

EXPERIÊNCIAS E SENTIDOS SOBRE O SER QUILOMBOLA EM FEIRA DE SANTANA/BA: A CONSTRUÇÃO DA PERTENÇA

Beatriz Soares da Conceição Oliveira¹ e Elenise Cristina Pires de Andrade²

Resumo

O artigo tem como pano de fundo o cotidiano de jovens moradores de comunidades quilombolas da cidade de Feira de Santana - BA. É fruto de pesquisa realizada durante mestrado (OLIVEIRA, 2022) e objetiva refletir acerca dos sentidos sobre a experiência do ser quilombola, focalizando na seguinte questão: de que forma os sujeitos constroem e pensam a sua pertença aos quilombos? Partimos do diálogo com moradores de três comunidades quilombolas de Feira de Santana - BA. As reflexões nesse artigo trazem então algumas considerações, construídas através da pesquisa, sobre o sentido de pertença daqueles que colaboraram na investigação. O trabalho tem como principal referencial estudos e teóricos pós-coloniais, tendo como conceitos centrais a ancestralidade (OLIVEIRA, 2005; 2012) e o conceito de comunidades quilombolas, tendo em vista as suas múltiplas ressignificações (MOURA, 2001); (GUSMÃO, 1995; 2001); (MUNANGA, 2006), entendendo-as como parte de culturas negras que plásticas, movediças, e constituídas nas brechas da colonialidade (SIMAS, 2018; 2020); (RUFINO, 2017; 2020). Optou-se por uma análise qualitativa, tendo como instrumentos metodológicos: a conversa (SERPA, 2010). Como resultado, o trabalho revela indícios que permitem afirmar que as memórias constantemente rasuradas, compartilhadas e lembradas produzem também a existência daqueles que colaboram com a investigação.

Palavras-chave: comunidades quilombolas; ancestralidade; pertença.

EXPERIENCES AND SENSES ABOUT BEING A QUILOMBOLA IN FEIRA DE SANTANA-BA – THE CONSTRUCTION OF BELONGING

Abstract

The article is based on the daily life of young residents of quilombola communities in the city of Feira de Santana - BA. It is the result of research carried out during a master's degree (OLIVEIRA, 2022), which aimed to reflect on the meanings of the experience of being a quilombola, based on a dialogue with residents of three quilombola communities in the aforementioned city. Starting from the following question: how do these subjects build and think about their belonging to the quilombos? The reflections in this article focus on

¹ Mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) na Bahia. Professora de Educação básica da Rede Estadual de Alagoas.

² Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora do Programa do Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) na Bahia.



some considerations, built through the research, about the sense of belonging of those who collaborated in the investigation. The work has post-colonial studies and theorists as its main reference, having as central concepts Ancestry (OLIVEIRA, 2005; 2012) and the concept of quilombola communities, in view of their multiple resignifications (MOURA, 2001); (GUSMÃO, 1995; 2001); (MUNANGA, 2006), understanding them as part of black cultures that are plastic, shifting, and constituted in the gaps of coloniality (SIMAS, 2018; 2020); (RUFINO, 2017; 2020). We opted for a qualitative analysis, using the conversation as methodological instruments (SERPA, 2010). As a result, the work reveals evidence that allow us to state that the constantly erased, shared and remembered memories also produce the existence of those who collaborate with the investigation.

Keywords: quilombola communities; ancestry; belonging.

1. Introdução

[...] É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.
É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve 2021,
a mística quilombola persiste afirmando:
"a liberdade é uma luta constante".
Conceição Evaristo

Início essa escrita com trecho do poema de Conceição Evaristo, que fala, entre outras coisas, sobre aquilombamentos. Destaco aqui duas ideias que justificaram a escolha, a saber: resistência e união. Entre os múltiplos sentidos atribuídos ao conceito de quilombo, cenário dessa investigação, está a ideia de que ele foi, ao longo da história dos movimentos negros brasileiros, sinônimo de resistência, forma de expressão de culturas negras, de sobrevivência e manutenção de gramáticas afrodiaspóricas.

Partindo dessa perspectiva, entendemos também aqueles que em seus cotidianos constroem e dão sentido aos quilombos, falo de sujeitos que podem ser "agrupados" a partir de vários elementos, a negritude, o viver rural e quilombola, mas que também são atravessados por complexidades e tensões dos encontros e desencontros de todos eles, bem como de outros tantos marcadores.

São nessas complexidades, esse ser e não ser, nessas encruzilhadas (MARTINS, 1997;2002) que me debruço. A questão central dessa escrita recai sobre rasuras, feitas por jovens moradores de comunidades quilombolas nos seus cotidianos, nos processos de construção de si em meio ao coletivo. Esse texto apresenta partes de reflexão construída durante o mestrado, que resultou

em uma dissertação sobre o tema (OLIVEIRA, 2022). Parte-se então da seguinte questão: de que forma essas pessoas constroem, pensam e dão sentido a sua pertença aos quilombos dos quais que fazem parte?

