do turismo étnico de base comunitária, precedido de estudo de sua viabilidade econômica, núcleo de artesanato, entre outros, sempre concebidos a partir das discussões e deliberações do referido conselho comunitário. (JOVELINO, 2018, p.6).

Através da organização em prol de um benefício comum, as comunidades de remanescentes quilombolas que lutaram e lutam para ocupar de forma legítima o seu território, podem se beneficiar dos recursos de suas terras, nesse sentido, com CQBC também foi possível, como pontua Jovelino (2018), fazer a extração de ostra e Sururu e comercializar peixes e mariscos, como também a implantação de criatório em cativeiro. Nesse sentido, as atividades que vêm sendo implantadas valorizam o saber ancestral desses grupos de maneira que permitem as suas continuidades e das demais gerações.

Uma dessas atividades é a festa da ostra, uma atividade gastronômica que tem por objetivo mostrar os resultados dos investimentos nas regiões aos “representantes do poder público recebem a informação dos resultados obtidos com os projetos nos quais os recursos públicos foram ou estão sendo aplicados” (SANTOS, JOVELINO E SILVA, 2018, p.8). Assim, há exibição de documentário, mostrando como o trabalho é desenvolvido nas comunidades, como é feita a distribuição das funções e rendas obtidas.

Imagem 16: Cartaz de comemoração da 10ª Festa da Ostra



Disponível em: <https://www.reconcavoonline.com.br/cachoeira-festa-da-ostra-do-kaonge-comemora-decima-edicao/>

Cartaz de comemoração aos de 10 de Festa da Ostra, do ano de 2018, que ocorre na comunidade quilombola Koage.

O Conselho Deliberativo da Bacia e Vale do Iguape deu origem também a carta quilombo, elaborada a partir do “seminário comunitário, no Encontro Quilombola em 2015” (JOVELINO, 2018, p.7). A carta visa o desenvolvimento sustentável²⁴, ela conta com o apoio de todas as comunidades integrantes e deu origem, como pontua Jovelino (2018):

Grupo de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas do Território do Recôncavo (NUD-QTR), que vai além da abrangência do próprio Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape (integrando as comunidades quilombolas de Cachoeira, São Félix, Santo Amaro, Maragogipe, Muritiba e Cruz das Almas) (JOVELINO, 2018, p.8).

Não obstante, o papel da carta quilombo é conseguir que outras comunidades quilombolas estejam articuladas para buscar e assegurar, junto ao poder público o desenvolvimento sustentável. Por isso, Jovelino (2018) descreve:

A Carta Quilombola constitui-se, portanto, em ferramenta fundamental e necessária para subsidiar a elaboração de políticas públicas e a efetivação do cumprimento dos preceitos, levando a essas comunidades ações de reparação que reflitam suas realidades, e ações de garantia de direitos de cidadania e de propriedade sobre os territórios historicamente ocupados (JOVELINO, 2018, p. 7).

²⁴ “Satisfazer as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades” Disponível em: <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28588-o-que-e-desenvolvimento-sustentavel/>. Visitado em 18 de agosto de 2020

Dessa forma, a carta quilombo preza pela manutenção dos quilombos da Bacia e Vale do Iguape, como também das regiões citadas, sendo ela uma ferramenta aliada para o diálogo ao poder público, tendo em vista que assegurar os recursos necessários à qualidade de vida desses remanescentes quilombolas é permitir que parte da história do Brasil se mantenha viva.

Uma das propostas do conselho quilombola é o núcleo produtivo e a atenção “voltada para o desenvolvimento sustentável e solidário, como meio de fortalecer a organização produtiva das comunidades quilombolas da Bacia e Vale do Iguape, de forma a aproveitar seus fatores endógenos” (SANTOS, JOVELINO E SILVA, 2018, p.8). Dessa forma, busca o desenvolvimento das comunidades de acordo com o que já é produzido seja na agricultura, artesanato e outras atividades, logo os recursos que já fazem parte delas. “Tais práticas aumentam a produção, a produtividade e a autonomia, além de incrementar a renda com o processo de verticalização da produção e comercialização coletiva dos produtos das comunidades, a partir de padrões sustentáveis” (JOVELINO, 2018, p.8). Assim, melhorando a renda nas comunidades de forma sustentável.

Através do retorno positivo do núcleo produtivo quilombola, foram criados diversos núcleos, como expõe Jovelino:

[...] o que resultou nas implantações dos núcleos produtivos de Dendê, Ostras e Plantas Nativas, Apicultura, Pesca e Marisco, de Agricultura, Artesanato e de Turismo Étnico de base comunitária e um Banco Solidário Quilombola do Iguape (BSQI) – integrando a iniciativa a um projeto denominado pelas comunidades de Rota da Liberdade, objetivando expandir a potencialidade de geração de trabalho e renda, com sustentabilidade das comunidades quilombolas (JOVELINO, 2018, p.10).

Essas atividades têm como base a economia solidária, assim, como apresenta a autora referida acima:

Os núcleos organizam-se em torno da economia solidária e da sustentabilidade socioambiental. Seus resultados são distribuídos coletivamente, baseados no princípio da economia solidária, o que contribui para a manutenção, na atualidade, do Banco Solidário Quilombola, que conta com a moeda social “sururu” (JOVELINO, 2018, p.9).

Nesse contexto, os núcleos pensam não só no retorno financeiro, mas em um cultivo sustentável, o qual garante as futuras gerações usar os recursos oferecidos pelas comunidades de forma que esses não se esvaíam. Nota-se que essa ação gira em torno do fazer coletivo, da valorização da cultura tradicional, herdada por aqueles eu foram escravizados.

É importante dizer que, o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape articula-se com:

Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape, do Conselho Deliberativo da Resex Baía Marinha do Iguape, do Movimento Quilombola, do Movimento de Mulheres Quilombolas da Bacia e Vale do Iguape, do Núcleo Gestor Território do Recôncavo, do Colegiado Desenvolvimento Sustentável do Território do Recôncavo (Codeter), com participação no Conselho Municipal de Desenvolvimento Sustentável do município de Cachoeira e do Comitê Quilombola da Bahia em Ação, exatamente para ampliar os canais democráticos e participativos sociais. (SANTOS, JOVELINO E SILVA, 2018, p.10).

As articulações entre o CQBV e as entidades citadas são fundamentais para o desenvolvimento das comunidades, além de permitir uma democracia participativa, onde todos que, direta ou indiretamente, compõe e utilizam aquele território passam atuar de forma responsável sobre ele.

Dessa forma, o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape representa a seguridade de manutenção das tradições dessas comunidades, por meio do incentivo ao desenvolvimento sustentável, economia criativa²⁵ e as articulações com entidades públicas e privadas, de forma que se tenha o lucro e não se esgote os recursos naturais, permite também que as recriações das memórias, uma vez que, sendo cuidado o território e o povo que nele habita as tradições de como fazer e contar terá longevidade.

²⁵ Economia criativa é o conjunto de negócios baseados no capital intelectual e cultural e na criatividade que gera valor econômico. Disponível em: https://m.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/segmentos/economia_criativa/como-o-sebrae-atua-no-segmento-de-economia-criativa,47e0523726a3c510VgnVCM1000004c00210aRCRD#:~:text=Economia%20criativa%20%C3%A9%20o%20conjunto,cultural%20e%20o%20desenvolvimento%20humano. Acessado em 18 de agosto de 2020.

3. Pulo do gato: uma observação participante na comunidade quilombola Calolé, Cachoeira- Bahia, quantitativo de provérbios e expressões populares

O objetivo dessa dissertação foi perceber como os provérbios e expressões populares são rememorados, constroem e transmitem conhecimento na comunidade quilombola Calolé. Para alcançar esse objetivo, pretendia-se fazer uma etnografia, no entanto, a vivência no campo, mostrou-me a necessidade de uma observação participante²⁶, para que assim pudesse entender como são construídos laços das memórias, identidades e pertencimento ao território e também ao que diz respeito a esta comunidade, uma vez que cada quilombo tem sua própria estrutura e organização.

Diante do apresentado, foi feita uma observação participante. Essa escolha se deu também, partindo do referencial teórico base para a metodologia e métodos, Geertz. Para o autor “A cultura é um sistema entrelaçado de signos interpretáveis [...] Essa dinâmica pode ser descrita de forma inteligível - isto é, descritos com densidade” (1989, p.24). Dessa forma, ele mostra que há possibilidades e meios de decodificar uma cultura.

Realizar uma pesquisa participante não me faz uma quilombola do Calolé, mas efetiva o que me proponho, pois:

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Não estamos procurando, pelo menos eu não estou, tornar-nos nativos ou copiá-los. O que procuramos, no sentido mais amplo do termo, que compreende muito mais do que simplesmente falar, é conversar com eles, o que é muito mais difícil, e não apenas com estranhos, do que se reconhece habitualmente (GEERTZ, 1989, p.23).

Nesse sentido, essa pesquisa se deu através de escuta, conversa, observação, mas também por participação nas rotinas da comunidade para que assim compreendesse sua organização, já que:

Olhar as dimensões simbólicas da ação social como arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum, não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas (GEERTZ, 1989, p. 21).

