



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS**  
**CAMPUS PAULO FREIRE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES**  
**ÉTNICO-RACIAIS – PPGER/CPF**  
**NÍVEL MESTRADO PROFISSIONAL**

**RENATO PASTI**

**AS MEMÓRIAS AUTOBIOGRÁFICAS DAS FUNDADORAS**  
**DA AQH E A (RE)CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE**  
**AQUILOMBAMENTO**

**Teixeira de Freitas - BA**

**2019**

**RENATO PASTI**

**AS MEMÓRIAS AUTOBIOGRÁFICAS DAS FUNDADORAS DA AQH E  
A (RE)CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE AQUILOMBAMENTO**

---

Memorial apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relação Étnico-Raciais (PPGER) da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre. Orientador: Gilson Brandão de Oliveira Junior.

**Teixeira de Freitas – BA  
2019**



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL - MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) – Campus Universitário Paulo Freire  
**MESTRADO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS – PPGER**  
Instituto de Humanidades, Artes e Ciências – IHAC  
**CNPJ: 18.560.547/0001-07**

## **DECLARAÇÃO**

Declaramos para os devidos fins que **RENATO PASTI**, RG 1340043610 SSP/BA, CPF: 030.438.365-10 e matrícula 2017101488 cursou o **MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS – PPGER**, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Paulo Freire, da Universidade Federal do Sul da Bahia, em Teixeira de Freitas, sob orientação do docente Dr. GILSON BRANDAO DE OLIVEIRA JUNIOR. Tendo cumprido todas as exigências do PPGER, defendeu o Trabalho de Conclusão de Mestrado intitulado: “AS MEMÓRIAS AUTOBIOGRÁFICAS DAS FUNDADORAS DA AQH E A (RE)CONSTRUÇÃO DO DISCURSO DE AQUILOMBAMENTO”, no dia 05 de dezembro de 2019, diante da banca examinadora composta pelos docentes Dr. GILSON BRANDAO DE OLIVEIRA JUNIOR (UFSB), Dr. GEAN PAULO GONÇALVES SANTANA (UNEB) e Dr. VALDIR NUNES DOS SANTOS (UNEB), tendo sido **APROVADO**. A expedição do diploma de Mestra em Ensino e Relações Étnico-Raciais ocorrerá após tramitação administrativa.

Teixeira de Freitas – BA, 05 de dezembro de 2019.

*Danielli Gigante Trancoso*

**Danielli Gigante Trancoso**

Setor de Apoio Acadêmico

Instituto de Humanidades, Artes e Ciências

Campus Paulo Freire



Ao meu pai, Gilberto Pasti (1953-2020)  
(*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Esse é um trabalho feito a muitas mãos. Por essa caminhada agradeço imensamente à Jane Krull, Maria Aparecida dos Santos, Gilsineth Silva, Faustina Carvalho e Roseli Ricardo pelo acolhimento, por compartilhar sentimentos, memórias, sorrisos e preocupações que contribuíram na formulação e desenvolvimento desse trabalho. À essas mulheres, mães, educadoras e militantes quilombolas o meu muito obrigado.

Sou grato ao amigo e professor Dr. Gilson Oliveira Júnior que com dedicação, paciência e companheirismo orientou a feitura desse trabalho. Gratidão também à prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Aparecida Lopes pelas contribuições acadêmicas e pela abertura dos caminhos que viabilizaram esse trabalho.

Agradeço ao prof. Dr. Gean Paulo Santana pelo companheirismo, reflexões e amizade que ao longo desses anos contribuiu com a idealização e a feitura dessa pesquisa. Gratidão também aos professores Dr. Valdir Santos, Me. Liliane Gomes e Dr. Francisco Nunes pelas contribuições e vivências.

O desenvolvimento de pesquisas demanda paciência, abnegação de momentos de convívio e por isso agradeço à minha querida esposa Mellina e minha filha Elisa.

À todas e todos que participaram dessa caminhada o meu muito obrigado.

*Sua oscilação entre a segurança da terra, e os riscos da travessia, entre o mais próximo e o mais distante, o homem desloca-se e confirma-se em sua condição de viajante. O destino é conhecido não graças a uma descrição metafísica e fatalista dos céus, mas à intuição de uma intenção primordial de vida, voltada aqui e agora para o percurso que se realiza na terra e que se deixa ver no mito, na cerimônia, no ritual, nos domínios do sensível. O destino é a escrita imaginária traçada por essa travessia.*

Muniz Sodré, *Pensar Nagô*.

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar como as memórias coletivas, presentes nas narrativas autobiográficas das (os) fundadoras (es) da AQH (Associação Quilombola de Helvécia), erigiram o discurso/ação de quilombamento. O tema de pesquisa volta-se às memórias narrativas e busca compreender como a família, a tradição, o trabalho, as redes de sociabilidade e a identidade constituem maneiras de educação informal que têm contribuído para o protagonismo das lutas pela certificação de Helvécia como comunidade remanescente quilombola. Nesse caminho interpretativo as biografias são fundamentais, pois elas incorporam elementos do contexto histórico, ou seja, marcas do processo político, econômico, social e identitário, além dos modos de vida e resistência significativos para compreender a mobilização da comunidade contra os danos causados pelo avanço da indústria de celulose. Metodologicamente, a pesquisa está pautada em análises de fontes escritas e orais, a partir das quais procuramos perceber as correspondências entre as biografias e o processo de quilombamento. As memórias também têm função pedagógica, portanto, (re)constróem vínculos afetivos, conferem significados coletivos a ações aparentemente individuais, sensibilizam e fortalecem as lutas por direitos. Nesse sentido, a escolha da criação de um site como produto pedagógico é duplamente proveitosa. Por um lado, atende a demanda pelo fornecimento de material pedagógico para a utilização em espaços educacionais formais, não-formais e informais, propiciando a valorização das identidades negras, das lutas camponesas e das expressões culturais da história local. Por outro, cumpre o papel de comunicação nas relações entre os moradores distrito de Helvécia e a Associação Quilombola de Helvécia, tendo em vista a mobilização permanente baseada na reconstrução das identidades coletivas dos quilombados.

**Palavras-Chave:** Quilombamento, Biografia, Memória, Helvécia.

**Número de páginas:** 131

**Grande área de conhecimento:** Humanidades.

**Área de concentração:** Educação.

**Sub-área:** Pós-colonialidade e fundamentos da educação nas relações étnico-raciais.

**Especialidade:** Pós-colonialidade e fundamentos da educação nas relações étnico-raciais.

## Sumário

1. DA TRAJETÓRIA PESSOAL ÀS PRIMEIRAS REFLEXÕES SOBRE O MOVIMENTO QUILOMBOLA DE HELVÉCIA.....	8
1.1 A trajetória: o envolvimento com o tema .....	8
1.2 Do reencontro com o campo e algumas reflexões preliminares .....	11
1.3 Biografia e trajetórias de vidas .....	22
1.4 Quilombo e aquilombamento .....	29
2. HISTÓRIAS DE VIDA EM NARRATIVAS NA COMUNIDADE DE HELVÉCIA .....	37
2.1 Preâmbulo: escritas e histórias da comunidade de Helvécia .....	37
2.2 Olhar entre tempos: uma breve história comunidade de Helvécia .....	43
2.3 Memórias de infância e juventude: a singularidade e a similaridade nas abordagens biográficas .....	53
2.4 Vida no campo e relações familiares nas comunidades negras de Nova Viçosa e Mucuri .....	61
3. COMUNICAÇÃO, AQUILOMBAMENTO E RESISTÊNCIA .....	72
3.1 A educação nas práticas coletivas e o movimento quilombola.....	72
3.2 O tempo da monocultura e os impactos sobre a comunidade .....	75
3.3 Visões/versões sobre o “progresso” e o agronegócio.....	80
4. WEBSITE DA AQH: OS RESULTADOS DA PESQUISA E A CONSTRUÇÃO DO PRODUTO .....	98
4.1 O <i>website</i> como meio de comunicação da AQH .....	98
4.1.1 <i>Início: Aba de apresentação</i> .....	101
4.1.2 <i>AQH</i> .....	105
4.1.3 <i>Lutas e conquistas</i> .....	106
4.1.4 <i>Cultura</i> .....	107
4.1.5 <i>Conheça a comunidade</i> .....	111
4.1.6 <i>Direito à terra</i> .....	112
4.2 Impactos na comunidade e para além dela .....	113
5. REFERÊNCIAS .....	116
5.1 Outras fontes .....	124
5.2 Fontes impressas .....	124
ANEXO I.....	126
ANEXO II .....	128

# 1. DA TRAJETÓRIA PESSOAL ÀS PRIMEIRAS REFLEXÕES SOBRE O MOVIMENTO QUILOMBOLA DE HELVÉCIA

## 1.1 A trajetória: o envolvimento com o tema

A escrita sempre surge de algum lugar, de algum interesse subjacente presente nas trajetórias pessoais. Dessa maneira entendemos que, de forma consciente ou não, a escrita dialoga com temas, vivências, experiências e reflexões construídas ao longo da trajetória do autor/pesquisador. Assim sendo, a escrita que constitui esse trabalho surge das experiências na graduação no curso de história licenciatura da UNEB (Universidade do Estado da Bahia), campus X, Teixeira de Freitas e dialoga com as vivências como docente nas escolas públicas e privadas desse mesmo município.

O curso de história tem especial relevo para essa produção, tanto pelas reflexões teóricas quanto pelas vivências e primeiros contatos com a comunidade de Helvécia. Nos primeiros anos de graduação, os componentes curriculares ministrados pela Prof. Me. Liliane Maria Fernandes Cordeiro Gomes corresponderam aos temas de Brasil Colônia e Império, estabelecendo como foco a resistência negra ao sistema escravagista. Algumas referências utilizadas nesses componentes corroboraram para as inquietações e interesses de aprofundamento em leituras sobre a condição da população negra no Brasil, especialmente as obras *Visões da Liberdade*<sup>1</sup> e *Encruzilhadas da Liberdade*<sup>2</sup>. As referidas obras tratam dos momentos finais do sistema escravocrata e o destino dos libertos, submetidos a uma abolição inconclusa, levados a reelaborar suas estratégias de sobrevivência ou, como afirma Flávio Gomes sobre a resistência quilombola<sup>3</sup>, “nunca desapareceram, pelo contrário, se disseminaram mais ainda” (2017, p. 123).

---

<sup>1</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>2</sup> FILHO, Walter Fraga. *Encruzilhadas da liberdade. História dos escravos e libertos na Bahia (1870 – 1910)*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

<sup>3</sup> GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos. Uma história do campesinato negro brasileiro*. São Paulo: Claro Enigma, 2017.

Ainda na universidade as leituras marxistas se mostravam cativantes, pois são críticas às relações estruturais de classe, às hegemonias ideológicas, à consciência social baseada no modo de produção encarnada nas teorias do materialismo dialético. Assim, instigante e combativa, essas leituras impulsionaram outras relacionadas a temáticas semelhantes. Leituras críticas ao marxismo traçaram, em sentido oposto, compreensões importantes, revelando as deficiências interpretativas e generalizações epistemológicas dessa teoria, marcadamente, quando utilizada para interpretar grupos sociais tradicionais. Nessa tarefa, as leituras culturalistas avessas ao eurocentrismo epistemológico revelaram as deficiências analíticas do economicismo marxista, metaforicamente, próximo ao dilema das irmãs *Greias*<sup>4</sup>, que compartilham um único olho e percebem o mundo através dele, unilateralmente, independente da cavidade ocular ocupada.

Para além das leituras do percurso formativo, o contato com professores/pesquisadores da UNEB potencializou o interesse pelo tema e o desejo investigativo. Citamos, então, dois professores fundamentais na trajetória acadêmica que, coincidentemente, tinham em comum pesquisas desenvolvidas na comunidade remanescente quilombola de Helvécia: a já citada Prof. Me. Liliane Gomes, autora da dissertação *Helvécia – Homens, Mulheres e eucalipto (1980 – 2005)* e o Prof. Dr. Gean Paulo Santana, que desenvolveu sua pesquisa de mestrado e doutoramento sobre o referido distrito. Não por acaso, Helvécia revelou-se um lugar rico em possibilidades de pesquisa.

As primeiras experiências como docente, em 2008, ocorreram no curso pré-vestibular comunitário *Alargando o Funil* e nos anos seguintes as atividades educacionais se estenderam à educação pública, do ensino fundamental II ao EJA (Educação de Jovens e Adultos), nos colégios CETAB (Centro Educacional Temóteo Alves de Brito) e Colégio Ruy Barbosa, respectivamente. Nesses espaços houve contato com a diversidade e os desafios que constroem a educação nas escolas públicas; referimo-nos às realidades sociais dos alunos, aos materiais didáticos excludentes, eurocêntricos e desconectados do universo dos educandos, além da notável ausência de temas ligados à África e às africanidades. Muitos alunos eram oriundos ou tinham familiares em comunidades rurais vizinhas, outros vinham das periferias da cidade. Eram majoritariamente negros e descendentes de indígenas e, não raro, defrontavam-se com

---

<sup>4</sup> Referente ao mito de greco-romano, das três irmãs que guardam o caminho que leva ao covil da Górgona.

materiais didáticos que reportavam outras histórias, de outros espaços, de outras gentes, os quais muitas vezes negavam o valor das suas próprias histórias, memórias, passado e tradições. Evidentemente essa condição alienante não correspondia aos fatos, uma vez que aqueles alunos têm ricas culturas e histórias familiares, mas que são pouco ou nada representadas nos livros didáticos e no currículo escolar. Afinal, o universo educacional é complexo, plural e dinâmico, estendendo-se para além dos muros da escola. Tornou-se evidente que o desconhecimento e as visões estereotipadas sobre as lutas das populações negras no Brasil, e em particular no Extremo Sul Baiano, até então passam ao largo dos temas abordados nos espaços escolares.

O início das atividades docentes, em 2012, na rede privada de Teixeira de Freitas evidenciou as profundas desigualdades econômicas e raciais, típicas das sociedades americanas pós-escravocratas. O trabalho na rede privada abriu espaço para que atividades de campo fossem desenvolvidas, em especial, na área da história local, memória e trajetórias negras, executadas por meio de visitas à comunidade de Helvécia. A execução deste trabalho se deu por meio de visitas à comunidade de Helvécia, quando houve a oportunidade de os alunos contatarem as memórias e as vivências da comunidade. A visita foi guiada por Maria dos Santos, uma das associadas da AQH<sup>5</sup>, e finalizada com as histórias de dona Cocota<sup>6</sup>, contadas na varanda de sua casa.

Essa experiência revelou-nos três elementos importantes sobre a educação voltada à comunidades quilombolas: O desconhecimento sobre a história das comunidades quilombolas implica no enfraquecimento das lutas pela terra, pelo direito à memória e as lutas antirracistas; As comunidades remanescentes quilombolas estruturam-se através de suas memórias, identidades com olhares fitos no tempo presente, rompendo com o imaginário estereotipado de quilombo; O contato com as histórias, memórias e vivências das comunidades são importantes ferramentas para fomentar o respeito e valorização das trajetórias negras. A temática “Helvécia” inquietou-nos desde os primeiros momentos da graduação às atividades como docente.

No ano de 2014 houve a oportunidade de acompanhar o professor Gean Paulo Santana em sua pesquisa de campo que culminou na tese *Vozes e versos quilombolas: uma poética identitária e de resistência em Helvécia*. As viagens a campo, as conversas, o contato com as pessoas da comunidade, as reflexões a partir dos dados coletados e as experiências com a prática

---

<sup>5</sup> Associação Quilombola de Helvécia.

<sup>6</sup> Dona Cocota foi parteira e é uma das pessoas mais longevas da comunidade.

investigativa foram fundamentais para o direcionamento dessa pesquisa. No mesmo ano, o desejo de estudar as memórias da comunidade conduziu à elaboração de um projeto de pesquisa<sup>7</sup>, tendo a memória como categoria de análise. Para a construção de tal projeto surgiram referências como Jacques Le Goff (2016), Maurice Halbwachs (2012), Pierre Nora (1993) e Michel Pollak (1989); metodologicamente, seguido as pistas de autores que fundamentariam as entrevistas, tais como Alessandro Portelli (1997), Paul Thompson (1978), Giovanni Levi (2006) e Beatriz Sarlo (2007). As referências supracitadas se somaram aos trabalhos já publicados sobre Helvécia e as demais comunidades circunvizinhas.

O desejo de pesquisar as memórias na comunidade de Helvécia e a necessidade de elaborar um material que pudesse servir de instrumento para práticas pedagógicas nos moveram em direção ao desenvolvimento desse trabalho de pesquisa/intervenção.

## 1.2 Do reencontro com o campo e algumas reflexões preliminares

[...] sendo a fala a exteriorização das vibrações das forças, toda manifestação de uma só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e força. [...] Se a fala é força é porque ela cria uma ligação de vaivém que gera movimento e ritmo, e, portanto vida e ação.

*Amadou Hampaté Bâ*

Este é um trabalho sobre memórias, narrativas e trajetórias de vidas que se aprofundam, erguem-se e fundem-se com as histórias e os dramas da comunidade remanescente quilombola de Helvécia (BA). As diversas trajetórias dos sujeitos permeiam, compõem e erigem as memórias da própria comunidade, onde se vinculam e ressignificam-se, projetando novos sentidos existenciais. Portanto, a matéria desta escrita é o tempo da memória e a diversidade das trajetórias de vidas revistas, narradas e experienciadas de maneira particular e coletiva por algumas fundadoras da Associação Quilombola de Helvécia doravante AQH.

---

<sup>7</sup> O primeiro projeto foi elaborado com o intuito de participar do processo seletivo do mestrado em memória da UESB – Vitória da Conquista, contudo esses planos não se concretizaram.

No intuito de analisar as memórias autobiográficas, o presente capítulo apresenta algumas reflexões teóricas importantes para o desenvolvimento desta pesquisa<sup>8</sup>. As linhas que se seguem estão organizadas segundo o encadeamento teórico, importante para o desenvolvimento metodológico: Oralidade e narrativa; memória; biografia; identidade; quilombo e aquilombamento. A sequência escolhida para a exposição dos conceitos corresponde a uma sequência procedimental, iniciando por conceitos básicos como o de oralidade, sua função comunicativa, sustentação da memória coletiva, até a reconstrução conceitual do termo quilombo.

A metodologia deste trabalho é de viés qualitativo, portanto, e referem-se ao universo sensível das vivências e dos significados.

Ou seja, ela [a pesquisa qualitativa] trabalha com um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. (MINAYO, 2002, p. 22)

A pertinência desse modelo metodológico se encaixa na forma e no foco da análise, pois versa sobre memórias e narrativas dotadas de significados, sensibilidade e de subjetividades. Significa que a pesquisa qualitativa “aprofunda-se no mundo dos significados e das ações e relações humanas” (MINAYO, 2002, p. 22). Neste sentido, a oralidade e a narrativa são meios documentais e informacionais fundamentais para a sustentação do método qualitativo. A oralidade, para nós, é essencial, pois é por meio dela que surgem vozes com percepções singulares capazes de desnudar os processos históricos de forma que a tradicional percepção generalizante e quantificadora não permite. A oralidade possibilita compreender o protagonismo humanizante das trajetórias de vida das entrevistadas. Para realizar esta pesquisa, elaboramos um roteiro semiestruturado de entrevistas. Esse roteiro teve como foco a biografia das pesquisadas, a qual nós dividimos em duas partes: 1) Memórias de infância e juventude; 2) A certificação como comunidade remanescente quilombola (CRQ) e os novos desafios. O objetivo dessa categorização foi ter contato com as memórias autobiográficas, evitando, de início, tocar nos tópicos ligados ao tema do aquilombamento. Essa estratégia foi definida no

---

<sup>8</sup> Redunda também na criação do produto que acompanha este memorial.

momento da orientação. A intencionalidade foi evitar que discursos já cristalizados e repetidos pudessem tencionar as falas das depoentes para uma reprodução narrativa<sup>9</sup>. A divisão do roteiro corresponde à divisão dos capítulos deste trabalho.

Compreendemos que as vozes das fundadoras da AQH são marcadas pela participação ativa na luta pelo aquilombamento. Portanto, a iniciativa de pesquisa voltada especificamente para as fundadoras da AQH se justifica pelo protagonismo daquelas mulheres no movimento pela certificação da comunidade e por suas histórias biográficas estarem vinculadas, profundamente, à história da comunidade de Helvécia. Nós nos questionamos como essa participação política interfere nas narrativas biográficas e, de maneira inversa, como as trajetórias biográficas se significam no aquilombamento. Existe certa interdependência entre biografia e a mobilização pelo aquilombamento, pois “a lembrança pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedade múltiplas dentro das quais estamos engajados” (HALBWACHS, 2012, p. 14), ou seja, invariavelmente as memórias são tecidas no interior e em conjunto com a comunidade de pertença.

Portanto, iniciamos nossa análise teórica compreendendo que o conceito de oralidade e de narrativa são matérias-primas para a elaboração desta escrita. A fala marca o vínculo. É a fala que “amarra a todos nós”<sup>10</sup> e, portanto, por meio dela se dão os sentimentos, o corpo e a força para o desenvolvimento deste estudo, sejam no sentido da teoria, ou das vivências.

A fala se projeta como gênese fundadora que preenche de sentido o mundo observado. Se “o sopro da voz é criador” (ZUMTHOR, 2010, p. 10), então, “é por isso que no universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma” (BÂ, 2010, p. 172). Logo, são as falas que representam ideias, organizam, amarram tempos e permeiam consciências, criando e desfazendo sentidos de mundo. Por isso, quando voltamos à comunidade de Helvécia, nós utilizamos a falas como fontes de nossa pesquisa.

Sobre isso, é importante notar que as narrativas não têm validade inferior às documentações escritas que, por suas vezes, também são criadas em tempos e condições específicas e carregam, em si, as parcialidades dos ambientes intrínsecos a sua própria criação. Sobre isso, Bâ afirma que

---

<sup>9</sup> Ideamos que haja um roteiro narrativo pré-definido pelas entrevistadas, devido ao número de pesquisas feitas sobre a comunidade.

<sup>10</sup> Em referência a Betânia declamando a música *Canções e momentos*.

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato de realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas de guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses, ou ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. (2010, p. 168)

Consonante a essa posição, Ecléia Bosi considera que mesmo “os livros de história que registram esses fatos [os fatos] são também um ponto de vista, uma versão do acontecido, não raro desmentidos por outros livros com outros pontos de vista”, e continua, “a veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que a omissão da história oficial” (2016, p. 37). A legitimidade equivalente entre documentos escritos e fontes orais nos permitiu analisar essas fontes com igualdade de rigor metodológico, atentando às suas respectivas especificidades.

Notar que as fontes orais são tão fidedignas quanto às fontes escritas nos possibilitou analisar os processos históricos por meio dos olhares dos sujeitos que estão distantes dos centros políticos, econômicos e sociais de poder. Portanto, afirmamos que, antes de ser método, o uso de fonte oral é uma posição política.

Os sujeitos de nossa pesquisa, são Gilsineth Silva (Netinha), Jane Krull e Maria Aparecida dos Santos (Tidinha). Todas elas são mulheres negras, professoras, graduadas e oriundas de uma região de tradição agrária e de maioria populacional negra. Todos esses elementos que atravessam as vidas das entrevistadas implicam em experiências pessoais ocorridas em seus lugares sociais. Além das características individuais dos lugares de fala<sup>11</sup>, as entrevistas são atravessadas pelas características da comunidade onde essas estão inseridas.

Quando analisamos as falas das fundadoras da AQH, entendemos que aquelas fazem parte de uma comunidade remanescente quilombola, a qual estrutura suas tradições e perpetua suas histórias por meio da oralidade. Percebemos isso, pois, na pesquisa, foram recorrentes as falas que afirmam que determinado costume, canto, ação e/ou ritual é/são feito(s) porque foi/foram aprendido(s) com os pais ou com avós(ôs). Para ilustrar essa premissa, citaremos a entrevista com dona Faustina Zacarias Carvalho (65 anos). Nela dona Faustina Carvalho falou

---

<sup>11</sup> O conceito utilizado por Djamilla Ribeiro (2017) fundamenta sua escrita sobre o feminismo negro e infere que o lugar social, *lugar de fala*, legitima a fala e imprime certas características ao discurso.

sobre como aprendeu a dançar o bate-barriga e revelou indícios de como essa transmissão oral/performativa ocorreu: “eu desde a idade de meus sete, oito anos, eu andava... ia nas festa com meus pai, meus pai já vinha aprendendo com meus avô” (CARVALHO, 2019). Para justificar o aprendizado, Faustina definiu o grupo de transmissão do costume (a família) e o espaço onde se deu o aprendizado da dança (o festejo). A depoente definiu a ordem dos fatos, organizou as falas em certa sequência, indicou os protagonistas e especificou o tempo do corrido. Ao fazer essas escolhas, a partir de suas falas, Faustina construiu uma narrativa com informações, que apenas pôde ter como referência a própria memória.

Quando utilizarmos o termo “narrativa”, entender-se-á como discurso (SODRÉ, 1988, p. 75). Utilizamos, ao longo do texto, o conceito de discurso pela percepção foucaultiana, que considera o ato discursivo como uma ação maior que a projeção de amontoados de palavras com algum sentido, ou seja, o discurso é compreendido como comunicação que se situa em arranjos de poder e de controles instituídos socialmente. Foucault propõe que

em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada e organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatórios esquivar sua pesada e temível mentalidade. (2014, p. 08)

São nas tramas dos discursos que se apresentam os elementos hegemônicos e os contra-hegemônicos, isto é, a fala é marcada pelo local de origem. Então, os discursos são parte do tecido social, pois são elaborados a partir das experiências do mundo sensível. Nesse sentido, as forças dos contextos político, econômico, social e cultural operam guiando a seleção de vozes e de silenciamentos para produção das narrativas.

A partir do entendimento dessas especificidades da construção das falas e das narrativas, fomos a campo coletar depoimentos. As coletas daqueles ocorreram a partir de entrevistas individuais que buscaram, na privacidade, a liberdade das falas das entrevistadas. A procura pelos depoimentos nos levou, diversas vezes, a refazer o caminho até o distrito de Helvécia. As nossas viagens foram feitas de maneira intermitente, colhendo entrevistas à medida da disponibilidade de tempo das entrevistadas. A paisagem que encontramos na via que leva a Helvécia nos pareceu simbólica. A estrada é amplamente pavimentada e o horizonte é

bloqueado pelo plantio de eucalipto que estreitam o caminho até a comunidade. Essa paisagem fala e introduziu as falas das depoentes, antes mesmo da nossa chegada à comunidade.

**Figura 1: Imagem da chegada à comunidade de Helvécia.**



Acervo pessoal. Foto tirada em 04/09/2019

Já na tranquilidade da comunidade, conhecemos as entrevistadas em suas casas e em seus trabalhos. Todas elas trabalham na educação pública e, algumas, também em atividades comerciais, portanto, dispõem de pouco tempo para outras ocupações. As entrevistas ocorreram nas varandas das casas, salas de aula vazias e nos horários vagos do comércio. Esses ambientes intimistas e familiares favoreceram ao nosso interesse de ouvir sobre as trajetórias de vida, pois

se tornaram enquadramento das entrevistas e insumos da composição da narrativa<sup>12</sup>. Prosseguiremos com a exposição de nossa experiência de pesquisa no próximo capítulo.

Para elucidar nossa percepção sobre a relação entre memória e narrativa no momento da entrevista é importante atentar que a linguagem<sup>13</sup>/narrativa é apreendida, aqui, como “o tecido da memória” (COURTINE, 1994, p. 10). Essa afirmação de Courtine sustenta a interconexão entre linguagem e memória, dando para a primeira o *status* de suporte, de estrutura, sendo que o termo *tecido* engaja a complexidade das tramas e os alinhavos que bordam, unem e rearranjam os “retalhos” da memória. O sentido de “retalhos” expressa os significados de fragmentação. As diversas memórias, diretas ou indiretas, associadas à trama das amarras do tempo presente são rememoradas, ressignificadas, realinhadas, compondo novos quadros de significados para o conjunto das vozes/retalhos presentes no tecido da linguagem das depoentes. A percepção de Courtine (1994) pode ser usada para interpretar a narrativa supracitada de dona Faustina, onde memória e linguagem se interconectam. Quando a depoente fala e ordena sua memória, ela produz uma narrativa que retroalimenta suas memórias de significados.

Seja no campo da historiografia ou no campo da linguística, as relações entre memória e linguagem aparecem intrinsecamente conectadas. Quando as falas são colocadas, as palavras carregam, em si, os elementos semânticos prechos de cargas simbólicas instituídas pela memória do dito.

Além disso, sendo processos cognitivos interdependentes, a memória e a linguagem atuam conjuntamente, seja para a aquisição, consolidação e acesso a um arquivo mnêmico declarativo, seja para a produção ou interpretação de uma elocução. (FREITAS, 2016, p. 29)

Ao produzir o discurso fazendo uso de determinadas palavras, articulando os cantos, escolhendo sentidos, movendo os corpos na dança, evocando lugares e tempos, o narrador, com o objetivo de se fazer entender, apropria-se de elementos comuns a sua coletividade. Assim, os

---

<sup>12</sup> Por exemplo, muitos dos espaços onde foram realizadas as entrevistas também foram relatados como referência pelas depoentes no desenvolvimento das suas narrativas.

<sup>13</sup> Dizemos *linguagem* porque nas entrevistas todo o entorno fala: a voz, a entonação, e as expressões em todo o seu contexto. Então, é significativo entender que as falas se conectam com as diversas linguagens na formação do “todo” da entrevista.

discursos revelam um patrimônio da memória coletiva que tem no sujeito a encruzilhada dos tempos históricos.

Tanto a memória quanto a narrativa se fundem em sentidos coletivos e em contextos e grupos próprios. Esta condição sustenta a forma da fala como instrumento da memória e a memória como elemento coletivo. Para ilustrar essa perspectiva, Halbwachs considera o desenvolvimento da linguagem ainda na infância. É nesse momento da vida que há aquisição da fala e das memórias, que ganham sentido por serem patrimônio coletivo, assim

desde que ultrapasse a etapa da vida puramente sensitiva, desde que ela interessa pela significação das imagens e dos quadros que percebe, podemos dizer que ela pensa em comum com os outros, e que seu pensamento se divide entre o conjunto das impressões todas pessoais e diversas correntes de pensamento coletivo. Ela não mais está fechada em si mesma, pois que seu pensamento comanda agora perspectivas inteiramente novas, e onde ela sabe muito bem que não está só a vaguear seus olhares. (2012, p. 62)

Crianças e adultos partilham memórias ou, segundo o mesmo autor, retêm as lembranças após o desenvolvimento cognitivo da linguagem, conectando-se às memórias de seus grupos sociais. Se concebermos a linguagem e a memória como patrimônio cultural de um grupo, podemos afirmar que tais elementos são coletivos, pois “a cultura é pública porque o significado o é” (GEERTZ, 2015, p. 09). Visto isso, é possível compreender que as comunidades se constroem pela interação tendo as narrativas como mediadora de seus conteúdos comuns.

Se nos delongamos na relação entre memória e narrativa é porque em seu interior flutuam os significados coletivos que nos interessam. A relação entre memória e narrativa pode indicar como o discurso/ação do aquilombamento se alimentou de certas memórias autobiográficas das fundadoras da AQH. Posto isto, também é importante compreendermos a relação entre a memória individual e a memória coletiva.

Quando as falas das fundadoras da AQH abordaram o próprio passado autobiográfico, notamos como as memórias são apresentadas, selecionadas e (re)organizadas. A característica adaptativa da memória permite a sua própria existência ao passo que se funde com as demandas do tempo presente (LE GOFF, 2016, p. 394).

Em vista disso, a memória e a narrativa foram concebidas como pressupostos desta análise, pois abrem caminho para a compreensão das relações que se dão entre o sujeito e o

contexto, entre o indivíduo e o grupo, entre as mentalidades e as condições objetivas do mundo e entre as histórias pessoais (biografia, relatos de vida) e as histórias coletivas.

Não há consenso entre os pensadores sobre a definição de memória e seus limites conceituais. J. Vansina afirma que “o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade” (2010, p. 140). Essa perspectiva toma a memória como o conteúdo da tradição, a própria lembrança transmitida. Já na percepção de Hampate Bâ, em *A tradição viva*, a memória é compreendida como o processo mnemônico que assegura a transmissão de determinada informação. Bâ separa, assim, o conteúdo rememorado do processo mnemônico entendendo este último como memória, ou seja, o processo de rememorar.

Baseados nas distinções teóricas desses autores, definimos neste trabalho a memória como o conjunto de operações sociais que remetem à conservação e atualização de certas informações. Então, neste texto, a memória é compreendida no conjunto das relações que torna o processo de recordar e a coisa lembrada como aspectos indissociáveis. Ou seja, quando dona Maria dos Santos, Jane Krull ou Gilsineth Silva narraram suas biografias, as memórias tornaram-se tanto o processo de recordação, como também a coisa lembrada.

Ainda sobre esse conceito, Aristóteles, em “*Da memória e da reminiscência*”, entende a memória como a representação do passado, concebida segundo a ficção do tempo presente, que separa o tempo vivido da vivência, o fazer da lembrança, afinal, “a memória tem por objeto o passado” (ARISTÓTELES, 2016, p. 44). “Para o dizer de outra forma, a imagem-recordação está presente no espírito como alguma coisa que já não está lá, mas esteve”, ou seja, “o passado está, por assim dizer, presente na imagem como signo da ausência” (RICOEUR, 2003, p. 02). A ausência só se faz presente pela integração do sujeito a sua comunidade afetiva<sup>14</sup>, em que são ancorados os quadros da memória/ausência, pois, para Halbwachs, é a comunidade que define o que deve ou não deve ser rememorado. Para esses autores<sup>15</sup>, o tempo da memória representa o “não-lugar” das coisas no presente, mas que ainda tem força suficiente para invocar suas reminiscências.

O tempo vivido e a proximidade com a comunidade afetiva também implicam diretamente a potência das memórias coletivas. É notório que, na memória, a organização dos

---

<sup>14</sup> Esse termo foi utilizado por Halbwachs para explicar como as comunidades que mantêm, ou mantiveram comunicação com os sujeitos, influenciam na construção ou releitura de suas memórias.

<sup>15</sup> É importante notar que os referidos autores habitaram contextos históricos bem distintos. Enquanto Aristóteles pertence a Grécia do século IV a.c. Halbwachs e Ricoeur são contemporâneos franceses do século XX.

eventos não se dá de forma rígida cronológica. Tampouco, é possível mensurar a relevância dos fatos para os sujeitos, posicionando-se apenas como observador exógeno à comunidade afetiva. Isto porque tanto a ordem das lembranças, quanto os significados e à relevância dos fatos têm maior ou menor intensidade, a depender da proximidade afetiva dos indivíduos com determinados eventos (POLLAK, 1989). Tal característica da memória decorre de como o sujeito lê seu tempo, bem como da maneira com que atribui significados e dá importância aos eventos relacionados à sua vivência. Quando optamos por colher os depoimentos de algumas fundadoras da AQH, estamos lidando com memórias e releituras que são fortemente influenciadas pela mobilização política no entorno do aquilombamento da comunidade.