O historiador Luiz Simas (2018), denomina de brasilidade, o conjunto de sentidos, afetos, sonoridades, rasuras, contradições, identidades (in)viáveis e subversões cotidianas. A brasilidade estaria, para o autor, expressa em um outro Brasil, pulsante e encantado, que se manifesta nas diversas formas de construção de vida nas frestas, subvertendo o muro institucional erguido e produzindo incessantemente culturas. Luiz Simas e Luiz Rufino (2020), apresentam ainda em outra obra o conceito de encantamento, que diz sobre vida, invenção, ato de desobediência e reconexão.

Nesse sentido, inspirada em suas leituras, parto do entendimento de que as populações afrodiáspóricas se afirmam em vida, tendo os cotidianos como espaços de experimentações, onde resistem e subvertem. Aqueles que auxiliaram na construção de minha pesquisa, jovens moradores de comunidades quilombolas, podem também serem lidos como estes que através do encanto, se refazem e constroem culturas negras. Encantados que no dia-a-dia em suas comunidades e nas experimentações nos mais diversos campos de suas vidas, inventam a si mesmo. Foi a partir disso que busquei em suas narrações elementos que faziam parte do que os constituíam como quilombolas em meio a essas encruzilhadas.

Como fruto de pesquisa realizada durante mestrado, esse artigo apresenta algumas considerações de um trabalho que objetivou refletir acerca dos sentidos sobre a experiência do ser quilombola, a partir do diálogo com moradores de três comunidades de Feira de Santana-BA. Entre eles, estavam três mulheres e um homem, que tinham entre 20 e 30 anos de idade, pertencentes às comunidades de Lagoa Grande, Matinha dos Pretos e Candéal.

Neste texto em questão, focalizaremos em um dos aspectos discutidos no trabalho dissertativo: a construção da ideia de pertença e a sua relação com o conceito de ancestralidade. O trabalho será apresentado da seguinte forma: inicialmente, um primeiro tópico onde apresento as principais referências teóricas que embasaram a escrita da investigação. Em seguida, apresento a reflexão a partir dos relatos, sobre os diferentes sentidos do ser quilombola, tendo como destaque: a ideia de pertença e sua relação com a ancestralidade, a ideia de comunidade e a questão das memórias partilhadas.

2. Caminhos teóricos e inspirações investigativas

O conceito de quilombo tem um longo processo histórico de construção de sentidos e ressignificações que foram e ainda são amplamente discutidos por autores dos mais diversos campos de estudo. No Brasil, o quilombo se torna espaço de negação à escravidão, mas não só, o seu sentido se alarga ganhando forma como elemento correspondente a todas as formas de resistência da população negra.

A existência dos quilombos no país remete ao período Colonial e Imperial, à escravidão e ao colonialismo moderno, no entanto, se estende no tempo como potência de libertação, de vida e sobrevivência. Abdias Nascimento (2019), um dos principais nomes do movimento negro brasileiro, defendia o “Quilombismo” como prática de resistência por volta da década de 1980. Para o dramaturgo e ativista, os quilombos históricos foram a primeira experiência de liberdade nas Américas, a partir de sua constituição comunitária baseada em valores culturais africanos. Dessa forma, afirmar e defender o “Quilombismo” seria pensar em novas configurações de sociedade como método de ativismo.

A ressignificação desse conceito abriu novas possibilidades de reivindicação de direitos no sentido institucional, mas também novas formas de organização por parte das populações rurais e quilombolas. Para a antropóloga Ilka Boaventura Leite (2008), a ressemantização do termo quilombo acabou por representar os princípios de igualdade e cidadania negados às populações negras. Além de novas reivindicações, tal processo abriu também possibilidades de novos trabalhos e pesquisas que se dedicam ao estudo de suas configurações contemporâneas, campo onde se inscreve este artigo.

Inspirada nessas leituras, evidencio que parto de uma perspectiva que entende o quilombo não somente a partir de sua constituição física, mas também como espaço das relações, de afetações que revelam táticas de sobrevivência, afigurando-se como palco de culturas próprias. Há nas comunidades de quilombo o sentimento de pertença a um grupo e a uma terra que se expressa não só, mas principalmente na negritude e na territorialidade.

Dialogando com essa concepção, Neusa Maria Gusmão (2001) conceitua comunidade negra rural quilombola como agrupamentos cuja organização cultural, social, econômica e política é atravessada segundo suas relações historicamente estabelecidas com a terra, na qual os moradores, em suas diversas gerações, vivem por dezenas ou centenas de anos.

Nesse sentido, o que chamo aqui de cotidianos negros rurais e quilombolas são como *espaçostempos* (ALVES, 2003) de transgressão, existências que nascem, existem e reatualizam-se. No entanto, esse transgredir não segue um caminho único, como uma fórmula ou um modo de ser/fazer universal. Os cotidianos são diversos, plurais, as possibilidades de (re)existir também o são.