²⁶ O termo foi usado pela primeira vez pelo antropólogo social Malinowski na década de 1920 e a abordagem foi posteriormente desenvolvida pela Escola de Chicago sob a liderança de Robert Park e Howard Becker (Given, 2008; Mack, Woodson, MacQueen, Guest & Namey 2005). Essa abordagem permite ao pesquisador (fieldworker) utilizar o contexto sociocultural do ambiente observado (os conhecimentos socialmente adquiridos e compartilhados disponíveis para os participantes ou membros deste ambiente) para explicar os padrões observados de atividade humana. Ou seja, consiste na inserção do pesquisador no interior do grupo observado, tornando-se parte dele, interagindo por longos períodos com os sujeitos, buscando partilhar o seu cotidiano para sentir o que significa estar naquela situação (Marietto & Sanches, 2013; Given, 2008; Queiroz, Vall, Alves e Souza & Vieira, 2007; Van Maanen, 1979). Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3312/331259758002/html/> Acessado em: 17 de agosto de 202.

Mergulhei nas atividades do Calolé, a fim de perceber como os provérbios e expressões populares constroem memórias coletivas, produzem e transmitem conhecimento, para assim entender quais os contextos que esses se fazem presentes e qual o seu objetivo no momento. A língua transmite a realidade de grupo social, valores e crenças, sendo muitos desses metaforizados por provérbios e expressões populares, dessa forma, foi através da escuta em conjunto com o fazer e observar que se obteve os dados dessa pesquisa.

Dessa forma, essa pesquisa desenvolveu uma análise qualitativa e buscou entender como os provérbios e expressões populares são capazes de produzir conhecimento.

3.1 Significações do trabalho para os remanescentes da comunidade quilombola Calolé

Neste subcapítulo é apresentado como se desenvolveu a observação participante na comunidade quilombola Calolé. As formas de realizações sociais e culturais, bem como os dois valores que os membros desse quilombo consideram fundamentais para a vida: educação e o trabalho. É mostrado também como os provérbios e expressões populares fazem parte da rotina, constituem suas identidades e estão entrelaçados com os valores citados.

Dois elementos cristãos estão na base de muitas sociedades, e que também passam por valores morais e éticos; o trabalho e a educação. Segundo a Bíblia cristã, “O trabalhador é digno de seu salário” (1 Timóteo 5: 18). Esses preceitos passam por diversas grupos sociais e não é diferente na comunidade quilombola Calolé. Nesse sentido, tanto o labor quanto a educação estão enlaçados, pois se educa na infância para na fase adulta ter uma profissão. Entretanto, o trabalho que os moradores do Calolé se referem e orgulham, são aqueles aprendidos com seus antepassados, os que são realizados dentro do quilombo, por isso também o território não é só político, mas simbólico, e aqui ele se concretiza nas relações de trabalho.

Duas atividades profissionais estão no pilar da economia do Calolé, estas que fazem parte da história de muitos quilombos no Brasil e se mantêm vivas até a contemporaneidade: a agricultura e mariscagem. Segundo Gomes:

Um elemento típico da economia quilombola foi a farinha de mandioca. Plantavam e colhiam a mandioca, transformando-a – através da moagem, peneiras e forno – em farinha e outros derivados. No Nordeste Colonial se falava que viviam em numerosas choças construídas por ramos de capim e rodeadas de hortas (GOMES, 2020, p.21).

No que se refere ao quilombo Calolé, a farinha de mandioca bem como a plantação desse tubérculo ainda se fazem presentes e corroboram para a economia da comunidade. Assim a mandioca que no passado desempenhou e contribuiu para a existência de alguns quilombos, ainda hoje apresenta um papel fundamental.

A agricultura desempenha na vida quilombola não tem apenas função econômica, mas também de subsistência. Parte do que é plantado é consumido pelos próprios moradores, assim, esse cuidar da terra, plantar e colher representam a existência e manutenção dessas vidas e memórias. Como é o caso da mandioca, que faz parte das culturas do quilombo, servindo para a venda e consumo interno. Assim, seguem imagens dos maquinários da casa de farinha do Calolé, que além de extrair a goma da mandioca, outros alimentos também são feitos, para que se entenda a produção da farinha e beiju.

Imagem 17: Tabuleiro de fazer beiju de tapioca



Fonte: Elianeide Oliveira, (2021).

Nota-se que, através da mandioca não só a farinha é extraída, ou apenas o tubérculo é usado para alimentação, mas outros alimentos também são fornecidos, como o beiju.

Imagem 18: Máquina para moer mandioca



Fonte: Elianeide Oliveira, (2021).

Imagem 19: Local onde a massa de mandioca seca



Fonte: Elianeide Oliveira, (2021).

Imagem 20: Forno que torra a farinha de mandioca



Fonte: Elianeide Oliveira, (2021).

Dessa forma, a casa de farinha contribui para um dos bens considerados louváveis pela sociedade, de forma que foi por meio da educação informal que essa atividade foi transmitida por gerações. Não só a agricultura tem um papel central na vida laboral da comunidade Calolé, mas o extrativismo como atividade também ancestral. Gomes afirma que:

Quilombolas também praticavam o extrativismo. Com o deslocamento permanente ocupavam territórios, utilizando recursos hídricos. Para muitos, a caça e a pesca eram fundamentais. A base econômica em termos de produção e comercialização (GOMES, 2020, p.27-28).

Nas minhas vivências no Calolé, não vi relatos sobre caça, entretanto a pesca e o extrativismo são parte da rotina da comunidade e, em relação a mariscagem, as mais novas aprendem com as mais velhas. Uso o feminino, pois em sua maioria a atividade é realizada por mulheres, dessa forma um saber que vem rompendo gerações dentro dessa comunidade.

A transmissão do conhecimento por meio do trabalho como forma de sobrevivência e existência realizado ao longo dos anos, no fazer das atividades, influenciando a visão da comunidade sobre o trabalho.

3.2. Conhecendo e sendo conhecida pela comunidade quilombola Calolé

Conheci a comunidade quilombola Calolé no dia 14 novembro de 2019, por meio de Ademildes Santos, na época ela era funcionária da organização Humana povo para povo Brasil, onde tinha atuado com um projeto de incentivo financeiro para hortas. Saímos de Cruz das Almas-Bahia, cidade que atualmente moro em direção ao Calolé às 7h30min, chegamos às 9h. O caminho até chegar à comunidade não foi fácil, tendo em vista que as estradas são de terra e o relevo formado por ladeiras.

Chegando à comunidade, fomos recebidos em clima de festa, uma vez que, fazia tempos que Ademildes não ia lá, logo ao avistar a colega que iria me apresentar a comunidade, uma senhora chamada de Irene falou: **“Quem é vivo aparece, morto é que desaparece”**. Naquele instante soube que o trabalho iria dar certo, foi como um sinal ouvir àquela expressão popular. A senhora nos convidou para entrar em sua casa e fomos apresentadas.

Nessa primeira conversa, foi possível perceber, ainda que em número minoritário como provérbios e expressões populares cumprem seu papel nas conversas, funcionam, inconscientemente para o locutor como simplificação da mensagem que ele pretende passar.

Ademildes contou que eu estaria frequentando à comunidade a partir daquele dia para fazer um trabalho da faculdade, com toda gentileza, dona Irene disse que eu seria bem-vinda. Após isso, a colega perguntou se a senhora estava bem, sobre os acontecimentos da comunidade, ela informou que: **“de graúdo à miúdo”** todos estavam bem. Por saber do meu objeto de pesquisa, Ademildes pediu para que dona Irene contasse a vida dela para mim, pois era bastante interessante, o que realmente foi rico, uma vez que estava na fase de preparação da pesquisa e vendo se seria ou não possível testar a minha hipótese.

Ela nos contou que ficou viúva cedo com as crianças para cuidar e devido a isso teve que criar estratégias para poder sobreviver e criar os filhos, assim começou a fazer sua horta no quintal, aprendeu a fazer cestos de cipó e passou a ir mariscar, o que não fazia enquanto seu marido era vivo. Dona Irene falou que teve um segundo companheiro que queria impedir que ela fosse trabalhar, mas para ela **“marido bom, bota costume longe”**. Perguntamos ao que isso se referia e nos informou que marido não pode dar vida de madame a mulher, ela tem que trabalhar. Esse relacionamento não deu certo, pois ele queria ditar ordens para ela e não aceitava.

Outra parte da história de dona Irene importante é a educação dedicada aos filhos, não só para ela, mas para a maioria das mulheres da comunidade, como será visto mais adiante.

Ela nos contou que seus filhos eram muito aprontões e que gostavam de ir para maré só e pegar frutas nas fazendas próximas, como ela julgava isso errado, falou que **“batia²⁷ até tirar o couro”** e ensinou que o correto era pedir, mas não pedir sempre, pois segundo ela **“pedir todo dia é defeito”**. Assim, nos despedimos de dona Irene e fomos para outras casas da comunidade.