Sobre isso, Habwachs postula que, se existe memória individual, ela está intrinsecamente fundada e é cognoscível a partir de seu enraizamento nas formas coletivas de apreensão de determinados eventos. As lembranças se tornam coletivas por pertencerem ao tecido social que amarra seus significados dentro das múltiplas redes de solidariedade nas quais estão envolvidas.

A análise das memórias diz tanto do contexto do depoente, quanto das experiências sociais e históricas que compõem sua biografia. À vista disso, “se o que vemos hoje tivesse que tomar lugar dentro do quadro de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptariam ao conjunto de nossas percepções atuais” (HALBWACHS, 2012, p. 25). Tanto a linguagem quanto a memória são entendidas como elementos coletivos, ou fato social, mesmo quando aparentemente se mostram isoladas e individuais. Na esteira desse entendimento, Habwachs assevera que

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas são lembradas pelos outros mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. E porque na verdade nunca estamos sós. Não é preciso que outros homens estejam, lá que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem. (2012. p. 26)

Os sentidos do passado/presente correspondem às formas de como as memórias são sustentadas pelo grupo afetivo ou do grupo de pertencimento. Seus enraizamentos se nutrem dos significados e dos ditos que estão além do universo vivido dos indivíduos, englobando experiências de outros tempos, de outras vozes e de outros espaços, mas com arranjos próprios.

As memórias são construídas coletivamente, independentemente se os membros de determinada comunidade participaram ou não do evento que produziu o fato a ser lembrado (POLLAK, 1992, p. 02). Ainda assim, os sentidos e significados coletivos incorporados nos sujeitos passam a fazer parte do quadro de memória, sintetizados pelas narrativas e pelos sentidos de mundo. Situa-se, aí, o eco de outros tempos, uma vez que “é também necessário que os membros mais velhos cuidem de transmitir essas representações aos mais jovens” (BLOCH, 1998, p. 229) em uma continuidade intergeracional.

Portanto, carregadas pelas linguagens diversas, as memórias de outros, de outras vozes e de outros momentos, fecundam os sujeitos participantes da comunidade afetiva no *agora*. Isso significa que “o processo da memória do homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios” (LE GOFF, 2016, p. 388).

A memória coletiva se efetiva na dimensão do agora e pela relação entre o indivíduo e seu grupo, sendo que o grupo lembra a história e transpõe os significados para que ela permaneça viva. Se a capacidade de lembrar é uma potencialidade individual e de característica física, o que é compreendido como “memorável” corresponde à necessidade e às emergências da comunidade afetiva. Assim, até mesmo eventos vivenciados individualmente só são cognoscíveis a partir das imagens e das memórias pregressas concebidas pelos grupos sociais. Então, pode-se afirmar, segundo Halbwachs (2012), que toda a memória individual é uma perspectiva da memória coletiva. Dessa maneira, as memórias tidas como individuais, só se perpetuam quando o conjunto de percepções negocia, arranja e articula-se com as memórias difusas na comunidade afetiva.

Destarte, nenhum evento é compreendido de maneira individual. O entendimento de um evento perpassa pela anterioridade das construções sociais gestadas dentro do grupo social, a qual pertence o sujeito pesquisado. É nessa perspectiva que o grupo social fornece elementos para que o sujeito construa abstrações sobre o fato presenciado. É significativo notar que, ao tomar depoimentos, estamos buscando a compreensão coletiva mesmo quando se trata de informações tidas como pessoais autobiográficas. O fato de recordar apresenta duas variáveis importantes para a interpretação dos testemunhos que são: *do que se recordar* quando indagadas sobre um período vivido e *como se recordar dos fatos* que corresponde às demandas do presente do grupo. Estas duas grandezas apontam pertinências coletivas que incidem sobre as memórias individuais.

Portanto, mesmo que tenhamos feito a escolha pela perspectiva das análises autobiográficas, o conteúdo dessas memórias, aparentemente individuais, revelam elementos coletivos que nos dão pistas para compreensão do processo histórico. Afinal, o que tais biografias permitem compreender sobre os aspectos históricos e sociais da comunidade de Helvécia?

### **1.3 Biografia e trajetórias de vidas**

Em nossa pesquisa, as biografias figuraram como núcleo das memórias operadas pelas narrativas das entrevistadas. Como já apresentadas na primeira parte deste capítulo, para a preparação das entrevistas, as autobiografias foram divididas em três momentos concernentes às diferentes etapas de vida das entrevistadas. A entrevista voltada à infância, fase das construções de laços e de vínculos familiares, toca um tempo histórico em que a comunidade de Helvécia passava pela transição entre o fim da Ferrovia Bahia-Minas e a expansão da BR 101. Nesse momento, a população da região era amplamente agrária (com atividades ligadas ao mercado regional – feiras e mercados) além de pequenos centros urbanos. Nesse espaço de tempo, desejamos analisar as primeiras memórias construídas a partir das relações familiares, e os seus contatos com as tradições e os vínculos com a comunidade. Considerando isto, perguntamo-nos: como essas mulheres, que lutaram pelo aquilombamento, relacionam-se com o patrimônio tradicional/memorial da comunidade? Como esse patrimônio está organizado dentro de seus depoimentos autobiográficos? Já quando abordamos a fase da adolescência, miramos nas formações familiares, nas escolhas profissionais, na continuidade da escolarização e na continuidade (ou não) da sua participação nas atividades comunitárias. Esse tempo está vinculado a um contexto anterior ao movimento de certificação da comunidade e, portanto, também coetâneo à chegada do agronegócio do eucalipto. A terceira parte das análises biográficas toca a mobilização política para a certificação da comunidade. Esse momento é singular nas biografias das narradoras, pois elas ainda estão engajadas nessa mobilização. Tal é a potência desse momento que, nas narrativas coletadas, mesmo quando buscamos memórias de outros tempos, as falas parecem girar em torno do movimento de aquilombamento. Esses

fatos são relevantes, porquanto nesse entendimento, as vivências estão entrecruzadas por diversos elementos que, juntos, reerigem as trajetórias de vida como: família, identidade racial, religião, espaço de convívio, patrimônio cultural e os demais aspectos que constituem a subjetividade e as identidades dos sujeitos em seus lugares sociais. Temos como propósito, nessa divisão, os pontos que, segundo as depoentes, são relevantes para a formação de suas biografias. Isso indica a construção social contínua ocorrida por meio das diferentes etapas vivenciadas pelas entrevistadas. Também revelam, por homologia, as relações sociais e as memórias que atravessam o contexto da comunidade em voga. Em outras palavras, as análises autobiográficas ajudam a compor o quadro histórico e social da comunidade helveciana, partindo da perspectiva dos olhares de algumas de suas integrantes – eles são os vetores por meio dos quais realizaremos as nossas análises.

Essa dinâmica investigativa nos coloca diante do conceito de biografia e suas especificidades. Sobre as especificidades da biografia, Claudia Born assinala que

A biografia trata da interpretação subjetiva da trajetória da própria vida de uma pessoa. A biografia não apenas inclui o local de acontecimento, mas também a sua opinião, os motivos, planos para o futuro, assim como a percepção/interpretação do passado. As biografias são sempre seletivas e uma das consequências é que temos mais que uma biografia. Todas elas refletem, ou melhor, reconstróem a realidade biográfica, mas normalmente enfatizam áreas diferentes. (2001, p. 245)

A perspectiva biográfica nos exigem formas de investigação, entrevistas e leituras dos depoimentos que sustentem, de maneira sólida, o nosso caminho interpretativo. Para tanto, salientamos que, a análise das trajetórias de vida distingue-se profundamente da ambição explicativa das interpretações sociológicas de cunho estruturalista. Há um distanciamento fulcral entre a análise biográfica das interpretações generalizantes de conjuntura. As análises sistêmicas se afastam dos sujeitos, do vivido, por meio de limites conceituais e de uma percepção fundada em pretensos distanciamentos que generalizam posições políticas através do discurso de uma suposta “neutralidade”. Em si, essas análises tomam o caminho homogeneizante, que reduzem a cena histórica analisada a certo número de categorias simplificadas por meio das quais propõem as suas possibilidades interpretativas. Por outro lado, as análises biográficas apresentam e sustentam-se em trajetórias, interpretações de ações e

esboçam a compreensão do contexto social pelas ações individuais. “Contudo, como acontece com frequência, a realidade é mais rica do que podemos apreender em termos puramente científicos” (ROSENTHAL, 2006, p. 195). Certamente, as análises biográficas não têm menores desafios que as análises generalizantes, no entanto, apresentam complexidades diferentes.

É importante salientar que as recentes análises biográficas afastam-se do historicismo investigativo, voltando-se apenas para a literalidade da trajetória de vida, sem intenções de enaltecer ou explicar as ações do sujeito biografado, ou articular sua biografia e o contexto histórico (LEVI, 2006, p.177). A distinção entre a biografia literária e as análises feitas por historiadores se dá quanto ao princípio e fim de suas intenções. “Ao fim das contas”, já nos advertiu Mary Del Priore, “a estrutura da biografia se distingue daquela do romance por uma característica essencial: os eventos contados pela narrativa do historiador são impostos por documentos e não nascidos da imaginação” (2009, p. 11). Apesar de a imaginação também servir como fonte para a pesquisa historiográfica e ser passível de documentação. Aliás, a História Cultural trabalha a partir do conceito de “imaginário”, substituiu a perspectiva da “mentalidade”, superando a dualidade “real versus não-real” (PESAVENTO, 2003). Ainda assim, mesmo que se busque interpretar a fonte fidedignamente pela hermenêutica, as autobiografias geralmente são, por característica, expressas a partir do uso de julgamentos morais, imaginativos, autointerpretativos, bem como estão sujeitas às forças sociais<sup>16</sup>. Isso sem contar as variáveis ligadas à prática interpretativa do pesquisador que, ao organizar a biografia, torna-se o narrador de uma narrativa alheia, o que requer cuidados heurísticos específicos.

Essas variáveis das pesquisas biográficas envolvem contextos aparentemente caóticos e podem-nos levar a um sentimento niilista com relação à capacidade de entender contextos, comportamentos e a relação das biografias com seu contexto histórico. Contudo, quando utilizamos as memórias coletivas, estamos definindo limites e interconexões que se dão entre o sujeito, na formação da comunidade afetiva, e o seu grupo social. Não é possível conformar a

---

<sup>16</sup> Que, nesse sentido, são as mentalidades, relações políticas e interesses pessoais expressos no ato da entrevista.

relativização extrema com uma ordem discursiva de entendimento do processo social. Por isso, tomamos o caminho interpretativo que Levi conceituou como *biografia e contexto*.

nesse segundo tipo a biografia conserva sua especificidade. Toda via a época, o meio e a ambiência também são muito valorizados como fatores capazes de caracterizar uma atmosfera que explicaria as singularidades das trajetórias. Mas o contexto remete, na verdade, a duas perspectivas diferentes. Por um lado, a reconstituição do contexto histórico e social em que se desenrola os acontecimentos permite compreender o que a primeira vista é inexplicável e desconcertante [...]. Do mesmo modo [...], tende a normatizar comportamentos que perde seu caráter de destino individual na medida em que são típicos de um meio social e que afinal contribuem para o retrato de uma época ou de um grupo. (2006, p. 175)

Essa proposta se torna substancial pelos motivos de entendermos que

A biografia desfez também a falsa oposição entre indivíduo e sociedade. O indivíduo não existe só. Ele só existe “numa rede de relações sociais diversificadas”. Na vida de um indivíduo, convergem fatos e forças sociais, assim como o indivíduo, suas ideias, representações e imaginário convergem para o contexto social ao qual ele pertence. (DEL PRIORE, 2009, p. 10)

Temos por premissa que a leitura de contextos e a interpretação de trajetórias biográficas quando enlaçadas um no outro. Por essa via, François Dosse (2009) entende a análise biográfica como “a unidade tomada pelo singular”.

No entanto, as biografias oscilam entre a singularidade da vivência e a generalidade das ações dos sujeitos. Em razão disso, quando o sujeito opera a narrativa temos, de maneira indissociável, a produção pessoal do relato autobiográfico vinculada aos sentimentos e às forças sociais que impelem o discurso. Por isso, a ficcionalidade e o factual são características próprias da produção desta pesquisa. Importa dizer também que não há como os sujeitos partirem de um “não lugar existencial” para narrar suas histórias, assim como não há como o pesquisador partir de um “não lugar existencial” para desenvolver sua pesquisa. É própria dessa forma investigativa que a escrita seja resultante do encontro das subjetividades das entrevistadas com a subjetividade do pesquisador (OLIVEIRA JR.; PASTI, 2019, p. 35). Se “tudo é fala” e “tudo

fala”, como afirmou Bâ, logo, pessoas e coisas só podem ser compreendidas em seus lugares de representação, onde foram histórica e socialmente constituídas. Fizemos dessa característica qualidade e não defeito. Essa condição não é um demérito da pesquisa biografia, pelo contrário, há relevância e refinamento de informações quando as depoentes escolhem pormenorizadamente as suas falas, já que elas podem falar tanto pelo dito, quanto pelo não dito.

A biografia se relaciona com a microhistória<sup>17</sup> e possibilita a análise de contextos específicos por meio da perspectiva de seus depoentes. Dessa forma, é possível perceber um contexto pela percepção particular e, por vezes, contra-hegemônica. Operamos o conceito de *hegemonia* a partir dos estudos gramscianos, que partem das formas ideológicas que operam a política, economia e as relações sociais, logo, os sujeitos excluídos social, racial e culturalmente são compreendidos sob o prisma da subalternidade<sup>18</sup>. Os aspectos coloniais vigoram sobre esses grupos, negando as relações fundamentais de autonomia e engendrando-os na lógica econômica e epistêmica eurocêntrica. O processo colonialista desenvolve<sup>19</sup> esse esvaziamento ao negar as histórias dos colonizados por meio da visão economicista e de outras categorias universalizantes, que distanciam o processo histórico da sensibilidade do vivido<sup>20</sup>. Afinal, “se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2014, p. 85). Todas essas camadas do sistema colonial, que incidem nas relações de força dentro de comunidades historicamente excluídas, influenciam significativamente as trajetórias de vida. Isso indica que as trajetórias biográficas das entrevistadas não só estão atreladas às condições históricas, econômicas, culturais, sociais e raciais, mas também implicam sobre elas a condição

---

<sup>17</sup> É um gênero heterodoxo da historiografia que analisa em escalas reduzidas contextos históricos. Nas palavras de Giovanni Levi “a micro-história como uma prática é essencialmente baseada na redução da escala da observação, em uma escala microscópica e em um estudo intensivo do material documental” (1992, p.136).

<sup>18</sup> Entendemos que o conceito de subalternidade, em Gramsci, funda-se no estruturalista, distanciando-se do marxismo ortodoxo pela importância dada aos arranjos pelas relações superestruturais culturais. Sabemos que, segundo Del Roio (2007, p. 63), o conceito de subalternidade utilizado por Gramsci não é idêntico às releituras feitas pelos pós-colonialistas e os culturalistas. Quando usamos esse conceito, estamos enquadrando-o no campo pós-colonial/decolonialidade.

<sup>19</sup> O tempo verbal assumido, aqui, representa uma continuidade do modelo “civilizatório” de exclusão social, cultural e política engendrado pelo colonialismo e, portanto, verbalizamos essas formas ainda existentes no tempo presente.

<sup>20</sup> Isso pode ser notado na experiência docente, no ambiente em que os caminhos interpretativos generalizantes e economicistas das recorrentes formas históricas de analisar os contextos separam a riqueza das vivências das percepções puramente teóricas. Nesse sentido, geralmente, surgem as falas dos discentes que, consolidadas de uma lógica radical, pergunta-nos *para que história?* Estendemos por essa pertinente indagação, o divórcio entre as vivências dos discentes e o processo educacional formal. Essas reflexões são importantes, sobretudo, quando pensado a comunidade de Helvécia e o produto decorrente desta pesquisa.

de gênero. Esses elementos categorizam o lugar de enunciação, ou seja, onde as falas são socialmente produzidas. Quando as falas de Maria dos Santos, Jane Krull e Gilsineth Silva produzem suas narrativas, fica latente a qualidade de mulheres, negras, quilombolas, professoras e que têm suas histórias vinculadas à história da comunidade de Helvécia.

Essas biografias cruzam o espaço da comunidade e, em seus quadros qualitativos, expressam os seus lugares sociais. Quando analisadas as memórias biográficas, esses lugares sociais, ocupados por essas mulheres, podem nos revelar especificidades e condições comuns do cotidiano da comunidade. Por isso, ao elaborarmos o produto resultante deste trabalho, temos em vista a importância do lugar comum das falas, das narrativas e das memórias das entrevistadas, como fatores de comunicação e de identificação<sup>21</sup>. Esse lugar comum de narrativa (ou lugar comum na narrativa) carrega, em si, elementos de identidades que expõem as escolhas para a composição das memórias biográficas. Esses são elementos importantes, pois, somam forças ao se aproximarem de outras vivências pela identificação. Nesse sentido, conceitualmente, alteridade e identidade são elementos interdependentes e essenciais para compreender as escolhas das narrativas autobiográficas. Notamos, então, que certos vínculos de solidariedade e de relações intersubjetivas são unificadores e geradores tanto de proximidades, quanto de distanciamentos.

As narrativas autobiográficas são fundadas em escolhas identitárias. Neste trabalho as identidades observadas estão imersas no contexto da modernidade e, portanto, sujeitas a uma série de fatores que influenciam o seu decentramento<sup>22</sup> (GIDDENS, 2002, p. 37). A pressão exercida sobre as comunidades tradicionais tem elevado o debate sobre multiculturalismo, direito à identidade cultural e às formas de representação identitária frente à massificação cultural exercida pelos novos meios de comunicação, interesses (inter)nacionais e macroeconômicos. A questão se coloca atualmente é a seguinte: as identidades que, por tanto tempo estabilizaram as relações sociais, estão agora em crise, fragmentadas pelas mudanças estruturais da sociedade moderna (HALL, 2015, p. 09).

---

<sup>21</sup> Entendemos que a fala, narrativas e histórias se projetam como formas de produzir identificação com outras pessoas da comunidade e para além dela. As falas, suas expressões e as memórias autobiográficas propiciam similaridade, proximidade e afetividade uma vez que o site tem o sentido de representar a comunidade quanto CRQ e portanto existe só quanto estrutura coletiva de envolvimento e autorreconhecimento.

<sup>22</sup> Corresponde a um processo de ruptura das identidades face as mudanças sociais, econômicas, sociais e culturais da modernidade.

Do ponto de vista das mudanças das identidades modernas, as análises biográficas podem ser entendidas como um *locus* privilegiado de observação das relações entre os sujeitos e seu grupo social. A biografia carrega, em si, traços comuns dos grupos aos quais está inserida. Por isso, quando fomos a campo e colhemos as entrevistas, percebemos que as narrativas autobiográficas dialogavam entre si, tocando singularmente lugares ações, religião, momentos históricos, sujeitos, condições sociais, comunidades e fatos. Essas memórias, organizadas e potencializadas pelas vivências, estão no vértice entre a construção das narrativas autobiográficas e as memórias coletivas das comunidades em que os sujeitos estão inseridos.

Por outro lado, seria um equívoco homogeneizar as concepções de identidade presentes no distrito de Helvécia a partir das visões particularizadas das entrevistadas. Quando tratamos das biografias de mulheres fundadoras e associadas da AQH, podemos, apenas, pensar na identidade coletiva pelo ponto de vista das pesquisadas. Então, quando tomamos a percepção de identidade coletiva, estamos partindo das observações e singularidades perspectivadas nas falas das entrevistadas para montar o quadro de certa percepção que, no traço das narrativas dessas mulheres, constitui-se como referenciais coletivos da comunidade. Partimos, portanto, do pressuposto de que as identidades dos sujeitos são sempre diversas, sobrepostas e estão em constantes diálogos com outras identidades. Isso nos dá margem para compreender dissonâncias e conflitos ligados às representações e aos interesses existentes na comunidade, sobretudo, diante do advento da certificação<sup>23</sup>. Como já retratado por Liliane Gomes (2009, p. 175), em Helvécia, a identidade coletiva se torna ponto chave no conflito com as empresas de celulose e a monocultura do eucalipto.

A autoidentificação e a representação de elementos de distinção se tornaram o primeiro passo para a certificação da comunidade. Portanto, quando abordado o caráter identitário da comunidade e o advento da certificação como CRQ, devemos lançar olhares que correspondam tanto às heranças históricas e patrimônio cultural, quanto às mudanças sociais/econômicas que desencadearam no movimento de aquilombamento. Isso ocorre porque, como afirmou Stuart Hall, e por meio das palavras de Kobena Mercer, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (2015, p. 10). Essa afirmativa de Mercer coloca a busca

---

<sup>23</sup> Refere-se a certificação da comunidade de Helvécia como remanescente quilombola.

por definição e fronteiras das identidades étnicas como resposta às formas globalizantes políticas, econômicas e sociais. Dizer que está ocorrendo uma substituição do local pelo global, segundo Hall, seria reducionista e errôneo. Todavia, é coerente dizer que existem novas formas de interação entre o global e o local que se manifestam por vias comunicativas e organizacionais.

Se, por um lado, as formas de dominação tentam sobrepor suas marcas sobre a população subalternizada, por outro, as populações negras têm criado estratégias de sobrevivência, subvertendo, historicamente, o poder simbólico e perpetuado, em parte, fragmentos de suas memórias e formas sociais, mesmo com as pressões que as impelem ao esquecimento. É sobre essa dimensão que procuraremos compreender as relações identidade, austeridade e representação no movimento de aquilombamento da comunidade de Helvécia.

Ao concebermos a identidade como escolha e construção, deparamo-nos com duas questões: como esse processo se desenvolve? Qual sua origem e especificidade? Castells firma que

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que organizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão tempo/espço. (1999, p. 23)

Castells apresenta formas de identificação que se dão no conflito das diferenças entre dominação e resistência. A capacidade de identificação e de relação com os símbolos dos grupos étnicos estão na base das mobilizações políticas.

Considerando isso, é importante pensar na relação do termo quilombo na construção das identidades das entrevistadas e como aquele termo recompõe certa lógica seletiva das relações dos membros da comunidade de Helvécia com suas próprias memórias e histórias.

#### **1.4 Quilombo e aquilombamento**

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo (Walter Benjamin, Sobre o Conceito de História).

Como conceito, o termo quilombo representa significados de fundo histórico e, atualmente, sob nova categorização (antropológica/jurídica), apresenta-se como apelativo de autorreconhecimento e de luta por direitos. As relações do conteúdo histórico do termo se cruzam com a formação de novos vínculos identitários surgidos das mobilizações políticas pelo direito a terra e à autodeterminação étnico-racial, empreendidas por comunidades negras por meio do dispositivo jurídico ADCT<sup>24</sup>68<sup>25</sup>.

Para o nosso tema de pesquisa, esse conceito é estruturante não só por estar conectado à definição jurídica constitucional que deu à comunidade de Helvécia o *status* de comunidade remanescente quilombola (CRQ), mas porque o termo atravessa novas formas de entendimento sobre organização coletiva de comunidades, evidenciado nos depoimentos por nós colhidos. Mais que uma definição jurídica, o termo quilombo repercute como significante que marca formas tradicionais das expressões culturais em Helvécia. As memórias, as festividades, as danças, os cantos de plantio e as relações sociais que anteriormente eram tomadas como práticas comuns da comunidade são agora descritas e associadas ao conceito de quilombo, expressando, conseqüentemente, uma nova gama de significados<sup>26</sup>. Não é por acaso o alvoroço provocado pelo aquilombamento, assim como os diversos sentimentos e reações a ele na comunidade. Sobre a construção dos significados contemporâneos do conceito de quilombo, Arruti afirma que esse termo

atribuiu o estatuto de cultura ao que até então era a simples cor da pele e um simples “samba de coco”. Atribuiu o estatuto de descendência ao que era uma origem brumosa, um passado informe e sem relevância. O Mocambo descobriu a “cultura negra” simultaneamente ao descobrir-se parte dela. (2005, p. 21)

---

<sup>24</sup> Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

<sup>25</sup> “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

<sup>26</sup> Essa afirmativa corresponde às leituras feitas sobre as memórias das entrevistadas.

O conceito é atravessado pelo seu conteúdo, que foi produzido historicamente e, de maneira diversa, foi amarrado ao imaginário social brasileiro. Os entendimentos das mobilizações negras acerca do termo *quilombos* estão atados às peculiaridades históricas desse país, que foi o último da América a abolir formalmente a escravidão, demonstrando a profunda dependência desse tipo de regime laboral (FURTADO, 2007; PRADO JR, 2015). Na colonização, a tessitura das relações sociais se deu pelas condições de violência perpetradas no sistema escravocrata vigente no Brasil por mais de 350 anos, e definiu profundamente as relações identitárias afro-brasileiras. Portanto, surgidos como forma de resistência à agência da escravidão, os movimentos negros eram vistos como ameaça à ordem pública. Só muito recentemente temos, em certa medida, a mudança desse paradigma pela positivação da imagem quilombola, estendendo as possibilidades de autoidentificação, e constituição de novas identidades ligadas às suas formas culturais, memoriais e políticas (PEREIRA, 2013, p. 301).

Interessa-nos, neste momento, compreender historicamente o conteúdo semântico desse termo e das suas variações. Os movimentos quilombolas foram fundados por grupos de pessoas majoritariamente negras, rebeladas contra a falta de liberdade e a reificação do ser.

Quijano observa as relações raciais e identitárias como as bases da exploração colonial, humana e cultural, ou, “em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (2005, p. 117). A condição de sujeição humana pela diferenciação e subordinação racial incorreu rapidamente em formas de resistência das populações submetidas ao regime escravocrata. Consonante a essa perspectiva, Reis e Gomes notam que “onde houve escravidão houve resistência” (1996, p. 09), ou seja, diversas formas de resistências foram criadas com intuito de prover a sobrevivência. Talvez, como afirma Gomes, “fugir tenha sido a forma mais comum de protesto”. A consequência das diversas fugas ocorridas em todo o território colonial-nacional foi a formação dos quilombos ou mocambos, amplamente diversos em suas formas de organização, que foi caracterizada, sobretudo, pela associação de indivíduos que confrontavam a ordem escravocrata.

Quando analisada etimologicamente, a expressão *quilombo* apresenta diversas possibilidades interpretativas, todas elas remontadas de tradições associativas de origem africana. Segundo Gomes, a expressão é derivada do *kibundu* e *kicongo*, línguas oriundas dos povos da África meridional, e tem como significado as forquilhas que sustentam a armação de barracas, construções simples, móveis e de fácil construção (GOMES, 2017). Nei Lopes, por

sua vez, entende que a forma de organização “quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos”, e que significa “(...) acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda, em Angola, como divisão administrativa” (LOPES; SIQUEIRA; NASCIMENTO, 1987, p. 28). Ainda sobre a origem desse termo, Munanga afirma que o quilombo, no Brasil, “é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, ela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos” (1995, p. 57). A variação etimológica e o que significa quilombo, em todas essas percepções, constituem a representação de uma unidade grupal quase sempre associada ao confronto às condições de desequilíbrio social.

No Brasil, o termo também foi utilizado em termos jurídicos como forma de definir grupos de pessoas que fugiram da escravidão. A categorização utilizada pelo Conselho Ultramarino Português define quilombo como “toda a habitação de negros fugidos, que passassem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tivessem ranchos levantados, nem se achasse pilões nele” (apud SCHMITT et al., 2002). A definição do Conselho Ultramarino tem o objetivo de discriminar e categorizar formas de relações sociais da população negra escravizada no Brasil, com o intuito inviabilizar o estabelecimento de certos sentidos de liberdade, autodeterminação e sobrevivência fora do sistema de dominação. Segundo Ilka Leite, existiu no Brasil uma diversidade muito grande de significados para o quilombo, que “ora era associado a lugar (...), ora ao povo que vive nesse lugar (...), ou manifestações populares (...)”, ou “ao local de uma prática condenada pela sociedade (...), ou a um conflito (...), ou a uma relação social (...) ou ainda a um sistema econômico” (2000, p. 337). Os quilombos ou mocambos poderiam ser rurais ou urbanos, móveis ou fixos, ligados à lógica macroeconômica colonial ou de subsistência. Contudo, na imensa maioria das vezes, mantinham contato com o comércio colonial local, população livre e, por vezes, até mesmo comercializavam com latifundiários e comerciantes regionais. Extremamente diverso, o conceito se refere às estratégias de sobrevivência que apelam às relações coletivas como estratégia para negar a condição de submissão em detrimento da busca de espaços de liberdade e de autonomia.

Os quilombos se organizaram/organizam de diversas formas, contudo a coletividade, as relações sociais e a busca de autonomia são características comuns desses movimentos. Temos, nesses termos, a força histórica das resistências negras, além da rerepresentação da complexidade de suas organizações, relações sociais, raciais, alianças políticas e

organizacionais. Para esse movimento, a capacidade de negociação e comunicação torna-se necessárias, pois dizem das estratégias de sobrevivência frente a condições sociais, econômica e políticas desfavoráveis. Sua existência pressupõe força e alternativa às trajetórias de vida dos escravizados. Não raro, a existência de quilombos nas redondezas das fazendas pesava nas relações de barganha dos escravizados por espaços de liberdade dentro do sistema escravagista.

Com o fim do sistema escravocrata, em 1888, diversas fazendas baseadas no escravagismo faliram e foram abandonadas. A liberdade jurídica negra solapou o poder econômico de muitos latifundiários, o que propiciou que inúmeras famílias oriundas do sistema escravagista se apossassem de espaços de terras dessas fazendas abandonadas. Outra circunstância comum foram as doações de lotes de terras como estratégias dos latifundiários para manter a população trabalhadora nas cercanias de suas propriedades. Desse quadro, muitas comunidades negras rurais foram surgindo dos escombros do antigo sistema escravocrata.

Desde então os antigos quilombos foram invisibilizados pelo poder público, perderam a denominação jurídica discriminatória e passaram a serem compreendidos simplesmente como comunidades negras rurais, caiçaras, ribeirinhos, terras de santo, terras de preto, ou quaisquer outras nomenclaturas distintivas dessas comunidades. Nesses espaços, a memória social e os costumes herdados de outros tempos ligaram as mudanças políticas, sociais e econômicas recentes (GOMES, 2017). Seja como for, as formas de organização da população negra, seja urbana ou rural, a construção de comunidades estabeleceu certo *etos* importante na propagação de costumes, manutenção das memórias coletivas e celebração das identidades latentes nas biografias construídas de tais espaços.

Dessas expressões sociais emergentes, a terra se tornou importante fator na organização e na coesão coletiva. A terra, não como mercadoria ou bem de produção, mas como território dessas comunidades negras, representou simbolicamente o grupo que se estabeleceu e nela vinculou suas memórias, vivências e produções culturais. “Isto vem reafirmar que, mais do que uma exclusiva dependência da terra, o quilombo, neste sentido, faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário” (LEITE, 2000, p. 339). Portanto, o quilombo como conceito é pensado também como uma categoria espacial.

Ainda nos anos 1930, o contexto mundial viu a emergência de intelectuais negros que estabeleceram críticas prolíferas ao racismo e ao sistema colonial ainda em vigor. As lutas pela valorização das identidades negras, empreendidas pelos movimentos negros, tiveram impactos

determinantes na reorientação da compreensão sobre comunidades quilombolas no Brasil. Ao longo do século XX, o movimento negro empreendeu lutas para reescrever a história das comunidades negras, a partir dos olhares de sua própria população (DOMINGUES, 2007, p. 102). As lutas do movimento negro, ainda na década de 1930, voltaram-se “a buscar referenciais na origem africana para sustentar uma identidade própria a uma camada da população que, mestiça ou não, agrupa-se politicamente sob a autodenominação de afro-descendente” (SILVA, 2011, p. 80).

Mas como os quilombos se tornaram símbolo étnico para a militância negra na luta contra o racismo? Ao longo do século XX, a despeito da existência de inúmeras comunidades remanescentes de quilombos no interior do Brasil – a maior parte das quais desconhecida –, a ideia de quilombo passou a ser agenciada. A militância negra se apropriou do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da “cultura negra” (GOMES, 2017, p. 127)

Na organização das identidades, os quilombos tornaram-se símbolos de resistência, assumindo, por consequência, diversos outros significados que vêm a reboque desse termo.

Na segunda metade do século XX, com o fim da ditadura civil/militar e a abertura democrática no Brasil, o Movimento Negro Unificado (MNU) inseriu, por meio da constituinte, o dispositivo constitucional ADCT 68, que garantiu concessão de títulos de terras a populações “remanescentes de comunidades quilombolas”. A definição jurídica do termo quilombo precisou ser traçada juridicamente de forma ampla para que comportasse a pluralidade do modo de vida das populações negras rurais (ARRUTI, 1987, p. 12). É certo que as concepções essencialistas que tomam as formas culturais como puras, vindas incólumes de um passado mítico, não cabem na realidade plural, conflituosa e dinâmica das relações humanas. Assim, o termo “remanescente quilombola”, antropológica e juridicamente, haveria de dar conta da diversidade das relações traçadas historicamente por comunidades negras. Para permitir a utilização do termo quilombo como categoria histórica relida na contemporaneidade foi inserido o termo “remanescente”, que funcionou como um aparato linguístico/jurídico capaz de combinar fragmentos de tempos distintos em rearranjos identitários contemporâneos (ARRUTI, 1987, p. 21). Ainda assim, para que haja a certificação e a definição de comunidades como remanescentes quilombolas, é preciso que os integrantes da comunidade dialoguem com o

conteúdo simbólico que compõem esse enunciado. O autorreconhecimento se torna base fundamental para o movimento de aquilombamento<sup>27</sup>, pois versa sobre como as identidades presentes, em determinadas comunidades, alinham-se e relacionam-se com a emergência do termo. Ou seja, o conceito de “remanescente” quilombola só ganha sentido coletivo quando dialoga com os traços culturais pertencentes à comunidade.

Mas, de alguma forma, ao apontar para os seus laços com o passado e não com o futuro dessa linha mutacional, termo “remanescentes” reserva ou resgata para aqueles grupos alguma positividade, sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear. Esses pressupostos colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*, em alternativa e, por vezes (no caso indígena), oposição, ao par *cultura-proteção*: em se tratando de *remanescentes* o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento do *processo histórico de espoliação*. (ARRUTI, 1987, p.21)

O autorreconhecimento tem, no termo quilombo, uma categoria que se torna mobilizadora a partir das identidades. Já essas identidades só se reorganizam e constituem pela interação discursiva/narrativa.

