

## “Lá vem os negros de Curral de Fora”: memórias trançadas na formação de um quilombo baiano

“Here it comes the black people from Curral de Fora”: entangled memories in the formation of a quilombo baiano  
“Aquí viene los negros de Curral de Fora: recuerdos trenzados en la formación de um quilombo baiano

Manuel A. Malvar Neto<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo conduz a proposta de apontamentos teóricos, divididos em três tópicos e apoiados nos saberes do quilombo de Curral de Fora assim, como nos autores que ofereceram suas reflexões sobre o tema, com o objetivo de compreender como as identidades e as memórias da comunidade vem sendo construídas historicamente

**Palavras-chave:** Memória; Identidade; Quilombola;

**Abstract:** This article conducts the proposal of theoretical appointments, divided in three topics, and based on the knowledge of the quilombo Curral de Fora and in the authors that offered their reflections on the subject, with the goal of understanding how identities and memories from the community are being built historically.

**Keywords:** Memories; Identities; Quilombola;

**Resumen:** Este artículo propone apuntes teóricos, divididos en tres temas, y sustentados en el conocimiento del quilombo Curral de Fora así como de los autores que ofrecieron sus reflexiones sobre el tema, con el objetivo de comprender cómo se han construido históricamente las identidades y memorias de la comunidad.

**Palabras clave:** Memorias; Identidad; Quilombola

### Introdução

Localizada nas proximidades do município de Água Fria, a comunidade reconhecida legalmente como quilombola em 2013 pela Fundação Cultural Palmares foi contemplada, através do edital Makota Valdina em 2023, com a produção de um documentário sobre sua história. Em parceria com a Escola Estadual João Durval Carneiro, o Grupo de Estudos e Pesquisa em Ensino de

---

<sup>1</sup> É licenciado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS. Professor na rede privada de ensino na cidade de Feira de Santana - BA, atuou como pesquisador no Grupo de Estudos e Pesquisa em Ensino de História e o Grupo de Pesquisa Artes do Corpo, Memória, Imagem e Imaginário da Universidade Estadual de Feira de Santana. E-mail: manuelmalvar7@gmail.com

História e o Grupo de Pesquisa Artes do Corpo, Memória, Imagem e Imaginário da Universidade Estadual de Feira de Santana iniciaram os trabalhos teóricos e práticos no mês de maio de 2024. Inserido no contexto de uma equipe interdisciplinar que contou com dois técnicos audiovisuais, três estudantes de graduação e dois coordenadores, atuei como professor pesquisador até o fim das atividades em novembro do mesmo ano.

Como parte de um grupo, estive entrelaçado pela dialética inerente ao saber histórico-científico produzido na coletividade. Enquanto professor pesquisador, lancei mão de sugestões metodológicas e conceituais que nem sempre foram contempladas pela coordenação do projeto, ao passo que outras encontraram livre caminho para buscar respostas, o que não constitui nenhuma anormalidade no processo acadêmico. No entanto, durante as gravações da obra audiovisual, as intenções do pesquisador foram pouco a pouco se afastando daquelas que estruturaram o roteiro geral do filme.

A partir da inquietação gerada pelo cenário, comecei a elaborar a ideia de um artigo que, longe de constituir um distanciamento integral do trabalho efetuado nos grupos, iria propor discussões teóricas que não tiveram espaço na produção audiovisual, seja pelo formato, pela duração esperada do projeto ou por discordâncias conceituais no campo de estudos da cultura popular, da identidade e da memória coletiva. Tendo em vista que toda pesquisa é composta pelos elementos do desencontro, da frustração e dos erros, gostaria de deixá-los a vista nesta introdução.

Depois de um debate envolto por muitas semanas de organização e levantamentos, o cronograma de atividades da equipe estava definido. No corpo do itinerário, uma questão imprescindível entre as outras. Quantas viagens de campo? O número exato nos fugiu da ponta da caneta. Diante da complexidade do tema estudado, e por se tratar na prática de um trabalho de pesquisa oral, sugeri que no mês de Julho, acordado pelos integrantes do grupo como sendo o período escolhido para a confecção das filmagens, fossem feitas 4 viagens de campo após a de

reconhecimento concluída em maio, ainda que o ideal circulasse por uma quantidade maior. Contudo, em face das dificuldades de transporte, de agenda dos membros da equipe e do entendimento da coordenação de que o trabalho deveria ser breve, haja vista a data limite de entrega de material ao fim do ano, foram efetuadas ao todo 3 viagens de campo, nos meses de maio, julho e agosto.

Considero uma quantidade de viagens insuficiente para uma proposta de análise exaustiva de fontes orais, e portanto, o artigo não se configura como tal. Em contribuição para essa escolha também se fazem presentes a pouca variedade de fontes, que em sua maioria foram selecionadas ou pela liderança da comunidade ou pela coordenação do projeto, e as estruturas e objetivos distintos entre as perguntas efetuadas aos entrevistados. Atuando ao lado de um dos coordenadores nos questionamentos aos entrevistados, não houve diálogo acerca dos formatos das perguntas, dos tópicos que seriam tocados ou dos caminhos a se tomar em conjunto naqueles relatos mais difíceis de serem instigados. Em outras palavras, duas pesquisas estavam em curso simultaneamente. Considero isso um importante aspecto que influenciou no tratamento que fiz das fontes estabelecidas.

Diante do desenhado acima, das escolhas possíveis para o professor pesquisador no contexto de seu trabalho em grupo e das contribuições que estão no seu campo de ação, discuto, no primeiro tópico, como em Curral de Fora o trabalho de laborar a identidade cultural e a memória coletiva passa por estuciar a partir dos silêncios dos mais velhos. No segundo, analiso as fontes ao lado das elaborações no tocante à memória da comunidade e da produção de sentidos carregada pelas mãos dos moradores. No terceiro e último tópico, discorro a respeito das lacunas e problemas da pesquisa, no que pode ser sonhado a partir das fontes.

Os apontamentos teóricos aqui rascunhados não esgotam o tema, nem estabelecem regras universais, mas apresentam caminhos e reflexões que podem ao mesmo tempo iluminar e confundir pesquisadores ansiosos por suas primeiras viagens de campo, enchê-los de incertezas,

questionamentos, imaginações, inquietudes diante das fontes orais, tudo que provoque o invencionar crítico do passado.

### Os silêncios

No curso da estrada de terra é possível adivinhar o tecido verde cortado por pequenas vegetações e alguns animais de pasto matando o tempo entre mordidas e olhares. Choveu. O caminho avista distâncias, mais de trinta quilômetros percorridos entre a dita sede de Água Fria e a comunidade quilombola de Curral de Fora dimensionam a lonjura do trajeto, o vaivém que os moradores precisam fazer para ir até a feira da cidade vender os frutos de seu trabalho. Tida como amaldiçoada pela polêmica condenação de uma imagem de Santo Antônio, Água Fria guarda dos períodos de outrora apenas poeira, vazios, a falta de arquivos oficiais de quando o pequeno município era uma grande sesmaria no hoje Estado baiano marcam uma longa tradição, afinal, no Brasil, partes consideráveis de documentos da escravidão encontraram destino nas fogueiras, na tentativa desesperada na época de apagar o passado recente.