Além da terra, outra categoria importante para entender a configuração de comunidades de quilombo, assim como outras culturas marcadas pela oralidade, é a memória. Não falo aqui memórias individuais, mas principalmente aquelas construídas no coletivo. São elas que, como um elemento permanente do vivido, estão em constante processo de mudança ou conservação, silenciamentos e invenções. Desse modo, as lembranças que circulam nas comunidades, de geração em geração, são também construtos da memória da coletividade, são as histórias contadas e reinventadas aos longos das gerações que dizem sobre quem é aquela comunidade, de onde ela veio, como ela se formou.

2.1. Corpos da afrodiáspora

As comunidades rurais quilombolas de que venho tratando configuram-se como parte das formas de (re)existir do povo da diáspora negra. Entendo que, a partir de uma cultura eurocêntrica branca, o povo da diáspora tem encontrado estratégias de produção cultural que possibilitam um movimento de resistência. Com a perda da materialidade do espaço vivido em seus países, da terra, da família, coube aos negros, na diáspora, reinventar-se ou se “reterritorializar” a partir do simbólico (SODRÉ, 1988).

A diáspora negra pode ser entendida então como criação, renovação, ruptura e permanência. O mundo atlântico negro (GILROY, 2001) abriga as diásporas negras, permitindo produções e práticas culturais, dispondo de uma estrutura transnacional. O filósofo Eduardo David Oliveira destaca que a “[...] diáspora é signo de movimentos complexos, de reveses e avanços, de afirmação e negação, de criação e mimese, de cultura local e global, de estruturas e singularidades, de rompimento e reparação” (2012, p.29). Entre as consequências desse evento, está o forjar de uma série de saberes comuns nos processos de resignificação do ser, invenções de territorialidades e identidades.

Nesse sentido, refletir sobre a vida nas diásporas, e aqui, sobre as comunidades de quilombo, é sobretudo falar de ancestralidade, a conexão passado-presente que cria sentidos, todavia, multiformes, e é aqui um dos conceitos centrais. Ancestralidade não se trata, de preservação e conservação de uma dada visão e forma de ser e estar no mundo, como uma imitação, mas de dinâmico movimento (ALVES; FILICE, 2021). A ideia de ancestralidade como sentido na constituição e existência dos povos afrodiaspóricos expressa-se pelo ser, pelo fazer, pelo saber fazer, pelo tempo, pela história, pela memória, pelos ritos, por suas práticas, múltiplas, diversas e historicamente pautadas, a partir e apesar dos regimes de opressão, materialização da denominada colonialidade (QUIJANO, 1997;2005).

Porém, além das rasuras e manutenções dos regimes de opressão, mantem-se e transmutam-se também as forças de (re)existir. As culturas negras produzidas na diáspora possibilitaram a (re)existência dessas populações, como sujeitos plurais, híbridos, que juntamente aos seus se (re/des)fazem no ser-fazer diário, em operações de frestas, adequações transgressoras, reconstruções de modo de vida (RUFINO; SIMAS, 2020).

Dito isso, lançar os sentidos sobre as experiências e experimentações desses sujeitos não parte de uma ideia essencializadora e universalizadora de identidade, encaixotando-os em conceitos e categorias teóricas. Mas sim, como construções plurais, dinâmicas e contraditórias em si mesmas. São produtos de diálogos e negociações. Na próxima subseção do texto, apresento de forma breve as comunidades das quais estes colaboradores fazem parte.

2.2. As comunidades quilombolas de Feira de Santana

Os dados contemporâneos corroboram com a ideia defendida pela historiografia em torno de Feira de Santana sobre a existência de um campesinato negro feirense que reside principalmente nos distritos e que foi construído historicamente a partir da trajetória do escravismo na cidade e de seus desdobramentos. Entre as comunidades existentes, há algumas, inclusive, reconhecidas e certificadas enquanto quilombolas.

A comunidade de Lagoa Grande (distrito de Maria Quitéria) foi a primeira a ser reconhecida oficialmente em 17 de abril de 2007. Já a comunidade de Matinha dos Pretos (distrito de Matinha) foi certificada como quilombola em 5 de fevereiro de 2014; e a comunidade de Candeal II (distrito de Matinha), por sua vez, teve seu reconhecimento em 29 de novembro de 2016. Quanto às origens dessas comunidades, apesar das especificidades de cada uma, existem relações afetivas, de parentesco, histórias e memórias que se cruzam, se encontram, dispositivos frequentemente presentes em comunidades negras rurais (GUSMÃO, 1995). Segundo relatos de moradores, presentes em pesquisas sobre as comunidades (SOUZA, 2016), tanto a Matinha dos Pretos quanto a Lagoa Grande e Candeal II seriam possivelmente originárias da antiga Fazenda Candeal.