Na segunda metade do século XX, a expansão do agronegócio e o interesse de latifundiários colocaram em risco a existência das comunidades negras rurais. Sob essa circunstância, a certificação das terras e a titulação das comunidades como CRQ representou mais que um instrumento jurídico de garantia do território, significou a manutenção das memórias, as relações sociais e a luta por direitos de autonomia e autodefinição. Desse modo, o aquilombamento se tornou estratégia social de sobrevivência, mais que sua materialização histórica de luta contra a sociedade escravocrata.

Os aquilombamentos das comunidades negras, recentemente, têm na posse da terra o ponto determinante das lutas pela certificação. Como elemento identificador, a terra é fundamental para a continuidade das comunidades, afinal, a territorialidade também é um referencial coletivo. Mas não é unicamente a terra que define as CRQ's. Como afirmou Abdias

---

<sup>27</sup> “Esse conceito será aqui entendido como movimento socioterritorial ampliado. Tal conceito é fruto de uma abordagem relativizadora, ou mesmo ressemantizada dos processos históricos pelos quais têm passado as comunidades quilombolas, ou seja, o aquilombamento é um construto teórico e também histórico derivado do conceito de território, entendido enquanto movimento social, praticado por comunidades quilombolas que têm, na atualidade, protagonizado novos movimentos socioterritoriais.” (FURTADO, 2012, p.25)

do Nascimento (1980), o conceito está vinculado à vivência, à relação em grupo e às formas memórias e raciais que sustentam a identificação coletiva. A terra é o principal fator da permanência e da organização do grupo, mas não o único, pois as formas relacionais que conectam os sujeitos às comunidades quilombolas se expressam nas formas de associação e de solidariedade. Tomamos as palavras de Alfredo Wagner Almeida para pensar o que significa quilombo para as comunidades que reivindicam essa titularidade. Segundo o mesmo autor

o importante aqui não é tanto como as agências definem [o termo quilombo] ou como uma ONG define ou como um partido político define, mas sim como os próprios sujeitos se autorepresentam e quais critérios políticos – organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade (2011, p. 79).

Mesmo que o termo quilombo se apresente inicial e essencialmente como uma categoria externa à vivência da comunidade, a apropriação e o autorreconhecimento configura a escolha, a redefinição de identidades e a releitura dos sujeitos sobre suas próprias trajetórias biográficas. Ou seja, a certificação como CRQ representa, também, a reinscrição das relações identitárias dos sujeitos na comunidade. Por isso, as narrativas e a comunicação exercem funções fundamentais no alinhamento entre as memórias e as identidades coletivas ao termo quilombo como categoria de luta por direitos.

Quando buscamos compreender as memórias autobiográficas, deparamo-nos com o vínculo inextrincável das depoentes com a militância pela associação quilombola. Dessa ampliação das lutas por direitos e seus impactos sobre memórias e identidades, buscamos, nas memórias coletivas presentes nas narrativas autobiográficas das(os) fundadoras(es) da AQH, formas de compreender o discurso/ação que incorreram no aquilombamento da comunidade de Helvécia.

## **2. HISTÓRIAS DE VIDA EM NARRATIVAS NA COMUNIDADE DE HELVÉCIA**

Eu tinha o prazer de ir para a casa de vó Luzia de noite [...]. Na cozinha, ela botava a brasa. Isso é mais no inverno, porque estava fazendo frio, ela botava a brasa assim no chão para aquecer, né? E aí, sentava ao redor daquele fogo ali e contava as histórias.<sup>28</sup> (MARIA A. DOS SANTOS, 2019).

### **2.1 Preâmbulo: escritas e histórias da comunidade de Helvécia**

Nas entrevistas as falas tomaram caminhos próprios e, geralmente, vincularam-se ao sentido afetiva. Como já analisado, os depoimentos circundaram o universo sensível de cada depoente, uma vez que o tempo histórico-biográfico é marcado pelas afetividades e singularidades de cada sujeito, apontando marcas da sua passagem que se distinguem das narrativas históricas mais generalizantes e genéricas (Pollak, 1992, p. 04). Por vezes, na ordem narrativa das entrevistadas, o tempo das memórias se entrecruzava, progredia e retrocedia para outros períodos vividos. Essa percepção do arranjo temporal, em nossa percepção, também revela formas organização do discurso com determinada intencionalidade. Contudo, para os fins analíticos, os depoimentos foram organizados de maneira didática e temática, concentrando as memórias em períodos específicos das trajetórias das entrevistadas.

As trajetórias autobiográficas se mostraram como fios condutores da construção dos sentidos de mundo, das histórias e das memórias, produzidas e reproduzidas em condições adversas no seio da comunidade. A persistência dos rituais cotidianos, o dito que escapa ao crivo da própria percepção e a entonação da fala que envolve de sentimentos nas memórias estão entre os elementos registrados em nossas observações durante a pesquisa de campo. Portanto, nossa escrita versa sobre o ambiente do vivido, os sorrisos, os olhares e as vozes, que externaram cuidadosamente um pouco de suas personalidades para a composição das suas trajetórias nesta pesquisa.

---

<sup>28</sup> Entrevista concedida no dia 20 de março de 2019.

Metodologicamente, buscamos em cada fala os fragmentos das memórias como sinais luminescentes que pudessem indicar caminhos do protagonismo dessas mulheres, para finalmente entrecruzar os seus relatos autobiográficos à narrativa do ato de aquilombamento. É importante frisar que as narrativas e as memórias são móveis, sendo reorganizadas pelo prisma do “presente”. Ressaltamos que o tempo da memória, nesse sentido, aproxima-se do aforismo nagô, segundo o qual “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje” (SODRÉ, 2017, p. 171). Isso significa dizer que o tempo da memória, assim como o tempo desse orixá, realiza-se no presente, tomando o “passado” como uma dimensão de sua própria arquitetura e representação. Em outras palavras, quando Jane Krull, Maria dos Santos e Gilsineth Silva narraram suas vivências, elas estavam temporalmente ligadas aos seus lugares de existência e de enunciação, atadas a um fluxo contínuo de mudanças, reavaliando seus discursos, reorganizando suas memórias e os significados atribuídos às suas trajetórias de vida.

Dentre as obras acadêmicas produzidas sobre a comunidade de Helvécia, um número significativo parte de uma ótica eurocêntrica, distanciando-se das humanidades dos sujeitos da comunidade ao adotar um viés economicista. Tais perspectivas deslocam as relações sociais da órbita da subjetividade e da cultura para as interpretações pretensamente objetivas, de caráter economicista e mercadológico. Algumas dessas leituras acadêmicas corroboram com a ordem colonial, ao focar a lógica de circulação de mercado que, de certa forma, acaba por naturalizar a escravidão como parte sistêmica e racionalizada do sistema comercial (SANTOS, 2017, p. 89). Essa premissa transforma homens, mulheres e crianças, subjugados pela escravidão, em números ligados ao processo de acumulação de capital. Nesse sentido, o ato da pesquisa sem os devidos cuidados no trato com as fontes pode levar a uma estrutura de escrita que replique a episteme eurocêntrica colonial. Ressaltamos isso, pois os documentos escritos disponíveis sobre a Colônia Leopoldina perfazem os olhares de seus criadores, ou seja, os colonos, juízes, delegados e outras figuras que representavam os interesses coloniais. Nesses documentos a presença da população negra aparece apenas como indiciada em autos dos processos criminais, testamentais ou como número que subsidiam a produção da riqueza. Já nas primeiras décadas do século XXI surgiram pesquisas que se apoiaram nas narrativas dos aquilombados, evidenciando a história da comunidade de Helvécia pelos olhares de seus protagonistas.

Dentre os principais documentos para a compreensão da comunidade de Helvécia estão as memórias dos próprios moradores da comunidade. Fundamentalmente, os anciãos da

comunidade que, por meio da dança, do canto e das memórias narram e representam suas histórias. Ressaltamos que consideramos essas narrativas como documentos legítimos, portanto, não são inferiores aos trabalhos acadêmicos baseados em registros escritos sobre a história da comunidade. Dito isso, nos parágrafos seguintes serão feitas descrições e críticas sobre os textos acadêmicos que tratam da história da colônia Leopoldina e da comunidade de Helvécia.

Os trabalhos acadêmicos desenvolvidos na/sobre a comunidade de Helvécia tocam, inevitavelmente, a gênese histórica da colônia Leopoldina. Sendo assim, separamos os trabalhos segundo seus focos de investigação, agrupando-os em: pesquisas voltadas à Colônia Leopoldina; trabalhos sobre a comunidade de Helvécia no período pós-certificação.

Os trabalhos desenvolvidos na Colônia de Leopoldina podem ser separados em dois grupos: aqueles escritos pelos próprios colonos, ainda no século XIX, e as pesquisas de cunho historiográfico feitas quando já findada a Colônia Leopoldina.

Pautamos, então, a tese do médico e colono Carl Augunst Tölsner, que viveu em Leopoldina por volta de 1850. A obra intitulada de *Die Colonie Leopoldina in Brasilien* foi publicada em Göttingen, em 1858, e versa sobre o ambiente colonial focando na produção do café. Nessa obra, o autor não dispensa maiores detalhes sobre os contextos histórico e social da colônia Leopoldina. Sobre a presença de africanos e de afro-brasileiros, os comentários ressaltam apenas números arredondados, os quais traçam perfil de disparidade entre pessoas livres e submetidas à escravidão.<sup>29</sup> Quando descreve a condição de vida dos escravizados, Tölsner romantiza a relação entre senhores e escravizados. Essa leitura destoa radicalmente das memórias dos descendentes dos povos escravizados e dos documentos processuais que atestam inúmeras revoltas nessa localidade.

Dentre os autores singularmente importantes para a compreensão da história da colônia Leopoldina destaca-se Carlos H. Oberacker Jr., que reuniu na obra *Jorge Antonio Von Schaeffer, criador da primeira corrente emigratória alemã para o Brasil*, de 1975, documentações e indicações de fontes relevantes sobre a colônia Leopoldina. Nela as notas de rodapé são especialmente interessantes. Nessas, Oberacker Jr indica teses<sup>30</sup> de colonos,

---

<sup>29</sup> Tölsner afirma que existem 200 colonos e 2000 pessoas em condição de escravidão. Afirma, ainda, que muitos deles já haviam nascido na colônia. Nada mais se põe sobre a sua condição, a menos que gozavam de boa vida.

<sup>30</sup> Pelo que sabemos, com exceção da tese do Dr. Carl Tölsner, algumas dessas teses dos fundadores da colônia ainda não foram traduzidas para a língua portuguesa.

documentos da embaixada brasileira e outras fontes significativas para a compreensão da organização/administração da colônia Leopoldina. É importante considerar que a leitura feita por Oberacker Jr. versa sobre a fundação, administração e organização política dos colonos e, portanto, não revela maiores detalhes sobre as trajetórias da população negra e indígena na colônia. A escrita dessa obra entra em conformidade com a perspectiva quantitativa econômica e política, produzindo um vácuo analítico sobre a condição sociocultural da população negra nesse espaço.

Com intuito de compreender o processo de escravidão na colônia Leopoldina, Alane Fraga do Carmo escreveu a dissertação *Colonização e escravidão na Bahia: a colônia de Leopoldina (1850–1888)*. O referido trabalho traz dados importantes e que foram baseados em inventários *post mortem*, registros de casamento, testamentos, escritura de compra e venda, processos criminais e em registros religiosos, que foram utilizados para compreender o processo de escravidão na colônia. O peso dos elementos documentais judiciosos presentes nessa obra é replicado no texto deixando pouco espaço para a humanização desses sujeitos. No decorrer do texto, Carmo replica a linguagem e a perspectiva dos documentos em sua análise sobre a população escravizada.

Baxter, Lucchesi e Ribeiro produziram um dos trabalhos<sup>31</sup> de maior fôlego, que teve como foco analítico a morfossintaxe do português afro-brasileiro. Para tal, fizeram estudos analisando as comunidades negras rurais separadamente. Nesse caminho interpretativo, a comunidade de Helvécia representou um espaço relevante para os autores. A relevância se deu pela peculiaridade de ser uma colonização suíço-alemã que introduziu africanos e afro-brasileiros em condição de escravidão em seu sistema produtivo. Nesse caminho analítico os referidos autores abordaram parte do processo histórico da colônia Leopoldina à comunidade de Helvécia em meados da década de 1990.

Com o advento da certificação de Helvécia como comunidade remanescente quilombola, diversos trabalhos começaram a ser desenvolvidos. A certificação despertou interesse dos pesquisadores, que se debruçaram sobre diversas dimensões da comunidade, como a educação, memória, linguagem verbal e não-verbal, economia, direito à terra, entre outros. Destacamos

---

<sup>31</sup> O título da obra é *O português afro-brasileiro* lançado pela EDUFBA, em 2009. Importa notar, também, que os trabalhos de pesquisa desses autores já se iniciam na comunidade de Helvécia anteriormente à certificação em 2005. Essa é uma das poucas obras que foca a comunidade de Helvécia em momentos anteriores ao aquilombamento jurídico.

aqui três trabalhos que abordam a comunidade a partir de ângulos distintos, que se tornaram referências importantes para esta pesquisa. São eles:

*Helvécia – Homens, mulheres e eucalipto (1980 – 2005)* é uma dissertação escrita e apresentada, em 2009, por Liliane Maria Fernandes Cordeiro Gomes. Esse trabalho tem distinta relevância no decorrer de nossa análise, pois versa sobre a mudança na rotina da comunidade a partir da chegada da indústria de celulose. A metodologia de pesquisa em fontes orais é marcada pela interpretação da comunidade segundo o protagonismo e os olhares de seus integrantes.

A tese de doutoramento de Gean Paulo G. Santana, intitulada *Vozes e Versos Quilombolas: uma poética identitária e de resistência em Helvécia*, trouxe a esta pesquisa não só a fundamentação teórica, mas o contato com fontes e sujeitos da comunidade<sup>32</sup>. A tese analisa os ritmos dos cantos/memórias que entonam representações de suas africanidades. Consonante a isso os cantos, versos e vozes são entendidas como forma de resistência aos riscos do tempo presente. De maneira fluida e poética, o texto acentua as narrativas e as entrecruzam com os aportes teóricos, demonstrando os sentidos narrativos dos cantos.

Considerando a linguagem não-verbal presente na dança do bate-barriga, Valdir Nunes Santos produziu e defendeu, em 2017, uma das importantes teses para a compreensão das relações culturais, sociais e memoriais de Helvécia. O referido trabalho, intitulado de *A dança do bate-barriga em Helvécia (Bahia/Brasil)*, analisa a performance da dança do bate-barriga como fator de coesão e identificação de grupo. A obra instiga questionamentos acerca do impacto do agronegócio sobre as relações culturais e sociais. As análises presentes nessas três obras citadas orientam as premissas centrais desta pesquisa. O caminho trilhado por essas obras nos permitiu guiar a análise sobre as narrativas autobiográficas.

Para o enquadramento da análise é oportuno introduzir a leitura sobre a história da comunidade de Helvécia, não pelos despachos jurídicos, circulação de mercados e números que quantificam os sujeitos no espaço, mas por meio de um canto<sup>33</sup>, comum nas rodas da dança, nos terreiros de candomblé e de umbanda.

---

<sup>32</sup> A oportunidade de acompanhar a produção dessa tese instigou o desejo de análise das memórias na comunidade, que culminou com o desenvolvimento deste nosso projeto/trabalho de pesquisa.

<sup>33</sup> O referido canto está vinculado à origem de nossa pesquisa desde a nossa participação na pesquisa do doutoramento do professor Gean Paulo Santana, em 2014. O primeiro contato com esse canto veio de tomadas de vídeos feitas no terreiro de Umbanda de dona Maria, próximo ao distrito de Helvécia.

Vovó não quer casca de coco no terrero  
Vovó não quer casca de coco no terrero  
Vovó não quer casca de coco no terrero  
Pa não alembá o tempo de cativero  
Pa não alembá do tempo do cativero.  
(SANTANA, 2014, p. 56)

O canto apresentado não diz diretamente sobre a história da comunidade, mas dá pistas de como essa deseja ser vista, ao reinterpretar e reler suas memórias. O excerto expõe conotações que evidenciam a desconstrução de uma visão de submissão por meio do afastamento dos símbolos que, na memória, significam a dor do cativeiro. O canto cria a imagem em que o pedido da “vovó”, aqui lido como o vínculo memorial com o passado, liga-se com o desejo/ação de recriar seu espaço de vivência, o “terreiro”, afastando dele, os sinais da subalternidade e da precariedade, a “casca de coco”. Em si, o “terreiro” como espaço de vivência e a “casca de coco” como a reminiscência da precariedade do passado escravocrata, inferido pela expressão “cativeiro”, assinalam a necessidade de ruptura da imagem de subserviência na recomposição das narrativas<sup>34</sup>.

O canto, como ritual catártico, ao mesmo tempo em que rememora as agruras do cativeiro, consolida a unidade narrativa em que se cruzam as diversas trajetórias de vidas negras. O canto em questão aponta para a retirada dos símbolos de submissão, abrindo espaços para a reestruturação da memória coletiva. Ao mesmo tempo em que a população negra se recria narrativamente, ela também reinventa seu espaço, reterritorializando-o.

A evidência do desejo de rompimento com os símbolos de subalternidade se fez presente em depoimento, quando Jane Krull<sup>35</sup> disse que no logotipo<sup>36</sup> do *website* da AQH não deveria haver pessoas acorrentadas, nem outros símbolos análogos. Ao mencionar a retirada desses símbolos de submissão, a depoente indica caminhos para a recomposição da narrativa coletiva, ao mesmo tempo em que protagonizou a releitura da própria história.

---

<sup>34</sup> Essa intencionalidade foi amplamente expressa no processo de construção do *website* que segue esta pesquisa.

<sup>35</sup> É uma das depoentes, associada e cofundadora da AQH.

<sup>36</sup> O logotipo do *site*, produto resultante deste trabalho, segundo a depoente, deveria ser parecido com uma imagem já utilizada em uma camisa comemorativa feita pela própria AQH. Ela apresenta, em um mesmo enquadramento, o mapa político do Brasil e do continente africano, interconectados por setas.

## 2.2 Olhar entre tempos: uma breve história comunidade de Helvécia

Utilizamos documentos escritos, obras acadêmicas e algumas memórias da comunidade para remontar um breve histórico de Helvécia. Perceptivelmente, com a proximidade do fim do século XIX e o início do século XX, o número de relatos orais sobre a história da comunidade se adensam. Entendemos que isso provém da proximidade contextual-temporal da vivência dos pais, avós e demais ancestrais próximas das entrevistadas. A relativa escassez<sup>37</sup> de depoimentos ligados à colônia Leopoldina revela a relação entre memórias e esquecimentos no que toca aos momentos dolorosos das trajetórias familiares. Visto isso, tivemos o cuidado de entender os indivíduos em sua humanidade, mesmo que, algumas vezes, para a abordagem de um período específico, utilizarmos as fontes documentais coloniais disponíveis.

No livro *Viagem ao Brasil nos Annos de 1815 a 1817*, o príncipe e naturalista, Maximiliano Wied-Neuwied descreveu sua viagem à costa brasileira, catalogando o meio ambiente e descrevendo os povoamentos e as atividades comerciais nos esparsos povoados do litoral brasileiro do século XIX. Em passagem pela Vila Viçosa (comarca de Porto Seguro, região fronteiriça da Bahia, do Espírito Santo e de Minas Gerais), Maximiliano cita a diversidade étnico/racial, as atividades produtivas e vinculando-as à paisagem da foz do rio Peruípe. Em seu texto afirma:

A cinco léguas do Mucuri fica o rio Peruípe, antes de se atingir a ponta formada pela costa, a estrada se dirige a Vila de Viçosa. Aí perdemos o caminho e fomos para na boca do Peruípe, onde encontramos, empresas, cabanas de pescadores. Tivemos que voltar. Era pleno dia, quando, saído das capoeiras, entámos em um campo verdejante à margem do rio, e vimos, sob um encantador coqueiral, a Vila de Viçosa, formada por cêrca de 100 casa. Um edifício branco, destacando-se, pelo tamanho, das construções acachapadas circunjacentes, se reconhecia logo como sendo a casa da “camara”, ou edifício real; dirigimo-nos para lá, e encontramos o “ouvidor” em companhia de dois capitães navais, José Trindade e Silveira José Manoel de Araújo, que, conforme disse, foram contratados pelo govêrno para fazer um levantamento astronomico desse litoral e organizar uma carta. O séquito do “ouvidor” era o mais misturado possível; pois, além de alguns portugueses

---

<sup>37</sup> Seguindo o objetivo desta pesquisa, não nos detemos, no momento das entrevistas, sobre as memórias ligadas à colônia Leopoldina.

e escravos negros, incluía-se dez ou doze jovens botocudos de Belmonte, e um rapaz machacali. (NEUWIED, 1940, p. 175)

A passagem revela a condição da colonização portuguesa por volta de 1815 e 1817, portanto, dois anos antes da formação da Colônia Leopoldina-Frankental e às margens do rio Peruípe. Neuwied afirma ainda que já havia empresas madeireiras na região e que boa parte da população era formada por indígenas, sendo que havia insegurança e guerras constantes derivadas da invasão portuguesa a essa costa. Entre os grupos indígenas que compunham a região estavam os Patachós, Botocudos, Maconis, Malalis, Capnechos, Cumachos. Neuwied afirma que na Vila Viçosa existiam negros em condição de escravidão (NEUWIED, 1940, p.173). Isso indica que, já bem cedo, a colônia Leopoldina-Frankental poderia dispor de africanos/afro-brasileiros em condição de escravidão para as atividades agrícolas. É possível perceber que a proximidade com o modelo escravocrata, a facilidade do acesso ao tráfico negreiro e a introdução da lucrativa indústria cafeeira levou ao aumento significativo da população negra na região.

A fundação da Colônia Leopoldina-Frankental ocorreu em 1818, dois anos depois da passagem do príncipe Maximiliano pelas terras da Vila Viçosa. Não por acaso, um dos fundadores da colônia, Jorge Guilherme Freyreiss, foi acompanhante do príncipe hamburguês por essa região. As terras demonstravam fertilidade e tinham o rio Peruípe como via navegável para escoamento da produção na colônia (OBERACKER JR, 1975, p. 464).

Legalmente, a iniciativa de fundar colônias de povoamento<sup>38</sup> com migração europeia no Brasil está ligada ao decreto despachado por D. João VI. O decreto visou o estabelecimento da colonização de estrangeiros no Brasil, concedendo sesmarias com o intuito fomentar a produção de gêneros alimentícios. Em decreto de 25 de novembro de 1808, D João VI

Permite a concessão de sesmarias aos estrangeiros residentes no Brasil. Sendo conveniente ao meu real serviço e ao bem público, aumentar a lavoura e a população, que se acha muito diminuta neste Estado; e por outros motivos que

---

<sup>38</sup> Por volta de 1840, os projetos branqueadores já despontavam em textos como o texto de Von Martius intitulado de *Como se deve escrever a história da Brasil*. O texto expressa que o processo de eugenia ocorreria naturalmente, pois, segundo ele, a população branca absorveria e biologicamente suplantaria a biologia negra e indígena. Se o sentido da doação de terras tem como princípio expresso o viés econômico, certamente, o modelo empregado, ou seja, o de colonização europeia, corrobora com o processo de branqueamento racial, intelectual e cultural do Brasil.

me foram presentes: hei por bem, que aos estrangeiros residentes no Brasil se possam conceder datas de terras por sesmarias pela mesma forma, com que segundo as minhas reais ordens se concedem aos meus vassallos, sem embargo de quaisquer leis ou disposições em contrário. A Mesa do Desembargo do Paço o tenha assim entendido e o faça executar. Palácio do Rio de Janeiro em 25 de Novembro de 1808. Com a rubrica do Príncipe Regente Nosso Senhor<sup>39</sup>.

A princípio, tais colonizações deveriam ser formadas pelos núcleos de migrantes fixados em pequenas propriedades, onde o trabalho seria desenvolvido com mão de obra livre. O Decreto Real, de 1808, abriu precedentes para que em 1818 fosse fundada a Colônia Leopoldina- Frankental, a primeira colônia agrícola de migração europeia não-portuguesa do Brasil, idealizada, possivelmente, por Jorge Guilherme Freyreiss, que, em 1816, acompanhou o príncipe Maximiliano von Weid-Neuwied às paragens de Vila Viçosa (OBERACKER JR, 1987, p. 456). A colônia foi iniciada pelo cônsul hamburguês Pedro Peyckr e contava com cofundadores<sup>40</sup>, entre eles, Freyreiss, Morhardt, Abrão Laughan, David Pache dentre outros, que seguiram o fluxo migratório colonial. Tudo indica que havia interesse de Estados alemães-suíços no empreendimento, uma vez que existia fluxo migratório, levantamento de dados topográficos e naturais, além de uma significativa e crescente curiosidade pelos assuntos ligados à colônia. Esse fato tornou essa colonização amplamente documentada.

A colônia Leopoldina-Frankental foi fundada às margens do rio Peruípe, situada próxima à vila de Nova Viçosa, comarca de Porto Seguro, recebeu a alcunha de colônia Leopoldina em homenagem à imperatriz, esposa de D. Pedro I. Próxima à colônia Leopoldina foi fundada outra colônia que recebeu o nome de Frankental em homenagem à terra natal dos colonos que se fixaram naquele espaço. Entre as fazendas que compuseram a colônia de Leopoldina havia as fazendas de João Martinho Flach, as quais eram denominadas de Helvécia I e de Helvécia II, as quais deram origem ao distrito de Helvécia (GILSINETH SILVA<sup>41</sup>, 2016; OBERACKER JR, 1985, p. 456). A colônia Frankental representava uma porção menor de terras e, com o passar do tempo, foi englobada referencial e territorialmente pela colônia Leopoldina.

---

<sup>39</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_48/dim251808.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_48/dim251808.htm), in Brasil Leis etc. Coleção das Leis do Brasil de 1808. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 166.

<sup>40</sup> Alguns deles produziram trabalhos acadêmicos sobre a região com intuito de catalogar, analisar e descrever as práticas de plantio, doenças tropicais e os modos de colonização da colônia Leopoldina. Alguns desses documentos estão dispostos na web em arquivos digitalizados.

<sup>41</sup> Fonte: [https://www.youtube.com/watch?v=VI\\_qesF2H0U](https://www.youtube.com/watch?v=VI_qesF2H0U)> acesso em 24/07/2019.

Segundo o médico e colono Carl August Tösler, as atividades iniciais da colonização, ou seja, as derrubadas da mata para plantio, foram empreendidas por mãos indígenas. Em sua tese *Die Colonie Leopoldina in Brasilien*, Tösler descreve as derrubadas da mata e os perigos relacionados ao corte das árvores. Ele diz que “depois disso, é fácil entender que inúmeros acidentes ocorrem nesse trabalho, especialmente se é realizado pelos índios, para o qual eles são excelentes e adequados, mas muito descuidados ao fazê-lo<sup>42</sup>” (TÖSLER, 1858, p. 07). As descrições feitas pelo príncipe Maximiliano e por Tösler apontam para o número significativo de indígenas no início da colonização, afirmando ainda que esses eram livres e assalariados, de modo que os primeiros escritos de 1818 já apontam a presença de pessoas escravizadas na região, contudo, não integrados diretamente à colônia.

A tentativa de colonizar a terra exclusivamente com mão de obra livre de migrantes europeus fracassou tão logo houve o falecimento de Freyreiss<sup>43</sup> e a elevação dos preços do café no mercado internacional. Já em 1848, a colônia contava com 38 fazendas, povoada por 1.437 pessoas, sendo que 1.267 dessas eram negros em condição de escravidão.

Assim, em 1848, esta proporção era de 10 para 1, embora a proporção nas fazendas com grande número de escravos fosse bastante superior. No estabelecimento do suíço Johannes Martinus Flach, por exemplo, proporção era de 24 para 1, e havia 108 escravos. (BAXTER; LUCCHESI; RIBEIRO, 2009, p. 87-88)

Ao que parece, a população indígena declinou nessa área concomitantemente à introdução do sistema escravocrata na produção. No entanto, isso não significa que eles tenham deixado as dependências da colônia, mas que não foram mais definidos racialmente pelos documentos que descreviam a sua demografia.

O grande volume de pessoas em condição de escravidão nesse espaço deveu-se à introdução da lavoura cafeeira e à ascensão da colônia Leopoldina como a maior produtora de café da província, ainda em meados do século XIX. Já em 1858 somavam-se 2000 pessoas nessa condição na colônia de Leopoldina. Os documentos referentes a esse período apontam

---

<sup>42</sup> Tradução livre de: “Hiernach ist es leicht begreiflich, dass zahlreiche Unglücksfälle bei dieser Arbeit vorkommen, zumal enn ieselbe von Indianern verrichtet wird, welche, wenn sie sich auch vorzüglich dazu eignen, doch zu nvorsichtig dabei verfahren.”

<sup>43</sup> Foi o primeiro administrador e co-fundador da colônia.

que a maioria dessas pessoas eram de origem jêje, monjolo, cabinda, benguela e nagô (LYRA, 1982, p. 26; SANTANA, 2014, p. 15). Curiosamente, mesmo com o declínio do tráfico negreiro, ocasionado pela Lei Euzébio de Queiroz, em 1850<sup>44</sup>, a população negra escravizada continuou crescendo. Esse fato aponta para o crescimento vegetativo da população cativa por meio do estabelecimento de núcleos familiares (LYRA, 1982, p. 27; CARMO, 2010, p. 93). Os laços afetivos, familiares formados ainda sob o jugo da escravidão, marcaram profundamente a relação da população negra aquele espaço. A formação de núcleos familiares poderia trazer acalento psicológico e emocional em uma ordem social racista. Se, sob uma perspectiva economicista, a existência de famílias escravizadas representou a manutenção da disciplina para o trabalho, para as mulheres, homens e crianças subjugadas por esse regime, a formação de famílias representou certa autonomia. Esses espaços possibilitavam a manutenção das memórias, a reconstrução das identidades e, sobretudo, um local de resistência, florescimento e humanização da vida em contrariedade à lógica econômica desumanizante (SLENES, 2011, p. 149).

Se o café representou, inicialmente, o motivo econômico para a introdução massiva de pessoas em condição de escravidão na colônia de Leopoldina, posteriormente o território passou a ser ressemantizando e ressignificado segundo a subjetividade dos sujeitos que passaram a ocupar aquele espaço. O que antes era o lugar do cativo passou a ser, gradualmente, o território da memória ritualizada na vivência do trabalho em família, nos festejos, nos rituais dos terreiros, no de sepultamento dos mortos e em diversos locais onde as vidas construíram afeto.

Nas fazendas, além do café, plantavam-se gêneros de subsistência. A pequena agricultura praticada por famílias escravizadas criou, historicamente no Brasil, espaços de liberdade sem, contudo, ameaçar a estrutura do próprio sistema escravocrata (CARDOSO, 1979, p. 96). Na Colônia Leopoldina, a possibilidade de cultivo em pequenos roçados poderia garantir não só a melhoria da qualidade alimentar, como também permitia que a produção de excedentes pudesse ser comercializada. Além dos ganhos e do acúmulo de pecúlio, em si, o comércio também trazia outros benefícios. Essa atividade possibilitava a abertura de redes de informação e de sociabilidade, o que permita o contato e a mobilização de sujeitos dentro e fora do espaço das

---

<sup>44</sup> A referida Lei de 1850 outorgava o fim do tráfico negreiro no Atlântico Sul. De certa forma, significava que a escravidão ainda se manteria, mas não por muito tempo.

fazendas. Carmo (2010) cita os autos de um processo em que o senhor Rodriguez Manoel da Cruz, homem negro de sessenta anos, afirmou em testemunho “que foi liberto por seu dinheiro, por quanto com o proveniente de roça fez metade da quantia que deu para libertar-se” (2010, p. 68). Os espaços de cultivo, assim como as relações familiares extensas, tiveram impacto importante na conquista da autonomia e na formulação dos projetos de liberdade para a população negra em Helvécia<sup>45</sup>. Os elementos ligados à autonomia, ao acesso a terra e à formação de grupos familiares constituíram espaço de transmissão de memórias, ou dos fragmentos delas, que suportaram as agruras do cativo. Em consonância a essa perspectiva, Azevedo afirma que os “traços culturais africanos que atravessaram séculos resistindo ao tráfico, à máquina escravista e ao racismo, ficaram retidos na retina e na sensibilidade” (2008, p. 46).

A terra como espaço de liberdade subsidiou o sustento e se tornou o lugar onde o afeto e a vida são ritualizados. Nesses espaços, as performances das identidades, o reavivamento das memórias e a coesão social vincaram o pertencimento à coletividade. Os traumas associados à diáspora africana e a reinvenção das relações socioculturais ancestrais, correlacionadas à imagem de um ambiente hostil para a existência desses sujeitos, imprimiram a necessidade das reinvenções narrativas. Desse modo, as danças, os cantos, os rituais religiosos, os laços familiares e as relações com o território se tornaram fragmentos reinventados para a recomposição dessas trajetórias de vida. Em outras palavras, aquelas manifestações se tornaram lugares de memória. Nora (1993) afirma que a formação desses lugares corresponde

A aceleração da história. Para além da metáfora, é preciso ter a noção do que a expressão significa: uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida – uma ruptura de equilíbrio. O arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição ancestral, sob o impulso de um movimento histórico profundo. A ascensão da consciência de si mesmo sob o signo do terminado, o fim de uma coisa desde sempre começada (NORA, 1993, p. 07).

---

<sup>45</sup> Essas análises nos interessam, já que as retomaremos na parte terceira do trabalho, onde serão abordadas as memórias ligadas ao aquilombamento de Helvécia.

Então a terra, assim como todos os demais signos e enunciados construídos sobre ela, condensa o conceito de território e de identidade, importantes para a reprodução da existência em suas dimensões materiais e imateriais mais significativas. Na prática:

Em torno dessas roças, os escravos reelaboravam os modos de vida autônomos e alternativos, forjando experiências profundas que marcaram o período do pós-emancipação. A organização social escrava em torno do sistema de roças, mais que se simplesmente reduzir a meras práticas econômicas, estava relacionada a importantes aspectos simbólicos e culturais do *modus vivendi* reinventado pelos cativos (GOMES, 2017, p. 31).

Logo, a posse das terras poderia garantir tanto a autonomia, quanto à manutenção das relações sociais e dos vínculos familiares importantes para a sobrevivência dos sujeitos.