Em contrapartida a falta de acervos físicos e de fácil acesso, os moradores de Curral de Fora desenham a história da comunidade a partir do silêncio de seus pais, mães, avós e avôs, que não contaram a eles no ontem o que agora desejam saber no presente. Maísa, uma das lideranças da Associação, foi a principal responsável pelo processo de buscas por materiais para a certificação pela Fundação Cultural Palmares<sup>2</sup>, concedida em 2013. Sua iniciativa pessoal, tracejada pela necessidade dos direitos oferecidos por lei pelo Estado e pela urgência de compreender sua

---

<sup>2</sup> A Fundação Cultural Palmares desempenha um papel indispensável no processo de reconhecimento legal da identidade quilombola. Ela é responsável pela certificação do território, o que é um instrumento para garantir direitos territoriais e culturais, incluindo acesso a políticas públicas na esfera da saúde e educação. Além disso, a FCP também desenvolve ações para promover e preservar as manifestações culturais das comunidades quilombolas, reforçando a identidade e a memória dessas populações, garantindo que suas práticas e histórias sejam reconhecidas e protegidas. Embora o reconhecimento da identidade quilombola seja um processo realizado pela Fundação Palmares, ela também atua em parceria com outros órgãos do governo, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para apoiar a regularização fundiária dos territórios quilombolas.

identidade, tornou-se uma mobilização coletiva para que o reconhecimento legal fosse concretizado. Sobre a experiência de pertencer àquela terra e a procura por respostas que dissessem mais sobre si, Máisa pontua que:

Crescer na zona rural, ou seja, no quilombo, foi bom pra mim porque depois eu tive a oportunidade de sair da comunidade, mas de querer voltar pra comunidade pra resgatar as minhas raízes. Porque quando eu descobri qual eram as minhas raízes eu queria entender, mas como não tinha quem me explicasse eu fui estudar. Na minha infância eu vivi tudo o que vivi, mas não sabia nem que era quilombola, porque nós não sabíamos. Só viemos descobrir que éramos quilombolas em 2013, então foi uma infância com uma origem oculta, esconderam nossas origens, vivíamos como quilombolas, mas não sabíamos o que era. Então em 2013 pra cá foi que nós conseguimos buscar respostas para nossa comunidade.

A fala de Máisa a respeito do silêncio dos mais velhos se repetirá através de outros personagens ao longo do texto. Apesar de alguns relatos compartilhados por múltiplas vozes em relação à parentes que foram pegos no mato e de fugas que precisavam ser executadas devido à proximidade dos captores interessados na reescravização, a maioria dos testemunhos nas entrevistas apontou para o emudecimento das histórias guardadas por familiares e vizinhos. Um sentimento revela-se motivador fundamental para isso, sentido ligado ao olhar atento para os perigos que talvez pudessem ser acordados de seu sono no chão de outros tempos se ouvissem barulhos. O medo. Voltar para o passado podia ser angustiante para os idosos que de alguma forma temiam reviver traumas assombradores do quilombo, feridas não tão antigas assim, ainda abertas.

As raízes das quais Máisa se refere, focos do interesse de resgate por suas mãos, estavam escondidas, ocultas como ela mesmo descreve, possivelmente pelo efeito devastador do trauma e das condições para lidar com ele disponíveis aos quilombolas de Curral de Fora naquele momento, afinal, como afirma Pollak (1989), “(...) um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (p. 11). No entanto, para que Máisa desconfiasse de algo represado no subterrâneo da comunidade e, depois, encontrasse uma parte sem explicação daquilo que ela buscava entender, se fazia necessário que houvesse entalhes da árvore rompendo a calçada, pequenos ramos à vista

observáveis pelo tempo espraído na terra por seus cultivadores.

As tias que teciam artesanato com a palha de ariri, as músicas entoadas nas noites de samba, as rezas dos adultos na parte de dentro da casa enquanto as crianças cantavam roda do lado de fora, a raspagem da mandioca ao lado da mãe, os dedos pequenos agarrados na enxada ao lado do avô na roça, cavar buracos para a maniva, pegar picula por entre as cebolas bravas nascidas no inverno. Uma realidade desvelada ao seu redor, na qual sua família, amigos, colegas compartilhavam de práticas semelhantes, aprendidas pela companhia próxima daqueles mais velhos que estendiam suas sabedorias. Não contavam. Conforme o passado não era referido nominalmente, as práticas permaneciam vivas, eram ensinadas, passadas de geração em geração. O narrar silencioso dos mais velhos se dava pelo fazer. Onde falar não é possível, fazer permite humanizar o que o trauma coisificou. Sobre isso, Assman (2011) inscreve:

(...) o local traumático se vê assinalado pela impossibilidade de se narrar a história. A narração da história está bloqueada pela pressão psicológica do indivíduo ou pelos tabus sociais da comunidade. Expressões como pecado, vergonha, coação, poder do destino, sombras são palavras tabus, conceitos velados que não manifestam, mas afastam o que não pode ser dito, encerrando tal coisa em sua própria condição inacessível (ASSMAN, 2011, p. 349).

Enveredar pelo que não pode ser dito, este foi o trabalho que a comunidade de Curral de Fora teve de fazer para escrever sua própria história, apoiando-se nos ombros daqueles que lavraram a terra para que aquela comunidade fosse quilombola muito antes de ser reconhecida como tal em um pedaço de papel. Corroborando com o relato de Maísa, a artista Rachel, brincadora de transformar pedaços da natureza em histórias, conta que foi ensinada quando era pequenininha, pela tia, e que, na verdade, “a gente não aprendeu o artesanato pelo fato da gente ser quilombola, nós primeiro aprendemos artesanato e depois com vários tempos descobrimos que éramos quilombolas”. O viver como sem saber que era aparece mais uma vez. A origem ocultada, aos poucos, vai sendo percebida nos detalhes que antigamente podiam passar batidos pelos moradores.

Na investigação que levaria ao certificado emitido pela Fundação Cultural Palmares em

2013, Maísa queria entender os motivos da exclusão social da comunidade dentro da região de Água Fria, o porquê da proximidade da morada com o rio, o porquê da sua cor. Os idosos ainda vivos e morando em Curral de Fora foram inquiridos por ela, a curiosidade inadiável diante de anos acumulados de memórias. Silêncio. Dona Maria, entrevistada na ocasião de um dia meio nublado de julho, perfeito para a iluminação da filmagem e uma visita intrometida da equipe de câmeras na mão, compartilha que “Não ouvia nada, de antes a gente não ouvia nada. Eu diria que eu de antes não conhecia quilombola não tô conhecendo agora”. Maisa, por sua vez, discorre mais sobre o processo de escuta:

Na realidade foram poucos os que me contaram porque alguns tinham medo, alguns não queriam mexer nisso, ouvi muito isso “Ah não vamos mexer nisso não, isso ficou no passado, a gente não vai ganhar nada com isso, foi muito sofrimento” Aí como no nosso quilombo vizinho, Vila Nova, tiveram muitos problemas por causa das terras então muitos também tinham medo, os idosos tinham medo de repetir a mesma história.

Dona Maria, assim como Maisa, Rachel e demais moradores de Curral de Forra entrevistados, sentiam significativas lacunas a respeito da história e herança quilombola da comunidade em suas vidas. Os vazios produzidos podiam ser tanto pelo medo da volta do sofrimento quanto pelo bloqueio que é para a pessoa inquirida narrar sobre sua própria trajetória pessoal pois ela, como justifica Pollak (1992), “(...) tem muita dificuldade para entender esse súbito interesse. Já é difícil fazê-la falar, quanto mais falar de si” (p. 13). Assim como as perguntas formuladas por trás das lentes precisariam de modificações para obter respostas mais abrangentes, Maisa também precisou adotar outras maneiras de fazer falar os mais velhos, formas de vencer o medo. Sua busca por provas nas lembranças, nas fotografias e nos objetos precisava ser acompanhada de uma intervenção mais direta sobre os receios dos idosos com a disputa por terras. Sobre o processo, ela comenta:

Ai eu fui estudar o assunto das terras, da regularização fundiária, como poderíamos mudar essa história e contar uma história diferente pra que não tivéssemos problemas com os fazendeiros da comunidade (...) ai fui marquei a reunião com os fazendeiros, expliquei o que estava acontecendo, o que iríamos fazer, disse que não iríamos tomar a terra de ninguém, que nós só estávamos tentando contar a nossa história pra melhorar a nossa vida, pra trazer recurso pro nosso povo

e eles entenderam. Aí voltei para os idosos, contei o que tinha acontecido na reunião, levei alguns deles também para a reunião com os fazendeiros e aí eles depois foram se abrindo e aí foram contando que além de sermos descendentes de escravos, como eles contavam, depois foi que eu ensinei que era de escravizados, eles também, nós também éramos descendentes de índios, e aí foi onde veio a nossa mistura né?