Francisca das Virgens Fonseca (2021), remete ainda em sua dissertação de mestrado a ideia sobre a origem das comunidades a partir de um quilombo história, do Cerrado, formado por cinco irmãos fugidos da antiga Fazenda Candeal. Essas narrativas reafirmam a ideia levantada pelos moradores (SOUZA, 2016) sobre a existência de um quilombo histórico na região que dá origem as comunidades. Mais ainda, sinalizam o compartilhamento de memórias que reforçam/criam/rasuram uma identidade associada ao passado escravista.

Veza ou outra, essas referências a um passado em comum acabam por ajudar na composição e manutenção de uma ideia de coesão do grupo e defesa das fronteiras daquilo que os sujeitos que os compõe têm em comum. Além disso, a presença constante de narrativas que dizem sobre uma origem partilhada, demonstra ainda as relações estabelecidas entre as comunidades. Ela é vestígio também de um hábito de compartilhamento narrativo que objetiva uma ideia de unidade de grupo, bem como, talvez, a legitimação dos seus direitos de ocupação e posse da terra. De certa forma, narrativas de origem, como no caso dessas memórias, fazem mais do que contar sobre o passado, eles também produzem o presente.

3. Quilombo: pertença e ancestralidade

Como já anunciado anteriormente, nessa seção, apresentarei algumas reflexões possíveis a partir de achados e considerações ao fim da pesquisa. Antes, se faz necessário evidenciar de forma ela foi constituída e efetivada no seu sentido metodológico. As escolhas metodológicas dialogaram com a temática da investigação assim como a perspectiva que optei por priorizar. Não

partir da ideia de que estaria “dando voz” para os sujeitos menos ainda para às suas comunidades. Dessa forma, o trabalho foi como uma construção coletiva.

O processo de construção da pesquisa se tornou um campo de encontros, hibridizações e cruza. As estratégias utilizadas partiram da costura da revisão bibliográfica e da conversa. O trabalho de Andréa Serpa (2010) me serviu de inspiração ao utilizar esse último instrumento metodológico em pesquisa de doutoramento. Aliei então esse instrumento junto a determinados elementos da entrevista, customizando-as. Afim de garantir o caráter anônimo desses relatos, optei por nomeá-los ao longo da escrita com nomes de pessoas importantes na história do movimento negro brasileiro, pesquisadores, ativistas, figuras que marcaram a trajetória de disputas e lutas das culturas negras no Brasil, a saber: Abdias Nascimento, Lélia Gonçalves, Dandara e Nilma Lino Gomes.

3.1. Rasuras sobre de si

Ao longo das páginas já escritas desse texto, muitos conceitos e abordagens foram escolhidos e apresentados para entender sobre o quilombo, suas origens e sentidos. No entanto, mais que teorias e disputas sobre o termo institucional, existem também as atribuições de cada um daqueles que pertencem a esses territórios, a maneira como dão sentido às suas vivências, suas identidades, o que (não) faz parte daquilo que os atravessam enquanto sujeitos no mundo.

Dito isso, nas próximas linhas, irei refletir a partir dos relatos daqueles que me ajudaram na investigação. Focalizarei as reflexões abordadas sobre um dos elementos presentes na pesquisa, a ideia de pertença e sua relação com a ancestralidades. Para fins de organização do texto, inicialmente apresentarei alguns relatos, para a partir deles iniciar essa conversa.

Eu sou nascido no Rio de Janeiro, no estado do Rio de Janeiro, e eu moro na Matinha há 12 anos. Mas meu pertencimento, justamente porque meus bisavôs e meu avô, meus avós por parte de mãe né, os maternos, eles são da Matinha, inclusive ajudaram a construir. Os bisavôs o quilombo, essa é uma possibilidade, algo a ser estudado. Ou melhor, os tataravôs o quilombo e os bisavôs a comunidade. Essa praça, inclusive, tem muito as mãos de minha bisavó Conceição¹. E aí o pessoal sempre fala: “ah o povo de Conceição, o povo de Conceição é o barraqueiro”. Ai já sabe que é do grupo que teve nessas lutas aí de construção da comunidade. E minha avó e meu avô também são daqui e ajudaram a construir o distrito junto [...] (Abdias, quilombola da Matinha dos Pretos).

Bom, eu não nasci especificamente na comunidade. [...]. Minha mãe tem origem familiar no território do Sisal, de Inhambupe, Biringinga, e meu pai ele é do quilombo mesmo, nascido mesmo na comunidade de Candeal II. Algumas pessoas de Candeal têm relação com Biringinga que é o território de Baixa Pequena, um assentamento que foi ocupado por trabalhadores rurais e a partir

¹ Nome fictício utilizado para manter o caráter anônimo do colaborador.



da luta do MOC, do sindicato, influência também da luta do pessoal do Candeal [...]. Meu pai conhece minha mãe nessa comunidade, e aí ele vai pra São Paulo, em busca de sobrevivência. Minha mãe também foi e aí nisso, eu fui, digamos assim, gestada lá. Não demorou muito tempo, quando eu ia fazer 3 anos eles voltam pra Bahia. E aí nessa volta eu começo a iniciar minha vida dentro da comunidade (Lélia, moradora de Candeal II).