Em 1888 a abolição da escravidão levou à decadência os fazendeiros escravocratas da Fazenda Leopoldina. O desmantelamento das fazendas e a queda da produção de café se processou a medida que homens, mulheres e crianças, gradualmente, libertavam-se do cativeiro.

Para a Leopoldina representou esse decreto (libertação de escravos) o golpe mortal. Os emancipados abandonaram as propriedades rurais [...] vem a desorganização e a miséria. As grandes e prosperas fazendas de café decaem rapidamente. Os proprietários que possuem recursos repatriam-se, os menos aventureiros emigram para as cidades da Bahia e Rio de Janeiro, e a terra exuberante é abandonada por não existirem braços para colherem os frutos (PEDREIRA apud LYRA, 1982, p. 29).

Se para olhares economicistas e saudosos da escravidão, como o do governador da província da Bahia, o fim da escravidão representava miséria e desordem, para a população que rompeu com os laços do cativeiro, a decadência dos grandes fazendeiros contrastava com os projetos de liberdade e a possibilidade de prosperidade com o acesso a terra. Contudo, a abolição não correspondeu à cidadania dos libertos, o que a torna inconclusa. Talvez por isso o canto “vovó não quer casca de coco no terreiro” continue latente e ecoando nos terreiros e nas rodas de dança da comunidade.

Com as fazendas abandonadas, as terras devolutas e a formação de parcerias entre escravizados e os poucos fazendeiros que ainda se mantinham na localidade, houve a fixação da população local na terra.

após a abolição, muitos dos ex-cativos permaneceram nas terras vizinhas às antigas plantações, praticando uma cultura de subsistência; no que foram sucedidos por seus descendentes. Já a vila de Helvécia passaria a viver em função da estação da ferrovia Bahia-Minas, inaugurada em 1897 (BAXTER; LUCCHESI, RIBEIRO, p. 85).

Em depoimento cedido por Regina Constantino, moradora do distrito de Helvécia, a posse das terras estava ligada, diretamente, à posse de espaços devolutos que foram divididos entre ex-cativos da colônia Leopoldina. Regina Constantino afirma

que muita gente possuía terra, aqui em Helvécia. É um fato assim que a gente não sabe nem explicar, como que os negros daqui de Helvécia conseguiram ter posse dessas terras, como que eles conseguiram, que eram cativos e depois da abolição, não sei como é que deu isso, aí. Muita gente. Meu avô fala que quem foi chegando primeiro foi marcando os pedaços: Isso é meu, isso é meu e foi tornando dono. Então tem muita gente que tem terra e assim plantava de tudo um pouco, né? Na época de feijão plantava feijão, época de abóbora plantava abóbora e nessa época também o clima ajudava, então as pessoas viviam de uma certa forma bem, que pelo menos uma alimentação boa eles tinha... então assim, eram felizes, né? Eram felizes que faziam o que gostava de fazer. (REGINA CONSTANTINO apud GOMES, 2009, p. 60)

“Não sei como se deu isso” apresenta a lacuna entre as terras da antiga colônia e a posse das terras pelos novos proprietários remanescentes da condição de escravidão. A terra, sobretudo após a abolição, manteve-se como elemento ligado à autonomia e às diversas formas de liberdade. Em depoimento, Regina Constantino expressa uma sequência lógica da percepção relacional entre a terra e a liberdade, quando salienta que as terras foram demarcadas entre os próprios ex-cativos, que se apropriaram desse espaço e desenvolveram o plantio de gêneros de subsistência. Segundo a narrativa de Regina Constantino, ainda faltava muito para que houvesse boa qualidade de vida. Contudo, o acesso a lotes de terra representou o rompimento simbólico e prático com um dos símbolos do cativeiro, a precariedade alimentar. A posse das terras e as memórias se tornaram vínculos ambivalentes, garantindo as condições de sustento material e, por consequência, possibilitando a estabilidade familiar, relações sociais e práticas culturais que envolvem os indivíduos e o espaço.

Ainda em 1897, “a vila de Helvécia passaria a viver em função da fundação da ferrovia Bahia e Minas” (BAXTER; LUCCHESI; RIBEIRO, 2009, p. 85). O advento da ferrovia Bahia-Minas representou possibilidades de trabalho, deslocamento para outras regiões e também a extensão do comércio para outras comunidades interligadas pela estrada de ferro. O incremento das atividades comerciais vinculou-se à vivência da comunidade, implicando em importante dinâmica de circulação comercial e de subsistência. Por esse motivo, “esse distrito teve grande desenvolvimento em consequência da chegada à sua sede da Estrada de Ferro Bahia e Minas” (BRASIL, 1959, p. 55).

A ferrovia ligava, estrategicamente, o Nordeste de Minas Gerais ao litoral baiano de Caravelas, que era o porto de escoamento da produção mineira. Seus trilhos passaram pelas antigas fazendas do suíço Johannes Martinus Flach, Helvécia<sup>46</sup> I e II, onde foi fundada a estação ferroviária.

Por força de lei, seguindo o projeto de abertura viária, o governo federal desativou a malha ferroviária Bahia-Minas em 1966. Essa ação impactou significativamente na economia na comunidade. Segundo Giffoni, a desativação da ferrovia ocorreu por motivos da “importância estratégica os corredores de exportação de minérios e grãos, desconsiderando os mercados regionais e suas importâncias sociais” (2006, p. 166).

Da estrada de ferro Bahia-Minas, em Helvécia, restou a estação ferroviária do quilômetro 74 e as memórias e representações de outros tempos encarnadas nas paredes daquele espaço.

## **Figura 2: Estação ferroviária de Helvécia**

---

<sup>46</sup> Da potencial atividade comercial, venda de produtos e fonte de emprego, a estação ferroviária principiou um processo de urbanização, que coadunou com a formação do distrito de Helvécia. A lógica desse processo está marcada pela organização das casas.



Fonte: <https://www.swissinfo.ch>> acessado em 22/08/2019

Destacamos que o processo histórico descrito até aqui se conecta diretamente com as biografias dos indivíduos na comunidade, seja pelo passado ligado à colônia de Leopoldina, seja pela questão da posse de terras, pelas vivências em comunidade e pela relação com a ferrovia. Com a desativação da ferrovia, em 1966, a comunidade de Helvécia deixou de ser o centro comercial para onde convergiam e passavam o escoamento das produções. Logo, não é estranho que, com a desativação da ferrovia, os preços das terras decaíssem, afetando sobretudo as atividades comerciais e os que viviam do trabalho gerado pela ferrovia. Por consequência, nos anos que se seguiram, os produtos cultivados pelo pequeno campesinato local tiveram as feiras das cidades circunvizinhas como seus destinos. Esses novos espaços comerciais, formados a partir da decadência da ferrovia, impactaram profundamente as memórias de infância das depoentes, como veremos a seguir.

### **2.3 Memórias de infância e juventude: a singularidade e a similaridade nas abordagens biográficas**

No espaço das ruas pacatas da comunidade, percebemos o tempo sem pressa, crianças brincando no meio da rua e o comércio com pouca circulação. O ambiente remonta o ritmo tranquilo da vida agrária vinculado ao tempo do campo. A tranquilidade do distrito é quebrada por volta das sete horas da manhã com a movimentação de pessoas, que saem da comunidade para o trabalho no campo, geralmente, em atividades que envolvem a monocultura do eucalipto, além da circulação nas portas da Escola João Martins Peixoto e da creche Municipal Emilia Sulz.

A praça, no centro do distrito, carrega as marcas de outros tempos. Algumas casas com estrutura antiga estreitam o caminho entre a igreja católica e a estação de trem, que se posicionam de lados opostos da praça. Esse espaço marca a passagem da antiga linha férrea, onde foi erigido o espaço urbano da comunidade. A antiga estação ferroviária evoca ainda, na memória dos moradores, o som do apito do trem, o trabalho na ferrovia e a efervescência do comércio de produtos que escovam dessa paragem (GOMES, 2009, p. 78). A praça, delimitada pela Igreja católica e a pela estação ferroviária, é o espaço onde ocorrem os principais festejos da comunidade e é o terreno onde se suturam tempos históricos distintos. Nesse espaço, as memórias se encontram com o tempo presente em uma costura que estabelece formas de organização e pertencimento dos habitantes.

Descrevemos a organização do centro do distrito, pois entendemos que aquelas interações sociais e espaciais evocam memórias que marcam a comunidade de Helvécia. Compreendemos que o constante processo de rememoração na comunidade envolve a antiga estação, a praça, a igreja e os festejos, pois são fragmentos evocativos da memória de outros tempos. Sobre isso, Nora afirma que “os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama porque ela ignora.” (1993, p. 12-13). Essas evocações estão no cotidiano da memória, nos espaços de vivência que não se desligam do fazer social, dos espaços de comunicação e de interação. De certa forma, esses espaços celebram certa imagem da comunidade que estão vinculados às memórias e biografias aí constituídas.

**Figura 3: Foto da Praça da Igreja.**



Foto tirada em 04/09/2019

É nesse espaço que o cotidiano das entrevistadas se realiza. Também nesses espaços, que compõem suas memórias, as reminiscências se rearranjam com o cotidiano, constituindo o cenário das trajetórias de vida dessas mulheres.

Carece reafirmar que todas as entrevistadas atuam na educação de crianças e jovens da própria comunidade. Gilsineth Silva atualmente é diretora do colégio João Martins Peixoto e, como Jane Krull e Maria dos Santos, trabalham como professoras na creche Emília Sulz. Todas elas são mulheres negras, têm suas trajetórias profissionais e de vida vinculadas à região onde construíram suas famílias. Contudo, suas biografias têm particularidades quanto aos demais aspectos.

As memórias que tocam momentos coletivos são fundamentais para nós, pois dizem como as relações sociais eram/são traçadas, renovando vínculos coletivos nas ações cotidianas da comunidade. Portanto, o primeiro sentido que orienta nossas análises acerca das memórias de infância e juventude é o questionamento de como essas memórias foram construídas, e porquê foram recuperadas/selecionadas para recompor as autobiografias dessas mulheres.

Quando indicamos o contexto da juventude, buscamos compreender os aspectos conjunturais em que as entrevistadas cresceram, quais relações tiveram com a memória da comunidade, e de que forma elas se relacionaram com as diversas atividades promovidas pela/na comunidade. Isso pode nos indicar como essas mulheres reinterpretem suas próprias vidas para legitimar o ato do aquilombamento.

O momento da juventude das entrevistadas ocorreu entre as décadas de 1970 e 1980. Nesse período a região ainda era marcadamente rural e não havia a preponderância da indústria de celulose, contudo, já se iniciavam os incentivos governamentais para o plantio de eucalipto e a expansão dessa indústria (KOOPMANS, 2006). De certa forma, as memórias expressas por Jane Krull, Gilsineth Silva e Maria dos Santos remontam parte do momento histórico que antecede a chegada do agronegócio na região. Essas mulheres viveram momentos de transição na região e por isso carregam em suas narrativas o encontro de temporalidades distintas.

Antes de desenvolver as análises dessas narrativas, organizamos um breve relato das trajetórias de vida dessas mulheres. Os trechos a seguir foram ordenados de modo a construir uma síntese das narrativas autobiográficas coletadas. Nosso objetivo é fazer com que as memórias analisadas sejam percebidas à luz das trajetórias de vida dessas mulheres. Essa constatação reafirma o lugar comum<sup>47</sup> da história coletiva, evidenciado que os lugares de memória são importantes para a criação de significados e símbolos coletivos de identidade.

A partir da exposição das narrativas autobiográficas analisaremos as ideias comuns presentes nos depoimentos com o intuito de compreender o modo como essas memórias coletivas se apresentam e se relacionam nos espaços de sociabilidade fomentados pela comunidade.

Ao abordar as memórias de infância e juventude, Jane Krull afirma que

Assim, lembrar muito da minha memória da minha vida até os dez, cinco ou seis anos eu não me lembro muito, porque a gente acaba que, no passado, não tinha muito aquela questão da fotografia dos vídeos [...] A minha mãe era analfabeta, mas uma das coisas que ela trazia com ela era a educação. [...] é tanto que ela deu as minhas irmãs para morar em Salvador bem novas. Aqui

---

<sup>47</sup> O termo refere-se etimologicamente ao que é comum, geral, compartilhado, portanto, ao expressá-lo temos o objetivo de definir que certas memórias, conteúdos, referenciais históricos e representações tornam um grupo de indivíduos uma comunidade. Isto significa que quando dizemos “comunidade de Helvécia” não fazemos referência a todos os que residem do distrito, pois isso, por si só, não exprime o sentido de coletividade que utilizamos para nos referir aos sujeitos que compartilham experiências sociais, raciais, idenitárias e históricas desse território.

só tinha até a 4<sup>o</sup> série, então minha irmã repetiu duas, três vezes a quarta série até que pareceu uma senhora que levou ela para Salvador. Eu, como sou a caçula, tenho 11 irmãos. Todas as minhas irmãs são professoras exceto as de criação. Dos meus irmãos, só dois moram aqui. E assim, eu sempre trabalhei aqui, minha mãe sempre mexeu com feira. Eu desde nova lembro que minha mãe ia para a feira. [...] a gente ia para [Nova] Viçosa [na feira] e depois chegou um certo tempo que a gente mudou para Nanuque. A gente saía de Helvécia em torno de quinta-feira e voltava no sábado à tarde, às vezes ficava na feira de domingo [...]. A minha família sempre teve terras, só que meu irmão e meu pai deu tudo, vendeu muito barato. A minha mãe não media esforços para que nós estudássemos. Aí focou só eu que era caçula e quem tomava conta da gente era João. Aí depois que minhas irmãs foram embora eu já era maiorzinha, eu tomava conta da casa, estudava, tomava conta da minha outra irmã. Minha mãe sempre mexeu com roça, de segunda a quarta mexia com mandioca [...] e todo mundo trabalhava. Aí a gente trabalhava de segunda a quarta em roça, tirava essa mandioca, fazia goma, torrava essa farinha, para quinta feira estar tudo pronto para ir para Nanuque. Eu com treze anos fui trabalhar como empregada doméstica. Aí na faixa dos dezesseis à dezessete anos eu comecei a namorar, aí eu já estudava. Primeiro eu ganhei neném, aí depois que eu me formei. Aí já estava a noite, aí já estava mocinha. (Outubro de 2018)

Após terminar o ensino médio Jane Krull cursou direito em uma faculdade de Teixeira de Freitas. Atualmente é professora e associada da AQH. A trajetória de vida narrada por Jane Krull toma como ponto central o trabalho, a educação e as relações familiares. A produção no campo, nas terras da família, se alia à condição de sua mãe trabalhar nas feiras da região. O comércio e a produção no campo são orientadores da sua narrativa. O fato de dizer que não se recorda muito de seu tempo de criança reforça a percepção da seletividade da memória. As memórias são seletivas, ou seja, aquilo que é compreendido como positivo ou memorável para determinado grupo de pertencimento é evocado ou esquecido, conforme as condições sociais que envolvem os sujeitos. As memórias emergem dos grupos de afeto, portanto, a comunicação e os símbolos que amarram as gerações determinam quais memórias serão lembradas e quais cairão no esquecimento. Nesse quesito, os lugares de memória, materiais ou imateriais, ganham força, pois condicionam a competência narrativa ao poder de fazer vínculos, conectar vivências e perpetuar memórias, mesmo que em fragmentos. Nesse caso, a narrativa e o processo de sociabilidade mobiliza forças que unem o grupo por aspectos simbólicos, ideológicos e organizacionais.

As dificuldades que sobressaltam a trajetória de vida de Jane Krull se apresentam com a imagem da luta de sua mãe para prover o sustento do lar pelo trabalho nas feiras das cidades

circunvizinhas. A venda das terras da família é notada com certo pesar, evidenciado na seguinte afirmação: “deu tudo, vendeu muito barato”. A importância atribuída a terra, pelo olhar de Jane Krull, vai muito além do valor material. O valor dado a terra se estende ao provimento da família, de perda de autonomia e a conseqüente dispersão dos familiares.

Sobre sua própria trajetória de vida, Maria dos Santos narra:

Eu nasci e me criei aqui em Helvécia. A minha infância foi assim, criada solta [...]. Meus pais eram muito atenciosos, eles eram analfabetos, não tinham estudo, mas tinham uma sabedoria muito grande. Ambos. Minha mãe, eu costumo dizer que ela era muito filosófica, eu gosto de ficar atenta às frases e as coisas que ela falava, né? E... nós não tínhamos uma condição financeira boa, meus pais eram agricultores, minha mãe trabalhava na feira para colocar comida dentro de casa [...]. Minha mãe também gostava de mexer com comércio tinha lanchonete e bar. Meus pais eram daqueles que assim, as meninas iam cuidar da casa, cavar a roupa e limpar a casa, era a gente que fazia mesmo depois dos seus sete e oito anos. E meus irmãos iam para a roça com meu pai minha mãe. Nós gostávamos também de ir [...]. Tinha época que a família toda ia para colher o feijão, para colher a melancia, mas não tinha aquela obrigação da gente estar todo o dia na roça. Eles sempre deram prioridade para a gente primeiro ir para a escola. Minha mãe trabalhou na feira mais de vinte anos. Ela falava que antes ela ia daqui para Teixeira com meu irmão a pé. Botava a carga no jegue botava as coisas que ia para vender. Teixeira não era o que é hoje, Teixeira eu acho que era menor que Helvécia. A minha imagem de criança é a gente correndo pelos matos, subindo no pé de goiaba, de manga, tomando banho no canal. Essas coisas assim de roça que hoje não existe mais. Meu pai contava muita história, mas eu ouvia muita história mesmo é dos meus avós, né, da minha avó. Eu e a minha irmã, a Mariná, a gente ficava muito com a minha vó, anoite a gente gostava muito de dormir com ela [...], mas assim eu não me relembro como que eram essas histórias. Estudei aqui até a quarta série, a quarta série eu repeti três vezes. Naquela época não tinha ginásio, mas não porque eu fiquei reprovada, mas por opção, por falta de opção mesmo. Quando eu estava completando quatorze anos apareceu uma senhora aí. Ela já tinha trabalhado como secretária de educação [...] aí ela precisou ir embora, resolveu ir embora, aí resolveu levar uma pessoa, uma menina para poder morar com ela na cidade. Aí ela falou com minha mãe, “não é para ser minha empregada, é como se fosse minha filha”; realmente ela me tratava como se eu fosse a filha dela. E aí com treze para quatorze anos eu fui embora para Amargosa. Lá eu fiz a 5ª, a 6ª e a 8ª série. Enquanto ela estava organizando o apartamento em Salvador, eu fiquei dois anos com a irmã dela [...] e mais um ano com a outra irmã dela [...]. Ela estava comprando apartamento, se estruturando enquanto trabalho, depois ela me levou para Salvador. Aí lá eu fiz o ensino médio no colégio Serra Vale [...], lá na Pituba em Salvador. Aí eu tentei vestibular umas duas ou três vezes, mas era muito concorrido, aí passavam aqueles “filhinhos de papai” do colégio particular, mas era muito concorrido. As nossas chances eram poucas. Às vezes passavam, mas a classificação lá embaixo, e não tinha como alcançar.

[...] trabalhei três anos em uma escola lá do Estado, com contrato. Aí eu resolvi que queria vir embora. E aí, em 1985, eu resolvi vir embora, aí naquela época com o ensino médio a gente dava aula no ginásio. Aí eu comecei a dar aula no ginásio, trabalhava com língua portuguesa, trabalhava com história. Trabalhava a noite no ginásio e de dia no primário. (Março de 2019)

A vida de Maria dos Santos apresenta uma trajetória bem distinta das demais entrevistadas. Durante parte de sua vida morou fora da comunidade, contudo, relatou que durante o tempo que permaneceu longe sobressaiu o desejo de retornar. Os detalhes narrados da infância e juventude evidenciaram os espaços de comunicação intergeracional, fundamentais para a perpetuação das memórias e manutenção dos vínculos sociais. Sobre as memórias contadas na cozinha da casa da avó, afirma não se recordar muito bem, mas toma com afeto aquele lugar de aprendizado. Esses espaços são portadores de força existencial, onde são construídas narrativas, onde as histórias são contadas, onde são rememorados momentos importantes para a própria comunidade. São esses os lugares de memória que instituem uma pedagogia para o aprendizado da vida. Quando Maria dos Santos narra a história de sua avó, desde a celebração festiva da comunidade até o trabalho familiar na roça, institui símbolos que agem como orientadores de suas ações no tempo presente. Essa força orientadora se funda na ligação entre o ser e suas escolhas, na forma como ela rememora o seu passado.

Ao reafirmar sabedoria dos pais e situar a mãe como filósofa portadora de ensinamentos, a entrevistada evidencia a força dos aprendizados na práxis. Certo perfil aristotélico dado aos ensinamentos de sua mãe se funde à experiência de vida onde é evidenciado o atributo de força e protagonismo intelectual feminino. Isso significa que, na memória de Maria dos Santos, percorrem valorizações de experiências que tomam a imagem de sua mãe, mulher negra, moradora da comunidade, como símbolo que corporifica a posição ativa e viva do exemplo materno. Essa imagem simbólica materna aparece como uma posição epistêmica, que toma como valor o que é pessoal e familiar, tocando em profundidade nas próprias raízes históricas da comunidade. Essa dimensão da percepção materna destoa da mímica colonial teorizada por Bhabha, pois, nessa fala a autora nega “‘a normalização’ do estado de sujeito colonial”, rompendo, de certa forma, com “o sonho de civilidade pós-iluminista” (2014, p. 147) e fixa no

que é próprio de sua existência uma postura decolonial<sup>48</sup>. A forma valorativa com que a imagem da mãe/avó é evocada mostra ser o núcleo duro da identidade<sup>49</sup> de seu discurso. Dessa forma, ao produzir a narrativa ao redor da figura materna, a entrevistada reconstrói os sentidos de pertencimento. É evidente que esses caminhos perceptivos não se reduzem a uma memória frigorificada de infância, ao contrário, o que confere fôlego de vida, o axé, são os significados atribuídos às memórias de infância que são recuperadas.

Os espaços de aprendizado intergeracionais, explicitados no depoimento de Maria dos Santos, não aparecem na narrativa de Jane Krull, sua irmã mais jovem. Isso pode indicar que essas mulheres vivenciaram tempos distintos da história da comunidade. A descontinuidade do tempo e as mudanças sociais e contextuais provocam a cisão entre esses caminhos biográficos.

Ao contrário de Maria dos Santos, Gilsineth Silva morou na região durante toda a sua vida. Sobre as memórias de sua juventude, ela recorda que

Eu não nasci em Helvécia, eu nasci na comunidade Rio do Sul, uma comunidade próxima a Helvécia, também é uma comunidade tradicional, bem tradicional. Aproximadamente uns cem, cento e cinquenta habitantes [...]. Eu nasci, não sei se eu posso usar esse termo, mas assim, economicamente falando, em um meio comunitário [...] eu peguei a época da troca, onde existia essa troca, onde existia o fazer a farinha e dividir com os vizinhos, de pescar pegar um peixe e dividir com os vizinhos. Existia essa troca com os vizinhos, a baciinha de feijão, do arroz, de plantar o arroz. Agente pisava o arroz. Eu já pisei arroz, para gente se alimentar. Muito bom... Rio do Sul e Helvécia têm uma ligação muito forte. Lá [no Rio do Sul] também é uma comunidade onde a maioria das pessoas é negra. Se a gente pegar Rio do Sul, Helvécia, Volta Miúda é [...] Juazeiro, existe uma ligação muito forte entre essas comunidades; muito forte [...]. É tanto que o pessoal do Rio do Sul conhece o pessoal de Helvécia. Para ter uma festa em Helvécia nessa época 1970 e 1960, quem seriam os convidados? O pessoal de Helvécia, o pessoal da Volta Miúda, o pessoal de Juazeiro, porque são compadres, são conhecidos, são comadres são parentes. Então da parte do meu pai tinha bastante parente lá do Rio do Sul, é tanto que meu pai nasceu no Rio do Sul, meus avós, meus tios, nasceram no Rio do Sul. Da parte da minha mãe já é Helvécia, já é comunidade de Helvécia, então meus tio minha avó materna. Alguns parentes do meu pai moravam em Juazeiro. Então tem essa ligação entre Helvécia, Volta Miúda, Mutum, essas comunidades que algumas dessas já desapareceram com a monocultura do

---

<sup>48</sup> Corresponde a emergências das vozes históricas que emergem do sul global e promovem os rompimentos epistêmicos com as formas globalizantes eurocêntricas. Walter Mignolo toma essa premissa como meio para pensar o rompimento com as reminiscências coloniais subalternizadoras, que vigaram na América Latina mesmo depois dos processos de independência colonial.

<sup>49</sup> Para Bhabha, o processo mimético representa a forma com que são assumidos os valores coloniais pelos grupos subalternizados.

eucalipto [...]. Eu sou a quarta de uma família de sete filhos e aí aos sete anos eu vim para Helvécia para estudar [...], nessa escola: João Martins Peixoto. Eu andava dezesseis quilômetros todos os dias, tinha vez que não tinha merenda na escola. A gente era muito feliz, era uma turma de dez a vinte alunos que vinham todos os dias. Quando eu nasci meu pai era empregado da SUCAM. Minha mãe sim era uma guerreira e tem essa questão do empoderamento da mulher. Que a minha mãe, ela ia para roça, ela, ela... ia para feira, ela plantava as coisas, ela ia para feira para comprar roupa pra gente, para comprar o caderno. Lá a gente fazia roça, né? Não era aquela agricultura familiar que a gente plantava de tudo um pouquinho [...], mas tinha também aquela partezinha de feijão, né [...]. Eu fiz magistério, aí no magistério na época teve um concurso que as pessoas poderiam fazer, e na época eu fiz. Eu e uma colega minha Roseli<sup>50</sup>, a gente fez a prova. Eu fiz e eu passei: em 1999. Aí comecei a trabalhar na educação (GILSINETH SILVA, Setembro de 2018).

Nos primeiros anos do século XX, a narradora se graduou em história pela UNEB, Campus X e, atualmente, atua como diretora do colégio onde iniciou seus estudos. A narrativa autobiográfica tomada por Gilsineth Silva é traçada a partir de grupos familiares que se interligam, conectando diversas comunidades negras rurais da região, que têm forte vínculo com sua própria trajetória. O caminho traçado em sua narrativa integra momentos rurais, principalmente, no que toca a solidariedade entre os participantes da comunidade. Tanto no depoimento de Gilsineth Silva, quanto no de Maria dos Santos e de Jane Krull, a figura materna parece de forma ativa, articulada e como provedora das necessidades de casa. A forte figura provedora feminina emergiu em diversos pontos da entrevista, sempre ligada à sabedora e ao enfrentamento de dificuldades. O símbolo da mulher forte e autônoma se conecta com o trabalho na roça e com a luta pela educação dos filhos. Esse perfil feminino salta as narrativas e marca a biografia dessas mulheres, que se tonaram as lideranças de um movimento político extenso, o qual impactou significativamente os destinos de suas comunidades.

Esses trechos recortados das narrativas das entrevistadas foram recuperados, aqui, com o objetivo de situar o lugar de fala. A partir dessa introdução, analisaremos os espaços e as atividades comuns das memórias dessas mulheres.

---

<sup>50</sup> Roseli também faz parte do grupo de mulheres que lutaram pelo aquilombamento da comunidade de Helvécia, além de ser uma das fundadoras da AQH.

## 2.4 Vida no campo e relações familiares nas comunidades negras de Nova Viçosa e Mucuri

“Umuntu ngumuntu ngabantu” [uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas] (Ditado Zulu).

Nas falas, o sentido de coletividade ascendeu como marca comum às memórias das entrevistadas. Nelas, temas como a importância da socialização da produção, as práticas festivas, a celebração à memória dos mortos, os rituais litúrgicos, a participação coletiva no trabalho e outros atos que marcaram as formas de vida em comunidade foram recorrentes. É importante lembrar que o tempo agrário, o ciclo natural do plantio à colheita, conecta-se ao tempo da natureza e à vida dessas mulheres. As formas relacionais estão presentes nos depoimentos através da associação de indivíduos, que se organizam sobre o espaço, territorializando seus afetos, suas memórias e suas identidades. Por outro lado, percebemos que o rompimento com o espaço agrário também afeta as relações memoriais, comunitárias e os vínculos identitários que erigem da coletividade.

Há algo prático e estratégico derivado da associação entre pessoas nessas comunidades negras rurais. A construção das relações de solidariedade implica na superação dos desafios que os meios natural e social impõem. Notamos então que a formação dessa coletividade tem um sentido prático, ligado às atividades de laborais no campo, mas também tem um sentido cultural, pois a partir dele os sentidos existenciais coletivos são identificados, significados, amalgamados e solidarizados entre as pessoas envolvidas.

Ao analisar a trajetória dos quilombos na transição do período imperial para o republicano, Flávio Gomes afirma que os quilombos passaram de grupos perseguidos juridicamente para a condição de comunidades negras rurais invisibilizadas. Certamente, em se tratando de formas de resistência, as comunidades negras rurais se distinguem dos demais grupos em virtude da sua trajetória histórica, identidade racial e formas de sobrevivência no campo, que denotavam sua enorme capacidade de articulação coletiva. Sendo assim, para Gomes (2017, p. 120), as comunidades anteriormente designadas como quilombos<sup>51</sup> em nada

---

<sup>51</sup> Gomes questiona: “O que aconteceu com os quilombos depois de 1888 com o fim da escravidão? Com sua extinção não havia mais escravos e, portanto, fugitivos. Mas os quilombos continuaram a se reproduzir mesmo com o fim da escravidão. Eles nunca desapareceram, porém não os encontramos mais na documentação policial e

mais se distinguiam das populações camponesas negras na república, a despeito do estatuto jurídico histórico vinculado ao período imperial. Justapondo a percepção de Gomes com as narrativas de Gilsineth Silva, Jane Krull e Maria dos Santos, percebemos as similaridades que aproximam as experiências das comunidades negras rurais oriundas da antiga colônia Leopoldina com as demais comunidades negras rurais brasileiras.

As trajetórias de vida de Jane Krull, Maria dos Santos e Gilsineth Silva se fundem com as trajetórias históricas dessas comunidades, pois nesses espaços foram construídas e transmitidas formas de organização e memória coletivas, marcadas pela influência que a vida no campo exerce em suas biografias.

Nossa entrevista com Gilsineth Silva ocorreu em uma sala de aula vazia, onde estávamos sentados. Essa sala de aula fica no colégio onde nossa entrevistada estudou e onde também trabalha como diretora: a Escola João Martins Peixoto. A presença nesse local, que toca a trajetória de vida e evoca os sentimentos de nossa entrevistada, imprimiu fortes tons afetivos às suas falas, especialmente quando ela lidou com memórias ligadas à educação.

Ao falar da juventude, Gilsineth Silva voltou-se às memórias da vida no campo, aos espaços de convívio entre vizinhos, os amigos e familiares. As perguntas sobre esse período de sua vida despertaram memórias, que foram envoltas em narrativas de sentidos quase árcades<sup>52</sup>, exaltando a beleza e a harmonia da vida agrária.

Quando indagada sobre seu local de nascimento, e quais são suas primeiras memórias marcantes da juventude, a entrevistada firmou:

eu não nasci em Helvécia, eu nasci na comunidade Rio do Sul, uma comunidade próxima a Helvécia, [que] também é uma comunidade tradicional, bem tradicional. Aproximadamente uns cem, cento e cinquenta habitantes [...]. Eu nasci, não sei se eu posso usar esse termo, mas, assim, economicamente falando, em um meio comunitário [...] eu peguei a época da troca, onde existia essa troca, onde existia o fazer a farinha e dividir com os vizinhos, de pescar pegar um peixe e dividir com os vizinhos. Existia essa troca com os vizinhos, a baciinha de feijão, do arroz, de plantar o arroz. Agente pisava o arroz. Eu já pisei arroz. Para gente se alimentar. Muito bom. (GILSINETH, setembro de 2018).<sup>53</sup>

---

nas denúncias dos jornais. Os vários quilombos – que já eram verdadeiras microcomunidades camponesas – continuaram a se reproduzir, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul” (2017, p. 120).

<sup>52</sup> Movimento artístico estético que idealizava a vida no campo de forma integrada e harmônica.

<sup>53</sup> Op. cit.

Dentre as primeiras memórias de juventude evidenciadas no relato de Gilsineth Silva, a relação com a produção e a distribuição de alimentos nos chamou a atenção. A fala da depoente introduz sua interpretação sobre o que seria tradicionalismo em sua comunidade, ou seja, a maneira de socialização da produção na forma de partilha dos alimentos. O trabalho, nessa perspectiva, também foi avaliado de maneira positiva, além de enfatizá-lo como vínculo coletivo e de solidariedade. A flexão do termo “baciinha de feijão” no diminutivo suscita demonstração de afeto, pois, como já afirmou Sérgio Buarque de Holanda<sup>54</sup>, corresponde à necessidade de apontar vínculos de proximidade e de amizade. Essas formas de articulação das relações interpessoais são percebidas, em sua fala, sob a temática da partilha do alimento, que assume uma conotação quase religiosa. A “época da troca” é marcada, na narrativa, como forma de socialização, comunhão, quando os vizinhos comungam a fartura. Assim, a socialização do alimento e a troca promovem a mediação das relações entre vizinhos, e isso implica em formas de relação política que ultrapassam o sentido físico-nutricional. Essa partilha também segue o princípio de saciedade da fome e da construção dos sentidos de mesmidade<sup>55</sup>, ou seja, formas que simbolicamente irmanam os sujeitos envolvidos no compartilhamento do alimento. Nos terreiros de candomblé, ou mesmo na fé cristã, o alimento também é tomando como elemento que conecta os sujeitos ao universo metafísico, os quais são nutridos pelo ato da partilha e assim perpetuam a sua coletividade e continuidade.

Como aponta Gilsineth, as comunidades negras rurais dessa região mantiveram os laços consanguíneos e sociais, estreitados pelo convívio em espaços comuns de sociabilidade. Ao falar do espaço onde cresceu e foi educada, a depoente disse que

Rio do Sul e Helvécia tem uma ligação muito forte. Lá [Rio do Sul] também é uma comunidade onde a maioria das pessoas é negra. Se a gente pegar Rio do Sul, Helvécia, Volta Miúda e [...] Juazeiro, existe uma ligação muito forte

---

<sup>54</sup> Apresentada no livro *Raízes do Brasil*, a análise do referido autor sintetiza as relações rurais, argumentando que, ao tomarem as palavras no diminutivo, acabam por expressar afeto e promover a manutenção dos seus elos comunitários.