A mistura, mencionada por Maísa, recebeu o nome cunhado por ela de Indióbola. Os idosos, convencidos pela liderança e mobilização da comunidade, começaram a vasculhar em suas lembranças qualquer pedaço valioso de história que pudesse ser utilizado pelo coletivo de moradores como prova de sua identidade para as instituições legais responsáveis pela certificação e reconhecimento das terras. Onde antes se escutava o silêncio e o narrar através do fazer, agora era possível acompanhar o bater tímido de palmas ditando o ritmo das memórias. Importante ressaltar que, na esteira de Assman (2011), “O desejo de se comunicar com a posteridade não foi aqui impulsionado pela necessidade de autoeternização; surgiu a partir da persistência de um perigo” (p. 378). Seja a ameaça velada de repetir a mesma história de outras comunidades quilombolas, ou o risco de se perder a oportunidade de amparo pelo Estado, a decisão, e sobretudo a possibilidade de falar, acompanha as condições oferecidas pelo presente.

Nos encontros com os mais velhos, a comunidade iniciou a recomposição do passado através das recordações compartilhadas. A costura da terra, manejo demorado que exige paciência e destreza, foi ajuntando linhas de diferentes cores, espessuras, constâncias, um bordado que a partir das conversas apresentava um mapa diferente daquele convívio em Curral de Fora. De um lado, as tradições de sua gramática, com as quais estavam familiarizados desde a infância, as rezas, a roça, o artesanato, o samba, do outro, os relatos de migrações de sobrevivência, de fugas coordenadas pela mata, da figura de um feitor arrependido que esconderia famílias lá pra cima do rio Paracatu, algumas histórias nunca antes contadas para os netos e filhos dali. Dois passos ficavam evidentes. Conseguir a certificação através do reavivamento da memória coletiva, da resignificação das tradições sob o signo da história quilombola. Ou seja, evitar que Curral de

Fora se tornasse um local honorífico. A respeito disso, Assman (2011) elucida:

No local honorífico, uma determinada história não seguiu adiante, mas foi interrompida de modo mais ou menos violento. Tal história se materializou em ruínas e objetos remanescentes que se destacam nas redondezas. O que foi interrompido cristaliza-se nesses restos e não estabelece qualquer ligação com a vida local do presente, a qual não só prosseguiu, como também avançou para além dos restos sem nem tomá-los em conta (ASSMAN, 2011, p. 328).

A violência da escravidão, assim como a resistência secular à ela, fazem parte da história dos quilombos no Brasil. O trauma, que não termina com a abolição declarada em 1888 e que encontra novos métodos para continuar atualizado sobre os corpos dos descendentes de escravizados, é um eficiente aparelho de silenciamento, em especial das vítimas. Os antepassados de Curral de Fora, dentro do que lhes era viável, continuaram a passar de geração em geração ensinamentos que, sem mencionar o que teria ficado pra trás, semeavam a esperança de sobreviver no futuro, de manter aquilo que o trauma consegue sequestrar, a possibilidade de ser e possuir, a sua identidade. O cenário, encontrado pelos moradores, avisava um perigo.

Contudo, por mais que existissem escombros expostos ali entre aqueles que desejavam saber, ainda existiam ligações com o presente do que foi interrompido no passado. Pelas mãos e visões dos escavadores corajosos, Curral de Fora seria, naquele momento de primeiras escutas, um local de recordação, justo por aquilo que Assman (2011) coloca, já que “(...) sua história ainda não acabou; eles retêm objetos materiais remanescentes que se tornam elementos de narrativas e, com isso, pontos de referência para uma nova memória cultural” (p. 328). Paisagens de recordações desmoronando, muito menos por algum pretense arcaísmo ou atraso ou incivilidade do que pela notória insustentabilidade de memórias locais atingidas pelo trauma<sup>3</sup> infligido da escravidão, de

---

<sup>3</sup> Imprescindível destacar que são comunidades a todo tempo atacadas, e que são sitiadas, seja pelo discurso persecutório ou pela prática de governantes e latifundiários. Suas lideranças são assassinadas, suas culturas menosprezadas, os benefícios de políticas públicas travados pelo conflito de terra pautado em forças desproporcionais. Assim, existe um trauma sempre atualizado, que carrega as marcas da escravidão e que organiza a memória coletiva da comunidade, impõe silêncios e esquecimentos em meio a sobrevivência diante de perigos reais e a produção de si dos sujeitos durante a resistência, fabrica ruínas no ato deles de recordar

sua constante renovação em maneiras mais complexas de marginalizar, excluir, matar, esquecer. Ruínas, sim. É pelas ruínas que se torna possível sonhar o outro<sup>4</sup>.

Como fazê-lo? Dona Maria indica o caminho, diz que por ali está muito precisado disso, de trabalho. As mesmas mãos habilidosas que lidavam com o ariri, com a pindoba e a folha de bananeira as transformando em chapéus, bolsas, esteiras, deveriam agora trançar memórias, contar quantas braças seriam necessárias para reelaborar o passado da comunidade. Desafio. Apenas no coletivo seria possível situar as lembranças, enredá-las, encontrar sinais em comum. Pollak (1989) dá o tom da dificuldade que Curral de Fora teria pela frente:

Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente (...) O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLAK, 1989, p. 8).

A luta pela memória cujo o ano de 2013 foi o palco principal para os moradores do quilombo, se alongava para muito antes do século XXI e descortinava no horizonte trechos a serem percorridos léguas depois da morte daqueles que mergulharam primeiro nas rupturas entre o passado e o presente. O futuro seria construído, arduamente. E ele começava com Amansio Tomaz.

### Os ecos

Sentada em uma poltrona. Vestido azul-claro com desenhos de flores vermelhas, brancas e rosas acompanhadas de folhas marrons. O cabelo prateado preso em um coque enquanto ela posa de perfil para a câmera e conversa com a equipe. Dona Maria, de microfone lapela preso no peito, descreve um homem velho, pequeno, caboclo, bem moreninho. Alguém que segundo ela trouxe tanta coisa para aquele lugar do qual ela falava, sujeito do qual ninguém sabia de onde era e que apareceu, “rendando”, até um lugar chamado de O Saco. Trouxe filhos, netos, bisnetos. É seu

<sup>4</sup> Borges (2007) elabora a ideia de criação através do sonho em seu conto Ruínas Circulares.

bisavô, Amansio Tomaz. Por trás das lentes, Maisa acompanha distraída a entrevista da prima de sua mãe. Ela também possui parentesco com aquele homem, personagem fundamental na origem da comunidade de Curral de Fora. Maisa conta o seguinte:

A nossa história ela realmente começou com Amansio Tomaz. Amansio Tomaz era o bisavô da minha vó, a nossa história é muito recente. Ele era feitor dos escravizados lá na sede, o pelourinho era lá em Água Fria na cidade, na sede. Os escravizados quando chegavam eram lá onde eles eram pegos, eles eram presos, eles eram comprados, eles eram vendidos todos lá, então o bisavô da minha vó ele resolveu, ele vinha procurar, pegar, na realidade, os escravos que fugiam. Que já tinham os escravizados que fugiam, eles fugiam e iam para vários lugares, não era só aqui em Curral de Fora, eles povoaram o município de Água Fria então eles iam pro Catumi, iam pra Lagoa dos Carros, iam pra Cajueirinho, iam pra Riacho da Vitória e assim foram povoando aí foram pra Fazendinha, Maracaia e vieram pra aqui, Curral de Fora.