Algo que nesse primeiro momento me chamou atenção foi à reclamação dos moradores em relação à falta de água nas torneiras de casa, muitos quilombolas estavam carregando água, pois já tinha alguns dias sem abastecimento. Fui apresentada a muitos moradores nesse dia, um especial foi seu Lourival Santos o representante da comunidade frente às instâncias oficiais que se dedicam as causas quilombolas, ele me contou, brevemente, nesse momento, de sua atuação na comunidade. Muitas pessoas que Ademildes pretendia me apresentar nesse dia não estavam presentes, tinham ido para a maré ou estavam nas roças. Com essas pessoas, fiz o primeiro contato por telefone e posteriormente nos conhecemos.

O que pude observar nesse primeiro momento, foi que a vida cultural dos moradores e moradoras tem como eixo principal agricultura e a mariscagem, desses dois, a horta vem em primeiro lugar, pois como seu Lourival me informou “aqui todo mundo planta no quintal ou do lado da casa” (LOURIVAL SANTOS, 2019). Além disso, saí com a certeza que estava ali à resposta da hipótese da dissertação.

Deixei agendado com seu Lourival meu retorno para o começo do ano de 2020, dessa forma, peguei o contato das filhas dele, as quais fui me comunicando. Retornamos para casa às 15h.

Após conhecer a comunidade, foi necessário pensar em quem seriam os informantes-chaves, quais atividades me dedicaria a realizar para alcançar os objetivos esperados. Como observei que as atividades são bem divididas entre homens e mulheres, sabendo também que existem regras, códigos sociais, nessa primeira visita notei que o contato com os homens seria restrito. Já que existe uma divisão de trabalho entre os sexos, em que atividades como mariscagem, domésticas e as hortas em casa são realizadas por mulheres, já a pesca, cuidado dos animais, dirigir caminhão e horta fora de casa são realizadas por homens.

²⁷ Não concordo com violência como forma de educar, a expressão é trazida para o texto para mostrar o pensamento da remanescente, bem como outros moradores da comunidade.

Dessa forma, os homens para entrevista foram aleatórios aqueles que tive oportunidade de conversar. Já as mulheres, pensando também no objetivo dessa pesquisa²⁸, o contato foi mais extenso.

Assim, a pesquisa se debruçou a ouvir homens e mulheres dentro da sua rotina no Calolé, entretanto o acesso maior foi com mulheres para assim poder interpretar os dados. Acreditando que o fazer antropológico, de acordo com Geertz:

Praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’ (GEERTZ, 1989, p. 15).

Por isso, de nada adiantaria coletar informações, separar grupos informantes sem uma análise dos dados, pois para o estudo etnográfico é necessário uma interpretação, o que seria “esforço intelectual”. Nesse sentido, foi feito isso com os provérbios e expressões populares ouvidos no quilombo Calolé.

Os meses dos anos que tive contato com a comunidade para a pesquisa em campo aconteceu nas seguintes datas:

Mês	14 Novembro 2019	03 Janeiro 2020 até 07 de fevereiro de 2020	07 Novembro de 2020 até 27de novembro de 2020	Janeiro 2021 Até 09 de Fevereiro de 2020	27, 28, 29 Maio de 2021
-----	---------------------	------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------	-------------------------------

3.3 Quem procura, acha: coleta de dados na comunidade quilombola Calolé

Antes do início da pandemia do Covid-19, em janeiro de 2020, consegui iniciar a coleta de dados na comunidade quilombola Calolé, com a ajuda da filha de seu Lourival, Elisângela Santos, aluguei uma casa a fim de decodificar os códigos culturais dessa

²⁸ Acredito que a educação deve ser compartilhada entre pai e mãe e não que as mulheres são as únicas responsáveis em educar os filhos. Todavia, no contexto da comunidade, isso se dá dessa forma.

comunidade. Tendo em vista que, as organizações sociais e culturais passam por estruturas psicológicas, como afirma Geertz:

[...] a cultura que é mais bem vista não como complexos de padrões concretos de comportamento-costumes, usos, tradições, feixes de hábitos, com tem sido agora. Mas como um conjunto de mecanismos de controle-planos receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam” (“programas”) (GEERTZ, 1989, p.56).

Esses mecanismos colocados pelo autor que estão na organização do Calolé e que me debrucei em decodificar. Tem-se a mítica ideia que quilombos são os preservadores das religiões de matrizes africanas e que obrigatoriamente cultuam orixás, no entanto, isso não acontece no Calolé. Assim, uma das primeiras decodificações foi essa. Os dias do culto cristão na Igreja Assembleia de Deus acontecem aos Domingo pela manhã e noite, terça-feira e quinta-feira, reúnem os fiéis, já na igreja Deus é amor domingo e quarta-feira à noite.

O cronograma seguido de estádia dentro do Calolé foram os seguintes para seguir as investigações:

Segundo Geertz “Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade.” (p.24, 1989). Nesse sentido, a vivência no Calolé me fez compreender através do acompanhamento da rotina, participação nas atividades da comunidade como esses remanescentes estão amarrados em suas teias de significados, como cola o autor citado:

[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, p.10, 1989).

Nessa teia de significados, foi possível perceber o quanto a horta, o plantar e colher tem um significado especial e faz parte da rotina da comunidade. Assim, existe o horário de sair de casa para tralhar na roça, o cuidado com as plantações que existem no fundo ou ao lado da casa. Em conversa com senhor Lourival Santos, líder da comunidade ele disse que:

Aqui na minha comunidade eu me sinto muito bem, me sinto bem com o que faço. Graças a Deus, aqui na minha comunidade, eu não sou aquele de **ficar chorando muito**, eu não vejo nem por que, lá fora eu vejo gente três vezes pior que a gente aqui. Aqui quem reclama, é de **barriga cheia**. Eu sou agricultor, a minha vida toda foi dentro da agricultura, pode dizer que sou nascido na agricultura e tá arriscado eu morrer dentro da roça, derna minha infância foi na roça. Eu até trabalhei para os outros de carteira assinada, mas eu nasci, me criei trabalhando para mim mesmo. Trabalhava para meu pai, ele tinha uma propriedadezinha que ele plantava cacau, ele criou a gente sempre junto os filhos. Quando eu criei família trabalhei um tempo fora, mas

vi que o ideal era trabalhar para mim mesmo” (LOURIVAL SANTOS, 2020).

Na fala do Senhor Lourival, é possível perceber afetividade tanto pela sua comunidade quanto pelo seu trabalho. Além disso, a presença de algumas expressões populares usadas para exemplificar sentidos emocionais, ou seja, à presença dessas cumprindo um papel comunicacional.

Ainda em conversa com o líder da comunidade, fui informada que ele está no quinto mandato, pois ninguém quer assumir esse papel e seu trabalho político no Calolé começou em 1990, quando era tesoureiro, depois foi vice-presidente:

Hoje, estou chegando ao quinto mandato de presidente, venci quatro, aí denunciei para colocar outros em meu lugar, já não podia mais, tinha que deixar passar a temporada para eu passar a ser presidente de novo. Resultado, não teve ninguém que quisesse. Ficou quatro anos sem associação, ficou desativada. Então eu tornei voltar a presidência de novo. Hoje tudo que a gente temos é coisa da associação, **não tem nem a mão é o braço todo** (LOURIVAL SANTOS, 2020).

Nota-se que, a associação está atrelada a vida do senhor Lourival, e esta desempenha um papel fundamental, não só para ele, mas para toda a comunidade. Além disso, a presença da expressão usada por para demonstrar a importância da organização social que ele é o presidente, reafirma o que é defendido nesta dissertação, que os provérbios e expressões simplificam enunciados complexos.

Sobre sua relação familiar, ele me informou que tem três filhos e que seguiu o conselho do seu pai:

Aqui, graças a Deus, tá todo mundo em paz, eu sou uma pessoa que lutei a vida toda. Eu realmente fui que nem meu pai, eu tenho muito orgulho do pai **que tive, porque ele dizia assim: Eu vou morrer, vou deixar os filhos todo agasalhado que é para não ter dor de cabeça. Ele morreu e os que ficou junto com ele tão bem agasalhado** (LOURIVAL SANTOS, 2020).

Observa-se a presença outra expressão popular “deixar os filhos agasalhados”. Dessa forma, é possível perceber que o senhor Lourival adquiriu o cuidado, o zelo e a responsabilidade com seu pai e assim fez com seus filhos, vale dizer que foi através dessa expressão popular que o saber foi passado.

Experienciar o Calolé me mostrou que as atividades que estão ligadas a natureza como mariscar, pescar, plantar são as ações primárias da comunidade, em conversa com Leandro Neris fui informada das atividades que ele realiza e como a educação oferecida por sua avó e tia foram fundamentais para forjar o seu caráter.

Eu não tenho esse negócio de escolher serviço, trabalho em maré, trabalho em roça, trabalho em pasto, trabalho de vaqueiro, trabalho em abatedouro de frango. Então eu não tenho de *reclamar da vida. Minha infância foi sofrida porque foi minha avó que me criou, então ela tinha duas filhas com ela e um filho e acho que tinha era seis neto **nas costas dela**. Então ela tinha que ir para maré para dar de *come a nós, mas através disso eu não tenho que *reclamar, ela me criou. Hoje se eu sou uma pessoa *trabalhadora eu agradeço a ela. Então, no criamento da minha avó eu dou dez. Se eu tivesse **errado era pau**, se eu chegasse com um caju, ela ia procurar saber de onde foi. Se eu sou uma pessoa do bem, agradeço a minha avó (LEANDRO NERIS, 2020).