<sup>55</sup> Mesmidade é um conceito usado por Paul Ricoeur (1991) para definir as relações de identificação de um sujeito. Para Ricoeur, mesmidade representa a posição dialética da identidade, em que o “si mesmo” não é egocentrado, mas se realiza na relação com o grupo de pertencimento. Nas palavras do próprio autor “a compreensão do si é um interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros símbolos e signos uma mediação privilegiada” (1991, p. 138).

entre essas comunidades, muito forte [...]. É tanto que o pessoal do Rio do Sul conhece o Pessoal de Helvécia. Para ter uma festa em Helvécia nessa época, 1970 e 1960, quem seriam os convidados? O pessoal de Helvécia, o pessoal da Volta Miúda, o pessoal de Juazeiro, porque são compadres, são conhecidos, são comadres são parentes. Então da parte do meu pai tinha bastante parente lá do Rio do Sul, é tanto que meu pai nasceu no Rio do Sul, meus avós, meus tios, nasceram no Rio do Sul. Da parte da minha mãe já é Helvécia, já é comunidade de Helvécia, então meus tios e minha avó materna. Alguns parentes do meu pai moravam em Juazeiro. Então tem essa ligação entre Helvécia, Volta Miúda, Mutum, essas comunidades que algumas dessas já desapareceram com a monocultura do eucalipto.

Destacamos o fato de que, no início de sua fala, Gilsineth relaciona a comunidade do Rio do Sul com Helvécia e as demais comunidades, afirmando que “elas têm uma ligação muito forte”. Após enfatizar os vínculos, a depoente indica que “lá também é uma comunidade onde a maioria das pessoas é negra”. O aspecto racial, do ponto de vista da tez de pele, funciona nessa narrativa como elemento de identificação e vínculo entre grupos. A abordagem vai além da epiderme como fator distintivo. Nesse ato a narradora recompõe a categoria sociológica a partir de uma ordem de distinção. A distinção, nessa perspectiva, é prenhe de sentido criador, liga identidades subalternizadas por fronteiras instituídas historicamente pelo poder da colonialidade<sup>56</sup> (QUIJANO, 2005, p. 117). A distinção racial, como elemento formador de identidades de resistência, pôde ser notada quando Gilsineth Silva afirmou que

no Rio do Sul, minha comunidade, eu nasci lá, cresci lá. Com sete anos de idade eu vim estudar em Helvécia, onde eu tive contato com pessoas de pele mais clara. Então, lá na comunidade do Rio do Sul, na minha comunidade do Rio do Sul, eu não tinha contato com pessoa nenhuma que não é da mesma cor da minha pele. Não tive contato. Então quando eu chego em Helvécia, aí sim, eu tenho contato, embora um número muito pequeno, aí eu sofro, porque aí eu sou discriminada, justamente pela professora, por exemplo. Porque ela vai dizer que “você é da roça”, então, aquilo que eu nunca tinha ouvido na minha comunidade, no meio do meu povo, eu ouvi aqui na escola. (GILSINETH SILVA, setembro de 2019)

Gilsineth Silva narrou suas memórias articulando, no tempo presente, apenas verbos que fazem referência à experiência de discriminação. A conjugação dos verbos no tempo presente

---

<sup>56</sup> Esse conceito representa a forma com que a universalização do eurocentrismo operacionalizou racismos, desigualdades e violências como meios para fins do desenvolvimento do capitalismo moderno.

cria o sentido de atualidade das memórias e revela no discurso a latência das marcas ligadas aos preconceitos sofridos. Notamos ao construir sua narrativa, a depoente subtrai termos que explicitariam ofensas raciais substituindo-os pela fala da professora: “você é da roça”. A subtração dos termos racistas pode estar associada a um provável constrangimento diante da lembrança da discriminação. Quando Gilsineth Silva afirma que “nunca tinha ouvido [frases racistas] na minha comunidade, no meio do meu povo, eu ouvi aqui na escola”, inferimos que na comunidade do Rio do Sul, mais que um coletivo de pessoas, representa para ela um grupo de pertencimento referenciado, também, pela “cor de pele”. Esse relato exemplifica como as identidades negras subalternizadas, por vezes, reúnem-se em diante de condições excludentes e discriminatórias.

A identificação de um coletivo de pessoas pela tez de pele e/ou pela origem cultural corresponde a episódios de alteridade, estruturados pela invenção de um “nós” diante do “outro”. Portanto, para que haja a definição de um “nós” associada à condição de “ser negro”, as forças externas qualificadoras produzem sua distinção diante dessa população negra rural. Sobre isso, d’Adesky assevera que as [...] “identidades são produto do histórico e cultural e, conseqüentemente, são construídas socialmente em diálogo com o outro” (2006, p. 18). Nesse ponto, a cor de pele torna-se a fronteira que institui a etnicidade definida de um “nós” em oposição aos “outros” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 142). Assim, a identificação pela tez de pele impõe como ato dialético de classificação. Notamos que o racismo estrutural, tal como se apresenta nas formas das relações sociais, construiu fronteiras que ergueram e promoveram a criação de identidades subalternizadas. Desses fatores de classificação, a identidade racial salta como coluna de sustentação da coletividade.

Na fala de Gilsineth, as relações familiares e a negritude estão atreladas ao conceito de “tradicional”, e representam o ponto de encontro entre as comunidades negras da região. Importa citar que as comunidades listadas no depoimento, em sua maioria, foram certificadas como CRQs no ano de 2005, juntamente com o distrito de Helvécia. Mas também foram citadas como extintas, pelo plantio de eucalipto, outras comunidades negras rurais. Se por um lado, como afirma Gilsineth Silva, as comunidades negras rurais sustentam as tramas das relações familiares, afetivas e culturais, gestando identidades coletivas, por outro, a extinção dessas comunidades, derivada do avanço do plantio de eucalipto, resultou na desconstrução das

relações sociais, na quebra na cadeia narrativa, no impedimento da transmissão das memórias e nos sentidos de pertencimento.

Notamos também que o termo quilombo, ou remanescente quilombola, não aparecem nas falas das depoentes, quando elas lidam com as memórias de juventude. No entanto, as características que sustentam o sentido contemporâneo de quilombo permaneceram latentes em escolhas narrativas autobiográficas.

Na narrativa, os laços familiares são evocados para legitimar o elo dessas comunidades negras, sobretudo quando afirma que o “pai tinha bastante parente lá do Rio do Sul, é tanto que [...] nasceu no Rio do Sul”, e já os “avós, [...] tios, nasceram no Rio do Sul. Da parte da [...] mãe já é Helvécia”. Os laços familiares tomados nessa narrativa funcionam como conectivos, tanto para ligar a biografia de nossa entrevistada ao passado das comunidades negras rurais, como para mostrar os vínculos sanguíneos e associativos existentes entre as comunidades da região. Seja como estratégia ancestral da comunidade negra da antiga colônia Leopoldina, ou pelo trânsito da população negra rural na região, o fato é que os laços familiares forjados fomentaram, segundo o seu depoimento, uma importante rede de contatos e solidariedade para a perpetuação das memórias e o enfrentamento das condições adversas.

A festa citada por Gilsineth também representa um ponto em comum dentre outros relatos das entrevistadas. Ressaltamos que as festas, mencionadas nos diversos depoimentos, representam momentos de confraternização, de reafirmação dos laços comunitários e da celebração das suas memórias. Nesse ponto, os depoimentos de Gilsineth Silva, Jane Krull e Maria dos Santos caracterizaram a festa como espaço de tradição e de encontro entre as várias comunidades da região. Ao abordar a festa, Gilsineth Silva salienta o seu sentido familiar e tradicional:

Quase todo mundo do Rio do Sul tem casa em Helvécia [...]. As pessoas da Volta Miúda a grande parte tem casa em Helvécia. Helvécia tem festas tradicionais, então têm pessoas que têm casa em Helvécia porque na época das festas precisa vir para Helvécia para curtir a festa. [...] Quinta-feira, por exemplo, quando chegava a última quinta-feira do mês de janeiro já começava a se preparar, a passar a roupa para ir para festa. Aí a gente tinha umas castanhas, pegava as castanhas de caju para partir e trazer para vender na festa. A gente vinha porque tinha casa aqui, às vezes a gente ficava na casa da minha avó, mas a gente tinha casa. E a festa não era esse som de hoje, porque era uma festa familiar, era família, era uma festa de Helvécia. Antes era um forrozinho dentro dos bares que ocorriam. Era o momento de encontrar a

família e de encontrar os parentes de outra região que também viam para a festa. (GILSINETH, setembro de 2018)

A abordagem da entrevistada sobre a festa ressalta tanto aspectos ligados à reunião familiar, como também às formas de comércio e de celebração litúrgica. Em um breve trecho, a entrevistada expõe seu descontentamento atual ao afirmar que “a festa que não é esse som de hoje”, enfatizando mudanças ocorridas nesse evento que, segundo sua compreensão, perdeu os significados centrais da celebração. Ao ressaltar que essa “era uma festa de Helvécia” notamos que o depoimento evidencia a degradação das relações de pertencimento, envolvimento e a finalidade da festa.

Algo semelhante foi percebido no depoimento de Jane Krull. A entrevistada dá detalhes das transformações ocorridas na forma com que a festa da comunidade quilombola de Helvécia acontece.

Minha mãe [...] tinha um comércio, bar, aí na época de festa aí vinha aquele monte de mascate, aí mãe fazia comida, oferecia para esses mascate [...]. A festa de Setembro, de Nossa Senhora da Piedade, e a de Janeiro que é a de São Sebastião [...]. A gente tinha todo um ritual católico de vê a essência, hoje não se preocupam [...] com a essência de Nossa Senhora da Piedade. Hoje o que o pessoal se preocupa é com as bandas, quais são as bandas que virão? Quanto que o prefeito vai gastar? Então essas coisas se perderam. Então o que era de mais bonito, hoje a gente perdeu. Eu consegui ver uma festa diferenciada da de hoje, a do passado parece que é melhor (JANE KRULL, outubro de 2018).

Quando Jane Krull aborda a prática das festas, apresenta tais eventos como espaços onde a comunidade de Helvécia e as comunidades vizinhas faziam comércio e estabeleciam contatos. Quando afirma que “a gente tinha todo um ritual católico de vê a essência”, ela faz críticas à mudança do modo como as festas da comunidade são realizadas atualmente. As narrativas apontam a mudança do sentido de pertencimento, o que, segundo as depoentes, descaracterizaria as relações sociais, litúrgicas e o caráter associativo entre as pessoas da comunidade vizinha. Essa percepção de descaracterização das festividades associa-se ao senso de pertencimento às comunidades vizinhas participantes da festividade e que, com o crescimento dos investimentos públicos e as mudanças da vida agrária, esvaziaram essas relações de pertencimento, como revelado nas entrevistas das depoentes.

É possível pensar o ato de festejar como um dos fundamentos dos vínculos coletivos que estruturam os grupos sociais. A festa pressupõe preparação, tais como o ato de “torrar castanhas”, “receber convidados” e “preparar o comércio”, portanto, penetra o cotidiano das vivências marcando o tempo social e permite a catarse das relações coletivas. A festa também pode ser interpretada como espaço extra-cotidiano e extra-temporal onde as vivências se comunicam com as memórias de um passado reinventado e idealizado. O sagrado e o profano se cruzam nesse espaço, assim como laços de amizade e grupos familiares são remontados, e as tramas das relações coletivas se fortalecem (PEREZ, 2002). Portanto, quando as entrevistadas dizem que a festa não pertence mais a Helvécia, indicam, possivelmente, que a função de reunião das comunidades negras rurais da região foi diluída em um processo comercial e eleitoral que fragiliza a comunicação social constituída no histórico, no intercâmbio das relações familiares e culturais travadas entre as comunidades.

O lugar da memória, que marca as festividades, tem significado especial para as entrevistadas, pois representa um momento sensível de afeto entre os integrantes das comunidades. Sobre a representação dos mouros e cristãos, ocorrida na Festa de São Sebastião, Maria dos Santos rememora que seu pai “sempre brincou, brincou mais de vinte anos” (Abril de 2019). A participação e o envolvimento da família no festejo produzem o sentimento de pertencimento que conecta os sujeitos aos seus grupos sociais. A partir da perspectiva durkheimiana, essa integração entre sujeitos conduz à sua subjetivação e performização como de partícipe da comunidade. Essa subjetivação estabelece sentido, integração e responsabilidades, pois são elementos significativos e fundamentais que autorizam a participação na vida política e coletiva comunitária (FURLIN, 2012. p. 2018).

Além das festividades, há outras atividades que as depoentes caracterizam como tradicionais e que constroem sentido coletivo de pertencimento. Nos relatos, eventos como o embarreiro<sup>57</sup>, o samba de viola<sup>58</sup>, o ofício<sup>59</sup>, a dança do bate-barriga e os atos religiosos foram descritos pelas depoentes como atividades que as caracterizam e identificam, portanto, que performatizam suas fronteiras simbólicas.

---

<sup>57</sup> Atividade associativa para a construção de casas de taipa.

<sup>58</sup> Momento festivo de celebração.

<sup>59</sup> Celebração litúrgica das memórias dos mortos.

Em depoimento, Jane Krull lamenta o enfraquecimento de algumas atividades que, segundo sua percepção, estão se extinguindo com as mudanças recentes.

A verdade é que a gente perdeu muita coisa. Eu vejo que tem pessoas que exploraram bem mais que nós moradores. E a cada dia a gente percebe que a gente vem só perdendo as pessoas que falavam, que contam a história de Helvécia. Por exemplo, eu tenho 42 anos, com meu pai com a minha mãe eu conversei muito pouco sobre o passado. Dona Faustina não, ela viveu, ela conta com mais ênfase a questão. Como é que era no passado? Muitas coisas se perderam. No embarreiro a gente tinha aquela cultura da casa ser embarreada. Então a gente tinha o embarreiro coisa maravilhosa, todo mundo ia lá jogar o barro na parede, amassar o barro, pegar o barro com a mão, se sujar, comer aquela comida feita no fogão a lenha, aquela coisa maravilhosa. Hoje não temos isso mais. Hoje temos o momento de bater laje. Isso se perdeu, isso era uma coisa nossa (JANE KRULL, setembro de 2018).

O sentimento de perda, associado à fala de Jane Krull, corresponde ao enfraquecimento do contato entre as gerações. O rompimento do vínculo comunicacional e o distanciamento com as relações de vivência revelam a desestruturação das narrativas e da cadeia de pertencimento, que são fundamentais para as identidades e às mobilizações em prol das necessidades comuns. A oralidade, que desempenha função determinante na transmissão das memórias coletivas, perde força quando os espaços mediadores das relações coletivas não exercem a função de comunicação ou perdem-se pelas mudanças das estruturas econômicas, sociais, culturais e políticas. Sobre isso, Jane Krull analisa que os avanços das igrejas evangélicas impactam as relações entre as pessoas e as práticas da comunidade.

Para nós, que somos quilombolas, tem certas manifestações que o evangélico não faz. Por exemplo: minha irmã Mariná, o ano passado, o ano retrasado, ela era católica, no finalzinho do ano passado ela se batizou. Então, muita das coisas que ela fazia, ela participava do bate-barriga, ela participava do samba de viola, todas as manifestações culturais da comunidade ela estava inserida, hoje ela já não faz. (JANE KRULL, setembro 2018)

Jane Krull analisa que a alteração de crença religiosa tem papel significativo no enfraquecimento das atividades tradicionais da comunidade. Segundo ela, os avanços das igrejas protestantes inibem a participação da população nas atividades tradicionais. Essa análise nos faz recordar de uma conversa que tivemos com Maria dos Santos, quatro anos antes dessa

pesquisa. Desde aquele período a entrevistada assinalava o vínculo entre o avanço das igrejas protestantes e o esvaziamento das atividades tradicionais da comunidade. Esse fato nos mostra que existe uma multiplicidade de fatores que tencionam as relações no interior da comunidade na construção da sua identidade, bem como do seu discurso identitário.

Já ao citar dona Faustina, Jane Krull traça parâmetros explicativos para entender o rompimento da cadeia de transmissão das memórias e dos afazeres coletivos. Isto é, quando evidenciada a vivacidade das memórias de dona Faustina, a narradora atribui essa qualidade, de apropriação do patrimônio cultural, ao fato de dona Faustina ter participado das práticas de sociabilidade da comunidade. A participação na dança do bate-barriga, no embarreiro, nos ofícios celebrados aos mortos promovem, segundo o depoimento de Jane Krull, performa as identidades das comunidades negras rurais da região.

Quando exalta o trabalho coletivo para construção de casa no embarreiro, ela aproxima, com afetividade, as memórias de infância marcadas pela riqueza dos detalhes dados. “Então, a gente tinha o embarreiro coisa maravilhosa, todo mundo ia lá jogar o barro na parede, amassar o barro, pegar o barro com a mão, se sujar, comer aquela comida feita no fogão a lenha, aquela coisa maravilhosa” (JANE KRULL, setembro de 2018). Nessa afirmação, os sentimentos que tratam de uma memória coletiva comunitária se associam aos rituais de construção coletiva. Nesse excerto, mostra-se o trabalho coletivo, a distribuição dos papéis sexuais na organização do trabalho e a distribuição do alimento. Outra vez, o alimento compartilhado, que no embarreiro remete à restauração das forças coletivas, une a comunidade ao redor de um fazer coletivo. Ao tratar dessas memórias e práticas de outro tempo, Jane Krull nos deu pistas sobre como esses afazeres coletivos se integram às novas formas de organização coletiva, quando afirmou que “hoje não temos isso mais, hoje temos o momento de bater laje” (Setembro de 2018). A revisão das formas de organização coletiva, frente às demandas do tempo presente, orienta-se permitindo que de alguma forma os estilhaços da memória coletiva permaneçam latentes nas estruturas linguísticas, nas formas de agir e nos rituais cotidianos.

Os vários espaços de sociabilidade integram, instruem e identificam os participantes das socializações. Esses espaços desempenham funções educativas não-formais, instruindo, formando sentimentos de pertencimento e educando os indivíduos a partir da participação na vida coletiva da comunidade. Desse modo, é importante notar que as mobilizações em favor de ganhos coletivos não são recentes, mas, ao contrário, fazem parte do modo organizacional

dessas comunidades rurais. O que é de novo, e que é encarado com tristeza pelas depoentes, é a desestruturação dos espaços de sociabilidade que conferiam sentido existencial para o que temos chamado de comunidade. Voltamos, assim, à pertinência daquilo que nos moveu até aqui. Com o afastamento do campo, os laços familiares, comunicacionais e os espaços de sociabilidade desaparecem gradualmente. O rompimento com a história familiar, passada ao pé do ouvido nas histórias contadas pela avó ao redor do fogão à lenha, é agravado pela migração de pessoas da comunidade para os grandes centros urbanos, o que leva ao enfraquecimento da cadeia de transmissão das memórias ancestrais nos espaços tradicionais.

### 3. COMUNICAÇÃO, AQUILOMBAMENTO E RESISTÊNCIA

Estamos chegando das velhas senzalas,  
estamos chegando das novas favelas,  
das margens do mundo nós somos,  
viemos dançar [...]

Estamos chegando do alto dos morros,  
estamos chegando da lei da baixada,  
das covas sem nome chegamos,  
viemos clamar [...]

Estamos chegando do chão dos quilombos,  
estamos chegando no som dos tambores,  
dos Novos Palmares nós somos,  
viemos lutar.  
(A de Ó, Milton Nascimento).

#### 3.1 A educação nas práticas coletivas e o movimento quilombola

Identificar nos depoimentos a relevância dos laços familiares, das redes de solidariedades e dos espaços de sociabilidade, revelou-nos que as comunidades negras refazem suas trajetórias históricas de resistência quando utilizam e reinventam suas tradições como recursos para a manutenção de suas próprias existências. As falas e as memórias das entrevistadas foram significativas, evidenciando projetos de vida distintos, que se encontraram na mobilização pelo aquilombamento. Com isso não queremos dizer que as relações sociais que se deram no passado da comunidade, ou as que se dão no presente, são desprovidas de conflitos, pelo contrário, os conflitos refletem a vida em sociedade e parecem marcar as relações de poder dentro e fora desse espaço. Por diversas vezes esse tema guiou os depoimentos, sobretudo quando as narrativas tocaram o advento das indústrias de celulose e a mobilização pela certificação do distrito de Helvécia como remanescente quilombola.

Para além das divergências, as narrativas evidenciaram que a resistência é criada e recriada a partir das forças coletivas, da identificação e dos espaços de vivência. Também foi possível notar que as formas coletivas de resistência se fortalecem, à medida que as forças

exógenas colocam em risco a existência da própria comunidade (TOLENTINO, 2015, p. 196). Sobre isso, podemos tomar como exemplo as trajetórias negras na história da própria comunidade<sup>60</sup>. Quando acossadas por condições desfavoráveis, as trajetórias de vida e as possibilidades de resistências convergiram para associações religiosas, laços familiares, socialização do alimento e para a construção de redes de comunicação e de solidariedade. Observamos, também, no espaço das festas, as relações sociais como reforço dos laços de amizade e de solidariedade. Como visto nos depoimentos das entrevistadas, a força coletiva era/é notada na construção de casas no embarreiro (no “bate laje”), no ofício para a celebração dos mortos, nas danças, nas vozes que unem gerações e reúnem-se na comunidade.

Nesse meio, a memória é um importante elemento educativo. Contudo, ela memória só se realiza, ou seja, perpetua-se pelas formas relacionais do grupo, permitindo que haja um processo educativo não formal<sup>61</sup>. Com isso entendemos que a produção narrativa, responsável por carregar a memória coletiva, torna-se instrumento educativo apenas quando há a oportunidade dessas vozes encontrarem seus interlocutores. Assim, o sentido de comunidade só se consolida pela manutenção, ou recriação, da memória coletiva. A educação não formal, conduzida pelo ato narrativo, sustenta a transmissão da memória e, portanto, compõe importante arcabouço para a mobilização e para as lutas por direitos e cidadania. Segundo Gohn, “a educação informal<sup>62</sup> [ou não-formal] socializa os indivíduos, desenvolve hábitos, atitudes, comportamentos, modos de pensar e de se expressar no uso da linguagem, segundo valores e crenças de grupos que se frequenta ou que pertence por herança” (2006, p. 33). Isso significa dizer que, quando os sujeitos se entendem como pertencentes a um grupo social

---

<sup>60</sup> Essa reflexão nos leva a pensar sobre como o agronegócio de celulose é percebido pela comunidade. Ora, se notamos que ação destrutiva externa provoca a união das forças dos grupos oprimidos contra o agente destruidor, então, a fragmentação da comunidade, no momento da certificação, revela posições divergentes sobre o avanço da indústria de celulose na região. A percepção da indústria como agente desagregador só ocorre quando existe a valorização dos elementos que estão sendo erodidos pela presença do agronegócio. Entendemos, com isso, que parte da população, por motivos diversos, entende com menor gravidade a erosão das formas culturais da comunidade, tendo em vista qualquer vantagem tida com o avanço do plantio de eucalipto. Essas posições podem ser notadas de formas dissonantes, mas todas elas perpassam pelo campo das identidades e da valorização (ou não) do próprio patrimônio cultural como fundamento da comunidade enquanto tal.

<sup>61</sup> Em síntese, Gohn define a educação não formal como: “aquela voltada para o ser humano como um todo, cidadão do mundo, homens e mulheres” (2006, p. 32).

<sup>62</sup> Por educação formal, não formal e informal Gohn estabelece as diferenças entre elas ao afirmar que “a educação formal é aquela desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente demarcados; a informal como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos etc., carregada de valores e culturas próprias, de pertencimento e sentimentos herdados: e a educação não-formal é aquela que se aprende ‘no mundo da vida’, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivos cotidianas” (2006, p. 28).

definido, compreendem também qual é o seu espaço nele, assim como as suas responsabilidades para a manutenção da sua coesão.

A sabedoria da vida prática é sustentada pela tradição, pelas narrativas dos mais velhos e pelas memórias que são base para o sentimento de pertencimento, e conflui em sentidos de preparação para a vida. Segundo Bâ, “trata-se de uma ciência da vida cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática” (2010, p.175). Por isso, nas entrevistas, é evidenciado o pesar pela erosão e readequação dos espaços de sociabilidade. As mudanças estruturais e comportamentais, o rompimento intergeracional da fala e das memórias narrativas locais, sejam por motivos econômicos e/ou religiosos, levam, para a comunidade de Helvécia, novos tempos que desafiam os aprendizados históricos e testam seu poder de resistência. Em razão disso, nas entrevistas e nas visitas à comunidade, notamos que as necessidades e as lutas que levaram ao aquilombamento não se findaram no ato da certificação, contudo, projetaram-se com necessidades diferentes a partir daquele momento.

Até o ato do aquilombamento e da formação da AQH, as trajetórias de vida das entrevistadas estão entrelaçadas com uma série de eventos que podem ser lidos como fatores impulsionadores para a participação na luta pela certificação da comunidade. Contudo, a certificação da comunidade como CRQ instituiu novos sentidos interpretativos sobre o passado da comunidade. Isto é, o termo “quilombo” se assentou sobre as tradições da comunidade. Revisitando Arruti (1987), o que anteriormente era visto como simples manifestações da comunidade, agora são tomados como práticas quilombolas, adicionando o termo “quilombo” como categoria estratégica de significação e de reformulação das identidades. Dessa forma, evidenciou-se que as identificações e as identidades, como apresentadas nos depoimentos, se mostraram marcadas pela atuação nas lutas de certificação da comunidade.

Assim, como no método investigativo de “Zadig<sup>63</sup>”, buscamos nas memórias coletivas espaços e formas de socialização, indícios que pudessem nos indicar onde as identidades sociais das entrevistadas se ancoram. Visto isso, o presente capítulo apresenta o processo de aquilombamento através dos olhares, das memórias, das narrativas e pelas interpretações das protagonistas dessa ação. Atrelado ao processo desta pesquisa existe o produto pedagógico que acompanha este trabalho. O referido produto surgiu como reposta prática às necessidades

---

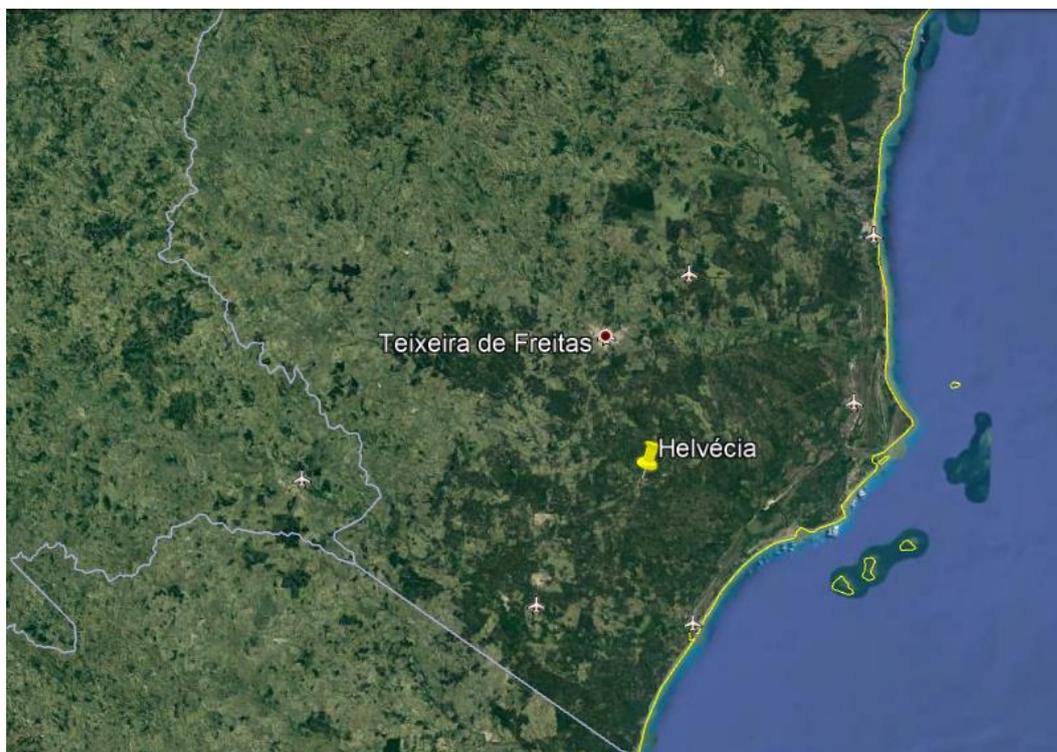
<sup>63</sup> Referimo-nos à obra, de Voltaire, *Zadig ou o destino*.

observadas pelas entrevistadas: a comunicação com a comunidade, o fortalecimento da sua mobilização, a elucidação sobre os direitos das comunidades quilombolas, a apresentação dos resultados sociais da AQH e, por consequência, a manutenção e o aprofundamento do processo de quilombamento<sup>64</sup>.

A partir da percepção da erosão dos espaços de sociabilidade e comunicação, as entrevistadas propuseram a criação de um *website* da AQH. Então, junto às nossas percepções, sentidos e demandas do campo de pesquisa, este trabalho findará com a apresentação do processo de criação do *website* da AQH.

### 3.2 O tempo da monocultura e os impactos sobre a comunidade

**Figura 4 – Imagem de satélite da região do extremo sul baiano.**



---

<sup>64</sup> A *continuidade do processo de quilombamento* significa dizer que o quilombo, como espaço de resistência, é constituído pelos que se identificam com suas demandas e aninham-se, em suas ideias, com o objetivo de estabelecer uma rede de proteção aos seus membros. Consideramos isso no aspecto de que o quilombamento corresponde à participação. Então, o quilombamento contínuo representa a participação ativa nas lutas pela preservação do patrimônio cultural e identitário da comunidade. Visto isso, a manutenção dos símbolos, que constituem a identidade coletiva, funda-se na comunicação que se articula por diversas vias.

Imagem obtida pelo programa Google Earth.<sup>65</sup>

No intervalo de quarenta anos (entre as décadas de 1970-1990), a paisagem do extremo sul baiano mudou radicalmente. Um elemento novo foi adicionado às dinâmicas econômica, social e política da região. O advento da monocultura de eucalipto prenunciava mudanças, e as propagandas do agronegócio difundiam a promessa de progresso, emprego e melhoria da condição de vida.

Na década de setenta, no contexto da ditadura civil/militar, o Estado celebrou, junto com o governo japonês, a implantação da empresa de celulose Flonibra, do grupo Vale do Rio Doce. Em 1974, foi dado início ao II PND (II Plano Nacional do Desenvolvimento), com incentivo às indústrias florestais que se alinhavam com o I Programa Nacional de Papel e Celulose que direcionava a criação de áreas de “reflorestamento”, também na área do extremo sul baiano (MONTEIRO, 1981, p. 35).

O desenvolvimento da indústria de celulose se alinhou com o projeto do governo militar, facilitando a entrada de capitais estrangeiros, sendo que o

processo de concentração e centralização do capital foi ditado fundamentalmente pela nova dinâmica econômica instituída pela presença do grande capital internacional no setor produtivo e pelos novos ritmos de competitividade criados, instituindo níveis de lucratividade e produtividade que exigiam a aceleração da concentração capitalista também entre as empresas nacionais, tanto as públicas quanto as privadas (MACIEL, 2014, p. 66).

A infiltração do grande capital, principalmente na Bahia, buscou garantir alta lucratividade com a dominação territorial do extremo sul do estado. A implantação da Flonibra foi justificada pelos governos locais e pelo governo federal com o argumento de que, com o início das atividades, seriam gerados quinze mil empregos diretos e mais de sessenta mil de forma indireta (GOMES, 2009, p. 86).

---

<sup>65</sup> A imagem mostra a região do extremo sul baiano, especificamente, os municípios de Mucuri, Nova Viçosa e Caravelas marcados com o verde escuro do plantio de eucalipto. Salpicada entre a monocultura ainda existem poucas pastagens, matas e alguns espaços agricultáveis. A concentração do plantio de eucalipto mostra como a microrregião no entorno de Helvécia foi tomada pelo agronegócio.

No final dos anos oitenta e início dos anos noventa, o Estado brasileiro, por meio do Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES), operacionalizou a implantação e o crescimento das empresas de celulose no território baiano. Além dos interesses econômicos do Estado, a implantação das indústrias de celulose no extremo sul baiano é derivada de um

conjunção de fatores, como a existência de áreas aptas ao reflorestamento, excelentes condições e daofoclimáticas, os incentivos fiscais, além do padrão concorrencial do segmento de papel e celulose, condicionaram-se mutuamente para que o Extremo Sul da Bahia se tornasse uma área privilegiada para a expansão e o desenvolvimento da atividade florestal e da agroindústria de celulose (PEDREIRA, 2004, p. 1010).

A expansão do plantio de eucalipto para o sul baiano se fez sob os interesses da Aracruz Celulose e da Suzano Bahia Sul Papel e Celulose S.A. Tão logo, as empresas se expandiram na região, elas também passaram a atuar nas comunidades rurais. Com o avanço da monocultura do eucalipto, os impactos sobre as comunidades tradicionais se tornaram perceptíveis<sup>66</sup>. As consequências do avanço da monocultura foram sentidas em outras comunidades, além de Helvécia, como assevera Santos e Silva:

As comunidades tradicionais camponesas Pataxó e Tupinambá, sem-terra e pescadores estão tendo seus modos de vida inviabilizados pela ação deste complexo agro-exportador que mantém a inadequação do uso dos recursos naturais no mesmo paradigma de desenvolvimento hegemônico nos quinhentos anos de exploração do Brasil (2012, p. 08).

Os impactos sociais e ambientais sobre as populações tradicionais evocam a percepção do conflito secular que, no território nacional, antagonizou o capital latifundiário, voltado à exportação, às formas de subsistências e à manutenção das comunidades camponesas negras e indígenas.

A aceitação da entrada das empresas de celulose deveu-se, inicialmente, graças às mídias que as representavam como uma saída econômica para a população da região. A abertura de vagas de trabalho, propiciadas pelas empresas, era vista como elemento que iria colaborar com

---

<sup>66</sup> Outras comunidades indígenas, quilombolas, e mesmo os pequenos camponeses, foram impactados pelo advento da monocultura do eucalipto. Contudo, toda a região sofreu alterações profundas no modo de vida.

o desenvolvimento da renda regional. O apoio da mídia e a promessa de emprego traduziram-se na compra de terras e na implantação do polo florestal. Gradualmente, o acesso à terra e aos recursos naturais foram dando lugar ao avanço do agronegócio, e os trabalhadores rurais que relutaram em vender suas terras acabaram isolados no interior daquele cenário uniforme e monótono criado pela indústria de celulose. O “progresso” prometido pela implantação da indústria de celulose mostrou-se convidativo, sendo que muitos aceitaram e celebraram o avanço da indústria de celulose sobre as terras da região.

As desventuras não tardaram. A chegada do eucalipto transformou profundamente a dinâmica social da comunidade. Sobre essa percepção, Dias (2001) compreende que

o avanço das atividades ligadas ao plantio de eucalipto [...] interfere de forma significativa na vida socioeconômica da região, provocando profundas modificações em sua organização sociocultural, vez que esses projetos agem como atrativos de população e, conseqüentemente, de modos de vida diferentes daqueles vigentes na área (DIAS, 2001, p. 322).