Moro no distrito de Matinha [...]. Sobre essa questão de qual comunidade eu sou, eu me considero das duas, tanto de Candeal II como de Matinha. Por que a minha mãe é de Candeal e o meu pai é de Matinha. Então a minha família é toda interlaçada assim mesmo, aí fica essa divisão. Tenho familiares na Matinha, em Lagoa Grande também tenho familiares em Candeal. Então minha família toda tem origem a partir dessa localidade mesmo [...]. Nasci aqui mesmo, moro na Matinha desde sempre, assim como meus familiares também, meus bisavôs, tataravôs, são todos daqui. (Nilma, moradora de Matinha dos Pretos).

Sou morada da Lagoa Grande. [...] Participo dos movimentos sociais tanto dentro da comunidade, como fora [...]. Eu sempre morei na comunidade, meus pais, meus avós também. Nossa comunidade tem uma certificação um tanto quanto recente. Eu vejo que esse processo de aquilombolamento ou pertença ainda está em andamento. No entanto, na minha família, desde muito nova eu já participava dos movimentos com meu avô, porque ele era sindicalista e era do movimento de assentados tudo isso. Era tipo o avô de Lélia, eles eram muito amigos. Inclusive, tem uma história de retomada de terras deles, de ocupação, lá em Biritinga, e foi nessa época que os dois estavam bem juntos [...]. Eu já cresci nesse contexto. (Dandara, moradora de Lagoa Grande).

Pertencer significar fazer parte, encaixar-se, entender-se enquanto parte de algo, algum lugar, algum grupo. A ideia de pertencimento pode ser elaborada a partir da mobilização de uma série de elementos, que juntos nos ajudam a pensar a nossa existência como fragmento de um todo. Marcadores raciais, de gênero, sexuais, espaciais, entre outros, são exemplos de categorias que lançamos mão para entender-se no mundo. Entendermo-nos com o mundo.

A ideia de pertença aqui observada se relaciona a mobilização e hibridização de uma série de demarcadores identitários. Nesse sentido, da mesma forma que afirmo serem as identidades construções contraditórias em si mesmas e plurais, é também o pertencer resultado de processos de cruzos, diálogos, negociações e conflitos. O que seria então o ser quilombola? Aqueles que participaram dessa pesquisa nos informam indícios, mobilizando ideias sobre pertença em suas narrativas. Os relatos nos demonstram o que já venho discutindo ao longo desta minha escrita: a multiplicidade e as encruzilhadas que afetam e perpassam a nossa experiência.

Aqui estão registrados alguns ingredientes dessa receita constantemente em fazimento. Um primeiro elemento a ser evidenciado diz respeito ao

pertencimento como algo construído para além de sentidos espaciais, ultrapassando inclusive, o local de nascença. As falas de Abdias bem como as de Lélia, Nilma e Dandara nos demonstram um pertencer mais influenciado pelas memórias compartilhadas por familiares, pela ideia de um passado em comum das comunidades/sujeitos, pelas lembranças de infância ou ainda por relações afetivas construídas num determinado território.

Destaco que a ideia de pertença atravessada pelos sentidos que atribuímos a nossas experiências não é exclusividade de moradores de comunidades de quilombo. Podemos nos sentir parte de um determinado lugar, tendo, por exemplo, nascido em outro, mesmo não sendo quilombola. No entanto, as análises me permitem perceber vestígios de um pertencer influenciado por uma distinta relação com as memórias partilhadas, e mais ainda, uma ideia de vida comunitária, essa sim uma grande marca de comunidades quilombolas. Além disso, considerando que a contemporaneidade está marcada por laços de impessoalidade e individualidade, a manutenção de relações comunitárias/familiares que costuram espaços não é só uma especificidade da identidade quilombola, é também resistência. Abdias, por exemplo, ao explicar sobre suas origens, define a comunidade como o seu território, sendo assim um quilombola da Matinha dos Pretos. Argumentando sobre a sua autoafirmação, explicita que é ali a origem de toda a sua família, bem como é também onde construiu boa parte de suas relações afetivas.

O relato de Abdias, nos indicia alguns elementos do que é mobilizado na forja fluídica de sua pertença. Em primeiro lugar, é possível perceber que mais do que o eu indivíduo, ele é também a sua família, como fica explicitado quando ele informa ser conhecido como “o povo de Conceição”. Explico. Abdias informa pertencer a Matinha, entre outros fatores, porque os seus avôs, bisavôs, tataravôs, e grande parte de seus familiares tiveram origem e sempre viveram naquele território, ou mais, mobilizaram sentidos que transformaram aquele espaço num território, do qual fazem parte não somente como moradores, mas numa relação muito mais interligada, como elemento que constitui e que cria sentido.