Na fala de Leandro em conformidade com a do senhor Lourival é possível perceber a valorização do trabalho e a educação familiar como pilar das suas vidas. Assim, das atividades que me dediquei incluíram mariscar e regar plantações, as quais compõe um dos pilares de valor dos remanescentes do Calolé. Na conversa com a senhora Irene, bem como nos dois últimos, percebe-se o orgulho em poder trabalhar e ter o alimento. Além disso, uma das expressões usadas por Leandro reforçam a ideia que a educação é um fator primaz entre esses quilombolas “**era pau**”, semelhante à usada por dona Irene “**até tirar o couro**”.

Duas decodificações são possíveis observar, inicialmente, a educação que passam valores como não roubar, obediência e o trabalho que faz parte das práticas de educação. Afirmado isso, senhor Lourival ao referir-se aos membros da comunidade disse: “O nosso nome aqui é trabalho” (LOURIVAL SANTOS, 2020).

Como falei, duas atividades realizadas dentro da comunidade foi regar plantas e mariscar. Sobre a primeira, dediquei-me a fazer no final da tarde como todas e todos que tem plantações em casa de hortaliças fazem. No primeiro momento não foi de forma espontânea. Logo no primeiro dia que cheguei, já no final da tarde, após ter saído com algumas moradoras para conhecer comunidades vizinhas, ao retornarmos sentamos na varanda da casa que aluguei, conversávamos sobre o horário da saída para ir a maré, quando se deram conta que a tarde já caía, assim todas se dispersaram e me pediram para molhar os pés de manjeriço, hortelã grosso e miúdo que estavam ao lado da casa. Falei que não sabia, dito isso, pediram para uma criança me ensinar. Assim, está passou a ser uma das minhas atividades.

A casa que aluguei não tem água encanada, dessa forma, tive que encher um balde com água de um tanque que ficava próximo à residência e regar as plantas. Esse processo não se deu apenas para o cuidado com as plantações, mas para higiene e preparo dos alimentos.

Como abordado, estava combinado para no dia seguinte irmos para a maré. Dessa forma, nos recolhemos cedo para os preparativos a fim de que eu conhecesse o trabalho.

Logo cedo as mulheres do Alto Calolé descem chamando as da parte baixa, umas gritam ainda dentro de casa dizendo que não vão, outras que estão atrasadas e a maioria já esperam na portam, não há um número certo de mulheres que vão todos os dias, a única que vai sempre é Simone, pois sua renda depende exclusivamente dos mariscos. Como era minha primeira vez, logo cedo já aguardava as mulheres na porta de casa.

Para chegar ao destino, caminhamos muitas léguas, passamos por cercas, bois, até encontrar o porto, onde se faz a travessia de canoa para o mangue. As conversas²⁹ durante o caminho são sobre os acontecimentos da igreja, alguém que não está indo mais, ou quem entrou em disciplina.³⁰ Também há a preocupação se terá mariscos ou não e se no local de costume terá pessoas de outra região.

Dentro da Maré é cada uma por si e Deus por todas, dessa forma, antes de entrar no mangue, marca-se um lugar, onde é deixada as sacolas com merendas penduradas em um galho e cada um das mulheres vão fazer o seu caminho. Como foi a minha primeira vez, fiquei acompanhada de duas crianças que já sabiam identificar os sururus e ostras, dessa forma elas foram me ensinando e o principal, onde pisar, pois a marinheira de primeira viagem, neste caso eu, fiquei atolada algumas vezes. Dentro do mangue não tem muita conversa, pois o trabalho é individual, logo, não pude perceber uso de expressões ou provérbios populares.

O retorno para casa é exaustivo, pois além de fazer o trajeto já mencionado que é longo, agora tem-se os baldes carregados com os mariscos. Aqui, cabe o alerta em relação a saúde dessas mulheres, tendo em vista que são horas em cócoras dentro da maré, podendo lesionar a coluna, ser picada ou mordida por algum animal, além do peso carregado até chegar em casa. O extrativismo é uma das fontes econômicas do Calolé, no entanto, deve se repensar nas formas que vêm sendo praticada por anos, principalmente no que tange essas mulheres.

Apesar dos baldes pesados, as mangas encontradas no caminho amenizaram nossa fome, o retorno é sob o sol escaldante, e poucas árvores para sombras. Porém, os planos para o dia seguinte já eram articulados. Uma perguntava a outra se iria ou não.

A vida de muitas mulheres no Calolé gira em torno na mariscagem, uma atividade realizada preferencialmente por mulheres como conta Érica Gusmão:

Os homens não mariscam, não. Só nós mulheres, eles gostam mais de pescar e ir para roça. Tem um rapaz que entende do horário da maré, ele avisa a gente e a gente vai no outro dia, as de cima passam chamando as de baixo, depende muito do horário da maré, mas é sempre umas 6h da manhã e volta

²⁹ Suponho que a minha presença no campo pode ter alterado as conversas que existam entre elas.

³⁰ Entrar em disciplina, quando alguém faz algo contrário ao ensinado na igreja perde seus cargos e pode até ser expulso.

as 12h, mas depende da maré e se a gente vai achar alguma coisa (ÉRICA DOS SANTOS GUSMÃO, 2021).

É através dessa atividade tão incerta e insegura que muitas mulheres completam a renda de sua família, além disso, pode ser considerada uma atividade hereditária, pois aprenderam com suas antepassadas, que antes tinham que ir para maré duas vezes ao dia:

Antes tinha que vir para Maré duas vezes para dar de comer aos filhos, de manhã e de noite, mas dependia do horário da Maré, se não fosse na hora certa e a maré tivesse cheia ninguém comia (ELISANGELA SANTOS, 2021).

Assim, a maré representa a subsistência, existência e força dessas mulheres, por outro lado o abandono da vaidade, pois não podem deixar a unha crescer, pois interfere no trabalho, os cabelos prejudicados. Dessa forma, como afirma Djamilia Ribeiro (2018): “A mulher negra escravizada era tratada de modo a ofuscar uma “natureza feminina”, isso permanece até hoje, já que para essas mulheres são negadas tais vaidades devido ao trabalho.” (p.116).

Ao chegar na comunidade, cada uma foi para a sua casa e eu fui aconselhada a não tomar banho de imediato, pois meu corpo estava quente. Enquanto esperava o “corpo esfriar” como recomendação, o Senhor Lourival estava chegando da sua roça, começamos a conversar sobre a minha primeira experiência na maré, contei que tinha ficado atolada e ele brincando me disse:

“Em tempo de verão, até na maré não suja o pé” (LOURIVAL SANTOS).

Ou seja, ele quis dizer que não cheguei perto de atolar e que estava lá em um bom período porque não estava chovendo.

Após ter aprendido a regar as plantas no final da tarde, já passei a fazer sozinha. Das decodificações feitas, reafirmo que o trabalho, a rotina em volta deste é o que move a comunidade, já que as atividades são guiadas não pela escolha dos homens ou mulheres, mas pela necessidade da natureza: a mariscagem depende da maré, as plantações têm horário correto para serem cuidadas, a terra arada.

No dia seguinte, eu não fui para a maré, acompanhei algumas moradoras em uma visita a uma parente na comunidade quilombola Imbiara e me dediquei a cuidar da pequena horta de casa. Isso se deu até o meu retorno para casa.

Devido à pandemia, fiquei um longo período sem retornar à comunidade, todavia, mantinha contato com as moradoras. Assim, retornei em 17 de novembro de 2020 e fiquei até dia 24 do mesmo mês. Ao chegar dessa vez no Calolé, Elisângela Santos já me esperava na casa que acostumava ficar. Ficamos conversando por longas horas, até que escutamos algumas vozes e ela me disse que deveria ser o pessoal retornando da maré, até termos certeza

que eram elas. Dessa forma, Elisângela perguntou a uma das marisqueiras se teve mariscos e ela respondeu que: **“tive que andar mais que mula de padre, só trouxe dois baldes”** (SIMONE), ou seja, elas tiveram que andar muito para conseguir os frutos do mar.

Seguindo a conversa, pude perceber um ar de preocupação, pois segundo elas, algumas pessoas de outras regiões estão indo mariscar no mangue que é habitual delas, por isso estão tendo dificuldade na extração. Simone seguiu para sua casa e Érica Gusmão, outra marisqueira comentou que o comportamento da filha de Simone não estava bom, pois ela não acompanhava a mãe na maré, estava usando roupas curtas e respondendo. Assim, Érica disse que **“orea³¹ de jegue é que passa a cabeça”** que se fosse a filha dela o que estivesse pela frente ela iria jogar para que obedecesse. O provérbio empregado pela marisqueira ensina que os seres humanos têm orelha menor do que a do animal, assim deve-se ser racional ao agir. E, nesse sentindo, a adolescente não estava sendo sábia.