A mudança na comunidade de Helvécia foi percebida nitidamente pela alteração do ritmo de vida (GOMES, 2009). O tempo da comunidade, enquanto tempo da natureza, dos ciclos de colheitas, das festas, dos santos, foi abalado pelo tempo da produção industrial, ditado pelo relógio e avesso às descontinuidades do tempo da vida. O tempo da natureza se assenta sobre o tempo da terra, raiz da identidade, espaço que, ao contrário do pensamento econômico, condensa em si a particularidade das identidades, relação íntima entre os antepassados e os presentes. A tradição, o tempo e o modo de produção tradicional representam, portanto, um entrave à forma de produção capitalista industrial (THOMPSON, 1978).

Tem-se, então, a descontinuidade<sup>67</sup> do tempo da natureza para o estabelecimento do tempo econômico. Essas alterações foram percebidas por Maria dos Santos, Jane Krull e Gilsineth Silva no ato da festividade, no desaparecimento de comunidades rurais, no enfraquecimento, mudança ou extinção de certas atividades culturais, e também na migração

---

<sup>67</sup> O conceito de “descontinuidade” toma sentido contrário diante de sua inserção nos parágrafos deste texto. Enquanto a “vida como tempo descontínuo” revela-se pelos seus momentos diversos como o tempo da festividade, da celebração da colheita, da celebração dos mortos e a da vida, do contrário a “descontinuidade do tempo da natureza para o tempo industrial” diz da mudança do ritmo de vida nas comunidades negras rurais com a alteração do tempo plantio, segundo as estações do ano, do convívio em família, das colheitas, festas religiosas, celebração dos mortos em favor do tempo do ritmo da fábrica e do agronegócio.

de pessoas da comunidade para outras regiões. O verbo flexionado no passado, quando Gilsineth Silva afirmou em depoimento que “eu nasci em um meio comunitário” (setembro de 2018), demonstra as mudanças que atingiram as estruturas dos próprios sentidos de existência em comunidade. Os avanços do sentimento de individualismo e do economicismo revelaram-se na mudança conjuntural sofrida pela comunidade em questão, podendo ser percebidos nos depoimentos, desde as lamentações sobre o tempo de vida ao enfraquecimento dos símbolos fundadores das suas identidades. Adicionada a esta dinâmica, há a ascensão das igrejas protestantes na comunidade. O dogmatismo protestante, alinhado ética e ideologicamente com o capitalismo industrial, como já advertiu Weber<sup>68</sup> (2007), expandiu-se em detrimento das características culturais e litúrgicas afro-brasileiras, como supracitado em depoimento por Jane Krull.

Os fatores típicos da modernidade, encarnados nas mudanças do modo de produção, ensejaram elementos que, agora, não mais se fazem apenas exógenos como pressão sobre um grupo específico. As maneiras de dominação se infiltram nas formas de ser e por sentido final desagregam, desalojam e recriam as identidades. Mas, existem formas identitárias construídas historicamente<sup>69</sup>? Segundo Hall (2015) e Bauman (2005) as identidades são escolhas, então, também são concepções e reinterpretações da história de grupos concebidas em momentos históricos específicos. Portanto, se a recriação das identidades serve ao sistema de dominação, as releituras e reinterpretações das historicidades das identidades “tradicionais” também podem fomentar movimentos de resistência à dominação. Afinal, a contemporaneidade parece ter agido de maneira tão eficiente no controle e na dominação dos povos subalternizados, quanto o sistema colonial com a catequese: violência e exílio territorial. Essa percepção tornou-se latente e demonstrável nos caminhos desta pesquisa.

---

<sup>68</sup> Nossa análise está pautada na leitura da obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, na qual Weber analisa a relação entre a ascensão do protestantismo pela sua compatibilidade com o avanço do modo de produção capitalista. Também, em depoimento supramencionado, a Jane Krull aponta a relação entre o esvaziamento das práticas tradicionais da comunidade pela incompatibilidade dessas com os dogmas do protestantismo.

<sup>69</sup> As “identidades constituídas historicamente”, aqui, referem-se ao sentimento de ligação dos sujeitos com seus ascendentes e momentos históricos de sua comunidade. Essa percepção não contraria o que, até então, entendemos como conceito de identidade.

### 3.3 Visões/versões sobre o “progresso” e o agronegócio

O discurso de progresso rodeou e rodeia a imagem do advento da indústria de celulose no extremo sul baiano, e ainda hoje é utilizado como retórica para a legitimação das ações do agronegócio nesse espaço. Quando questionada sobre o sentido de “progresso” presente nos discursos que advogam pelo avanço da cadeia produtiva de celulose, Maria dos Santos infere que

essa é uma pergunta que quando a gente estava brigando para esse viveiro vir para Helvécia era algo que assim... parece que a gente falava uma coisa que... teoricamente era uma coisa e na prática era outra. Olha, tipo assim, se a gente não brigasse para o viveiro vir para cá o viveiro ia para ali. E nós já estávamos praticamente cercados de eucalipto. Já estávamos com a consequência já bastante... então esse viveiro ele vinha para ajudar. Que a questão de oferecer emprego para mulheres, porque aqui não tem opção de emprego para mulheres e outras coisas mais. Assim, tem hora que eu fico assim me perguntando se o eucalipto, ele, trouxe progresso... mas que progresso ele trouxe para a nossa comunidade? É uma incógnita porque muitas pessoas falam assim, que a gente vivia melhor antes do eucalipto, né? Mas e aí? Será que vivia? Então qual era esse viver que eles falam que era melhor? Não sei, é meio complicado. A gente sabe, assim, que o progresso ele trouxe um pouco, porque quem oferece emprego para as pessoas daqui são as empresas, são as terceirizadas, então... *entre aspas* trouxe progresso para o município. A gente fica preocupado é com as consequências desse progresso mais tarde. Porque a gente sabe que monocultura nunca... (né?), tem coisa boa<sup>70</sup>.

As falas, de início, retalhadas por pensamentos, demonstram a complexidade da abordagem sobre qual sentido seria positivo o advento da indústria de celulose. O lugar de dubiedade incomodou a voz de Maria dos Santos ao abordar a indústria de celulose. Demonstrou a ambiguidade entre os óbvios e destrutivos impactos do avanço da monocultura de eucalipto, e a necessidade de negociar as poucas vagas de emprego fornecidas pela empresa de celulose para os habitantes do distrito. Para ilustrar sua posição que, segundo ela própria, poderia ser lida como contraditória, tomou o caminho da exemplificação de uma das mobilizações da AQH sobre a implantação do viveiro próximo à comunidade. O caminho

---

<sup>70</sup> Depoimento concedido em março 2019.

argumentativo tenta evidenciar as vantagens das negociações feitas entre a AQH e as empresas de celulose. Ao lembrar que “já estávamos praticamente cercados de eucalipto”, Maria dos Santos revelou que as atitudes tomadas foram no sentido de mitigar os impactos causados na comunidade com o advento da eucaliptocultura. Ao lançar a dúvida sobre a percepção de quão melhor a comunidade vivia antes da chegada das empresas de celulose, questionando as vozes que ressoam em seu meio social, e questionando a si mesma, o depoimento termina com um tom de voz que declina em intensidade até o inaudível, e encerra dizendo: “porque a gente sabe que monocultura nunca... (né?), tem coisa boa”. Os questionamentos feitos a si mesma sobre o tal “progresso” declinaram até o silenciamento, lugar onde habita a não resposta, a dúvida e a incerteza. Ao encerrar sua fala sobre os sentidos de progresso e do avanço da indústria de celulose, a entrevistada revelou que, em sua percepção, os danos haviam sido feitos e que as atitudes tomadas tinham o sentido de remediar os problemas que já se encontram vigentes na comunidade.

Um olhar sobre outros momentos, e outras falas, pode nos revelar porque no depoimento de Maria dos Santos o sentido de “progresso” tem dificuldade em se alinhar com o avanço da eucaliptocultura.

É notório que a preocupação com os danos causados pela expansão do agronegócio de celulose na região não é recente. Sobre os impactos dessa monocultura sobre a população campesina do extremo sul baiano, o padre José Koopmans<sup>71</sup> já asseverava que:

Na medida em que a construção da fábrica avançava, aumentavam também as preocupações destes dois setores da sociedade civil, que sentiram a necessidade de buscar orientações externas. Foram criados, portanto, os primeiros contatos com os Sindicatos dos Trabalhadores do Setor da Extração de Madeira do Espírito Santo, como também com a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase), em Vitória (ES). Depois de várias reuniões, os representantes dessas duas regiões (Extremo Sul da Bahia e Norte do Espírito Santo) acharam importante que fosse feito um estudo e uma análise profundos sobre a nossa realidade em comum, tendo em vista o entendimento do que estava acontecendo. Os contatos foram aumentando e, daí para frente, o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE) e a Fase Nacional tiveram um papel importante na análise do modelo de

---

<sup>71</sup> O padre José Koopmans foi ativista político e ambiental e participou, direta e indiretamente, das mobilizações em favor da agricultura familiar, em defesa de comunidades tradicionais e da preservação ambiental no extremo sul baiano.

desenvolvimento do qual estávamos sendo “vítimas” (KOOPMANS, 2006, p. 01).

A preocupação que o padre José Koopmans apresenta se cruza com as falas das entrevistadas, quando afirmam suas aflições no que tange ao desemprego, à criminalidade e o rompimento com as atividades tradicionais. Tais temores se cristalizaram como fatos presentes nos depoimentos. Segundo a perspectiva materialista marxista, o avanço do sistema capitalista implica a desestruturação dos modos de vida coletiva, marginalizando, desqualificando e instituindo a busca pelo valor econômico como o objetivo ontológico da existência humana. Essa interpretação aduz que o avanço do capital na forma das indústrias de celulose, ao desalojar as comunidades tradicionais de suas relações sociais, culturais e materiais, configura uma lógica de exclusão lucrativa para os operadores do grande capital. “Em outros termos, a sociedade capitalista repousa sobre a produção incessante de necessidades, a partir da necessidade central do capital — a valorização do valor” (FONTES, 2017, p. 410). A criação da necessidade constitui o primeiro momento do processo de submissão e, por consequência, do controle. Nesse campo, as possibilidades de barganha e autonomia dos sujeitos subalternizados ficam estreitadas entre o desejo de autonomia e as necessidades imediatas, quase nunca saciadas pela submissão ao sistema econômico. Assim, suas vozes são emudecidas nesse contraditório estreitamento.

Essa situação é desnudada na fala de Roseli Constantino Ricardo<sup>72</sup>, mulher negra, professora e liderança da AQH, que depôs como convidada da Câmara dos Deputados Federais, na Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, em 2005. Em depoimento à comissão, Roseli Ricardo rebateu os argumentos dos representantes das empresas de celulose e expôs pontos importantes sobre o advento do agronegócio e suas consequências sobre as comunidades negras da região. Em depoimento<sup>73</sup>, Roseli relatou:

Boa-tarde a todos. É muito fácil falar sobre uma realidade quando não se mora e não se está vivendo o dia-a-dia do lugar. Mostrar isso por intermédio de gráficos bonitos e enfeitados é muito fácil. Faça parte a AQH - Associação

---

<sup>72</sup> Roseli Constantino Ricardo é uma das protagonistas do processo de aquilombamento, fundadora e associada da AQH.

<sup>73</sup> O depoimento está exposto na íntegra, pois representa uma leitura do momento do aquilombamento da comunidade de Helvécia em um espaço, o qual dialogou com os representantes da indústria de celulose.

Quilombola de Helvécia, uma comunidade que foi completamente destruída pela monocultura do eucalipto. Como os colegas já disseram, não somos contra o progresso. Quando as empresas chegaram, houve euforia. Todos quiseram a vinda das empresas, porque esperávamos que elas trouxessem benefícios para a nossa comunidade. Helvécia é a antiga Colônia Leopoldina e tem uma história belíssima. Alguns a conhecem. A comunidade negra, até os dias de hoje, tem buscado manter as tradições locais, como as festas culturais muito presentes na região e que atraem pessoas de vários estados (sic) do Brasil. Além da monocultura do eucalipto não ter trazido o progresso que tanto esperávamos, trouxe a destruição. Para onde Helvécia vai crescer? Uma comunidade com 5 (sic) mil habitantes está completamente cercada pelo eucalipto, sem nenhuma perspectiva de crescimento, porque não tem para onde. O plantio não respeitou o espaço. Carrego uma tristeza em relação a como se deu a compra dessas terras. Aconteceu com Helvécia o mesmo que aconteceu no Brasil quando os portugueses aqui chegaram, em 1500. As pessoas chegaram a trocar as terras dos moradores de Helvécia por geladeiras - quem for lá comprovará que não estou mentindo - tamanho foi o desrespeito dessas empresas quando se instalaram na região. Sem contar que nem toda a demarcação foi justa. A comunidade, por inocência, acabou as vendendo. Eles foram encurralando, cercando, pressionando as pessoas, oferecendo bom preço, para elas venderem as terras. Trabalho como educadora. Quando se faz qualquer pesquisa ou se conversa com moradores mais antigos da comunidade, eles dizem que Helvécia antigamente era um lugar muito bom, havia fartura. Hoje, não há nada disso. Em relação ao plantio de mamão mostrado nesse gráfico muito bem montado, a realidade não é essa. Não há hoje a quantidade de frutas que se tinha. Talvez eu esteja sendo um pouco saudosista, mas essa é a realidade. Não é do jeito que esse gráfico mostra. A nossa cultura, como comunidade remanescente quilombola, está se perdendo a cada dia. Havia 2 meios de Helvécia crescer: pela monocultura do eucalipto na região e por intermédio da cultura. Pelo tempo que essas empresas estão instaladas na região, vimos que o progresso por intermédio do eucalipto não se dará. Estamos, então, tentando resgatar a nossa cultura, a nossa história. Em nome da sustentabilidade, mostrada neste gráfico bonito, vale avançar tanto? Pergunto aos senhores, porque acho que não. Vale a pena massacrar uma comunidade - não apenas essa, mas outras estão sendo massacradas - em nome dessa sustentabilidade? Vale a pena fazer o que fizeram conosco? Não sei. Deixo a pergunta para os senhores. A compra das terras se deu de maneira totalmente ilegal. Por isso, buscamos recuperar uma parte delas, porque as pessoas foram pressionadas a vender. No dia 12 passado, conversei novamente com o meu avô. Ele me afirmou que teve de ser muito homem para não ceder suas terras. As pessoas eram encurraladas até com armas para cederem suas terras em nome desse progresso que não beneficia todo mundo. A Aracruz dava emprego para todos. Hoje, apenas 2 (sic) pessoas da comunidade trabalham na empresa. Esses trabalhadores são jogados para as empreiteiras. A cada dia que passa, surgem novas empreiteiras, que não têm o mesmo compromisso com seus funcionários. Os salários são bem mais baixos. Se o trabalhador fizer um tratamento médico, essas empreiteiras servem como avalista. Meu marido trabalhou nessa empresa, adoeceu e, ao final de 1 (sic) mês, ela teve a coragem de emitir para ele um cheque de 1 (sic) real. Procurei esse cheque para trazer para a Comissão. Meu marido deu esse cheque para o

meu filho, que ficou brincando com ele na rua, tentando comprar alguma coisa e não conseguiu. Ninguém trocaria um cheque de 1 (sic) real. O colega também já abordou a questão da CAEMA - o tempo é muito pouco -, uma polícia que veio para preservar a Mata Atlântica, mas que está a serviço das empresas, aterrorizando todo mundo. A realidade é essa. Mostrar isso por meio de gráfico é muito fácil. Conviver numa região que está completamente sufocada pelo plantio de eucalipto é totalmente diferente. Em Vitória, encontrei mais de 10 (sic) pessoas da minha comunidade, em função deste êxodo: as pessoas têm saído de sua comunidade para morar nas periferias dos grandes centros. Se há realmente uma melhora, onde ela está? Por que todos os anos, nas festas tradicionais da comunidade, recebemos tantos moradores de Helvécia, do Município Nova Viçosa? Se, como os expositores mostraram no quadro, é realmente bom, não era para tantos moradores do Município de Nova Viçosa estarem morando em São Paulo, Salvador e em outros Estados do País. A monocultura do eucalipto, para nós, não tem sido um benefício. Não estou tentando dizer que não foi legal. Mas estão querendo fazer o que já fizeram em nossa região e em outros lugares. Basta. Existem várias outras maneiras. Se o BNDES fez esse investimento, por que não investir em outras áreas, no plantio de feijão etc.? Por que o eucalipto? Nós, moradores do Município de Nova Viçosa, representando aqui a comunidade de Helvécia, tentamos manter a nossa cultura, mas não temos conseguido. Antes era comum, todo sábado, haver uma festa, um bate-barriga, um samba de viola. Era muito comum no local: hoje, na comunidade do Sr. João; amanhã, na de D. Maria. Atualmente, nada disso existe. As pessoas estão morando em pequenas casas, porque tiveram de vender suas terras. Muitas vezes, da maneira como mencionei. Todos poderão comprovar que não estou mentindo se tiverem oportunidade de conhecer o lugar, cuja comunidade tem tentado, a todo custo, manter sua história e que tem sido, sim, destruída pela monocultura do eucalipto, porque eles não respeitam os mais fracos, não respeitam a maneira de as pessoas viverem e sua tradição. Estou aqui, em nome da Associação Quilombola de Helvécia, para dizer que não queremos mais. Eu trouxe um documento de uma senhora que morreu no ano passado. Ela costumava dizer que Helvécia era um lugar bom para se viver. Lá havia de tudo. Todos comiam e ninguém passava necessidade. Se há esse progresso, por que as pessoas falam isso? Por que nossa cidade não teve oportunidade de crescer? Deixo a pergunta aos senhores. Muito obrigado.<sup>74</sup>

A intensidade do depoimento perfaz o questionamento do dito “progresso” gerado pelo advento da monocultura de eucalipto. Em depoimento, Roseli Ricardo expõe o desejo e a expectativa da melhoria de vida das pessoas na comunidade com a implantação do polo

---

<sup>74</sup>Depoimento n. 1595/05, de 18/10/2005. Disponível em: [84](https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=11&nmComissao=Comiss%C3%A3o%20de%20Meio%20Ambiente%20e%20Desenvolvimento%20Sustent%C3%A1vel&tpReuniaoEvento=AP%20c/%20Convidado&dtReuniao=18/10/2005&hrInicio=14:40:00&hrFim=19:00:00&origemDiscurso=&nmLocal=Plen%C3%A1rio%20Principal%2020CD&nuSessao=1595/05&nuQuarto=0&nuOrador=0&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=14:40&sgFaseSessao=&Data=18/10/2005&txApelido=&txFaseSessao=&txTipoSessao=Permanente&dtHoraQuarto=14:40&txEtapa=>. Acessado em 19 de setembro de 2019.</a></p></div><div data-bbox=)

florestal, bem como destaca o desalento com as consequências observadas pelo avanço da monocultura. A expectativa da empregabilidade, a esperança da melhoria de vida, a vida em comunidade, aqui, contrasta com a decepção da falta de emprego, a marginalização da comunidade e o exílio dos membros das comunidades rurais para a periferia das grandes cidades. Roseli Ricardo, nesse depoimento, indicou alguns caminhos de reafirmação e de reconstrução das narrativas coletivas, quando se utilizou dos patrimônios culturais das comunidades negras da região como retórica para explicar seu pertencimento histórico/étnico-racial. Essas manifestações, como lastro das identidades coletivas da comunidade, também foram notadas nos depoimentos de Jane Krull, Gilsineth Silva e Maria dos Santos. Ao justificar as mudanças ocorridas sobre a comunidade, Roseli Ricardo buscou, nas vozes dos anciãos da comunidade, e de seu próprio avô, memórias e sabedorias como fundamento e orientação para compreender e intervir no seu contexto social. A empregabilidade representa, no discurso das entrevistadas, e no depoimento de Roseli Ricardo, o ponto de convergência das angústias. Sobre isso, em depoimento à mesma comissão, o padre José Koopmans analisou o paradoxo entre o advento da indústria de celulose e a criação de empregos na região.

Historicamente, nos anos 60, 70, 80 e 90, a agropecuária, conforme dados da Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia e do IBGE, criou, em média, 1 emprego fixo a cada 26 hectares que ocupava [...]. Esse documento é o Planejamento Estratégico do Arranjo Florestal do Conselho Florestal do Movimento Espírito Santo em Ação, que diz que a área florestal para a indústria de celulose e papel cria 1 emprego fixo a cada 110 hectares que ocupa. Ou seja, em vez de criar empregos, as empresas criam muito desemprego na região porque, ao comprarem terras, o número de desempregos é muito maior do que os empregos criados posteriormente<sup>75</sup>.

Analisar o desemprego na zona rural derivado do advento das indústrias de celulose é importante, pois, acompanhadas do desemprego na região, ocorrem migrações e, por consequência, o enfraquecimento dos fazeres tradicionais, a erosão do pertencimento à

---

<sup>75</sup> Depoimento n. 1595/05, de 18/10/2005. Disponível em: [85](https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=11&nmComissao=Comiss%C3%A3o%20de%20Meio%20Ambiente%20e%20Desenvolvimento%20Sustent%C3%A1vel&tpReuniaoEvento=AP%20c/%20Convidado&dtReuniao=18/10/2005&hrInicio=14:40:00&hrFim=19:00:00&origemDiscurso=&nmLocal=Plen%C3%A1rio%20Principal%2020CD&nuSessao=1595/05&nuQuarto=0&nuOrador=0&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=14:40&sgFaseSessao=&Data=18/10/2005&txApelido=&txFaseSessao=&txTipoSessao=Permanente&dtHoraQuarto=14:40&txEtapa=>. Acessado em 22 de setembro de 2019.</a></p></div><div data-bbox=)

comunidade, bem como o impedimento da cadeia de transmissão das memórias coletivas. Além da resultante falta de emprego que, segundo os depoimentos de Roseli Ricardo e do padre Koopmans, fez com que as comunidades negras rurais da região ficassem atadas à lógica de subordinação que contradizem os “gráficos bonitos e enfeitados<sup>76</sup>” descolados da vivência nas comunidades.

Afinal, a retórica do “progresso” entorno do agronegócio se assemelha à leitura de Walter Benjamin sobre o quadro *Angelus Novus*<sup>77</sup>, de Paul Klee. Nessa leitura, o anjo da história, arrastado pelos irresistíveis ventos que sopram do paraíso, olha para trás, para o passado, e vê se amontoar, diante de seus olhos, uma pilha de escombros que se erguem até o céu; e finaliza: “o que chamamos de ‘Progresso’ é justamente essa tempestade” (2012, p. 14). Nesse espaço, onde as mudanças ocorrem incessantemente, as comunidades remanescentes quilombolas lutam por cidadania e autodeterminação.

Em nossa pesquisa, o ato do aquilombamento ressoa como momento culminante das forças e das ações que são subjacentes à comunidade. Esses sentimentos de inconformismo e de busca pela permanência das relações sociais/culturais irromperam, como movimento organizado, por um grupo majoritariamente de mulheres negras que confrontaram o avanço da indústria de celulose. As lutas que ainda hoje são travadas nessa comunidade remontam séculos de luta por cidadania.

No mais, podemos inferir que as características fundantes dos movimentos quilombolas são as ações coletivas, a capacidade de articulação e a resistência a regimes desumanizantes, que impõe condições contrárias às existências racial, física, memorial e cultural das comunidades negras.

Foi pela luta antirracista, geradora de cidadania, que os movimentos negros se articularam para conquistar espaços com o advento da república (DOMINGUES, 2007, p. 101). Há, nessas

---

<sup>76</sup> Op. cit.

<sup>77</sup> Há um quadro de Paul Klee, que se chama *Angelus Novus*. Nesse quadro, há a representação de um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas, uma tempestade sopra do paraíso e prende-se às suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce em direção ao céu. *O que chamamos de "Progresso" é justamente essa tempestade.*

formas históricas de luta, maneiras de resistência que encontraram, na Constituição de 1988, possibilidades de reivindicar pautas importantes quanto à preservação de comunidades negras, suas tradições culturais e conquista de direitos.

O Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias<sup>78</sup> (ADCT), consolidou-se como mecanismo de preservação, em sentido amplo, das comunidades remanescentes quilombolas. Sem entrar no mérito das análises legais, já bem abordado por Marques e Gomes (2013), Arruti (1987) e Almeida (2011), interessa-nos, então, a forma com que o dispositivo legal foi e é utilizado no processo de reconstrução das narrativas quilombolas, na defesa de interesses, na busca de cidadania e na legitimação do uso de espaços territoriais.

Se, por um lado, as ordenações jurídicas buscaram dar conta da complexidade da definição conceitual das comunidades remanescentes quilombolas (CQRs), por outro, o texto legal representou, por parte dos aquilombados, a possibilidade de certa reparação histórica dos danos causados pelo Estado. No sentido estrito do termo, os aspectos culturais e organizacionais dessas comunidades negras se tornaram elementos de sustentação e de luta, fundamentado no aparato constitucional. Os aspectos culturais dessas comunidades, que legitimam a certificação na forma do Art. 68 ADCT, passaram a instrumentalizar suas lutas por direitos. Notamos, nesse sentido, o desejo e a necessidade dos aquilombados, estrategicamente, retroalimentarem os discursos e as identidades negras articulando-os às bases culturais que foram centrais para a certificação. Talvez, por isso, na comunidade de Helvécia, os fazeres culturais como a dança do bate-barriga, o embarreiro, o ofício aos mortos e as festas tradicionais foram reincidentes nas falas das entrevistadas. Não se trata de uma conjectura, mas, certamente, de uma (re)invenção das tradições como asseveram Ranger e Hobsbawm: “consideremos que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizando por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (2012, p. 11). As formalizações das manifestações culturais ressoam como sentido estratégico e como ecos da história da comunidade.

Nas entrevistas, a reincidência das falas sobre as atividades culturais praticadas nessa comunidade dá-se por duas vias: em primeiro lugar, por esses eventos serem parte do patrimônio cultural da comunidade e terem marcado, significativamente, a vida das

---

<sup>78</sup> Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos, que estejam ocupando suas terras, é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado conceder-lhes os respectivos títulos (Brasil, 1988).

entrevistadas; em segundo lugar, pela utilização dessas práticas como sustentação da mobilização pelo/para o aquilombamento da comunidade. Nisso, percebe-se a refundação das identidades, a resignificação dos atos e a necessidade de produção de um sentido discursivo teleológico de pertencimento a uma *comunidade de destino* (MAFFESOLI, 2006, p. 282). Esse aspecto pode ser notado quando Roseli Constantino, reconhecendo certo “saudosismo”, utiliza dele como estratégia argumentativa de enfrentamento.

Como estratégia de resistência, quando comunidades negras rurais veem-se ameaçadas, geralmente por conta do avanço do agronegócio, como ocorre em Helvécia, elas utilizam o dispositivo legal do artigo 68 ADCT como instrumento de enfrentamento, tendo em vista a manutenção das terras, das tradições e da própria comunidade. Essa condição de buscar representação em momentos de risco coletivo nos permite pensar que, juntamente com a titulação, há a necessidade de refundação dos referenciais coletivos, símbolos de unidade, articulação interna entre os integrantes da comunidade e, por consequência, o reordenamento das identidades. Nesses casos, o reconhecimento representa uma luta histórica, pois, como afirma Ilka Leite, “o quilombo chega até os dias atuais para falar de algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania para estes grupos” (1999, p. 141).

O ato do aquilombamento significa também a “importação” de conceitos, características e significados, que se assenta de maneira disforme entre os membros da própria comunidade. Com isso queremos dizer que a mobilização pela certificação encontrou vozes dissonantes dentro da própria comunidade. Sobre o processo de certificação como remanescente quilombola, Maria dos Santos afirmou que

A Fundação Cultural Palmares já havia feito um estudo a uns dez anos antes do reconhecimento [...] então ela antes do reconhecimento, por Helvécia ser reconhecida até internacionalmente, a fundação já tinha feito um estudo histórico para saber se Helvécia poderia ser reconhecida como remanescente quilombola. Mas o que levou nós, moradores, que é um grupo de mulheres surgidas na época em que eu, a própria Gilsineth, a Roseli, a Regina, a Jane, a Mariná, dentre outras e alguns jovens como Danilo, Elvis e Valdeir. E o que nos levou a pedir esse reconhecimento, a buscar, a entender mais foi sobre a questão da monocultura do eucalipto. Porque nos angustiava muito ver esse grande plantio crescendo cada vez mais e parecia que ia nos sufocar, que Helvécia ia desaparecer no meio dessa monocultura. Então com a presença do deputado Luiz Alberto aqui, ele nos incentivou, ele nos orientou a fazer o pedido do reconhecimento de Helvécia quanto remanescente quilombola. Porque a comunidade uma vez reconhecida automaticamente ela é respeitada

em vários aspectos, então a gente fez esse pedido e nunca imaginamos, também, que iria sair tão rápido. Porque o pedido de reconhecimento de uma comunidade poderia sair em cinco anos, em dez anos, quinze anos e a nossa: nós fizemos o pedido e com dois meses o reconhecimento saiu. Foi um susto até para nós mesmo que havíamos pedido o reconhecimento. Mas ao sair esse pedido do reconhecimento, houve uma não-aceitação da comunidade.<sup>79</sup>

Novamente, a mobilização se revelou como enfrentamento à monocultura de eucalipto. Aqui, também é perceptível que as formas de mobilização para o aquilombamento repercutiram fragmentando a comunidade, ressaltadas pela dúvida dos benefícios da certificação. Em nossa percepção, esse fato evidencia que o processo autodeclaratório agiu como estratégia, menos importante pelo termo “quilombo”, que pelos resultados práticos da ação. Também é possível notar que, ao longo do sistema escravocrata, os aquilombados estiveram menos preocupados com a alcunha do movimento, que para os seus resultados práticos<sup>80</sup>. A mobilização utilizou a titulação de remanescente quilombola como meio para atingir objetivos de melhores condições de vida, preservação das memórias, das práticas culturais e do acesso à cidadania<sup>81</sup>. Isso, segundo Alfredo Almeida, representa “um novo capítulo das formas de mobilização étnica”, pois, refere-se

a uma forma refletida e um sentido particular de cultura em tudo indissociável dos processos políticos-organizativos, que orientam suas mobilizações e reforçam sua identidade coletiva face a interesses antagônicos que ameaçam seus territórios e seus modos de existir (2011, p. 169).

O autor se refere à forma com que a mobilização política organizativa retroalimenta as formas de representação identitária. É evidente que, no caso de Helvécia, mobilizados pela certificação da comunidade, os moradores justificaram sua ação pelo impacto do avanço da monocultura, como já especificado no depoimento de Roseli Ricardo. Esse fato é notado quando Maria dos Santos assevera que “é o que nos levou a pedir esse reconhecimento, a buscar, a entender mais, foi sobre a questão da monocultura do eucalipto”. Assim, a mobilização

---

<sup>79</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=VI\\_qesF2H0U](https://www.youtube.com/watch?v=VI_qesF2H0U)>. Acesso em 19 de setembro de 2019.

<sup>80</sup> Por resultados práticos, voltamos às reivindicações de Roseli Ricardo, em depoimento na Câmara de Deputados Federais e à carta de autorreconhecimento enviada à Fundação Cultural Palmares, pleiteando a certificação das comunidades negras da região.

<sup>81</sup> Acesso à cidadania se refere a políticas públicas próprias dedicadas à saúde, à educação e à alimentação dos pertencentes a comunidades tradicionais.

instrumentalizou o termo “quilombo” para a titulação de Helvécia como CRQ, bem como meio para alcançar melhores condições de vida. A instrumentalização do termo “quilombo” não inviabiliza ou reduz a importância do discurso sobre identidade traçado até aqui, pois, a utilização desse termo produziu realinhamento entre o patrimônio cultural da comunidade e o conteúdo simbólico/semântico que preenche o termo quilombo. Afinal, como afirma Hall, as identidades são formadas e modificadas “num diálogo contínuo com os mundos ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (2015, p. 11). É nesse mesmo sentido que Alfredo Wagner Almeida intitula e sintetiza sua obra *Quilombos e Novas Etnias*.

Portanto, a força do quilombamento está na organização de formas de ação e reação, com o objetivo de refrear as forças hegemônicas do agronegócio que atuam em seu meio. Isso implica dizer que “estão convergindo para uma identidade coletiva com capacidade de agregação de interesses e condução de reivindicações face aos aparatos de Estado” (ALMEIDA, 2011, p. 163). Afinal, a introdução de conceitos, que inicialmente são externos à comunidade, implica em redefinir as formas de perceber a comunidade e de se relacionar com ela. Por isso, dizemos que a comunidade está em processo de quilombamento, mesmo após sua certificação.

Ainda segundo Maria dos Santos, o caminho para o quilombamento foi pavimentado pela anterioridade das pesquisas feitas pela Fundação Cultural Palmares sobre a comunidade, alinhado ao suporte político e à orientação do deputado Luiz Alberto (PT-BA). Esses fatos e as trajetórias de vida, que permeiam o conjunto da comunidade, tornaram viável o caminho para a certificação.

Em carta à Fundação Cultural Palmares, doravante FCP, o coletivo mobilizado em prol da certificação revela suas angústias e intenções ao se autodeclarar como remanescente quilombola. A mobilização também ocorreu em conjunto com comunidades circunvizinhas, como revela o relatório da Fundação Cultural Palmares.

o auto-reconhecimento e pedido de certificação referem-se às seguintes Comunidade Quilombolas:

- Comunidade de Helvécia, Distrito de Helvécia, município de Nova Viçosa;
- Comunidade do Rio do Sul, Distrito de Helvécia, município de Nova Viçosa;
- Comunidade Cândido Mariano, município de Nova Viçosa;
- Comunidade de Volta Miúda, município de Caravelas;
- Comunidade de Naiá, situada a beira do rio Peruípe, município de Caravelas, divisa de Nova Viçosa (área contígua ao distrito de Helvécia);

- Comunidade do Mutum (e outras), situadas a beira do rio Peruípe, município de Caravelas, divisa com Nova Viçosa (Área contígua ao distrito de Helvécia). [...] Isto porque, segundo o relato, a exploração indevida do território [pelas indústrias de celulose] está sendo garantida com a vedação do acesso dos quilombolas as suas terras e, conseqüentemente, com prejuízo das atividades que asseguraram a sobrevivência coletiva, tais como caça, pesca e coleta de lenha. Esta situação agrava-se pela denúncia de apoio de autoridades locais a essa prática (Fundação cultural Palmares, 22 de Novembro de 2004).