Durante as entrevistas, Maisa sempre fez questão de reforçar que Curral de Fora não era um ponto isolado na região e que Água Fria inteira seria também quilombola. As comunidades citadas, ainda que não reconhecidas pela lei, carregariam consigo marcas da história de fugitivos da escravidão. Ela e Dona Maria são as únicas durante as entrevistas a citarem a figura de Amansio Tomaz, o que deve ser lido com cautela tendo em vista a quantidade de entrevistados e os critérios utilizados na seleção das vozes à medida que o documentário era produzido. No entanto, uma provocação é bem-vinda, se pensarmos que, mesmo com a possibilidade de outras pessoas conhecerem a recordação do feitor fundador, o sumiço do personagem na memória da maioria dos moradores inquiridos indica a construção em andamento de um quadro coletivo de lembranças e que este passa por um longo processo de adesão, que envolve a escolha por parte da comunidade de quais sujeitos devem ser ouvidos, de quais passados pode ser feita Curral de Fora.

Inicialmente localizados no Urubu, hoje conhecido como Vila Nova, um quilombo irmão que está estabelecido no município limítrofe de Biritinga, os familiares dos atuais moradores de Curral de Fora migraram para o outro lado do rio, por motivações que não foram totalmente esclarecidas nos relatos. Maisa chega a comentar que a mãe saiu da antiga residência pois não

queria morar perto de sua avó, e que daí outras pessoas começaram a subir até àquela terra. As mudanças, as rupturas ligadas ao trauma, o silêncio predominante, eles instigam o desequilíbrio, o andar vacilante sem respostas, e o que vem sendo feito na comunidade é o movimento de colocar as coisas no lugar, armazenar as lembranças, apontar os sinais dos mais antigos que mostram pra onde se pode andar. O que está em jogo, quando se trata da memória, é a produção do sentido. No caso de Curral de Fora, um sentido em meio a turbulências.

Para Halbwachs (1990), um grupo “(...) resiste com todas as forças de suas tradições, e essa resistência não permanece sem efeito. Procura e tenta, em parte, encontrar seu equilíbrio antigo sob novas condições” (p. 137). Amansio Tomaz teria levado a princípio parte de seus familiares a um lugar seguro longe das tentativas de captura de outros sujeitos como ele, mais interessados em atender as demandas escravistas. Ali, poderiam viver sem os ditames de seus senhores, expressar modos de vida que fossem seus, ainda que cercados do medo de serem mais uma vez acorrentados. Assman (2011) afirma que “A memória produz sentido, e o sentido estabiliza a memória. É sempre questão de construção, uma significação que se constrói posteriormente” (p. 149). Como se dá a busca por equilíbrio no tempo pela comunidade de Curral de Fora nos últimos 11 anos?

Na seara de encontrar respostas sobre o passado, identificações entre amigos, irmãos, avós, de traçar o que é ser quilombola em Curral de Fora e ser contemplado pela lei, a caminhada se dirige ao que veio antes, motivada por questionamentos e imposições que ocorrem no agora. Amansio Tomaz ressurgue porque alguém procura seus passos, pergunta ao que foi calado, sente que o velho homem tem muito ainda a fazer pelos seus, o autoriza a ser recordado. Assman (2011) elucida:

(...) a memória sempre está submetida aos imperativos do presente. Afetos, motivações e intenções atuais são os vigias do recordar e esquecer. Eles determinam quais recordações ficam disponíveis ao indivíduo em um momento presente e quais se mantêm inacessíveis; além disso, produzem também os matizes valorativos específicos das recordações entre aversão moral e transfiguração nostálgica, entre relevância e indiferença (ASSMAN, 2011, p. 284).

Ou seja, ainda para Assman (2011), “(...) o local da recordação se estabiliza por meio da história que se conta sobre ele” (p. 349). Suspender o tempo nas costas, as diferenças e as semelhanças, sisificando<sup>5</sup> a memória coletiva do grupo, significando historicamente o que já passou e também o que permanece vivo. À medida que a história é contada, os sujeitos são narrados, e o que antes tinha um sentido diferente para a comunidade pode ser reinventado para a orientação deles nos combates do presente. Amansio Tomaz reaparece, e não é mais o mesmo. A pedra é erguida do solo, e será levada morro acima até que seja derrubada de novo; a tarefa flutuante entre a permanência e a descontinuidade, e a procura por sentido não termina, mesmo que a pedra seja mudada de lugar ou desapareça das vistas de quem sobe.

Portanto, a memória coletiva é o que fica após uma transformação da experiência individual realocada no conjunto. Por outro lado, é a lembrança significada na coletividade, fazendo desta um laço comunitário, mesmo que sem similitudes integrais entre as recordações e os lembradores e até com contradições mais graves – “isso é mentira, não aconteceu”. O fazer-se na diferença e semelhança mútua produz a memória coletiva na mesma medida, apesar de que por caminhos distintos, que fabrica a identidade cultural. Não é possível falar de uma sem perceber no centro a outra. O sentimento de coletivo através da memória não exclui a possibilidade de sujeitos que se enxergam fora ou em dissonância com o enredo das lembranças, e daí podemos falar de grupos dentro do conjunto geral da memória. Se o romperem, formarão talvez outra memória coletiva.

Se se mantêm ali, dão o caráter fluído da identidade, da memoração. Nenhum grupo cultural, nenhuma comunidade política, nenhum círculo social é “unifacetado”. Diremos então que nenhuma memória coletiva está livre de sofrer rasuras, rompimentos e “afastações”, seja entre os sujeitos que a alimentam, ou entre os elementos narrativos do seu corpo. Na produção do sentido, foram encontradas dificuldades. Maisa relembra que “Ainda é uma luta árdua para ensinar a comunidade

---

<sup>5</sup> Neologismo para o movimento eterno de Sísifo.

o verdadeiro significado do que é quilombo então ninguém sabia o significado ninguém sabia de onde, nós não sabíamos as nossas origens. Essa é uma realidade que nós precisamos enfatizar”.

Rachel, vai um pouco mais adiante:

Muita gente não queria nem ouvir falar nem o que que era Quilombola, não deixava nem a gente explicar o que que seria Quilombola, qual era os direitos que tinha, foi difícil, foi difícil só que assim mesmo nós tinha uns gatinhos miado pouquinho seguimos em frente (...) quando graças a Deus conseguimos a sede da associação e ai logo em seguida veio a parte do fomento daí foi que o povo começou a despertar que era uma coisa que não trazia maldição que as pessoas pensava que ser quilombola era uma coisa que teria que enfrentar, o povo teria que brigar, eu acho que isso que passava pela mente deles, que a gente também nem sabia fazia ideia do que seria quilombola, mas com o passar do tempo as pessoas vindo conversando com a gente se apresentando dizendo que tinha muitas coisas boas pra quem era quilombola e ai muita gente foram se desarmando aos pouquinhos e hoje em dia graças a Deus são pouquíssimos alguns se você perguntar se é quilombola que fala que não é quilombola. É, tem uns ainda que ainda tem uma certa resistenciazinha.

A resistência é explicada por Rachel como tendo origem em casos de desavenças pessoais, duas ou três pessoas que, por entenderem que Maisa, a presidente da Associação, seria uma pessoa encrenqueira, preferiram por não participar das movimentações promovidas pela entidade, e por consequência, se mantêm deslocados da discussão identitária e memorial suscitadas. Rachel chega a mencionar o exemplo de um amigo seu, muito entendido de sambas e de judas, que não se envolve com os projetos e fomentos relacionados a identificação quilombola. A amizade permanece, e Rachel indica que perguntará a ele ainda o porquê de ele não querer ser junto com os demais. Ainda assim, ela diz que hoje são poucos os que não reconhecem o esforço despendido pela Associação. Seria necessário entrevistar os sujeitos dissidentes, em ordem de compreender de maneira mais completa a trilha sinuosa pela qual a construção segue. A história pode ser escrita na diferença. Dona Maria nos explica isso melhor, quando perguntada a respeito de qual seria o significado do nome da comunidade, afinal qual era o sentido de Curral de Fora? Ela responde:

Curral de fora, quando eu me entendi, percebi as coisas, já tinha esse nome. Aqui é Curral de fora e ali pra baixo tem Lagoa Branca, mas esse lugar aqui mesmo eu já alcancei, mas meu pai cansava de dizer que o nome desse lugar chamava

Acutia, aí depois que eles botaram Curral de Fora e aí até aí eu sei contar que o nome é Curral de Fora.