Como já foi falado, a educação aos maios velhos é um dos valores pregados pela comunidade, bem como a preocupação para que os adolescentes cresçam no que eles consideram como retidão.

Na tarde desse dia fomos ao quilombo Imbiara, pois Elisângela Santos tinha que pegar umas mudas de plantas na casa de sua tia, conosco foi sua irmã Eliane, sua filha e a adolescente³², cujo comportamento estava sendo considerado inapropriado. O assunto da suposta rebeldia da jovem nos acompanhou por toda à tarde, segundo Eliane Santos, a menina **“andava muito solta”** e por isso encontra-se naquela desobediência, seguindo ela disse que **“quem com porcos anda, farelo come”**, por isso ela preferia deixar sua filha presa, do que ficar na casa dos outros. A menina, não gostou de ouvir os comentários a seu respeito. Entretanto, ao tentar se explicar foi interrompida por Eliane que disse: **“Cale metade da boca que os adultos estão conversando”**.

As conversas acima mostradas transmitem a ideia de soberania dos mais velhos em detrimentos das gerações que seguem. No discurso perpassa cuidado, preocupação com a adolescente e suas companhias, mas também que os mais velhos devem ser respeitados e ouvidos, assim, quando estes estiverem conversando ou aconselhando os mais novos devem se calar.

Retornamos logo da comunidade Imbiara, pois no dia seguinte iríamos para a maré e precisávamos chegar para regar as plantas antes do anoitecer.

³¹ Orea refere-se à orelha

³² Não uso o nome, pois trata-se de uma criança e outra adolescente.

Findando minha temporada de pesquisa in loco em 2020 no Calolé, mas mantendo o contato com a comunidade via redes sociais. Retornei em janeiro de 2021, me hospedei na mesma casa. Elisângela Santos a me ver perguntou se eu estava com saudades da maré e que desta vez eu tinha que **“matar a cobra e mostrar o pau”**, ou seja, tentar tirar uma foto no mangue já que das outras vezes não fizemos. Porém, desta vez nós não fomos para a maré.

Recebi a visita de Eliane Santos, Érica Gusmão e Simone à tarde, juntamente com duas adolescentes da comunidade, uma das conversas foi sobre o fato de Eliane Santos não poder estar cultivando sua horta, pois seu sogro derrubou suas plantações para cultivar capim para alimentar animais, assim ela disse que ele era **“Ruim que nem sovaco de aleijado”**. Mas que iria improvisar um jeito de plantar, pois o que estava cultivando era pouco. As adolescentes assistiam TV e uma estava empatando a visão, assim ela disse: **“Carne de burro, não é transparente”** Assim, ela queria, indiretamente, falar que estava incomodada foi a primeira vez que ouvi uma jovem, na comunidade se utilizando de um provérbio popular, o que demonstra que a utilização acontece entre os adultos, e nesse contexto, seguindo uma das decodificações da comunidade.

Seguindo a conversa, Elisângela Santos chegou e pediu para a mesma adolescente ir buscar uma tampa para que ela pudesse abanar o fogo de lenha, no entanto a menina pegou uma tampa pequena, o que a deixou irritada, tendo em vista que a jovem o tamanho ideal do utensílio que serve para essa atividade. Muito chateada ela disse: **“trabalho de preguiçoso se era para fazer assim, eu teria ido”**. O uso dessa expressão popular, muito conhecida, normalmente refere-se à um trabalho mal feito como o acontecido. Após isso, ela pegou o que precisava e se retirou, como a tarde já caía todas foram para casa.

Um dos problemas enfrentados pela comunidade é a falta de água nas torneiras, mesmo tendo encanamento não há força para que as casa sejam abastecidas. Existe uma maneira de burlar essa situação que acontece da seguinte forma: alguns dias a bomba d'água é liberada apenas para a parte alta, noutras vezes para a parte baixa³³, entretanto, a pessoa responsável por ligar e desligar a bomba é moradora da parte alta, assim, de forma errônea, muitas vezes ela deixa a parte baixa sem água, com isso se instaura a confusão. Em certa conversa com o senhor Lourival, ele me disse que sempre tenta fazer reunião para negociar o problema da distribuição de água com os moradores, principalmente, com a pessoa responsável pela bomba, porém ela **“só faltou subir a fogueira”** e ele têm preferido **“tirar a mão da fogueira para não se queimar”**.

³³ Apesar dessa medida, muitas vezes não tem abastecimento de água em nenhuma parte, restando às fontes.

Nesse sentido, é possível observar que dentre as dificuldades que a comunidade apresenta, o abastecimento de água é um deles. Nesse sentido, cabe aos setores responsáveis pelas comunidades tradicionais solucionar esse problema, uma vez que materiais foram levados para a comunidade para instalação de reservatórios de água, entretanto, não houve instalação e a comunidade vem sendo.

Depois dessa minha pesquisa, retornei na comunidade mais uma vez, visita de dois dias, em maio de 2021, pude acompanhar o carregamento de caminhão com jenipapo, o qual tinha destino à feira de São João, Salvador, Bahia. Eliane Santos me contou que estava precisando fazer um documento em Cruz das Almas, uma vez que foi assaltada, fez nesta cidade. Segundo Eliane, o assalto foi na época de maio/junho, pois sai muito caminhão com jenipapo, dessa forma ela disse:

“O povo acha que estamos com dinheiro, porque vê os caminhão saindo, quando fui assaltada levaram todos os documentos e carteira rural, fiz lá em Cruz logo, **senão ia ter que pagar pelo pão que não comi**”. Esta foi a última expressão popular que ouvi na comunidade, tendo que em vista que com a finalidade da pesquisa não retornei lá.

Com o convívio com a comunidade quilombola Calolé, percebi que o respeito aos mais velhos é sagrado, bem como o trabalho para que se possa sustentar sua família, e nesse sentido, o objetivo que se buscava perceber nessa dissertação foi alcançado, uma vez que, foi possível perceber como os provérbios e expressões populares transmitem e constroem conhecimento, pois transmitem para ensinar o valor do trabalho e respeito aos mais velhos e constroem na medida em que os jovens acatam os ensinamentos dos com idade superior.

No que tange a rememoração, isso só foi feito na fala do senhor Lourival, ao que se refere a trazer na enunciação alguém do passado, entretanto é sabido que os provérbios e expressões populares foram criados no passado, dessa forma a rememoração não foi através do discurso direto como também me propunha investigar. Porém, os provérbios e expressões falados na comunidade fazem parte das memórias coletivas, já que nas conversas não havia a necessidade de tradução.

Os provérbios e expressões ouvidos no período da pesquisa foram catalogados, é possível perceber que fora de um contexto conversacional eles não apresentam sentido e muitos só constroem semântica diante da realidade cultural, pois referem-se as atividades realizadas na comunidade. Além disso, através da língua é possível se perceber valores, pensamentos, crenças de um grupo e, nesse contexto, isso se pode notar por meio dos provérbios e expressões populares, onde nas locuções passaram valores de respeito a hierarquia etária, ao trabalho.

Dentre os 23 (vinte e três) provérbios e expressões que se referem a educação foram ouvidas 8 (oitos), no que tange ao trabalho 6 (seis) foram ouvidos, os 9 (nove) as outras rotinas do dia-a-dia.

1- Quem é vivo aparece, morto é que desaparece	Provérbio popular
2- De graúdo à miúdo	Expressão popular
3- Batia até tirar o couro	Expressão popular
4- Pedir todo dia é defeito	Provérbio popular
5- Ficar chorando muito	Expressão popular
6- Barriga cheia	Expressão popular
7- Não tem nem a mão é o braço todo	Expressão popular
8- Deixar os filhos todo agasalhado	Expressão popular
9- Nas costas dela.	Expressão popular
10- Errado era pau	Expressão popular
11- Em tempo de verão, até na maré não suja o pé	Provérbio popular
12- Tive que andar mais que mula de padre, só trouxe dois baldes	Provérbio popular
13- Orea de jegue é que passa a cabeça	Provérbio popular
14- Andava muito solta	Expressão popular
15- Quem com porcos anda, farelo come	Provérbio popular
16- Cale metade da boca que os adultos estão conversando”.	Provérbio popular
17- Matar a cobra e mostrar o pau	Provérbio popular
18- Ruim que nem sovaco de aleijado”	Provérbio popular

19- Carne de burro, não é transparente	Provérbio popular
20- Trabalho de preguiçoso	Expressão popular
21- Só faltou subir a fogueira	Expressão popular
22- Tirar a mão da fogueira para não se queimar	Expressão popular
23- Senão ia ter que pagar pelo pão que não comi	Expressão popular

Por fim, a língua retratou a realidade da comunidade quilombola Calolé, mostrou através de ditados e expressões populares suas crenças e valores. Dessa forma, diante do que foi apresentado, é possível dizer que o objeto dessa pesquisa é passível de ser considerado patrimônio cultural imaterial, uma vez que, retratam as vivências dessa comunidade, transmitindo um valor simbólico nas palavras, em frases curtas, onde estes remanescentes acreditam ser de valores para a formação dos que ali vivem.