Outra questão abordada pelo jovem diz respeito a distinta relação que ele e os seus parecem estabelecer com aquele território, quando afirma que cada lugar, cada construção daquela comunidade, atravessa sua trajetória, já que foi construído historicamente de forma coletiva por muitos e também por sua família. Nota-se aqui, memórias compartilhadas ao longo das gerações que parecem fazer parte das elaborações e sentidos sobre as construções identitárias de Abdias.

As leituras realizadas ao longo da pesquisa, e principalmente o diálogo com esses jovens, me permitem afirmar que entre outros elementos, a ancestralidade (OLIVEIRA, 2005) mobiliza as suas relações com as comunidades, ou ainda, a ancestralidade em sua conexão com as memórias. Entende-se aqui a ancestralidade como labirintos que se abrem a um vão de memórias. Essas memórias não são a ancestralidade em si, elas são um mecanismo de “acesso”, são parte daquilo que constitui a nossa existência,

dispositivos que colaboram na significação do espaço e do tempo (OLIVEIRA: 2005, p.249).

Para Eduardo Oliveira (2005) o espaço e o tempo funcionam como fios costurando a nossa existência, já as amarrações ou tramas feitas com esses fios são os modos como a memória é tecida. Ou seja, há aqui uma íntima relação entre espaço, tempo e memória, onde a última colabora na significação que nós atribuímos aos primeiros. A partir desse processo fluído e movediço de atribuição de sentidos, produzimos existências, como uma estampa, marca identitária no tecido incolor e multiforme da experiência.

A ancestralidade aparece aqui nesse jogo, como o labirinto tratado mais acima, a "matéria-prima" do tecido, que não temos acesso, ao menos não de forma objetiva. Sabemos sobre ela simplesmente porque podemos identificar a estampa impressa. Acrescenta Oliveira,

Os fios do tecido são lembranças e as lembranças são matérias fluídicas que podem ser modeladas de diversas maneiras a partir de variadas matizes. A estampa no tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas a partir de processos históricos. Ora, a estampa é mutável, as matizes são coloridas; apenas o tecido é permanente. O tecido é o lençol da ancestralidade (OLIVEIRA; 2005, p. 250).

Desse modo, podemos afirmar que as memórias constantemente compartilhadas, lembradas e modeladas produzem também a existência desses sujeitos como partes de suas comunidades, tendo a ancestralidade como potência e movimento. Mais ainda, tratamos aqui de memórias coletivas, que não são lidas como a representação de um passado, ou a tentativa de rememoração objetiva dele, mas como rasuras, narrativas revisitadas que são constantemente mobilizadas na construção de sentidos.

A maneira como se relacionam com ela é pelo signo da ancestralidade. Assim, não se discute aqui sobre a existência ou não de quilombo histórico de onde se formaram as comunidades, por exemplo, ou se de fato elas tiveram origem em comum, mas sim como a ideia da existência desse quilombo, bem como de suas origens, presentes nas falas dos entrevistados e nos relatos dos trabalhos citados mais acima, constrói significações, como as lembranças sobre esses eventos são movimentadas na forja de identificações, ou ainda, no delinear fluído do pertencer. Dito isso, é possível afirmar que ser do "povo de Conceição", como Abdias traz em sua fala, é um dos marcadores identitários que atravessa a sua experiência.

Retomando os outros relatos para além do de Abdias, é simbólica a fala de Lélia, quando afirma ser Candeal II seu território de pertença, já que foi ali que toda a sua família teve origem. Semelhante a Abdias, ela se faz também pelo que ela é/representa naquele lugar, a família que faz parte, os lugares que ocupa. Aqui se faz importante destacar que quando falo sobre a ancestralidade não estou recorrendo a fixidez de um passado que ressurgente enquanto algo repetido ou imitado, que se cristaliza no tempo, mas sim de união, de conexão,

de dinâmico movimento, já que, como explicado acima, a ancestralidade não se acessa, ela constrói sentidos a partir das memórias, essas que são muito mais rasuras, e não necessariamente uma representação fidedigna do passado.

Outra característica da ancestralidade, como bem salientada por Aldibênia Freire Machado (2014), é perceber o corpo como produtor de sentidos, pois é definido pelo seu contexto que advém da experiência. Explica também Oliveira (2007) que,

[...] na tradição de matriz africana pode-se afirmar que a inscrição do universo está no corpo. [...] O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] O corpo é um texto aberto para a leitura de quem o vê. O escritor é a comunidade. Portanto, meu corpo não é meu, mas um texto coletivo. [...] será sempre cheio de sinais, símbolos e marcas. O corpo social é a extensão do corpo individual (OLIVEIRA, 2007, p. 124).