É a única menção ao nome Acutia durante todas as entrevistas. Em um primeiro contato com os moradores, reunião coletiva, o burburinho dominou a sala da Associação quando a pergunta pairou no ar. Não sei. Rachel chegou a dizer que “Essa é uma embolada que eu nunca consegui desembolar”. Maísa, por sua vez, explicou que o nome funcionava como um código na época dos escravizados, uma forma de identificar o caminho seguro para uma nova morada. Bastava-se gritar o sinal e esperar resposta de abrigo. O embolo é percurso necessário para desfazer certezas, criar dúvidas, só assim se pode nomear as coisas, empregar novos sentidos. Até mesmo o artista mais habilidoso precisa voltar atrás e recomeçar o trabalho. É um elemento da arte de tecer identidades: reerguer a pedra.

Hall (2003) diz “(...) a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica” (p. 30), depreendendo que ela não pode surgir de forma alguma desconectada da materialidade do tempo que a envolve, as condições econômicas da comunidade, as exclusões sociais manejadas pelo poder público, o difícil acesso à palha de ariri por conta da compra de um quantitativo de terra por um fazendeiro são tão importantes quanto as recordações produzidas no caminho. Segundo Assman (2011), “(...) uma história de vida está baseada em recordações interpretadas que se fundem em uma memorável e narrável. Tal formação chamamos de sentido; ela é a espinha dorsal da identidade (...)” (p. 276). Fazer-se passa por estar, e lembrar.

Rememorando e narrando, o quilombo de Curral de Fora transforma suas lembranças individuais, as ressignifica na memória coletiva. A identidade quilombola vai sendo apreendida na mesma proporção em que vai sendo ensinada e recordada, um jogo de se balançar entre o passado e o presente, os integrando em uma memória funcional. Sobre ela, Assman (2011) coloca:

(...) trata-se de uma memória que, ao passo que se apropriam dela, resulta de um processo de seleção, associação, constituição de sentido- ou, para dizer com Halbwachs: do delineamento de molduras. Os elementos desprovidos de

estrutura, desconexos, passam a integrar a memória funcional como se houvessem sido compostos, construídos, vinculados. Esse ato construtivo gera sentido (...) A memória funcional cultural está vinculada a um sujeito que se compreende como seu portador ou depositário. Sujeitos coletivos da ação como estados ou nações constituem-se por meio de uma memória funcional, em que tornam disponível para si uma construção do que teria sido seu passado (ASSMAN, 2011, p. 150-151).

Uma memória que, segundo a autora, seria habitada, construtora de identidades. Possivelmente aliada a ela, mas com funções e elementos distintos, estaria a memória cumulativa. Professora Valdete trabalhou por mais de 30 anos no cartório de registro civil e notas no distrito de Pataíba. Antes mesmo do seu casamento ouvia histórias de que seu namorado vinha de uma terra amaldiçoada, maldita, de trazer azar para quem passasse por ali e decidisse fixar morada. A maledicência invocou a curiosidade, Valdete queria entender porque diziam isso sobre aquele lugar, o que aconteceu no passado de Água Fria que foi determinante para que uma imagem de horror se fixasse entre seus residentes. Versada nos trâmites burocráticos cartoriais, procurou respostas nos arquivos físicos, acervos com fileiras de papéis, cheiro marcante de possíveis segredos não contados. Silêncio. A cidade não guardara documentos. Irará, município vizinho e que já contemplou Água Fria em sua administração política, não atendeu aos esforços da pesquisadora.

Confrontada pelo entrave documental, um que incluía a necessidade de pagamento exorbitante para acessar os escritos, a professora iniciou suas incursões memorialistas pelo escutar relatos da terra, atravessá-los com livros, documentos aos quais conseguiu ter acesso, pesquisa com método próprio fabricado no caminho da prática solitária de escavar nas tintas. Suas descobertas, como ela as nomeia, falam de uma Água Fria marcada pela presença dos jesuítas, que para além do já conhecido evento de condenação jurídica de uma imagem de Santo Antonio, reunia outras histórias:

Começaram a atribuir a fundação de Água Fria a esse sertanista a quem doaram as terras a sesmaria pra esse cabra um cabra chamado João Peixoto Viegas que instalou fazenda de criação de gado que foi onde Água Fria teve um período assim de extrema produtividade era um centro econômico, jurídico, eclesiástico ele era, Água Fria, realmente um lugar parada obrigatória dos sertanistas né que

começaram a explorar todo o sertão e inclusive ir buscar o ouro lá em Jacobina passava por aqui então aqui era passagem obrigatória deles para desbravar os sertões.

A figura de João Peixoto Viegas aparece com frequência na entrevista de Valdete. Conhecido, segundo ela, por implementar métodos de tortura contra os indígenas tapuias e os negros escravizados da região, tornou-se um importante dono de terras no Brasil Colonial, ao lado de nomes como Garcia D’ávila e Antonio Guedes de Brito, em meados do século XVII. Valdete concentra-se em relatar as perversidades cometidas pelo sertanista, os poucos sobreviventes, mulheres em sua maioria, teriam fugido sistematicamente e ao longo de vários anos para as regiões vizinhas de Água Fria, um movimento comentado por Maísa quando afirma que aquela área foi povoada por quilombolas. A professora fala que muitos descendentes dos tapuias ainda vivem ali, em Curral de Fora, algo também notado pela comunidade através do termo Indíobola. No entanto, os demais elementos de sua narrativa não encontram espaço na memória coletiva do grupo.

João Peixoto Viegas não é citado vez alguma, assim como Água Fria tem importância secundária nas narrações dos moradores, sendo utilizada apenas para localizar Amansio Tomaz na traição necessária de seu ofício. As violências perpetradas pelo sertanista, o papel dos jesuítas na fundação da cidade ou ainda a hipótese de que atrás do altar da igreja existia um túnel utilizado para fuga de escravizados também não toma forma nas vozes do quilombo. A pesquisa de Professora Valdete, extensa e dedicada, configura a chamada memória cumulativa, ou, inabitada. Segundo Assman (2011):

Em um plano coletivo a memória cumulativa contém o que se tornou inutilizável, obsoleto e estranho: o saber objetivo neutro e abstrato-identitário, mas também o repertório de possibilidades perdidas, opções alternativas e chances desperdiçadas (...) A memória cumulativa (...) não fundamenta identidade alguma. Sua função, em nada menos essencial que outras, consiste em conter mais coisas e coisas diferentes em relação ao que se pode esperar da memória funcional (ASSMAN, 2011, p. 150-151).

A identidade trabalhada em Curral de Fora, apoiando-se na construção de uma memória funcional do coletivo, não utilizou até o momento o que é armazenado por memorialistas como

Professora Valdete, ainda que, na sede da associação e no discurso de Maísa estejam presentes quantidades significativas de elementos apropriados da memória inabitada produzidas por outros personagens. Assman (2011) coloca que “A memória cumulativa pode ser vista como um depósito de provisões para memórias funcionais futuras” (p. 153). Isto significa que as duas modalidades de memória não competem entre si, mas se complementam na tarefa de organizar o que é recordado e oferecer o material do qual as identidades necessitam para serem invencionadas. Nos valendo mais uma vez de Assman (2011):

(...) uma memória cumulativa desvinculada da memória funcional decai à condição de fantasmagoria, e uma memória funcional desvinculada da memória cumulativa decai à condição de uma massa de informações sem significado. Da mesma forma que a memória cumulativa é capaz de verificar, sustentar ou corrigir a memória funcional, também a memória funcional é capaz de orientar e motivar a memória cumulativa (ASSMAN, 2011, p. 155).