Considerações gerais

A diáspora africana contribuiu para as dinâmicas culturais do que se compreendem por Brasil, crenças, tradições alimentares, densidade demográfica. Esse povo que veio para o solo brasileiro em condição de escravizado, aqui reorganizaram suas vidas, mesmo com as dificuldades impostas. Apesar das tentativas de políticas de silenciamento, os africanos e seus descendentes não se calaram, através dos contatos que foram surgindo nos navios e ao longo da travessia do Atlântico, novas identidades foram se formatando, as dos que compartilhavam da diáspora forçada. Esse sentimento foi importante para que, em terra firme, alianças fossem fundadas e a partir disso, organizações de rebeliões e fugas.

Não aceitar o imposto pelo colonizador foi fundamental para o surgimento dos quilombos, a ideia de que aceitavam de forma pacífica a escravização não passa de mais uma mentira para tentar justificá-la. Escravizados lutaram contra o sistema escravagista de forma organizada e sistemática para obter à liberdade e esta veio com os quilombos, onde é sinônimo de resistência. Nesse sentido, a história dos remanescentes quilombolas envolvem lutas, inteligência, organização e resistência, assim é uma parte da narrativa do Brasil, cujos africanos foram o pilar dela.

Foi através dos laços das memórias coletivas que os quilombolas puderam exercer suas manifestações culturais, sendo este um lugar político e simbólico. O quilombo para esses povos se tornou o espaço para as manifestações religiosas, danças, cantos e também de valor econômico, tendo em vista que as culturas alimentares cultivadas por esses circulavam em toda colônia, trazendo renda para os quilombolas. Não obstante, pode-se dizer que o quilombo é um lugar de memória, estas que foram construídas no passado na busca de liberdade e vão se atualizando no presente, sejam através das formas de falar, cultuar deuses, celebrar festas, o manejo da terra e formas de extração de frutos do mar como acontece no Calolé. Essas ações acontecem graças à memória coletiva, que alimentam as individuais e fazem com que essas atividades sejam rememoradas por meio da língua.

A língua é um dos principais instrumentos de comunicação, a palavra após ser lançada, não pode voltar. Ao carrega valores sociais, por muito tempo era ela quem tinha o “poder” diante da sociedade, não tendo a necessidade de assinatura em papel. Assim, muitas expressões como: “dou minha palavra”, “palavra de honra”, eram a garantia, segurança de que algo seria cumprido, realizado, sem a necessidade da assinatura. Dessa forma, a palavra faz sair do plano abstrato para o concreto. Não obstante, todo falante que oraliza, se organiza em torno destas, pois transmitem visão de mundo, logo vão passar por ideologias religiosas, percepções políticas, sentimentos e além mais.

As comunidades quilombolas apresentam a oralidade como pilar de sua organização, é pelo falar que é ensinado o trato a terra, o cuidado com animais, respeito aos mais velhos, ou seja, o que consideram de valor moral e social. Dentro dessa escala das palavras na oralidade, temos os provérbios e expressões populares que vão de forma breve passar essa mensagem, nesse sentido as inquietações que se tinham antes da escrita e pesquisa de campo, foram respondidas, pois memórias, identidades, provérbios e expressões populares são como faces de uma moeda. Já que, ficaram cristalizados nas memórias, servindo para retratar e transmitir saberes, fazendo parte de uma realidade linguística que demonstra o pertencimento e identidades do grupo.

Assim, no seio da comunidade pesquisada, dois valores transmitidos através de provérbios e expressões populares ficaram cristalizados como identidade daquele lugar: o respeito aos mais velhos e a importância em se ter um trabalho, os quais estão ligados ao território, pois em sua maioria referem-se à agricultura e mariscagem e que também foram ensinadas oralmente. Estas atividades, diante do valor simbólico para a comunidade, bem

como a história que traz, poderiam ser pensadas como patrimônios, pois foram aprendidas no passado, são atualizadas no presente para atender as diversas necessidades.

Apesar das dificuldades apresentadas ao longo da dissertação sobre a qualidade de vida, este quilombo encontra-se bem estruturado e organizado, garantindo sua autonomia frente às instituições públicas e privadas, já que a associação de moradores ao ser regulamentada permite uma representação da própria comunidade, desta forma, quem conhece a realidade e suas necessidades é quem vai buscar a solução, isso permite com o Calolé siga preservando valores que foram transmitidos pelos seus ancestrais e esses são ensinadas as gerações atuais.

Tendo ficado explícito em algumas falas, é observado que esses valores (respeito aos mais velhos e o trabalho) não foram tecidos no agora. Entretanto, através da sua imaterialidade que é esse oral, e a necessidade de transmitir o que é considerado importante, que perpassa por toda história daquele lugar, já que os ofícios da agricultura e da mariscagem remontam as atividades feitas pelos quilombolas do período colonial e eram essenciais para a manutenção da vida humana, é que ficaram armazenadas nas memórias e se concretizam por meio das construções linguísticas.

Dessa forma, ouvir e obedecer aos mais velhos para ter uma profissão, faz parte das memórias coletivas dos moradores do Calolé, estas que foram construídas remotamente, permanecem vivas e atuantes no quilombo, sendo parte das identidades daquelas pessoas. Pude constatar esses valores por meio de provérbios e expressões populares, usados em contextos de realização ou indicação das atividades, assim momentos específicos. Nesse sentido, por essas construções linguísticas são transmitidas crenças, ideias e não usadas de forma ingênua, mas com o objetivo de passar uma mensagem que possa de forma rápida ser captada pelo interlocutor.

Essas construções linguísticas não foram criadas no momento da enunciação, mas houve um esforço pela memória do emissor, visando passar suas crenças. Neste caso, como foi possível observar no Calolé, através dos dados coletados que, representam essa comunidade. Podendo assim, ser considerados como patrimônios culturais imateriais desse quilombo. Para tal, é necessário um registro desses, vale dizer que, por essas construções linguísticas também passam histórias e memórias, logo também falam do Brasil. A fim de não cair no esquecimento, desuso, catalogar essas visões de mundo transmitidas de forma

compactada, mas carregada de grandes significâncias é outra possibilidade de narrar à vida desses quilombolas.

Nesse sentido, é preciso considerar essas manifestações que permanecem vivas no Calolé, especificamente, como patrimônios, sejam eles materiais ou imateriais, ainda não valorizados como deveriam. É sabido que as práticas culturais quilombolas distanciam-se das deixadas pelos europeus, dessa forma vale pensar em medidas específicas que salvaguardem essas manifestações, porque mesmo que continue acontecendo, o registro seja por vídeo, áudio, fotografia é uma garantia de seguridade para as futuras gerações, tanto pertencentes à comunidade, tanto para quem vá se debruçar ao estudo. Uma sugestão que ajudaria nisso seria que as escolas presentes no Calolé, por exemplo, seguissem o currículo específico, pois teria obrigatoriedade em abordar conteúdos referentes às memórias locais, a importância do território e das identidades, assim com atividades de fotografias, vídeos, já alcançaria, em certa medida, essa salvaguarda. Além disso, proporcionaria o diálogo entre escola comunidade, ou seja, a educação formal e informal atuariam juntas de forma que se complementariam.

Outra prática realizada nos quilombos é a extração dos mariscos, aqui, especificamente o quilombo Calolé, pois foi o que acompanhei. Uma atividade realizada por mulheres que utilizam o marisco para consumo alimentício e para venda na Feira de Cachoeira, Bahia. Essa prática também poderia ser considerada como patrimônio, uma vez que, fazem parte das heranças deixadas por mulheres negras escravizadas. Vale dizer que, essa atividade não é fácil, tendo em vista que para a realização as marisqueiras dependem do horário da maré e a posição do corpo em cócoras, causa prejuízos à saúde. No entanto, é uma atividade que está presente entre essas mulheres por diversas gerações, sendo uma forma de educação informal, porém são necessárias medidas que possibilitem um trabalho seguro e que se tenha o reconhecimento dessa prática como patrimônio imaterial, pois assim não teria apenas a salvaguarda para a extração do marisco, mas medidas que privilegiassem a saúde dessas mulheres.

Um dos eventos que corroboram para a preservação das memórias é a Festa da Ostra que acontece no quilombo Koange. A festividade é organizada pelos quilombos da Bacia e Vale do Iguape, conta com o financiamento dos setores públicos e privados, nela não somente é celebrado o cultivo das ostras, ou é um simples evento de culinária, mas a celebra-se a

religião herdada pelos seus antepassados, às danças e tudo que compõe a ancestralidade africana na região.

Apesar do apresentado sobre as diversas contribuições dos africanos e descendentes para o que entendemos por Brasil, bem como as suas ricas manifestações culturais e saberes ancestrais, observa-se que ainda há tentativas de silenciar essa história, tendo em vista que, pouco ou nenhuma vez se fala dos quilombos, da contribuição desses para a liberdade. Há um imaginário, sustentado por narrativas de memórias de negros sendo representados apenas como escravizados e não um povo que lutou pela sua emancipação, demonizam suas crenças, rotulam como preguiçosos, sujos e outros adjetivos negativos, fruto da colonização que tentou tirar a humanidade desses.