As palavras de Oliveira (2007) e Machado (2014) coadunam com a ideia do forjar identificações a partir da coletividade, que venho aqui discutindo. Abdias, Dandara, Nilma e Lélia são, entre outras coisas, parte constitutiva de um território, e ali os sentidos atribuídos sobre eles se dão, em grande medida, pelo coletivo, são filhos, netos, irmãos, sobrinhos, líder, parte de um corpo social, que como um texto coletivo, é escrito e reescrito por muitos, como fica também explicitado na fala de Dandara,

Eu sempre tive o hábito de sentar pra ouvir histórias de meu avô mais minha avó, e quando foi no primeiro semestre na universidade eu fui provocada a escrever um relato de experiência e ali minha ficha caiu. Já tinha caído antes, eu já estava me envolvendo, mas pra engajar e ser ativa foi realmente a partir do primeiro semestre. Quando eu sentei pra escrever e quando escrevi esse relato de experiência, não foi uma experiência a partir de mim, foi a experiência a partir do que eu ouvia do meu avô e da minha avó, que passava por eles e chegava até mim. Então foi quando eu percebi que essa forma de vida, esse movimento, que se faz de troca de se dar bem, entre uma geração mais antiga, e uma geração mais contemporânea, foi que eu entendi que o sentido da comunidade tem que partir disso aí (Dandara, moradora de Lagoa Grande).

Dandara narra que para construir um relato de experiência sobre si, retomou as memórias compartilhadas pelos seus avôs, logo, como esse corpo social, a sua história é escrita e reescrita por várias mãos de forma coletiva. Ressalto que afirmar experiências atravessadas pela coletividade não significa pressupor uma universalidade, como se falássemos aqui de experiências idênticas, no entanto, o caminhar da investigação indicia elementos que mesmo fluídos acabam por perpassar a pertença desses sujeitos, relacionados à experiência quilombola, ainda que mobilizados, sentidos e experienciados de formas distintas.

Nilma também apresenta em seus relatos indícios de uma ideia difusa e fluída de pertencimento quando expõe que apesar de morar na comunidade de Matinha, de alguma forma, por conta das relações parentais, se sente pertencente também a comunidade de Candeal: “Sobre essa questão de qual comunidade eu sou, eu me considero das duas, tanto de Candeal II como de Matinha. Por que a minha mãe é de Candeal e o meu pai é de Matinha. Então a minha família é toda interlaçada assim mesmo, aí fica essa divisão”.

A própria constituição dessas comunidades, brevemente apresentadas na seção anterior, demonstram a quão ampliada pode ser a ideia de pertença, diante as relações de parentescos historicamente existente entre elas. Não quero assim afirmar a inexistência de especificidades, ou negar os conflitos e supor alguma universalidade entre os três quilombos, porém é possível refletir sobre como as memórias, partilhadas pelos seus moradores, assim como as relações afetivas delineiam e atravessam constantemente os seus sentidos sobre o ser quilombola. As histórias delas se cruzam constantemente.

O que está proposto aqui é que para além das delimitações produzidas por estradas, divisões oficiais ou mesmo o tempo, as identidades aqui rasuraram o espaço/tempo costurando com as amarrações da memória o pertencimento, o compartilhamento das lembranças, proporcionando uma existência coletiva, as vezes até mesmo entre as comunidades, mesmo quando distanciada. A dificuldade de Nilma de se identificar em apenas uma das comunidades pode então ser explicada pelo fato de a divisão ser resultante de condicionantes externos, como a construção da BR 116, processos iniciados durante a trajetória/experiência de seus avós.

Se por um lado temos território constituindo identidade de uma forma, vez ou outra bastante estrutural, apoiando-se, por exemplo, nas relações de parentesco, de outro, podemos ver que território também constitui identidade de uma forma bastante fluída. Nesse sentido, podemos pensar as identidades aqui não como fixas, mas como identificações em curso (SANTOS, 1994), como uma forma de pertencimento histórico e comunitário (PETIT; RODRIGUES, 2012).

Outro elemento que também se faz muito presente em algumas falas, é a ideia de propriedade que guarda ainda tons comunitários e não individuais. A percepção de que o trabalho daqueles que vieram antes está representado em boa parte de suas conquistas, ou seja, nada daquilo que está ali foi dado, ou recebido pronto, e tudo ali é da comunidade. Há uma relação de pertencimento não somente no sentido de um local em que se mora, mas um território em que se vive, que se experimenta, que tem as mãos, os pés, o corpo de todos que ali estão ou já estiveram. Relata Abdias,

“Quilombo é irmandade, é a ideia de que a gente junto pode lutar contra uma força que nos oprime. Essa ideia moveu os meus tataravôs a se juntarem e fazerem esse processo de resistência juntos, e fazendo isso chegaram nisso aqui [...]. [...] A história da Matinha é uma história de luta popular [...]. Nada que você tá vendo aqui hoje foi bondade do Estado, todo canto dessa praça foi

lutado. Ser quilombola é remontar essa memória, é dizer: eu ainda preciso resistir, porque as forças do Estado ainda me subjugam. Está ligada a necessidade de estar junto [...]”. (Abdias, morador de Matinha dos Pretos).