Ser quilombola em Curral de Fora, identidade cultural reconhecida, como colocam os moradores, muito recentemente. Os responsáveis pelos rasgos e costuras que levaram a uma interpretação do passado da comunidade que ressignificaria no coletivo o que configurava as recordações individuais, utilizando-se de muitas mãos e do escutar atento das vozes de outros tempos, elaboram um presente de possibilidades pautado no que é construído dentro (Habitada) e fora (Inabitada) da terra. No jogo de semelhança e diferença, da perspectiva interna e externa que fazem parte da identidade trabalhada, Maísa pontua que “Muitos chegam aqui e dizem: ‘ah, mas aqui não parece um quilombo’”, portados de critérios que por vezes não condizem com o que a própria comunidade pensa de si.

### **Os quilombos**

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988 prevê, para as comunidades remanescentes de quilombo, o direito às terras ocupadas por sua população. A lei encontrou dificuldades para ser posta em prática, haja vista os variados interesses políticos e econômicos de grupos com representação no Congresso Nacional que mobilizavam votos e

manobras para impedir que o artigo atingisse suas metas de reconhecimento e certificação de terras. Dois decretos são de suma importância para compreendermos as mudanças na legislação e os impactos da “negociação da identidade pela lei”<sup>6</sup>.

Em 2001, o então Presidente da República em exercício Fernando Henrique Cardoso, emitiu o decreto nº 3.912 que visava regulamentar as ações oriundas do artigo 68. Em suas linhas a determinação era de que aqueles que vivessem em comunidades quilombolas e desejavam o reconhecimento legal pelo Estado precisariam ter em mãos documentos que, atravessando vivos as décadas e regimes políticos, comprovassem que seus antepassados fizeram morada na região antes da passagem para o século XX e que eles, seus descendentes, ainda ocupavam a mesma área depois de 100 anos. A norma reduziu o número de reconhecimentos. No entanto, em 2003, uma noção mais ampla guiaria as disposições do artigo 68, revogando o decreto nº 3.912 e impulsionando o número de comunidades quilombolas registradas no Brasil.

O decreto nº 4.887, assinado pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, substituiu a exigência de provas históricas pela autodefinição, delimitando como comunidades quilombolas “os grupos étnico-raciais (...) com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). A identidade seria trabalhada em duas pontas. Internamente, pela reconstrução de memórias e ressignificações de práticas culturais. Externamente, pela lei vigente, confrontada por agendas latifundiárias, importante ressaltar.

Na dialética da identificação cultural, Professor Galego apresenta os instrumentos que confeccionou no espaço onde recebe alunos de capoeira. Atrás de si há o cartaz do evento Vadeia Quilombola com a imagem de Zumbi dos Palmares no centro, o qual dá nome ao grupo que o professor faz parte. Ele conta como une a capoeira com a educação para incentivar os integrantes

---

<sup>6</sup> O termo é utilizado por French (2003, p. 54) para argumentar do papel do Estado na formação de fronteiras étnicas.

da sua turma a continuarem na escola, proibindo os reprovados de participarem da manifestação enquanto não melhorarem suas notas. Acompanhado de cabaças, caxixis, pandeiros de couro e xequerês, todos saídos de suas mãos, ele narra:

Ai hoje eu moro em uma comunidade aqui quilombola, tenho maior orgulho de ser quilombo, levo aonde eu vou eu levo o nome não é à toa que tá aqui Vadeia Quilombola que é o tema do evento daqui então quando você chega num cenário desse aqui já dá pra ver a origem do quilombo então tá aí não preciso falar nada a mais do que quem pode dizer mais do que minhas palavras são as imagens, entendeu? Porque a gente mesmo pode inventar palavras, mas as imagens não mentem as imagens tá aí essa aqui é uma pequena parte, mas eu quero enfeitar isso aqui muito mais o que a gente tiver de história aqui eu vou tá colocando não é atoa já achei dinheiro naquela cabaça um dinheiro enorme naquela cabeça grande ali um cara de Feira veio pra compra essa cabaça não vendo por nada isso aqui é história daqui se eu vender eu vou tá vendendo a história e aí? História não se vende, história se conta, história se passa de pai pra filho neto e assim vai sucessivamente.

A origem da comunidade é apontada a dedo pelos objetos dispostos nas paredes e pegos um por um pelo professor, que canta canções de negros vadeando, tocando tambor e pedindo a Deus licença para a roda de capoeira. Para Galego a visão daquela imagem na qual transcorreu a entrevista é direta, não permite equívocos. Estamos em um quilombo. Nascido em Maracaia, povoado próximo de Água Fria, o professor escolheu Curral de Fora para estabelecer moradia e ensinar aos que estiverem dispostos a aprender aquilo que a capoeira lhe passou, o caminho para ir em busca das raízes, um lugar de sociabilidades, seguro para alguém que costumava apanhar na rua, como ele mesmo relata.

Quando indagado do que significava para ele ser quilombola, Galego dirigiu atenção mais uma vez para os arredores do quintal da casa, a resposta na ponta dos olhos. “Rapaz, do meu ponto de vista, ser quilombo é buscar as raiz, lembrar o que nossos antepassados sofreu, lembrar de zumbi dos palmares que lutou lá nos quilombos”. O professor é o primeiro e único a mencionar zumbi nas entrevistas. Sua produção de sentido passa por trajetos diferentes dos demais moradores que participaram do documentário, o ogã de terreiro nascido fora daquela terra aprendeu através

da música e dos arcos desenhados com braços e pernas no ar que o quilombo nasce no recordar sofrimentos, contá-los, para então curá-los na roda.

Para que entendêssemos melhor a formação da memória funcional do professor e como ela se insere no quadro da memória coletiva da comunidade de Curral de Fora seriam necessárias mais perguntas direcionadas ao tópico, o que não ocorreu. No entanto, é possível afirmar que seu relato indica uma possível voz dissonante naquele território, posto que o capoeirista além de natural de outro lugar é também praticante de religião de matriz africana, dado que não se repetiu com os outros entrevistados, de maioria evangélica. Um aprofundamento maior da pesquisa poderia confirmar a suspeita de que em Curral de Fora existem muitos quilombos e que a polissemia de vozes, silenciada ou autorizada, é um elemento presente em toda memória coletiva, e que estudá-la é desvelar a disputa pelo direito de lembrar.

As escolhas dos entrevistados, feitas parcialmente por Maísa, baseadas no critério de “quem sabe mais”, não deslegitima os relatos provenientes dos selecionados por ela, mas revelariam, com pesquisa mais extensa e aprofundada, quem ela desejaria negar a voz no documentário. Sejam desavenças pessoais, religiosas ou simplesmente aqueles que ela acreditava “não saberem de nada”. Da mesma forma que tal escolha poderia demonstrar uma preocupação em delimitar as narrações sobre a comunidade com o objetivo de formar um quadro coeso e coerente de relatos e, portanto um atesto de “autenticidade” crucial se levarmos em conta os ataques sempre atualizados que as comunidades quilombolas sofrem, ela também poderia ser interpretada como um indicativo das possíveis tensões presentes na comunidade entre membros ativamente participantes da associação e aqueles que por algum motivo circulam por fora do prédio<sup>7</sup>. Questionamentos voltados a tal

---

<sup>7</sup> Pollak (1989, p. 8) oferece exemplo similar ao discorrer sobre as autodenominadas “guardiãs da verdade” da Associação de sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau que, atuando no enquadramento das memórias, autorizam e negam vozes seguindo o critério de se esquivar de possíveis acusações de “inautenticidade” por parte de terceiros.

disputa seriam fundamentais.