O documento de entrada no processo de certificação mostra que o coletivo formado por membros das comunidades remanescentes<sup>82</sup>, da antiga colônia Leopoldina, partilhava das mesmas formas de representação e descontentamentos com os impactos da monocultura de eucalipto. Essa relação de proximidade entre as comunidades, de maneira direta, está presente nas falas de Jane Krull e de Gilsineth Silva quando tratam dos vínculos familiares, raciais e culturais das comunidades localizadas na região. O trecho final do documento alerta para uma situação que captura nossa atenção: a atividade de autoridades locais para o favorecimento da exploração do território em detrimento das práticas como caça, pesca e recolhimento de lenha. Esses impedimentos de acesso “a áreas que asseguraram a sobrevivência coletiva” podem indicar um dos motivos das migrações da zona rural para centros urbanos e, também, diz sobre a insatisfação que alimentou o desejo de certificação das “terras negras” como espaços quilombolas a serem preservados. Nesse trecho, os depoimentos que dão base para o memorando da FCP apontam para a desestruturação das condições de vida e das práticas tradicionais. Anexada ao relatório enviado à FCP está a carta de autorreconhecimento, que traz, no teor de seus argumentos, sentidos culturais, representativos, sociais e identitários materializados na retórica de suas (seus) autoras (es). A introdução da carta reafirma quem são e o que querem os quilombados requerentes da ação:

Esta carta é, portanto, uma declaração comunitária, feita através da feitas através da Associação e Comunidade Afro do município de Nova Viçosa, Bahia, visando o reconhecimento da comunidade negra e do distrito de Helvécia, deste mesmo município, e as comunidades e as terras negras adjacentes, como Comunidade Remanescente de Quilombo [...]. (Fundação Cultural Palmares, 23 de outubro de 2004).

---

<sup>82</sup> Contudo, ficam evidentes, por meio do texto da carta, que são as moradoras de Helvécia, fundadoras da AQH, as lideranças que representam o coletivo para a certificação das referidas comunidades.

Ao citar que “essa é uma declaração comunitária”, o coletivo reafirmou a unidade entorno de um mesmo objetivo ao passo que generalizou a intenção de certificar as comunidades como CRQs. Os depoimentos recolhidos ao logo dessa pesquisa evidenciaram que o desejo de certificação não era algo que poderia ser verificado dentre a ampla maioria dos moradores das comunidades acima relacionadas. Isso também pode ser notado no depoimento de Maria dos Santos, quando afirmou que “ao sair esse pedido do reconhecimento, houve uma não-aceitação da comunidade”. Houveram divergências entre os interessados na certificação e os que se manifestavam de forma contrária ao reconhecimento. O termo utilizado “terras negras” é citado não só no sentido de pertencimento coletivo, mas também reafirma as formas identitárias e referenciais raciais que territorializam os espaços ocupados por essas comunidades. Portanto, o sentido de terra/propriedade é lido, pelas autoras da carta, como território, lugar de pertencimento onde se realizam as vivências, onde os vínculos familiares, culturais e memoriais são gestados.

A certificação ocorreu em um curto espaço de tempo e introduziu, quase que subitamente, o termo “quilombo” como categoria identificadora das relações sociais, culturais e identitárias nesse espaço. Por conta da necessidade de organização das pautas identitárias, políticas e sociais, decorrentes da certificação, é que foi fundada a AQH. A associação surgiu com o objetivo de representar a comunidade como Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ).

A velocidade da certificação e a própria efetividade do ato do aquilombamento renderam impactos diversos sobre a comunidade. Como já citado, o autorreconhecimento acarretou em posições dissidentes, ou seja, uma parte da comunidade não aderiu ao movimento de aquilombamento. Nesse momento, Maria dos Santos era presidente na AQH e, sobre a fragmentação da comunidade, observou que:

a comunidade não estava preparada [...] e houve uma resistência da própria comunidade. E quando falou que Helvécia é quilombola e eu não sei o que passava na cabeça deles. Então a gente começou a fazer um trabalho muito forte na escola na comunidade, trazendo vários órgãos, trazemos fórum, seminário, os órgãos responsáveis pelo reconhecimento vieram até a comunidade para tentar explicar, né? Porque a gente só conseguiu ver vantagem, a gente não percebia nenhuma desvantagem no reconhecimento. Mas as pessoas assustaram com o reconhecimento na época, então houve, assim... muita revolta. Eu na época estava fazendo faculdade, por ser um dos

membros do pedido do reconhecimento, eu não poderia estudar na faculdade porque fui ameaçada pelos grandes latifundiários aqui da região [...]. Mas a nossa intenção não é nem tanto a preocupação com a questão territorial, mas sim, a gente estava muito preocupada com a questão social, nossa cultura que estava se acabando, essa monocultura que chegava com muita velocidade a gente não sabia a consequência disso. Então isso foi o que nos levou a pedir esse reconhecimento (Abril de 2019).

O movimento pela certificação de diversas comunidades rurais da região foi organizado por um pequeno grupo de pessoas e foi liderado pela comunidade de Helvécia. Na percepção da entrevistada, a velocidade com que aconteceu a certificação impactou a comunidade em virtude de despreparo e do desconhecimento sobre os conceitos e as vantagens advindas pela certificação. Esse fato revelou que o conceito “quilombo” ainda era desconhecido por muitos. Já por outros, o termo era compreendido segundo as definições que os grupos dominantes cunharam no Brasil colonial. O entendimento negativo sobre o termo “quilombo” está associado às companhias de desinformação, contrárias à certificação, que contribuíram para a não aceitação da certificação por parte da comunidade. Sobre isso, Maria dos Santos afirmou o seguinte:

Então começaram a trabalhar a negatividade na cabeça das pessoas da comunidade, e elas começaram a absorver isso como certo, que Helvécia ia voltar a ser quilombo, que ia voltar à escravidão, que ninguém ia ter nada, que ninguém é dono de nada, todas as informações que sempre acontecem nos demais lugares (SANTOS *apud* SANTANA, 2014, p. 41).

Parte da população da comunidade acreditava que a certificação levaria ao “tempo da escravidão” e que as pessoas de Helvécia perderiam suas terras e não teriam escolas. Os interessados na desmobilização do movimento quilombola aproveitaram das fragilidades internas da comunidade dividi-la, havendo um revés no processo de reconhecimento. Por meio da desinformação e de ameaças às lideranças quilombolas, os latifundiários da região e os agentes do grande capital pautaram suas ações no sentido de arrefecer o ímpeto do movimento de certificação. Também, como nos esclarece Gomes (2009), não houve, de imediato, o sentimento de unidade da comunidade com o movimento de certificação por motivos de interesses diversos, os quais foram geralmente ligados às empresas de celulose pelo fomento do eucalipto ou pelo simples distanciamento com a pauta da certificação.

Então, a tentativa de fortalecimento do movimento perpassou, como citado por Maria dos Santos, por uma campanha de esclarecimento com fins de apresentar o sentido do movimento e de ressignificar o conceito de quilombo para a própria comunidade. O que ocorreu, nesse sentido, foi a recriação da sua própria narrativa fundacional, marcando os contornos e limites sobre um “nós” negros, quilombolas e vinculados a um passado “comum”. Afinal, as identidades e as práticas culturais da comunidade se tornaram capital político para a continuidade da mobilização. Faz sentido que as atividades de fortalecimento do movimento sejam pedagógicas e valorativas das identidades negras, pois, em parte, foram esses os elementos que deram fôlego às lideranças quilombolas para o processo de certificação.

Ao ser indagada sobre os motivos que levaram à participação no movimento de quilombamento, Gilsineth Silva deu pistas importantes sobre a pertinência da educação antirracista e de conscientização para a valorização das identidades e da luta por direitos e cidadania:

O que mais me motivou foi por eu estar na universidade e eu tive um seminário... é... eu fiz rede UNEB em 2000 [...]. Então nós tivemos seminário de África, e aí nós tivemos o professor Ronaldo, lá da UNEB, e aí o professor Ronaldo trouxe várias pessoas para falar e foi aqui na comunidade. A universidade veio para a comunidade e fez os seminários aqui com a presença de um deputado chamada Luiz Alberto, na época era deputado federal. E ele também é bem envolvido com essas causas. E com as leituras que o professor Ronaldo e a academia nos proporcionaram me motivou a estar na luta, no engajamento por essa questão (Gilsineth Silva, setembro de 2019).

Ao citar a participação da educação formal no processo de mobilização, Gilsineth Silva indicou a pertinência do processo educador para a mobilização que culminou na certificação das comunidades negras rurais da região como CRQ. A prática educacional ligada à valorização das memórias e das identidades descortinou, em nossa pesquisa, que o fato de o quilombamento ganhar fôlego de vida por meio do processo educacional, envolveu parte das pessoas que estavam mobilizadas para a certificação<sup>83</sup>. Afinal, como afirmou Gilsineth Silva, “estavam um grupo de mulheres na universidade” (setembro de 2019).

---

<sup>83</sup> Os efeitos são vistos também, quando se analisa esses aspectos educacionais no processo educacional formal. Como dissemos inicialmente, a educação, quando antirracista e voltada à compreensão da história local, implica

O que queremos sinalizar com essa reflexão é que processo de aquilombamento se efetivou pelo reconhecimento do lugar histórico, que é ocupado pelos sujeitos e, em consequência disso, depreende responsabilidades e compreensão da necessidade do protagonismo nas lutas por direitos e cidadania. Se, por um lado, o reconhecimento e o pertencimento a um grupo ocorrem por escolha, por outro, a consciência social de “si” torna o sujeito responsável pelo protagonismo de suas ações.

Mesmo enfrentando forças contrárias à certificação, a AQH passou a agir de maneira conciliatória, promovendo diálogos com a comunidade e mediando negociações entre a comunidade e as empresas de celulose. Sobre esse aspecto, como afirmou Maria dos Santos, “o pouco que a gente conseguia era através do diálogo” (abril de 2019). As ferramentas para a efetivação do movimento são atividades como encontros, seminários, promoção de atividades culturais que tentam promover aproximação entre os moradores do distrito e a associação, assim como a articulação/realização de processos educativos com vistas a refundar/ressignificar e valorizar as identidades étnico-raciais no distrito. O processo de certificação também marcou o início das releituras sobre o passado da comunidade. Por isso, quando analisamos as narrativas autobiográficas, entendemos que as reconstruções dessas caminham juntas com a certificação da comunidade.

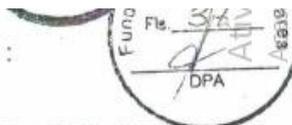
O panfleto entregue na comunidade após a certificação ilustra bem essa tentativa de aproximação e de refundação do sentido de grupo.

### **Imagem 5: Comunicado da AQH sobre reconhecimento**

---

na consciência participativa, protagonista e ativa no processo de lutas por direito e cidadania, como é exemplificado no depoimento de Gilsineth Silva.

Comunicado da AQH:



# HELVÉCIA AGORA É QUILOMBO!!!

O Governo Federal reconheceu

**HELVÉCIA**

como

**Comunidade Remanescente de Quilombo**

no dia 6 de abril de 2005.

Diário Oficial da União - Seção 1

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

PORTARIA Nº 7, DE 6 DE ABRIL DE 2005

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, III, 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, da Portaria Interina da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43 de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, resolve:

Art. 1º Registrar nos Livros de Cadastro Geral n.º 002 e 003, Certificar que conforme Declarações de Auto-reconhecimento e os processos em tramitação nesta Fundação Cultural Palmares, as Comunidades, a seguir, são REMANESCENTES DOS QUILOMBOS:

I. Comunidade de Veloso, localizada no município de Vitória da Conquista, Estado da Bahia, Livro 002, registro n.º 116, f. 21;

II. Comunidade de Canguine, localizada no município de Itauçu, Estado de São Paulo, Livro 002, registro n.º 122, f. 27;

III. Comunidade de Nossa Seta, localizada no município de Iguaçu, Estado de São Paulo, Livro 002, registro n.º 123, f. 28;

IV. Comunidade de Mandre, localizada no município de Camaró, Estado de São Paulo, Livro 002, registro n.º 124, f. 29;

V. Comunidade de Cunni, localizada no município de Calçoene, Estado do Amapá, Livro 002, registro n.º 125, f. 30;

VI. Comunidade de Agresso, localizada no município de Riacho de Santana, Estado da Bahia, Livro 002, registro n.º 126, f. 31;

VII. Comunidade de Pontinha, localizada no município de Patrocinuçu, Estado de Minas Gerais, Livro 002, registro n.º 127, f. 32;

VIII. Comunidade de Santa Cruz, localizada no município de Brejo, Estado de Maranhão, Livro 002, registro n.º 128, f. 33;

IX. Comunidade de Helvécia, localizada no município de Nova Viçosa, Estado da Bahia, Livro 002, registro n.º 129, f. 34;

X. Comunidade de São Pedro, localizada no município de Acaçutuba, Estado do Maranhão, Livro 002, registro n.º 135, f. 40;

XI. Comunidade de Negros de Giló, localizada no município de Itacuruba, Estado de Pernambuco, Livro 002, registro n.º 137, f. 42;

XII. Comunidade de Atupém, localizada no município de União de Palmares, Estado de Alagoas, Livro 002, registro n.º 141, f. 46;

O artigo 68 da Constituição Federal garante aos negros descendentes dos escravos e quilombolas o direito legítimo de suas terras.

**90% da população de Helvécia é NEGRA!!!**

Portanto temos o direito e a chance de usufruir da Lei Federal, existente desde 1988, o centenário da Abolição da Escravatura.

**O Quilombo veio para beneficiar principalmente OS MENOS FAVORECIDOS da nossa COMUNIDADE!!!**

**Veio para garantir TERRA para nós TODOS!!!**

**Não veio para tomar a terra de ninguém da nossa comunidade!**

Não veio para excluir ninguém, independente de cor, religião, renda ou simpatias políticas!

**Vamos LUTAR juntos para melhorar o lugar que é NOSSO!!!**

Para maiores informações: **Associação Quilombola de Helvécia (AQH)**

Falar com: Tidinha, Netinha, Roseli, Mera, Jane ou Elvis

Panfleto da AQH. In: Fundação Cultural Palmares, Reconhecimento da Comunidade Negra Rural de Helvécia, Nova Viçosa/BA, fl. 37.

O panfleto, em si, é uma narrativa da AQH para os demais integrantes da comunidade. Essa ação revela a tentativa dos quilombados, por meio da AQH, em estabelecer diálogos e

aproximações com as demais partes da comunidade. O panfleto anuncia e celebra a certificação, justificando legalmente o ato pelo Artigo 68 ADCT e pelo Diário Oficial. No entanto, os pontos que convocam a comunidade à participação revelam os elementos latentes da identidade coletiva. Quando afirma que “90% da população de Helvécia é negra” a AQH buscou, na identidade racial, força para consolidar a unidade da comunidade. A busca de aproximação pela identidade racial faz parte do “jogo das identidades” (HALL, 2015, p. 15), que representa a aproximação e a consolidação de certa unidade baseada em aspectos amplos, os quais perpassam as trajetórias de vida de grande parte dos residentes do distrito. Aliadas aos aspectos raciais seguem as palavras, em caixa alta, indicando os sentidos que a AQH procura dar à certificação. Termos como “OS MENOS FAVORECIDOS”, “COMUNIDADE”, “TERRA”, “TODOS”, “LUTAR” e “NOSSO” configuram aspectos de uma retórica, os quais buscam impor-se, articulando os vocábulos como instrumentos de conexão entre partes da comunidade e o movimento quilombola. Todos os termos ressaltados tentam instituir formas coletivas de identificação através de elementos distintivos que dão contornos à coletividade. A refundação de uma coletividade também tende a reduzir as divergências internas em busca de um novo sentido coletivo de coesão para a mobilização.

O direcionamento do panfleto reflete a necessidade do aquilombamento como ação contínua e dialógica entre o conceito quilombo e as trajetórias de vida, as identidades étnico-raciais, os fazeres culturais e o pertencimento à comunidade.

Contudo, a convocatória para a união se mostrou insuficiente. Passados catorze anos da publicação do referido panfleto, ainda se faz necessária lutar permanentemente pelo aquilombamento da comunidade. A base da mobilização continua sendo a educação, a valorização das práticas culturais da comunidade, o antirracismo e a recriação contínua das identidades quilombolas. Nesse sentido, o termo “quilombo” se refere ao protagonismo, à dinâmica da mobilização e à reconstrução constante das lutas por direitos e por cidadania.

## **4. WEBSITE DA AQH: OS RESULTADOS DA PESQUISA E A CONSTRUÇÃO DO PRODUTO**

### **4.1 O *website* como meio de comunicação da AQH**

As conversas com as depoentes transcenderam as entrevistas, e logo elas evidenciaram demandas da comunidade, impossíveis de serem notadas por um observador externo. Em conversa, Jane Krull expressou a necessidade de um *website* a partir do qual a associação pudesse divulgar suas atividades e promover a comunicação com o público em geral. Então Jane Krull assinalou a necessidade de comunicar e dar visibilidade às mobilizações e às conquistas da AQH. Segundo a depoente, a força da AQH é resultante da participação e do (re)conhecimento dos benefícios conquistados pela associação. Surgiu daí a necessidade da criação de um meio de divulgação que permitisse a visibilidade das ações da AQH para a própria comunidade e para os demais interessados.

A articulação entre as demandas da comunidade e a necessidade de construir um produto que servisse de ferramenta pedagógica para subsidiar o processo de ensino/aprendizagem em espaços educacionais formais e não formais, tornaram-se possíveis e viáveis. Nesse ponto, o produto da nossa pesquisa deu um retorno à comunidade, partindo das suas demandas, e acolhendo os resultados obtidos ao longo do processo. Há nele a fundamental capacidade de comunicação, articulação e construção de vínculos.

A sociabilidade e a comunicação humana são elementos estruturantes das relações sociais, afetivas e construtoras dos sentidos coletivos de identidade. A comunicação corresponde ao princípio antropogênico, sendo condutora, segundo o pensamento vygotskyano, das transformações cognitivas e organizacionais capazes de articular grupos sociais, fundamentando a sua existência coletiva (VYGOTSKY, 1989, p. 12). Por uma perspectiva ontogenética, a formação humana se funda na construção simbólica, na comunicação e na organização coletiva por meio dos espaços de interação (JANET, 1929, p. 235). As comunidades se articulam, afetivamente, pelas vias dos signos e dos enunciados. Assim, o contexto social age sobre o sujeito produzindo sua individuação. A consciência do “eu”,

produzida no corpo social, torna-se derivada das múltiplas vozes que atravessam os sujeitos. Portanto, as narrativas interpostas conflitam e rearranjam mediando, assim, a relação do indivíduo com seu grupo.

A comunicação age como elemento unificador entre as narrativas coletivas e as subtramas das narrativas individuais. Isso significa dizer que a capacidade de organização coletiva, como observado no movimento pelo aquilombamento da comunidade de Helvécia, perpassa a construção das narrativas que se apropriam de elementos pertencentes à comunidade<sup>84</sup>, e também os exógenos<sup>85</sup> a ela. Nesse sentido, a narrativa enlaça trajetórias e memórias individuais às formas de organização coletiva. O engajamento e a mobilização dos sujeitos ocorrem, também, pela necessidade de manter os sentidos existenciais e individuais dentro de formas coletivas de organização e de pertencimento identitário. Portanto, a produção simbólica e a criação de narrativas implicam na congruência entre os sujeitos e seus grupos (ENNE; NERCOLINI, 2016, p. 03). O pertencimento é uma invenção narrativa, logo, nele é fundada tanto a existência coletiva quanto às individualidades. Desse pensamento, percebe-se a fecundidade das possibilidades de mediação promovidas pela AQH.

Os símbolos/enunciados são produzidos, organizados e reelaborados no sentido de que a comunicação se torne viável à organização. Contudo, não basta que exista a produção narrativa. Faz-se necessário que, dentro de certos arranjos de poder, ela se torne discurso. Portanto, é notório o imperativo das narrativas para a organização coletiva e os sentidos existenciais dos sujeitos no grupo.

Em tempos de avanço da comunicação pelas vias digitais, a utilização de plataformas e de portais tem o potencial de produzir narrativas importantes para o engajamento e participação política. No que se convencionou chamar de terceiro setor<sup>86</sup>, as novas tecnologias informacionais tornaram-se elementos-chave de organização social, política e cultural. O ciberespaço representa nova forma de mediar a comunicação, além de estabelecer vínculos e contatos, sendo capaz de informar, subsidiar aprendizagens e mobilizar grupos.

As vias de comunicação eletrônica propiciam formas de articulação que podem vincular as narrativas coletivas aos universos vividos dos sujeitos (KERCKHOVE, 1997). As novas

---

<sup>84</sup> Como as relações familiares, memórias e atividades culturais.

<sup>85</sup> Categorização como remanescente quilombola, proteção jurídica redes de sociabilidade.

<sup>86</sup> Organizações civis que se mobilizam de forma autônoma com relação a organismos estatais.

mídias e as recentes transformações nas relações sociais e políticas apontam para formas de engajamento e de mobilização de interesses de grupos que tem o meio digital como importante instrumento de articulação. A possibilidade de acesso à informação e de divulgação de informações ampliaram o leque de participação política e, por consequência, potencializaram a autoidentificação dos sujeitos, articulando as lutas sociais por direitos coletivos (AGUIAR, 2007).

A comunicação em plataformas digitais possibilitou certa horizontalidade na divulgação de conteúdos e de informação. Tanto no meio midiático, como no meio educacional, a centralização da produção e a divulgação de informações serviram, historicamente, aos interesses dominantes, impondo silenciamentos aos grupos subalternizados.

Cabe notar que a descentralização das informações, outrora dominada pelos grandes meios de comunicação<sup>87</sup>, possibilita hoje a ascensão de novas narrativas e a utilização de materiais diversos nos meios educacionais formais. Assim sendo, a amplitude do acesso aos meios digitais incorre no rompimento das maneiras centralizadoras e antidemocráticas do acesso à informação. São por esses meios digitais que grupos anteriormente isolados se comunicam, e por seu intermédio também são construídas novas formas de pertencimento e de identidade. Os grupos subalternos, que não possuíam espaço nos meios hegemônicos de divulgação e de informação, encontraram, na pluralidade do ciberespaço, importantes vias de comunicação para a sua organização.

Nesse cenário de mediação digital das relações políticas e afetivas, torna-se pertinente a elaboração de um *website* que veicule as informações da Associação Quilombola de Helvécia (AQH), ao mesmo tempo em que subsidie a circulação/produção de materiais para o desenvolvimento do processo ensino-aprendizagem em espaços educacionais formais e informais. Assim sendo, a dupla função do *website* se ampara no binômio comunicação/educação, pilares essenciais ao projeto de (re)existência que marca a trajetória histórica da comunidade remanescente quilombola de Helvécia. A ascensão dos meios digitais de comunicação acena para novas formas de articulação e efetividade do poder comunicativo/educativo.

---

<sup>87</sup> Inserem-se, nesse sentido, tanto os grandes grupos da mídia, quanto às editoras monopolistas que elaboram os materiais didáticos.

O *website*<sup>88</sup> da AQH foi organizado a partir das orientações dos membros da associação e pelas reflexões resultantes da pesquisa de campo. A indicação da montagem da página corresponde à necessidade de representação das lutas e das conquistas da comunidade por meio da AQH. Ficou evidente o interesse da AQH em mostrar que as atividades e os projetos que beneficiam a comunidade são resultantes de suas mobilizações, afinal, o reconhecimento das vantagens obtidas pela certificação impulsiona a adesão ao movimento e lhe confere força de atuação. O *website* é organizado com as falas de alguns moradores da comunidade que têm o sentido de apresentar a comunidade, a AQH e as práticas culturais pelos olhos de seus protagonistas. As falas dos moradores da comunidade dão sentido intimista e viabilizam a aproximação entre o público geral e a comunidade quilombola. A linguagem clara e contundente conduz à valorização das identidades, memórias e conquistas quilombolas. Junto das falas são apresentadas fotografias feitas na comunidade por pesquisadores e artistas. Essas imagens têm por finalidade dar corpo, sentimento, cor, textura e enquadramento aos depoimentos citados.

Para alinhar as divulgações das ações da AQH ao produto pedagógico, o *website* foi estruturado em duas dimensões que se complementam. São elas: 1) material de informação sobre atividades, direitos, lutas e conquistas promovidas pela AQH; 2) Materiais como narrativas, vídeos, documentos, mapas, datas festivas, entre outros, que possam ser utilizados no processo de pesquisa e ensino/aprendizagem. As páginas do *website* foram organizadas em: 1) Início; 2) AQH; 3) Cultura; 4) Conheça a comunidade; 5) Direito à terra. Os títulos são curtos por motivos de adequação ao design do *website*. A seguir estão as descrições das abas do produto, assim como a intencionalidade de suas composições, seguidas de algumas análises e reflexões. Salientamos que esse produto é da comunidade e para a comunidade, portanto, sua dinâmica de alimentação e atualização de conteúdos ocorrerá de acordo com as necessidades da AQH, uma vez que ela terá acesso a todos os meios necessários para a sua operação.

#### **4.1.1 Início: Aba de apresentação**

---

<sup>88</sup> Domínio do site: [www.aqh.land](http://www.aqh.land).

O *website* foi estruturado esteticamente em formato de *blog*, possibilitando navegação intuitiva e fácil. As abas de acesso aos conteúdos específicos se posicionam na parte superior da página. Parte delas corresponde aos interesses concretos da associação quilombola, e outras são voltadas para fornecer materiais que possam subsidiar pesquisas e práticas pedagógicas em ambientes educacionais formais, não formais e informais.

O logotipo da página foi escolhido pelas fundadoras da AQH. A imagem evidencia a conexão entre o Brasil e o continente africano, ligados pela alcunha de Associação Quilombola de Helvécia. Segundo as fundadoras, a escolha corresponde a um símbolo já usado em camisas de uma atividade comemorativa promovida pela associação. A escolha do logotipo permite uma análise semiótica que indica a reelaboração da percepção do passado da comunidade, identificando a associação como caminho, religação, além de percepção homogeneizante do continente africano. Nesse sentido, como reafirmamos, a constituição de um coletivo corresponde à construção de símbolos que identificam, unificam e recriam certo sentido de unidade, origem e pertencimento.

Na parte central da página aparecem enquadradas imagens e depoimentos que se alternam ininterruptamente. O sentido dessa transição é produzir a rotatividade dos depoimentos, atribuindo sentido dinâmico ao dito, além de coordenar a ordem do discurso no *website*. As imagens que se alternam abordam as atividades promovidas pela AQH, o cotidiano da comunidade e, algumas delas são montagens com sentidos simbólicos. A imagem que compõe o plano de fundo da aba inicial mostra crianças jogando capoeira de frente da antiga estação ferroviária. Essa imagem foi escolhida pelas fundadoras da AQH, e refere-se ao trabalho documental fotográfico de Dom Smaz<sup>89</sup>.

**Figura 6: Crianças jogando capoeira em frente à estação ferroviária.**

---

<sup>89</sup> Dom Smaz é um premiado fotógrafo de nacionalidade suíça que compõe trabalhos sobre a herança colonial, racismo, exclusão e desigualdades. Em 2015 desenvolveu um trabalho fotográfico em Helvécia que foi exposto em diversas cidades, dentre elas Bogotá – Colômbia. O trabalho supramencionado encontra-se no domínio: <https://www.smazphoto.ch/>.



Foto de Dom Smaz: [https://www.swissinfo.ch/por/multimedia/swiss-black-helvecia\\_helvecia/42997090](https://www.swissinfo.ch/por/multimedia/swiss-black-helvecia_helvecia/42997090)> acessado em 26/05/2019.

É importante notar que a indicação dessa imagem perfaz a produção do imaginário e da autoimagem de algumas fundadoras da AQH sobre a própria comunidade. Isso indica que o autorreconhecimento, assim como a construção da alteridade do “eu” coletivo, é atravessado por olhares que, mesmo exógenos à comunidade, são interiorizados e integrados à sua ordem de representação. Essa perspectiva reafirma que as vozes que ecoam na comunidade são provenientes de diversos espaços e sujeitos que, dialogicamente, convergem na (re)fundação identitária quilombola.

Essas imagens de composição artística e documental visam apresentar, de forma lúdica, as faces e os símbolos representativos escolhidos na comunidade, ao passo que notabilizam as atividades da associação. A disposição das imagens e dos depoimentos da aba inicial introduz uma narrativa que se realiza e revela-se à medida que a página é explorada. A interlocução entre o processo histórico, as narrativas e os documentos presentes no *website* imprimem sentidos e conexões que ligam a história local e as trajetórias negras à relevância da organização quilombola.

Os depoimentos apresentados na aba inicial são oriundos de textos acadêmicos e da pesquisa que sustentam o presente trabalho. Assim, as imagens e os textos intermitentes têm o objetivo de conduzir a navegação no *website* apresentando os depoimentos sobre as identidades quilombolas, entendendo-as como maneiras de representação social e de lutas por direitos.

Ao trazer o cursor do computador para a parte de baixo da aba, automaticamente, inicia-se um trecho do vídeo O Auto de São Benedito, gravado na comunidade de Helvécia. Essa obra foi dirigida por Ciro Barcelos e tem, em sua introdução, a letra da música *A de Ó*, de Milton Nascimento, declamada por Maria dos Santos. Esse vínculo biográfico/poético confere significado e profundidade aos versos declamados, quando anuncia:

estamos chegando do fundo da terra,  
estamos chegando do ventre da noite,  
da carne do açoite nós somos,  
viemos lembrar,

estamos chegando da morte dos mares,  
estamos chegando dos turvos porões,  
herdeiros do banzo viemos chorar,

estamos chegando os pretos rosários,  
estamos chegando dos pretos rosários,  
estamos chegando dos nossos terreiros,  
dos santos malditos nós somos, viemos rezar,

estamos chegando do fundo do medo,  
estamos chegando das surdas correntes,  
um longo lamento nós somos, viemos louvar,

estamos chegando das velhas senzalas,  
estamos chegando das novas favelas,  
das margens do mundo nós somos,  
viemos dançar,

Estamos chegamos do chão dos quilombos,  
estamos chegando no som dos tambores,  
dos Novos Palmares nós somos, viemos lutar<sup>90</sup>  
(A de Ó, Milton Nascimento).

---

<sup>90</sup> Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=qNhIfONHoX4> > 25/05/2019.

O trecho representa, simbolicamente, as diversas trajetórias negras que se cruzam no processo histórico e no tecido social brasileiros. No final do poema, de maneira enfática, é afirmado “novos Palmares somos nós”. Essa afirmativa soa como posicionamento de enfrentamento, autonomia e liberdade ao recuperar o imaginário palmarino utilizando como referencial. É importante lembrar que o dia que comemora a consciência negra, concomitantemente criado com a lei 10.639, faz referência a Zumbi, a valorização da ancestralidade negra na história brasileira. Logo, as tramas das narrativas se (re)criam na voz de Maria dos Santos, unificando trajetórias e identidades no ato/aviso que se expressa por “estamos chegando”. A potencialidade da recriação constante desse “eu” coletivo alinhava as memórias, as trajetórias e as lutas que ecoam vinculadas ao mesmo princípio fundador, revelado pelo dito “viemos de”. A valorização e ativez confrontam o histórico de desalento constituído pelas vias do racismo estrutural, erigindo novas narrativas e releituras positivas das histórias e memórias negras.

Pedagogicamente, a primeira aba do *website* pode ser utilizada em espaços educacionais formais para apresentar a comunidade pelas suas próprias falas e pelas identidades presentes nos elementos étnicos/memoriais. Para isso, as imagens da página subsidiam leituras valorativas das identidades negras ao passo que rompem com os estereótipos negativos. Logo, as relações entre os trechos dos depoimentos, as imagens e o vídeo têm o objetivo de convidar a navegação.

#### **4.1.2 AQH**

Sobre a aba inicial, os ícones direcionam para partes específicas do *website*. Dentre elas, a aba AQH que informa sobre a formação e a consolidação da Associação Quilombola de Helvécia. Essa ainda tem a função de apresentar, por meio de depoimentos das fundadoras, o processo histórico da formação da comunidade e da associação, além das suas finalidades. A narrativa é apresentada em um vídeo onde Gilsineth Silva e Maria dos Santos abordam a história da comunidade, os motivos pelos quais houve a luta pela certificação da comunidade como CRQ e, por consequência, da fundação da AQH. Em seguida os depoimentos de Melzinéia

Ambrósio e de Roseli Constantino se somam aos anteriores, enfatizando os sentimentos ligados ao reconhecimento e à exaltação das identidades quilombolas. Frases como: “assuma sua identidade, seja orgulhoso de ser filho de Helvécia, se sinto orgulhoso hoje de ser filho de Helvécia, porque Helvécia é história” (MALZINÉIA HENRIQUETA AMBRÓSIO apud GOMES, 2007) e “o grito que se escuta em Helvécia é o grito que nós estamos aqui; somos realmente uma comunidade de remanescentes de quilombo e, que a gente quer realmente manter a história, mas de forma verdadeira, porque o reconhecimento veio para isso, para que Helvécia não se perca em meio há tantas comunidades” (ROSELI CONSTANTINO apud SANTANA, 2008) indicam intenções da certificação e conclamam os integrantes da comunidade a participarem do movimento.

Após o breve histórico sobre a formação da comunidade e da AQH, a carta de intenção, usada pelos moradores para pleitear a certificação da comunidade como remanescente quilombola soma-se às suas narrativas. O documento e os depoimentos representados nessa aba são resultantes de um momento histórico específico, e deverão ser lidos como tal.

#### ***4.1.3 Lutas e conquistas***

O *website* da AQH cumpre o objetivo de apresentar as conquistas ocorridas em virtude dos diálogos e dos enfrentamentos promovidos pela AQH para benefícios da comunidade de Helvécia. Dentre as forças em disputa, a associação quilombola se posiciona estrategicamente como mediadora dos conflitos entre os diversos interesses da comunidade e o das forças do agronegócio. Se a força da associação se sustenta no reconhecimento público de suas ações, então, o *website* da AQH responde à necessidade de promover as atividades, o engajamento político e a demonstração de resultados conquistados pela sua mobilização.

A exposição das conquistas da AQH é direcionada tanto ao público da comunidade como para outros espaços, com o objetivo de dar visibilidade às suas ações. Esse ponto é importante, pois apresenta alguns ganhos atrelados ao reconhecimento como comunidade remanescente quilombola, enfrentando a retórica contrária que visam sua fragmentação e o esvaziamento da força de mobilização de sua associação.

Na aba voltada para as conquistas da associação são apresentados trechos de depoimentos sobre a relevância da AQH e, abaixo, as fotos da estação de trem restaurada, de eventos culturais promovidos ou organizados pela associação, do viveiro de mudas com cotas para integrantes da comunidade, dos cursos de formação profissionalizante para jovens da comunidade, dentre outros resultados obtidos por meio dessa associação. A necessidade de exposição das atividades e das conquistas da AQH revela as fissuras e as disputas políticas internas na comunidade.