Se assenta aqui o “fazer junto” do ser enquanto comunidade. O seu território foi construído a cada terra e tijolo a partir de uma movimentação em grupo, um encantamento como forma de sobreviver a todas violências ao longo de sua trajetória. O conceito do ser quilombola é aqui atravessado pela ideia de encruzilhada, como possibilidades múltiplas, que estão não em regras ou termos rígidos, mas no viver e experimentar.

De forma semelhante, Lélia relembra as percepções de sua infância também como marcadores do pertencer: “mas a gente sabia que é preto, da roça, que as coisas pra gente conquistar tinha que ser com muita luta, a gente precisa sempre ter que tá se reafirmando nos espaços, trazendo quem a gente é [...]”. A constante necessidade do estar junto, de continuar lutando e se auto afirmando, atravessa também o sentido de ser quilombola dessas pessoas. Nesse sentido, a memória aparece aqui enquanto elemento de conexão entre o grupo e, mesmo de forma fluída, incide sobre a construção daquilo que representa e diferencia o “nós” do “eles”

4. Considerações finais

O texto em questões objetivou abordar algumas reflexões que foram resultado de pesquisa desenvolvida no mestrado. Aqui, destacou-se um dos eixos de análise sobre o sentido de ser quilombola em Feira de Santana: a questão da construção do pertencimento. Diante os diálogos, algumas questões foram enquadradas. Foi possível perceber a forma como memórias foram mobilizadas na constituição de pertença dos participantes.

Explico, a relação estabelecida com as rasuras do passado, as lembranças familiares, parecem ser parte daquilo que delinea as experimentações desses jovens. Mais do que isso, indícios apresentavam uma relação acentuada entre as temporalidades, de validação e referência constante a um passado, lembrando através de memórias compartilhadas entre as gerações. Essas memórias são coletivas, o que determina também sobre uma existência coletiva, como um corpo marcado e escrito por várias mãos.

A ancestralidade aparece aqui como esse fio condutor, como elemento mobilizado na constituição fluída de si e na sua relação com o mundo, como um cheiro conhecido que nos lembra/revela os ingredientes da receita várias vezes experimentada. O diálogo com os jovens colaboradores me revela a ideia de que as memórias constantemente rasuradas, compartilhadas e lembradas produzem também a sua existência, não como um passado revivido ou repetido, mas como marcas e referências construídas coletivamente de geração em geração, na autoafirmação, na apropriação para luta pelos presentes e futuros.

Além disso, surgem vestígios também de uma relação com o território como lugar de construção de sentidos, não como uma posse individual, mas



como cenário construído historicamente por mãos, pés, corpos, no coletivo. A igreja, a praça, as casas, a vendinha da esquina, tudo posto de pé pelos membros da comunidade

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Andréa Serpa. **Quem são os outros na/da avaliação? caminhos possíveis para uma prática dialógica**. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ALVES, Adeir Ferreira; FILICE, Renísia Cristina Garcia. Ancestralidade africana na afrodiáspora: conhecimento, existência e vida. RELACult - **Revista Latino-Americana De Estudos Em Cultura E Sociedade**, 7(1), 2021.

ALVES, Nilda. Sobre movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. **TEIAS**: Rio de Janeiro, ano 4, nº 7-8, jan/dez 2003.

FONSECA, Francisca das Virgens. **Os desafios socioeducacionais e comunitários nos processos de reconhecimento e fortalecimento dos Territórios Tradicionais Quilombolas**: o caso da Fazenda Candéal. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Educação) - Departamento de Educação, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2021.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança quilombola: negros, terras e direitos. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: MINC/Fundação Cultural Palmares, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.

LEITE Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(3): 965-977, setembro-dezembro/2008.

MACHADO, Aldibênia Freire. Ancestralidade E encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p.51-64, jul./dez. 2014.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá. São Paulo: **Perspectiva**, 1997.



MARTINS, Leda Maria. Performance do tempo espiralar. In: RAVETTI, G. e ARBEX, M. (orgs.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: FALEFaculdade de Letras da UFMG, 2002.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos**. Revista USP, [S. l.], n. 68, p. 46-57, 2006.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 18: maio-out/2012.

PETIT, Sandra Haydée; SILVA, Geranilde Costa e. **Memórias do Baobá**. Fortaleza: Edições UFC, 2012

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: Anuário Mariateguiano. Lima: **Amatua**, v. 9, n. 9, 1997. 114.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. (Tese), Doutorado em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro- Faculdade de Educação. Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz. **Encantamento sobre a política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social; Rev. Sociol.** USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

SIMAS, Luiz. **Almanaque Brasilidades. Um inventário do Brasil popular**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.



SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira.** Petrópolis, Vozes, 1988.

SOUZA, Railma dos S. **Memória e história quilombola. Experiência negra em Matinha dos Pretos e Candeal (Feira de Santana/BA).** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, 2016.

Recebido em: 21 de dezembro de 2023.

Aceito em: 10 de setembro de 2023.

Publicado em: 16 de novembro de 2023.