A identidade cultural, para além dos objetos e da manifestação da capoeira apresentada por professor Galego, pode também ser trabalhada através do enfrentamento de um perigo em comum, que une a comunidade na busca por resguardo jurídico, ensinamentos do passado e reforço das práticas culturais ressignificadas historicamente. Ivani, uma das inúmeras artistas de Curral de Fora, explica o que vem acontecendo em uma área da comunidade e o impacto disso nas produções artesanais:

Sempre desde muito pequena eu sempre faço artesanato, foi sempre um meio de sobrevivência, sempre eu muito novinha eu fazia isso aqui porque foi minha mãe que me ensinou meus avós também já trabalhavam com isso aqui então sempre foi um trabalho assim um pouco difícil porque a gente tinha acesso ao lugar onde a gente pegava pindoba, hoje em dia se tornou difícil porque os fazendeiros compraram essa região então eles desmataram e hoje nós não temos mais acesso tão acesso assim pra providenciar isso aqui.

A prática ensinada de geração em geração, de mães para filhas, de tias para sobrinhas, de avós para netas encontra-se ameaçada. Ivani discorre sobre o cenário ao lado de outras artistas da comunidade, todas elas com palhas nas mãos, os dedos acompanhando o ritmo dos relatos. A indignação é a mesma. Hoje em dia, por causa da compra efetuada pelos fazendeiros, a busca pela matéria prima de suas invenções tornou-se mais difícil do que normalmente seria adentrar na mata enfrentando cansaço e cobras. A solução encontrada pelas mulheres foi continuar as criações com o que se conseguisse retirar de pindoba daquela área e, com criatividade, tentar outros traços, utilizando a bananeira.

Mesmo sitiada, a produção artesanal deveria seguir seu curso. Não apenas por uma questão imprescindível de sobrevivência monetária, mas pela maneira através da qual aqueles sujeitos foram ensinados a dar sentido a seus fazeres. O artesanato não é mero hobby, faz parte daquilo que o povo de Curral de Fora entende como ser quilombola, e a identidade do grupo, as suas memórias, sobretudo em momentos de crise suscitadas por uma ameaça externa, tendem a serem reforçadas por seus portadores. Da mesma forma, o risco do esquecimento aparece entre as roças enquanto

Rachel caminha para apresentar sua casa. Parada uma vez ou outra por conhecidos no trajeto, ela conversa sobre a dificuldade do reconhecimento no quilombo, das distâncias percorridas para se chegar até ali, e sobre o samba:

Antigamente, quando era mais jovem, eu ia pro samba passava a noite inteira que Deus me deu batendo palma pros outros sambar. Minha mãe era uma sambadeira de mão cheia, minha mãe sambava descia espírito na minha mãe, caboclo, tinha caboclo não sei quem, caboclo não sei que mais lá, tinham muitos caboclos na época, e ai quando a parte do caboclo essa parte eu não gostava então quando eu via minha mãe soltar aqueles cabelos ai eu dizia “pronto eu não bato mais palmas, não é mais pra mim” ai eu parava de bater palmas e ficava mais fora e minha mãe sambava e pulava e falava línguas, então eu fui crescendo. Mas ai quando eu fui pra São Paulo que eu voltei que era 2008 não sei o que deu em mim minha mãe parou de sambar e ai deu essa vontade de sambar e ai eu disse “Oxente, eu sei fazer isso, eu sei sambar” então agora eu não perco mais o samba onde tem samba to eu junto e eu canto e fico rouca se for pra passar a noite toda sambando e batendo palma eu to ali e passei a gostar de samba.

Ainda que houvesse a recusa motivada pela religião, Rachel deixou de bater palmas e se voltou para o centro da roda de samba. A mãe, impossibilitada de dar continuidade aos giros improvisados de saia, não pediu a filha que fosse em seu lugar, até onde foi relatado por ela. Rachel não sabe o que lhe deu vontade, talvez a ausência da mãe lhe libertasse do constrangimento de presenciar os caboclos dançarinos, talvez seus amigos a importunaram até que entrasse de vez na brincadeira na ponta dos pés ou a ideia de que não tinha na roda nenhum familiar seu lhe levou a imaginar que suas palmas seriam mais tristes dali em diante. O que importa é que Rachel assume a responsabilidade da mãe, passa a gostar do samba, ele aparece espontaneamente em suas narrações, afastado do esquecimento é elemento de sua identidade cultural.

A religião evangélica, presente aqui e ali nos relatos analisados, longe de expressar dissidência com a associação quilombola, aponta uma trilha de consenso, demonstrado pela quantidade de evangélicos em posições de liderança, assim como pelo discurso propagado por eles a respeito dos moradores que estão do lado de fora da igreja, os quais seriam, por sua vez, os “excluídos” ou marginalizados da comunidade. Portanto, a religião aparece como demarcadora

social e, em algumas situações, como hierarquizante. Porém, no que tocam as experiências e narrativas pesquisadas, ela não desempenha o papel de desarticulação das políticas e da cultura no território, mesmo existindo posições contrárias a dançar, cantar e beber. Maisa destaca, sempre que tem oportunidade, a importância do curso de missiologia<sup>8</sup> em sua trajetória que culminou na procura por respostas sobre suas raízes quilombolas. O papel das religiosidades na construção presente e futura da memória coletiva e identidade cultural de Curral de Fora merece análise exaustiva, o que não ocorre aqui por carência.

Atestando uma possível influência dos evangélicos no quilombo, Professora Valdete narra um cenário desprendido de tradições, de cultura. Para ela, as manifestações religiosas de denominação protestante teriam sido tão incisivas na comunidade que hoje estaria completamente descaracterizada daquilo que ela crê ser um quilombo:

Mas ainda eles tem muita assim a gente vê assim uma certa não sei se medo ou inibição de mostrar aquilo que de fato é a cultura deles podem observar que eles na hora da manifestação só se for assim um dia de festa na escola uma coisa assim eles ainda, mas fora isso, no dia a dia, não dá pra perceber que é uma comunidade quilombola.

A afirmação da memorialista encontrou coro entre alguns membros da equipe, que esperavam topar com um contexto muito diferente, que concordaram que ali não aparentava de fato ser uma comunidade quilombola. As casas que não eram de taipa, as letras das músicas do samba, o prédio da associação de cadeiras com o nome Jesus entalhado no plástico. É possível ouvir uma voz decepcionada por detrás das câmeras que esperava encontrar mais ancestralidade. Está posto, portanto, o problema do pesquisador turista. Tal personagem, vestido de um progressismo embasado em boas intenções, associa a identidade cultural a uma performance artística, a um stand de visita onde as falas são decoradas, os corpos treinados a apresentar o script exaustivamente

---

<sup>8</sup> Voltado para o aprimoramento das chamadas missões de evangelização, é prática conhecida pelos cristãos na disseminação de sua fé através das igrejas e do estudo de teologia.

ensaiado, e que ao toque do sinal (a sua presença de caneta e papel na mão) aqueles sujeitos se transformariam naquilo que o interlocutor espera que seja ancestral, popular. Um toque nos interruptores e pronto, acessa-se uma cultura primitiva, intocada, pura, revolucionária, sem contradições.