Ainda que séculos tenham se passado, as marcas desse período estão impregnadas na sociedade contemporânea, negros continuam em situação de marginalização social, sejam quilombolas ou não. Dessa forma, existe um abandono por parte do Estado onde as políticas públicas privilegiam brancos que de forma hereditária seguem no poder. Por fim, o processo de escrita desta dissertação me fez perceber que ainda hoje parte da história do Brasil é silenciada, a que não narra às múltiplas realidades quilombolas. Assim, as políticas de silenciamento ainda permeiam a nossa sociedade, uma vez que, as memórias quilombolas não são valorizadas como deveriam.

A situação de muitos quilombos brasileiros é de esquecimento pelos setores públicos, pelo observado no Calolé, falta água, estradas que não permitem à entrada de automóveis, água potável, posto médico, escolas, além da insegurança da terra, haja vista que a posse dos territórios tradicionais encontram-se ameaçadas por empresários, fazendeiros e até governantes, que além de dificultar a certificação muitas é vezes lhes é negada. Os quilombos não só narram uma parte história brasileira, são também fonte de saberes, fazeres configurando-se como patrimônio do país, um território erguido por homens e mulheres que foram arrancados de suas pátrias, mas foi no quilombo onde sua vida foi reconstruída. Dessa forma, os ecos dessas histórias deveriam ser obrigatoriamente, não só isso, mas o respeito aos remanescentes, permitindo-lhes qualidade de vida.

É errôneo e preconceituoso acreditar que, por se tratar de uma comunidade quilombola deva-se não ter saneamento básico, água encanada, acesso a transporte e outras comodidades que foram permitidas pela modernidade. Esses grupos sociais precisam de uma vida estável, uma vez que, a sociedade tem uma dívida com os antepassados desses remanescentes. É

preciso que hoje quilombolas não passem pelo que os seus antecessores viveram, mas sejam recompensados e amparados legalmente.

Ainda que eu não seja remanescente quilombola, passei a ter uma identificação, pois existe uma história em comum, que é a da diáspora forçada, a de ver que, apesar de anos de tentativa emancipação, de reconstrução e lutas diárias os rastros da colonização ainda respingam sobre nós. Observei como a vida ainda é árdua para algumas mulheres, como o machismo está alastrado e impede uma vida igualitária, falo isso me referindo às marisqueiras que, além das horas dentro da maré ao retornar para casa ainda realizam trabalhos domésticos e cuidam dos filhos. Os laços da ancestralidade me fazem sentir pertencente a esse grupo, como as necessidades de recriações diárias para a existência, a busca incessante por paz e principalmente o poder de se reinventar frente aos obstáculos que o povo preto enfrenta. Eles de acordo as realidades de quilombolas, eu enquanto mulher negra que a todo tempo tem a sua intelectualidade posta à prova para receber não.

Apesar das negações seguiremos lutando, conquistando espaços, abrindo os caminhos para as e os que virão. Pode ter havido uma tentativa de apagamento, silenciamento, mas esta fracassou e hoje nossas vozes ecoam sejam através de teses, dissertações, grafites, canções, nossa história será contada, não a de negros apenas como escravizados, mas a de um povo que lutou pela sua liberdade, ressignificou as condições impostas para que nesse novo lugar pudessem reconstruir suas memórias e identidades.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é Racismo Estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, número do tráfico Atlântico. Africanos Ocidentais. In: SCHWARCZ, Lilia Mortiz; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). Dicionário da Escravidão e da liberdade: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

AMORIM, Liliane Pereira, TÁRREGA, Maria Cristina V. Blanco. O acesso à terra: A lei das terras “1850” como obstáculo ao direito territorial quilombola. Emblemas - Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais - UFG/CAC. v. 16, n. 1, 10 - 23, jan. – jun. 2019.

ANI, Marimba. Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Trenton: África World Press, 1994.

Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentric Manifesto. Toward an African Renaissance. Cambridge: Polity Press, 2007.

_____. Facing South to Africa: essays in an afrocentric orientation. New York: Lexington, 2014.

_____. The Afrocentric Idea. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

_____. Afrocentricity. Trenton: Africa World Press, 2002.

_____. Kemet, Afrocentricity and Knowledge. Trenton: Africa World Press, 1990.

ACHARD, Pierre. et al. O papel da memória. 2. ed. Campinas-SP: Pontes editores, 2007.

BÂ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Coord.) História Geral da África I: metodologia e pré-história da África. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

BAHIA. Decreto Estadual Nº. 11.850, de 23 de nov. de 2009. Institui a Política Estadual para Comunidades Remanescentes de Quilombos. Salvador, BA, nov. 2009.

BRASIL. Portaria nº 315, de 14 de dezembro de 2017. Estabelece, conforme a declaração de autodefinição e o processo em tramitação na Fundação Cultural Palmares, as comunidades a seguir SE AUTODEFINEM COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO. Diário Oficial

[da República Federativa do Brasil]. Brasília, DF, Edição: 240; Seção: 1; Página: 9, 15 dez. 2017.

BRASIL, Política do Patrimônio Cultural Material, 2018.

BARICKMAN, Bert Jude. Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860. Editora Record, 2003.

BARROS, Edir Pina. Quilombo, Resistência e Movimentos Negros.

BIBLIA, Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf> . Acessado em: 11 de dezembro de 2020.

BULL, Benjamim Pinto. Crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria. Instituto de cultura em língua portuguesa: Lisboa 1989.

CABARAL, Heuler Costa. Expressão cultural nos provérbios de Guiné-Bissau: Sabedoria e Lição de via. Revista África e africanidades. 2019.

CESAIRE, Aime. Discurso sobre o colonialismo. Tradução de Caludio Willer – São Paulo: Vaneta, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro. Cultura com aspas e outros ensaios.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de Patrimônio Cultural no Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 34, p. 147-165, 2012.

COSTA, Bernardino, TORRES, Maldonado Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. Decolonidade e pensamento afrodiaspórico. 2. Ed – Belo Horizonte, 2020.

DIAS, Matheus. Etnografia e Pesquisa etnográfica. Disponível em: <https://www.opuspesquisa.com/blog/tecnicas/etnografia/> Acessado em 13 de agosto de 2021.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

FANON, Franz. Pele Negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA. 2008.

FERNANDES, Florestan. O mito revelado. Folha de S. Paulo – Folhetim, 08.06.1980.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: A Interpretação das Culturas. 1ed., 13reimpr., Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.3-21.

FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

- GEERTZ, Clifford A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo, 2020.
- GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil. – 1ª ed. – São Paulo: Claro Enigma, 2020.
- GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/ Remanescentes quilombolas. Africanos Ocidentais. In: SCHWARCZ, Lilia Mortiz; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). Dicionário da Escravidão e da liberdade: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.
- GOMES, Laurentino. Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi do Palmares, volume 1. 1ª. ed. – Rio de Janeiro: Globo livros, 2019.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- _____. Identidade cultural e diáspora. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, n. 24, 1996.
- _____. A centralidade da cultura. Educação & Realidade, Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul.-dez. 1997.
- HAESBAERT, R. O Mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.
- hooks, bell. E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo. Tradução Bhuvi Libanio. 1ªed.- Rio de Janeiro. Rosa dos tempos. 2019.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL(IPHAN). Patrimônio Imaterial. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234> Acessado em: 10 de março de 2021.
- _____. Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). 2000.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO ARTÍSTICO E CULTURAL DABAHIA (IPAC). Conceitos gerais – Patrimônio Imaterial. Disponível em:

<http://www.ipac.ba.gov.br/patrimonio-imaterial/conceitos-gerais> Acessado em 11 de março de 2020.

JOVELINO, Roseana Viana. Desenvolvimento como prática democrática. O caso das comunidades da Bacia e Vale do Iguape. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-rosane-viana-jovelino.pdf> Acessado em: 12 de outubro de 2020.

JOVELINO, Rosena Viana. SANTOS, Clélia Costa dos. SILVA, Gilmar Bittencoutr Santos. Conselho Quilombola e sua função deliberativa no planejamento do estado: o caso da Bacia e do Vale do Iguape. Bahia Análise dados. Salvador v. 28, n. 2, p.178-195, jul.-dez. 2018.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Etnográfica, Lisboa, v. IV, n. 2, p. 333-354, 2000.

LOBO, Tânia. Rosa Virginia Mattos Silva e a história social linguística do Brasil. Estudos de linguística galega, 2015.

LUCCHESI, Dante. Rosae: A deriva secular na formação do português brasileiro: uma visão crítica. Salvador: EDUFBA, 2012.

MAY, T. Pesquisa social. Questões, métodos e processos. 2001. Porto Alegre, Artemed.

MARIETTO. Márcio Luiz. Observação participante e não participante: Contextualização teórica e sugestiva de roteiro para aplicação dos métodos. Revista Ibero Americana de Estratégia, vol. 17, núm. 4, pp. 05-18, 2018.

MENDONÇA, Guilherme Cruz de. Considerações jurídicas sobre o tombamento dos antigos quilombos: conceitos, categorias e instrumentos. In: PROGRAMA de Especialização em Patrimônio – artigos (2005 e 2006). Rio de Janeiro: IPHAN/Copedoc, 2009. p. 301-332. (Patrimônio: Práticas e Reflexões; 3).