Hall (2003) faz o alerta de que “O estudo da cultura popular fica se deslocando entre esses dois polos inaceitáveis; da ‘autonomia’ pura ou do total encapsulamento” (p. 245). As respostas sobre o significado de ser quilombola configuram entre aquelas que mais decepcionam esse modelo de pesquisador. Ao se deparar com relatos que fogem de suas expectativas, ele se apressa em inferir pela falta de identidade ou de cultura daquele território. O que for encontrado em suas aventuras pelo desconhecido que corresponder ao seu imaginário será prontamente definido como popular ou ancestral, o restante, são desvios causados pelos ditames da religião, sobre os quais os sujeitos não teriam nenhuma escolha a não ser acatar. Ainda que exista a possibilidade das interferências excludentes da religião na comunidade, as interpretações do pesquisador turista, abismado pela escassez da dita “potência”, não poderiam estar mais distantes da realidade do campo. Hall (2006) arremata:

A ideia de que esses são lugares “fechados” - etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade- é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados” (HALL, 2006, p. 79-80).

A falta não pode ser lida logo à primeira vista como uma prova definitiva da ausência de uma ou de outra identidade. A princípio devemos desconfiar que a falta pode ser um indício de uma identidade marcada por algum nível de trauma, ou seja, os silêncios, as recusas e inicialmente a falta de identificação, de identidade nas vozes quando dizem não saber o que é quilombola, são sinais de rachadura no chão. Por que eles estão ali? Esta deve ser a pergunta. A memória coletiva e a identidade cultural devem oferecer, em algum nível, estabilidade em tempos de incerteza,

mas isso não as priva de estarem em constante reconstrução. Em comunidades quilombolas como Curral de Fora, o trabalho em andamento fica ainda mais evidente.

Contudo, isso não significa que exista uma falta de identidade, uma pobreza de recordações no lugar. Os relatos, mesmo que limitados em quantidade e amplitude de perfis, demonstram composições sobre o passado, encontros de práticas, diferenças conciliáveis. Quem espera encontrar no quilombo do século XXI uma reprodução em escala menor de países africanos certamente se decepcionará. O samba de Rachel, a capoeira de Galego, o artesanato de Ivani, são manifestações culturais brasileiras, situadas historicamente na Bahia, e que guardam sim elementos de África, mas não integralmente. Como discute Hall (2003):

O que esses exemplos sugerem é que a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo” (...) Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições (HALL, 2003, p. 44).

As ressignificações operadas em Curral de Fora, na anteriormente mencionada negociação da identidade mediante a lei e a comunidade, prosseguem a produzir sentidos, trabalho que tem como marco formal o ano de 2013, mas que pode ser muito mais antigo. Os moradores do quilombo estão cultivando a terra, colhendo o nascimento de passados, pacientemente criando laços de identificação entre suas tradições e o que a memória cumulativa entende como quilombola, apropriando-se dos materiais oferecidos, recusando aqueles que não encontram espaço no dia a dia.

Articulados os fragmentos recolhidos dos mais velhos, os personagens como Amansio Tomaz, os contos de parentes pegos no mato, as migrações de sobrevivência, as lidas com os fazendeiros, a cauterização do trauma, a herança do artesanato, o samba de si, o quadro da memória coletiva e da identidade cultural de Curral de Fora vai sendo pintado. Nas falas, ainda há muito passado a ser tecido no presente. Rachel diz que, após inúmeras viagens durante o início da vida

adulta, permanece agora ali em sua roça, fazendo artesanato com seus filhos, e que “(...) a todo momento eu tô inventando e aí tá dando pra sobreviver então tô gostando de sobreviver aqui no Curral de Fora, no quilombo (...)”. No processo de trabalhar a identidade e de buscar passados, não é sobre o que o pesquisador vê exatamente, mas do que a comunidade percebe em si mesma. É de dentro pra fora. Talvez muito mais importante, então, seja como eles narram a si mesmos e não como eles compartilham essa narração de si mesmos aos outros.

### **Considerações finais**

Durante as entrevistas em Curral de Fora, seus moradores demonstraram como a identidade cultural e a memória coletiva são processos históricos e comunitários, que envolvem o silêncio traumático dos mais velhos, a reorganização seletiva das recordações, a ressignificação de práticas aprendidas quando criança, o perigo vizinho dos latifundiários, a dissidência de vozes não autorizadas. Em suas caminhadas em busca de um passado e de estabilidade no presente, Maisa, Rachel, Ivani e Professor Galego compartilham de visões e esperanças em comum, de lembranças e posicionamentos afastados, de semelhanças e diferenças essenciais no trabalho de fazer e narrar uma identidade e memória coletiva.

Em contraposição as perspectivas de que ali não se parece com um quilombo, Curral de Fora apresentou através dos filhos e filhas de sua terra, naturais ou não dali, que o trajeto de reconhecimento é árduo, lida com questões políticas, com as recusas de participação, com as ameaças externas à sobrevivência, com os esquecimentos e silenciamentos, e isso não representa um cenário de terra arrasada, sem identidade, sem memória. O quilombo existe, ainda que não seja o mesmo do século XVI ou do XIX. As culturas não permanecem intocadas, assim como o passado não configura objeto estático livre de visitas e novos sentidos, algo que o pesquisador turista tem medo de admitir mesmo diante dos relatos.

Para tornar a pesquisa mais rica em termos de fontes e temáticas históricas seria necessário

um trabalho mais amplo, com maior variedade de entrevistados, com mais perguntas voltadas para o campo da memória, de como surgiu a comunidade, do que os moradores ouviram falar dos mais velhos, assim como questionamentos mais incisivos a respeito da religião evangélica no quilombo, das visões de seus adeptos sobre as manifestações culturais ali estabelecidas, da possibilidade de mais moradores fazerem parte de outras formas de religiosidade. Da mesma forma, um controle das perguntas, padronizado, mas com espaço para o imprevisto de novas rotas durante as entrevistas, possibilitaria delinear melhor as fontes fabricadas, oportunizando ainda mais a análise teórica a partir de dados empíricos de como comunidades produzem seus passados em busca de orientações e estabilidade memorial/identitária no tempo.

Por fim, é possível concluir que as pesquisas inseridas no contexto das análises históricas de fontes orais em comunidades quilombolas não devem oferecer como produto final de sua labuta com as vozes do passado e do presente uma tabela a ser preenchida e que, quando comparada a outras tabelas do mesmo estilo, comprova se aquela comunidade é ou não quilombola, atesto oferecido pela semelhança ou diferença com outras comunidades que seriam consideradas mais ou menos autênticas, ancestrais, puras. A memória coletiva e a identidade cultural são quadros gerais, mas nunca uniformes. Fazem parte dos seus engendramentos as contradições, as imposições da realidade material sobre os sujeitos e as ações destes sobre o real. Devemos entender como funcionam, e o que eles podem dizer historicamente sobre aquelas comunidades.

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Nas Bordas da Política Étnica: Os quilombos e as políticas sociais*. Boletim Informativo do Nuer, V. 2, nº 2, p. 15-44, 2005.

ARAUJO, Alex Teixeira de. *Catequização, colonização e conflitos na sesmaria de João Peixoto Viegas na Bahia (1653-1700)*. 2015. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2015.

ASSMAN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*.

Campinas, 2011. Unicamp.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo, 2007. Companhia das Letras.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm#adctart68](https://planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm#adctart68). Acesso em 24 de set. 2024.

BRASIL. *Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2001/D3912.htm](https://planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm). Acesso em 24 de set. 2024.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/D4887.htm#art25](https://planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm#art25). Acesso em 24 de set. 2024.

FRENCH, Jan Hoffman. *Os quilombos e seus direitos hoje: entre a construção das identidades e a história*. Revista de História, nº 149, p. 45-68, 2003.

GOMES, F.S. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo, 2015. Claroenigma.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, 1990. Vértice.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, 2006. DP&A.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, 2003. Ufmg.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, V. 2, nº 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, V. 5, nº 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael; HEINICH, Nathalie. *O testemunho*. Vivência, V. 1, nº 62, p. 355-417, 2023.

SUNDFELD, Carlos Ari. *Comunidades quilombolas – direito à terra (artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias)*. Brasília, 2002. Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura: Editorial Abaré.