MÓNACO, Lisete S; ALFERES Valetim R; CASTRO, Paulo A; PARREIRA, Pedro M. A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. >>Atas CIAIQInvestigação Qualitativa em Ciências Sociais//Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales//Volume 3. 2017.

MUNANGA, Kabengele. Origem e história do quilombo na África. Revista USP, São Paulo, 1996.

_____. Negritude Usos e sentidos. Autêntica Editora. Coleção cultura Negra e identidades, 4. Ed, Belo Horizonte; Autêntica Editora, 2020.

_____. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte; Autêntica Editora, 2020.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. A utilização de meios alternativos de solução de conflitos em processos de territorialização: casos de Alcântara e Marambaia. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de et al. (Orgs). Nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA, Edições, 2010. p. 88-100.

MOURA, Clóvis. Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Edições Zumbi, 1959.

_____. Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2014.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do brasileiro: processo de um racismo mascarado. 3. Ed. São Paulo, 2016.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma História do Homem Negro. In: RATTS, Alex. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 1974a, p. 93-98.

_____. Negro e racismo. In: RATTS, Alex. Eu sou Atlântica: sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 1974b, p. 98-102.

_____. Quilombos: mudança social ou conservantismo? 1976. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

_____. Historiografia do Quilombo. 1977. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

_____. Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. 1981. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

_____. Introdução ao conceito de Quilombo. 1987. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993.

NGUGI WA THIONG'O. Decolonising the mind: The politics of language in african literature. Nairobi: EAEP, 1997.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Quilombos – identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

PARÉS, Luís Nicolau. Africanos Ocidentais. In: SCHWARCZ, Lilia Mortiz; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). Dicionário da Escravidão e da liberdade: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

PÊPE, Suzane Tavares de Pinho. Louco, Maluco e seus seguidores e a formação de uma escola de escultura em Cachoeira (Bahia) 2015. Tese (doutorado em filosofia e ciências humanas) Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

PROENÇA. Wander de Lara. Observação participante: Contribuições do Método da Observação Participante para pesquisas no campo religioso brasileiro. Revista Antropos Volume 2, Ano 1, Maio de 2008.

Disponível em: <https://revista.antropos.com.br/downloads/Artigo%20%20-%20%20m%E9todo%20da%20observa%E7%E3o%20participante%20-%20Wander%20de%20Lara%20Proen%E7a.pdf> Acessado em: 16 de agosto de 2021.

REBOCHO, Nuno; SANTOS, Ademir de Barros. Memória dos quilombos: África, Diáspora, Cabo verde e Brasil. 2018. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2014/04/Quilombos-Estudo-de-Ademir-Barros-e-Nuno-Rebocho.pdf> Acessado em: 24 de novembro de 2020.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. Estimativas sobre o volume do tráfico Transatlântico de escravos para a Bahia, 1582-185. ANPUH – XXIII. Simpósio Nacional de História, Londrina, 2005.

RIBEIRO, Djamila. Quem tem medo do feminismo negro? 1ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil. Salvador: edufba, 2007.

_____. Políticas culturais na Bahia contemporânea. Coleção Cult, salvador: eduFba, 2014.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). Revista Mana.

SANT 'ANNA, Márcia, A política federal salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

Disponível em:

https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=1101:catid=28&Itemid=23 Acessado em: 07 de julho de 2020

SERRANO, C. Símbolos do poder nos provérbios e nas representações gráficas M abaya M anzangu dos Bawoyo de Cabinda-Angola. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, S. Paulo, 3: 137-146, 1993

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, Quilombos e Palmares; a resistência escrava no Brasil Colonial. Estudos Econômicos, São Paulo, 1987.

VAZ, Beatriz Accioly. Quilombos. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de patrimônio cultural. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.

PROENÇA, Wander de Laura. O Método da Observação Participante: Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. Revista Atlas. Dossiê Religião N.4, 2007.

ANEXOS



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Carneia dos Santos Gusmão, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, SOB A MATRÍCULA 2019222240, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB), sedlado(a) em CACHOEIRA NA BAHIA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados com o propósito de servir para uma pesquisa de mestrado e escrita da dissertação sobre: **O USO DOS PROVÉRBIOS E EXPRESSÕES POPULARES E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA E TRASMISÃO DE CONHECIMETO**. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, fotografia, cinema, programa para rádio, pesquisa científica e outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a mestrandia citada, ainda realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL PELA UFRB.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons pertence exclusivamente A ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Caloré, 14 de 11 de 2020.

Carneia dos Santos Gusmão

Assinatura do Cedente



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Simone Santos, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, SOB A MATRÍCULA 2019222240, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB), sediado(a) em CACHOEIRA NA BAHIA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados com o propósito de servir para uma pesquisa de mestrado e escrita da dissertação sobre: **O USO DOS PROVÉRBIOS E EXPRESSÕES POPULARES E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA E TRSMISSÃO DE CONHECIMENTO**. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, fotografia, cinema, programa para rádio, pesquisa científica e outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a mestranda citada, ainda realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL PELA UFRB.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons pertence exclusivamente A ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Calolé, 27 de 05 de 2021.

Simone Santos

Assinatura do Cedente



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Sebastião Jesus de Jesus, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, SOB A MATRÍCULA 2019222240, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB), sediada(a) em CACHOEIRA NA BAHIA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados com o propósito de servir para uma pesquisa de mestrado e escrita da dissertação sobre: **O USO DOS PROVÉRBIOS E EXPRESSÕES POPULARES E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA E TRASMISÃO DE CONHECIMENTO**. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, fotografia, cinema, programa para rádio, pesquisa científica e outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a mestrandia citada, ainda realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL PELA UFRB.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons pertence exclusivamente A ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Calolé, 14 de 11 de 2020.

Sebastião Jesus de Jesus

Assinatura do Cedente



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, María antonia Floriliza Santos, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, SOB A MATRÍCULA 2019222240, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB), sediado(a) em CACHOEIRA NA BAHIA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados com o propósito de servir para uma pesquisa de mestrado e escrita da dissertação sobre: **O USO DOS PROVÉRBIOS E EXPRESSÕES POPULARES E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA E TRSMISSÃO DE CONHECIMENTO**. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, fotografia, cinema, programa para rádio, pesquisa científica e outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a mestranda citada, ainda realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL PELA UFRB.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons pertence exclusivamente A ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Calolé, 14 de 11 de 2020.

María antonia Floriliza Santos

Assinatura do Cedente



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Lauroval Ferreira dos Santos, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, SOB A MATRÍCULA 2019222240, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB), sediado(a) em CACHOEIRA NA BAHIA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados com o propósito de servir para uma pesquisa de mestrado e escrita da dissertação sobre: **O USO DOS PROVÉRBIOS E EXPRESSÕES POPULARES E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA E TRASMISSÃO DE CONHECIMENTO**. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, fotografia, cinema, programa para rádio, pesquisa científica e outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a mestranda citada, ainda realizar nas imagens e sons captados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL PELA UFRB.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons pertence exclusivamente A ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Calolé, 14 de 11 de 2020.

x Lauroval Ferreira dos Santos (Presidente)

Assinatura do Cedente

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ E SOM

Eu, Eliane Pereira dos Santos Neves, portador(a) do CPF _____, AUTORIZO a **ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA**, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, SOB A MATRÍCULA 2010222240, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA (UFRB), sedado(a) em CACHOEIRA NA BAHIA, a utilizar a minha imagem, em todo e qualquer material entre imagens de vídeo, fotos e voz, capturados com o propósito de servir para uma pesquisa de mestrado e escrita da dissertação sobre: **O USO DOS PROVÉRBIOS E EXPRESSÕES POPULARES E SUA RELAÇÃO COM A MEMÓRIA E TRSMISSÃO DE CONHECIMETO**. A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso da imagem acima mencionada em todo território nacional e no exterior, das seguintes formas: (I) out-door; (II) busdoor; (III) folhetos em geral (encartes, mala direta, catálogo, etc.); (IV) folder de apresentação; (V) anúncios em revistas e jornais em geral; (VI) homepage; (VII) cartazes; (VIII) back-light; (VIV) mídia eletrônica (painéis, vídeo-tapes, televisão, fotografia, cinema, programa para rádio, pesquisa científica e outros).

Por meio desta autorização ora concedida, autorizo a mestrande citada, ainda realizar nas imagens e sons capturados, cortes, reduções e edições. Esta autorização não gera e não gerará no futuro e também não ensejará interpretação de existir quaisquer vínculos ou obrigações trabalhistas, securitárias, previdenciária, indenizatória, ou mesmo empregatícia, entre o(a) cedente e a **ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA, ALUNA DO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL PELA UFRB**.

DECLARO, portanto, que estou de acordo com essas imagens, que não violam os direitos de imagem e de privacidade do cedente, e que tenho ciência que este material constituído por imagens e sons pertence exclusivamente A **ELIANEIDE DE JESUS OLIVEIRA**, que poderá usá-lo a seu exclusivo critério.

Caloré, 27 de 05 de 2021.

Eliane Pereira dos Santos Neves

Assinatura do Cedente