#### **4.1.4 Cultura**

Quando eu ouço os tambores, quando eu ouço aqueles cantos, é como se meu corpo, realmente ele se arrepiando todo. É mais forte do que eu; é como se eu realmente estivesse ali vivenciando, voltando na história, entrando em contato, relação com meus ancestrais. Então, eu acho que isso é importante. Eu acho que toda a pessoa que é negra ou que também se identifica como tal, ele sente isso, porque eu sinto. Você entendeu? Então, quando eu ouço uma música, que eu vou ao ambiente que toca esses cantos, que eu ouço só de outra pessoa tocar ali no toque do tambor, eu me arrepio dos pés à cabeça. Isso é muito forte pra mim. Isso significa que essa relação, esse contato com os meus ancestrais independe de tudo aquilo que eu aprendi posterior. Vem mesmo, é profundo isso. Eu vejo isso não só em mim, mas com outras pessoas também que eu convivo, né? Que estão diariamente ali, presentes nas atividades que nós desenvolvemos. A gente consegue sentir isso. E é bom sentir tudo isso e saber que a gente, enquanto povo, a gente tem essa relação com toda a nossa história, com todos os nossos antepassados. É isso! (ROSELI CONSTANTINO apud SANTANA, 2014, p. 88).

Pra que a gente pedisse o reconhecimento de Helvécia, as manifestações culturais também, que permanecem vivas até hoje, elas foram importante pra concretização desse pedido. Entre o, dentre o bate-barriga, o samba de viola [...]. Então o reconhecimento, ele nos favorece essa questão da forma de aquilombar pra buscar os nossos direitos que nos foi negado no passado. Então, tá aí essa importância dessas manifestações prevalecerem até hoje né, que a gente busca pra que ela perdure para sempre na nossa comunidade (MARIA DOS SANTOS apud SANTANA, 2014, p. 42).

As falas dessas mulheres, situadas na aba que trata das atividades culturais em Helvécia, compõem a relação entre o sentimento de pertencimento à ancestralidade e de luta pela

manutenção da memória coletiva da comunidade. Aqueles depoimentos introduzem importantes reflexões sobre o sentido coletivo de pertencimento à comunidade pelas práticas culturais, além de compreenderem os vínculos históricos da comunidade como forma de mobilização e de resistência.

A aba contém, também, imagens sobre danças, comemorações e outros elementos, que compõem o cenário das práticas culturais da comunidade. Junto às imagens que ilustram as práticas culturais ou lugares de suas memórias, seguem trechos de depoimentos colhidos na comunidade que explicam os sentidos dos festejos. O objetivo é dialogar com pessoas que têm suas trajetórias históricas vinculadas aos espaços de sociabilidade e, ao mesmo tempo, apresentar para outros interessados as práticas culturais da comunidade.

Dentre as atividades culturais tradicionais é salientado “o ofício das almas”. A imagem do cemitério da comunidade, centralizado sob este título, tem como objetivo conectar os laços afetivos entre o cemitério, o território das memórias e dos mortos, com a fala de Dona Faustina sobre o significado do ofício. O ritual ocorre com a reunião de amigos e de familiares que celebram as memórias dos mortos. A prática é descrita como

o ofício... Tem ofício das alma, tem ofício, o povo fala da Mãe de Deus, e ofício pra um falecido. Cada um tem seu ritmo. De Nossa Senhora, que é a Mãe de Deus, tem o ritmo de cantá, e das alma, qual nós cantamos, tem o ritmo. Es-se das alma é cantado lá dentro do cemitério, no dia de finado. Eu vô fala só um pedacinho que é começado assim: *Abrirei meus lábios em tristes assuntos para sufocá os fiéis defuntos. Sede em meu favor Salvadô do mundo, queda as alma santa do lago profundo, para que por vós, Jesus somos bem. Ela já descansa para sempre, amém* (FAUSTINA apud SANTOS, 2017, p. 155).

A apresentação do ofício tem como sentido primeiro, a conexão memorial da comunidade com seus mortos. Os cantos entoados representam a saudação à memória e à reafirmação dos vínculos sociais entre familiares, amigos, comunidades e o território onde se mobilizam para o festejo. Sobre o texto, a imagem do cemitério da comunidade de Helvécia capturada pelos olhares da professora Liliane Gomes, ilustra tanto o significado memorial do cemitério, como também a crítica sutil dos impactos destrutivos do agronegócio sobre a memória da população local. Esse simbolismo crítico evidencia-se pelo tronco de eucalipto invadindo o espaço do

cemitério, quebrando o muro que o protege, tendo ao fundo todo o horizonte bloqueado pelo plantio de eucalipto.

**Figura 7: Imagens do cemitério em Helvécia.**



(GOMES, 2009, p. 219).

O trecho do depoimento de Faustina se associa à imagem do cemitério e revela a dualidade entre a memória e o esquecimento ligado às mudanças e à dinâmica do tempo presente. Como já abordado anteriormente, a relação entre a territorialização das memórias e o avanço do agronegócio colidem nos sentidos do uso da terra.

A dança do bate-barriga é apresentada, na aba, como atividade cultural importante para as relações de pertencimento à comunidade. Pela sua relevância e conexão com o fazer social da comunidade, a dança é percebida como patrimônio coletivo representativo, uma vez que, historicamente, esteve conectado ao calendário das festividades das comunidades negras da região.

Com o título de Bate-Barriga, a fotografia capturada por Dom Smaz confere contraste entre luz e sombra, que dá textura à imagem. Em primeiro plano, Maria D’Ajuda e Maria Piedade dançam e, ao fundo, dona Faustina as envolve por meio do canto.

**Figura 8: Representação da dança do bate-barriga**



Foto de Dom Smaz: [https://www.swissinfo.ch/por/multimedia/swiss-black-helvecia\\_helvecia/42997090](https://www.swissinfo.ch/por/multimedia/swiss-black-helvecia_helvecia/42997090)> Acessada em 26/05/2019.

O depoimento de Faustina, colhido pelo professor Gean Santana, segue com intuito de apresentar a dança e seu significado sensível aos leitores do *website* da AQH. Para Faustina, a dança,

então, é uma coisa que a gente faz porque gosta, faz com o coração. Porque é uma coisa que Deus já deixou. E, essa dança do bate-barriga não é de agora, ela vem de muito tempo, muito tempo mesmo. Porque foi no tempo dos escravos que surgiu essa dança. [...] E essa dança foi continuando com esses pessoal mais velho, chego meus bisavós, meus avós, meu pai. E, aí, herdei um pouquinho do meu pai, não deixei morrer (FAUSTINA apud SANTANA, 2014, p. 113).

O vínculo temporal e memorial une as biografias dos que dançam, ao ritual do ato de dançar, construindo narrativas que fundamentam o sentido de identidade. Ao descrever o sentimento que envolve a dança, Faustina descreve essa atividade corporal como a ritualização dos sentidos de coletividade, compartilhamento, enfrentamento e coesão de grupo.

Outras atividades como o “samba de viola”, “o embarreiro” e a “a queima do vovô” se somam ao universo cultural e ritual da comunidade de Helvécia sem, nesse momento, serem descritas e dispostas na página. As referências citadas na aba intitulada “cultura” no *website* da AQH estão interconectadas com a aba “conheça a comunidade”, voltada especificamente para a hospedagem de documentos e de trabalhos acadêmicos que abordam tais práticas culturais.

O calendário das práticas comemorativas da comunidade é integrado no fim da página. O calendário tem a finalidade de apresentar o cronograma das datas festivas, das reuniões e de outras atividades pertinentes aos interessados.

#### ***4.1.5 Conheça a comunidade***

Na parte superior dessa aba está a imagem de garrafas de dendê vazias, cujo conteúdo foi utilizado em um ritual litúrgico no terreiro de Dona Maria. O dendê é ligado simbolicamente ao orixá Exu, entidade da comunicação, mudanças e caminhos.

“Conheça a comunidade” é uma aba do *website* voltada para a publicação de pesquisas e documentos de domínio público, importantes para compreender a história da comunidade e região. Além de trabalhos acadêmicos, essa parte do *website* comporta documentos oficiais úteis para fundamentar e orientar as práticas pedagógicas, pesquisas e leituras de interessados. As distribuições dos documentos seguem apenas duas divisões: 1) Trabalhos acadêmicos e 2) Documentos. Os títulos dos trabalhos acadêmicos e da documentação disponível são seguidos por *links* que dão acesso às páginas onde estão hospedados. Já os documentos, de domínio público, correspondentes à certificação da comunidade, foram alocados na parte inferior da aba. A disposição dos *links* dos trabalhos e dos documentos pode ser propícia à pesquisa em diversos

níveis educacionais, à divulgação científica, além fornecer subsídios a serem utilizados na composição de aulas e projetos.

#### **4.1.6 Direito à terra**

Art. 68 - ADCT - “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1998).

E as pessoas realmente hoje tão absorvendo isso como verdade, e voltando à tona de novo essas questões de se voltar a trabalhar a eles, a informar que isso é positivo, isso é uma das vantagens, isso é um direito que nós quilombolas temos, que é o direito de trabalhar na terra. De plantar, é agricultura é aquilo que tá no nosso sangue (MARIA DOS SANTOS *apud* SANTANA, 2014, p. 42).

A citação da lei, acompanhada pela fala de Maria dos Santos, compõe a ordem do discurso realizado sobre a posse de terras por comunidades quilombolas. Os excertos compõem a amarração entre as prerrogativas jurídicas e as relações dos sujeitos com a terra, sendo seguidos pelo texto da Fundação Cultural Palmares que trata dos direitos quilombolas e da certificação de acesso à terra e à proteção dos seus vínculos sociais e práticas culturais. Há também uma breve introdução sobre a proteção dos patrimônios culturais e sobre o acesso à terra promovidos por aquele órgão público.

O § 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, reserva à Fundação Cultural Palmares (FCP) a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Esclarecemos que esta FCP não certifica essas comunidades a partir de um trabalho de conferência de quem é ou não quilombola, mas, sim, respeitando o direito à autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), certifica aquelas comunidades que assim se declaram. Para isso uma reduzida documentação é exigida, de acordo com a Portaria FCP nº 98, de 26 de novembro de 2007: ata de reunião específica para tratar do tema de Auto declaração, se a comunidade não possuir associação constituída, ou ata de assembléia, se a associação já estiver formalizada, seguida da assinatura da maioria de seus membros; breve relato histórico da

comunidade (em geral, esses documentos apresentam entre 2 e 5 páginas), contando como ela foi formada, quais são seus principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, atividades produtivas, festejos, religiosidade, etc.; e um requerimento de certificação endereçado à presidência desta FCP. Outros documentos podem ser agregados, a critério da comunidade solicitantes, como fotos, registros de nascimento e óbito, títulos de propriedade ou posse, pesquisas e reportagens. Ao contrário do que se pensa e em conformidade com o que já explicamos, as visitas técnicas só ocorrem em casos excepcionais, quando a equipe técnica se depara com dúvidas insanáveis por meio de trabalhos de gabinete ou com denúncias realizadas pelo próprio movimento social, órgãos de governo, ministério ou defensoria pública. As informações sobre as comunidades quilombolas certificadas são atualizadas mensalmente. Em caso de dúvidas, entre em contato conosco pelo 61 3424-0110 ou quilombo@palmares.gov.br.<sup>91</sup>

Na parte inferior da aba foram introduzidos *links* de acesso a materiais que orientam sobre direitos de acesso à terra, direitos de povos quilombolas, e orientam como recorrer aos órgãos oficiais para a garantia desses direitos. A disposição desse material visa facilitar o acesso e o conhecimento dos moradores da comunidade de Helvécia, bem como de outras comunidades e do público geral, sobre os direitos quilombolas. Esses materiais são de cunho jurídico, acadêmico e cartilhas de viés pedagógico informacional, como a cartilha de “Cidadania Quilombola<sup>92</sup>”, “Terra quilombola<sup>93</sup>”, “Cartilha de direitos<sup>94</sup>”, “Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas<sup>95</sup>”, e o “Reconhecimento de direitos territoriais de comunidades quilombolas<sup>96</sup>”.

## 4.2 Impactos na comunidade e para além dela

---

<sup>91</sup> Fundação Cultural Palmares: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551) > Acessado em 30/05/19.

<sup>92</sup> <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/10315.pdf>

<sup>93</sup> <http://www.digitalmundomiraira.com.br/Patrimonio/CulturaNegra/Quilombolas/Terra%20Quilombola.pdf>

<sup>94</sup> [http://www.koinonia.org.br/uploads/cartilha\\_direitos\\_optweb.pdf](http://www.koinonia.org.br/uploads/cartilha_direitos_optweb.pdf)

<sup>95</sup>

[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjS\\_Tk74rIAhU5H7kGHda3BI8QFjAEegOICBAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdh.gov.br%2Fbiblioteca%2Figualdade-racial%2Fguia-de-politicas-publicas-para-comunidades-quilombolas%2F%40%40download%2Ffile%2FGuia%2520de%2520Pol%25C3%25ADticas%2520P%25C3%25BAblicas%2520para%2520Comunidades%2520Quilombolas.pdf&usg=AOvVaw0jIVb2ZW4gVKWSbteVQ2](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjS_Tk74rIAhU5H7kGHda3BI8QFjAEegOICBAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdh.gov.br%2Fbiblioteca%2Figualdade-racial%2Fguia-de-politicas-publicas-para-comunidades-quilombolas%2F%40%40download%2Ffile%2FGuia%2520de%2520Pol%25C3%25ADticas%2520P%25C3%25BAblicas%2520para%2520Comunidades%2520Quilombolas.pdf&usg=AOvVaw0jIVb2ZW4gVKWSbteVQ2)

<sup>96</sup>

[http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/02\\_18\\_manual\\_de\\_atuacao\\_quilombolas.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/02_18_manual_de_atuacao_quilombolas.pdf)

A disposição das falas introdutórias expressas pelas fundadoras da AQH assinala a percepção sobre temas sensíveis à comunidade, tais como história, memória, identidade e a relação com a terra. Como mencionando anteriormente, o *website* tem um duplo viés, sendo um espaço para que a AQH se comunique com a própria comunidade, assim como apresente os resultados do seu engajamento político, atualize e informe sobre as datas dos seus eventos, e informe sobre os direitos das CRQs. Além disso, o *website* tem o potencial de permear o cotidiano, informando e mediando, informalmente, a leitura dos passantes sobre as atividades, as características e os desafios da comunidade. As falas que introduzem as páginas indicam a narrativa que envolve documentos, produções acadêmicas e imagens, conduzindo a leitura sobre a comunidade, suas necessidades, desafios e percepções de mundo. A riqueza se apresenta pela propriedade das vozes quilombolas, narradoras da história da comunidade e da história local, pela sua própria perspectiva.

A produção do *website* foi organizada a partir da oralidade, portanto, esse proveitoso meio de comunicação deve se estender para além das fronteiras territoriais da comunidade, conectando-se com sujeitos e grupos de outros espaços. Ao dialogarem com outros universos, essas narrativas educam ao mesmo tempo que compõem lastro político e discursivo importantes para a manutenção das lutas da comunidade.

Os materiais organizados no *website* são úteis à educação formal, viabilizando o contato dos discentes com as vozes da comunidade, ao mesmo tempo em que permitem explorar parte das histórias regional e local, condensadas nas narrativas, nos trabalhos acadêmicos e nos documentos hospedados na plataforma. Nesse sentido contribui, também, para o processo educacional informal à medida que permite o livre acesso de interessados com as vozes, representações e práticas culturais da comunidade quilombola de Helvécia.

Ele também cumpre a função de compilar os trabalhos já escritos sobre a comunidade em um único local, facilitando a pesquisa e a busca por fontes escritas. A utilidade do *website* para pesquisadores, professores, discentes e a comunidade de Helvécia se expressa pela funcionalidade e facilidade de acesso a depoimentos, vídeos e leituras, que em suas potencialidades tornam-se viáveis à utilização nos diversos espaços educacionais. Além disso, as associadas da AQH assinalaram a utilidade e pertinência desse produto como um material na viabilização e mediação das visitas de discentes e pesquisadores na comunidade. Esse produto

dá retorno a uma dupla carência, percebida desde os primeiros contatos com a comunidade: por um lado, ao reunir a documentação, o website facilitará os caminhos de futuras investigações sobre a comunidade; de outro lado, longe de “falar pelo outro”, o produto dessa pesquisa desenvolveu uma ferramenta comunicativa por meio da qual a AQH poderá falar por si, para os seus e para os outros, representando a si mesma na complexidade das redes que compõem o ciberespaço.

## 5. REFERÊNCIAS

- AGUIAR, S. Formas de organização e enredamento para ações sociopolíticas. *Informação & Informação*, Universidade Estadual de Londrina, v. 12, 2007.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). *Terras de Preto no Maranhão: Quebrando o mito do isolamento*. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA) e Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), 2011.
- ARISTÓTELES. *Del sentido y lo sensible / De la memoria y el recuerdo*. South Carolina: Createspace independent Publishing platform, 2016.
- ARRUTI, J. M. Etnografia, história e memória no Mocambo: notas sobre uma situação de perícia. In: Ilka Boaventura Leite. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. 1ed. Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005.
- ARRUTI, José M. A. *A Emergência dos “Remanescentes”*: Notas para um Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. Caxambú: ANPOCS, 1987.
- AZEVEDO, Amailton M. Samba: um ritmo negro de resistência. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 70, p. 44 – 58, 2018.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BÂ, Amadou H. *A Tradição Viva*. in: KI-ZERBO Joseph (org). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- BAXTER, Alan; LUCCHESI, Dante; RIBEIRO, Ilza. *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Group and Boudaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Allen & Uwin, 1969.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Autêntica, 2012.
- BHABHA, Homi, K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- BLOCH, Marc. “Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente”. In: BLOCH, Marc. *História e historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch*. Lisboa: Editora Teorema, 1998.
- BORN, Claudia. *Gênero, trajetória de vida e biografia: desafios metodológicos e resultados empíricos*. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 3, n. 5, 2001.

- BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- BRASIL, IBGE. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros – RJ*. V. XXI, p. 55, 1959.
- BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- CARMO, Alane F. *Colonização e escravidão na Bahia: A colônia de Leopoldina (1850 – 1888)*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA. Salvador, p. 139, 2010.
- CASTELLS, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura – O Poder da Identidade Vol.II*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CDE. *Programa Nacional de Papel e Celulose*. Rio de Janeiro: ed. IBGE, 1974.
- CHARTIER, Roger. *O muno como representação*. Estudos avançados, São Paulo, n. 11, 1991.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Le tissu de la mémoire: quelques perspectives de travail historique ans les sciences du langage*. Langages, n. 114, p. 5-12, jun. 1994.
- CRUZ, Fernanda M. *Da Relação Entre Linguagem e Memória: implicações para a neurolinguística*. Estudos Linguísticos, nº XXXIII, Campinas, p. 601 – 606, 2004.
- D’ADESKY, Jacques. *Anti Racismo: liberdade e reconhecimento*. Rio de Janeiro: Daudt Design Editora, 2006.
- DEL PRIORE, Mary. *Biografia: quando o indivíduo encontra a história*. Rio de Janeiro: Topoi, v. 10, n. 19, jul.-dez. 2009, p. 7-16.
- DEL ROIO, Marcos. *Gramsci e a emancipação do subalterno*. Revista de Sociologia política, Curitiba, n. 29, p. 63-78, nov. 2007.
- DENZIN, Norma. *A interpretação das vidas das pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner*. Dados-*revista de Ciências sociais*, vol. 27, nº1, 1984.
- DIAS, Noilton Jorge. *Os impactos da moderna indústria no Extremo Sul da Bahia: expectativas e frustrações*. Revista *Análise & Dados*. Salvador, SEI, v.10, nº4, p.320-325. março, 2001.

- DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo, Rio de Janeiro, Vol. 12, n. 23, 2007.
- DOSSE, François. O desafio biográfico: escrever uma vida. Traduzido por Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2009.
- ENNE, Ana L. NERCOLINI, Marildo J. Narrativas de memória e territórios inventados: a configuração das identidades e lugares como processos culturais. Revista Mídia e Cotidiano. Rio de Janeiro, n. 8, v. 1, pp. 3 - 24, 2016.
- FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade. História dos escravos e libertos na Bahia (1870 – 1910). Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- FONTES, Virgínia. Capitalismo, crise e conjuntura. Serv. Soc. Soc, São Paulo, n. 130, p. 409-425, 2017.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FREITAS, Nathália L. Memória e Linguagem: uma abordagem sócio cognitiva. Revista Latras, Curitiba, v. 18, n. 23, p. 19 – 35, 2016.
- FURLIN, Neiva. É possível uma sociologia do sujeito? Uma abordagem sobre as teorias de Foucault e Touraine. Sociologias, Porto Alegre, ano 14, n. 29, 2012.
- FURTADO, Celso. A formação econômica do Brasil. 34 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FURTADO, Marivania L. S. Aquilombamento no Maranhão: um rio grande de (im)possibilidades. Tese de doutorado – Universidade Estadual Paulista, Presidente prudente, 2012.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação densa das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- GIDDENS, Antony. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIFFONI, José M. S. Trilhos arrancados: História da estrada de ferro Bahia Minas. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2017.
- GOMES, Liliane Maria Fernandes Cordeiro. Helvécia: homens, mulheres e eucaliptos (1980-2005). Dissertação de Mestrado. Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2009.

- GOHN, Maria G. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. Ensaio: avaliação, políticas públicas e educação, Rio de Janeiro, v. 14, n. 50, 2006.
- História de Helvécia com Gilsineth Silva (Netinha) Maria Aparecida (Tidinha). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=VL\\_qesF2H0U](https://www.youtube.com/watch?v=VL_qesF2H0U)>. Acesso em 19 de setembro de 2019.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro Editora, 2 edição- 6 Reimpressão, 2012.
- HALL, Stuart. Identidade cultural na pós-modernidade. 12º ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence (org.). A Invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- JANET, P. L'évolution psychologique de la personnalité. Paris: Ed. A.Chahine, 1929.
- KERCKHOVE, D. A Pele da Cultura. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.
- KOOPMANS, José. Além do eucalipto: o papel do extremo sul. Caderno do Ceas revista crítica de humanidade, Salvador, n.222, 2006.
- LE GOFF, Jacques. História e Memória. 7º ed. Capinas: Editora Unicamp, 2016.
- LEITE, Ilka. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normas. Etnográfica, vol. IV, p. 333 – 354, 2000.
- LEITE, Ilka B. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 10, p. 123-149, 1999.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. BURKE, Peter (org). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.
- LOPES, Helena T; SIQUEIRA, José J; NASCIMENTO, Beatriz. Negro e Cultura Negra no Brasil. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.
- LOPES, Nei. Dicionário banto do Brasil. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1996.

- LYRA, Henrique J. B. Colonos e Colônias: uma avaliação das experiências de colonização agrícola na Bahia na segunda metade do séc. XIX. Dissertação de mestrado – UFBA. Salvador, 1982.
- MACIEL, David. Ditadura militar e capital monopolista: estruturação dinâmica e legado. Lutas sociais, São Paulo, Vol. 18, n. 32, 2014.
- MAFFESOLI, Michel. Comunidade de destino, Horizontes antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 273-283, jan./jun. 2006
- MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lilian. A constituição de 1988 e a ressignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. RBCS, Vol. 28, n. 81, fevereiro de 2013.
- MONTEIRO, Carlos A. F. A questão ambiental no Brasil (1960-1980). São Paulo: IGEOU-USP, 1981.
- MILTON NASCIMENTO. Missa dos Quilombos: A de Ó – Estamos Chegando. [1989]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qNhIfONHoX4> > 25/05/2019.
- MINAYO, Maria C. S. org. pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MUNANGA, Kabengele, Identidade, Cidadania e Democracia: Algumas Reflexões sobre os Discursos Anti-racistas no Brasil, in: QUINTAS, Fátima (org.), O Negro: Identidade e Cidadania, Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Editora Massangana, 1995.
- NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo. Petrópolis: editora Vozes, 1980.
- NEUWIED, Maximiliano A. P. W. Viagem ao Brasil. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, Série 5, Vol. 1, 1940.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares de memória. Proj. História, São Paulo, n. 10, dez. 1993.
- O'DWYER, Eliane C (Org). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OBERACKER JR, Carlos H.. Jorge Antonio Von Schaeffer, criador da primeira corrente emigratória alemã para o Brasil. Porto Alegre: Metrópole, 1975.
- OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de; PASTI, Renato. Biografia e Prosopografia: investigações de trajetórias, valorização das experiências. Revista Expedições, Morrinhos/GO, v.10, n.1, 2019.

- OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de; PASTI, Renato. Qual quilombo? O pensamento pós-colonial e decolonial na reelaboração simbólica dos quilombos. *Rev. Hist. UEG - Porangatu*, v.8, n.1, e-811908, jan./jun. 2019.
- PEDREIRA, Márcia da Silva. Complexo florestal, desenvolvimento e reconfiguração do espaço rural: o caso da região do Extremo Sul baiano. *Bahia Análise e Dados: Agro baiano*. Salvador, v. 13, n. 4, mar. 2004.
- Panfleto da AQH. In: Fundação Cultural Palmares, Reconhecimento da Comunidade Negra Rural de Helvécia, Nova Viçosa/BA, fl. 37.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. O mundo negro: relações raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil, Rio de Janeiro: FAPERJ, Pallas, p. 217-323, 2013.
- PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro. *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como texto: literatura da história e da literatura. *História da Educação*, Pelotas, p. 31 – 45, 1 set. 2003)
- POLLAK, Michel. Memórias, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História 15*, São Paulo, 1997.
- PRADO JR. Caio. *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras 2015.
- PRATT, Mary Louise. 'Introdução: crítica na zona de contato'. In: *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Traduzido por Jézio Gutierre com revisão técnica de Maria P. T. Machado e Carlos Valero. Bauru: Edusc, pp. 23-38, 1999.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER Edigardo org. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- RABAINA, Tomás F. A Luta Contra a Discriminação Racial em Cuba e as Ações Afirmativas: convite à reflexão e ao debate. IN: SANTOS, Sales A (Org.). *Ações Afirmativas e o Combate ao Racismo nas Américas*. Brasília: UNESCO, 2005

- REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.
- RICOEUR, Paul. Transcrição de comunicação na conferencia “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”, Budapeste, 2003, p. 1. Disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos\\_disponiveis\\_online/pdf/memoria\\_historia](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia). [Acessado em 17/02/2019]
- ROSENTHAL, Gabriele. A estrutura e a gestalt das autobiografias e suas consequências metodológicas. In: FERREIRA, Marieta M; AMADO, Janaína (Org.). Usos e abusos da história oral. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- SALVADOR. 22 de novembro de 2004. Fundação Cultural Palmares, Controle de processos e documentos – CPROD. Nº do documento: 01420.001208/2004/08.
- SANTANA, Gean, Paulo, Gonçalves. Vozes e versos quilombolas umas poética identitária em Helvécia. Tese de doutorado interdisciplinar, Programa de pós-graduação em estudos e linguagens, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.
- SANTOS, Valdir N. A dança do bate-barriga em Helvécia (Bahia/Brasil): uma performance afrobrasileira de coesão social. Tese de doutorado, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017.
- SARLO, Beatriz. Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. A Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. Ambiente & Sociedade, Campinas, SP, v. 5, n. 10, p. 1-6, setembro de 2002.
- Santos, S. C. SILVA, J. L. Impactos do plantio de eucalipto e da produção de celulose em comunidades tradicionais do extremo sul baiano. Belém, ANPPAS, 2012.
- SILVA, Simone R. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilombola. Revista Nera, Presidente Prudente, vol. 14, n. 19, p. 73 - 89, 2011.
- SLENES, Robert Wayne. Na senzala, uma flor – esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2ª ed.corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- SODRÉ, Muniz. Best-seller: a literatura de mercado. São Paulo: Ática, 1988.
- SODRÉ, Muniz A. C. Pensar Nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

- SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.
- TOLENTINO, Célia. *Ruralidades e Ruralismos no Cinema Brasileiro dos anos 2000*. in.: SIMONETTI, Mirian, C. L. Org. *Território, Movimentos Sociais e Políticas de Reforma Agrária no Brasil*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.
- TÖLSNER, Carl A. *Die Colonie Leopoldina in Brasilien*. Inaugural dissertation, Univ. Buchdruckerei, Göttingen, 1858.
- VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. in: KI-ZERBO Joseph (org). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010
- VOLTEIRE. *Zadig ou o destino*. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- VYGOTSKY, lev S. *pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- WOODWARD, Katrin. *A produção social da identidade e da diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu; WOODWARD (org.). *Katrin. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

## 5.1 Outras fontes

Dom Smaz: <https://www.smazphoto.ch/>

Fundação Cultural Palmares: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551) > Acessado em 30/05/19.

<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/10315.pdf>

<https://www.aqh.land/>

<http://www.digitalmundomiraira.com.br/Patrimonio/CulturaNegra/Quilombolas/Terra%20Quilombola.pdf>

[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjS\\_\\_Tk74rIAhU5H7kGHda3B18QFjAEegQICBAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdh.gov.br%2Fbiblioteca%2Figualdade-racial%2Fguia-de-politicas-publicas-para-comunidades-quilombolas%2F%40%40download%2Ffile%2FGuia%2520de%2520Pol%25C3%25ADticas%2520P%25C3%25BABlicas%2520para%2520Comunidades%2520Quilombolas.pdf&usg=AOvVaw0jIIVb2ZW4gVKWSbtevQ2R](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjS__Tk74rIAhU5H7kGHda3B18QFjAEegQICBAC&url=https%3A%2F%2Fwww.mdh.gov.br%2Fbiblioteca%2Figualdade-racial%2Fguia-de-politicas-publicas-para-comunidades-quilombolas%2F%40%40download%2Ffile%2FGuia%2520de%2520Pol%25C3%25ADticas%2520P%25C3%25BABlicas%2520para%2520Comunidades%2520Quilombolas.pdf&usg=AOvVaw0jIIVb2ZW4gVKWSbtevQ2R)

[http://www.koinonia.org.br/uploads/cartilha\\_direitos\\_optweb.pdf](http://www.koinonia.org.br/uploads/cartilha_direitos_optweb.pdf)

[http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/02\\_18\\_manual\\_de\\_atuacao\\_quilombolas.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/02_18_manual_de_atuacao_quilombolas.pdf)

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_48/dim251808.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_48/dim251808.htm), in Brasil Leis etc. Coleção das Leis do Brasil de 1808. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 166.

<https://www.youtube.com/watch?v=qNhIfONHoX4> > 25/05/2019.

## 5.2 Fontes impressas

Panfleto da AQH. In: Fundação Cultural Palmares, Reconhecimento da Comunidade Negra Rural de Helvécia, Nova Viçosa/BA, fl. 37.

Pedido de Reconhecimento como Comunidade remanescente Quilombola. In: Fundação Cultural Palmares, 23 de outubro de 2004.

Solicitação de Reconhecimento e Registro. MEMO 079-04 – RR/BA/FCP/Minc. In: Fundação Cultural Palmares, 22 de Novembro de 2004.

# ANEXO I

DE : PROJETOCEAFRO

FAX : 3222517

26 NOV. 2004 15:25 PÁG. 1

FCP / FCP  
01420.001208/2004-08  
29/11/2004



Ministério da Cultura



**MEMO 079-04 - RR/BA/FCP/MinC**

Salvador, 22 de Novembro de 2004.

**Para:** Sra. Martha Rosa Queiroz

**Chefe:** de Gabinete

**Assunto:** Solicitação de Reconhecimento e registro.



Senhora Chefe,

A Representação Regional da Fundação Cultural Palmares na Bahia vem, através deste, com fundamento no Decreto nº 4.887 de 20/11/2003, encaminhar pedido de reconhecimento de Comunidades Quilombolas situadas nos municípios de Nova Viçosa e Caravelas, Bahia.

O referido pedido nos foi apresentada no último dia 10 de Novembro, acompanhado de Ata de Reunião (sic) e Estatuto da Associação e Comunidade Afro do Município de Nova Viçosa - ACA. O auto-reconhecimento e pedido de certificação referem-se às seguintes Comunidades Quilombolas:

- Comunidade de Helvécia, Distrito de Helvécia, município de Nova Viçosa;
- Comunidade de Rio do Sul, Distrito de Helvécia, município de Nova Viçosa;
- Comunidade de Cândido Mariano, município de Nova Viçosa;
- Comunidade de Volta Miúda, município de Caravelas;
- Comunidade de Naiá, situada na beira do Rio Perulpe, município de Caravelas, divisa de Nova Viçosa (área contígua ao Distrito de Helvécia);
- Comunidade de Mutum (e outras), situada na beira do Rio Perulpe, município de Caravelas, divisa de Nova Viçosa (área contígua ao Distrito de Helvécia).

Destacamos ainda que o documento relata a ocupação ilegítima do território quilombola por empresas privadas interessadas em utilizar, para o plantio de Eucalipto, as terras originalmente cobertas por vegetação de Mata Atlântica.



Ministério  
da Cultura



ambiental que deverá ser comunicada ao órgão competente para reprimi-la, relatam os membros destas comunidades que estão sendo cerceados em seu direito de ir e vir por prepostos de tais empresas. Isto porque, segundo o relato, a exploração indevida do território está sendo garantida com a vedação do acesso dos quilombolas a suas terras e, conseqüentemente, com o prejuízo de atividades que asseguram a sobrevivência coletiva, tais como a caça, a pesca e a coleta de lenha. Esta situação agrava-se pela denúncia de apoio de autoridades locais a estas práticas.

Desta forma, portanto, encaminhamos o referido documento e a solicitação de reconhecimento e certificação das comunidades citadas acima .

Atenciosamente,

p/ *Andréia Montenegro*  
*Lindinalva Barbosa*  
Representação Regional - BA/FCP/MinC.

## ANEXO II



### Pedido de Reconhecimento como Comunidade Remanescente de Quilombo.

Nós, comunidade de Helvécia, nos auto-definimos remanescentes de quilombo, portanto, pedimos e requeremos o registro no livro de cadastro geral, expedição de certidão pela Fundação Cultural Palmares.

Esta carta é, portanto, uma declaração comunitária, feita através da Associação e Comunidade Afro do Município de Nova Viçosa, Bahia, visando o reconhecimento da comunidade negra e do distrito de Helvécia, deste mesmo município, e as comunidades e terras negras adjacentes, como Comunidades Remanescentes de Quilombo, perante o artigo 68 da Constituição Brasileira de 1988, e diante o decreto No 4887, feito pelo Presidente da República no dia 20 de novembro de 2003.

A declaração e o pedido abrangem a comunidade negra de Helvécia, e o distrito com o mesmo nome, localizado no Município de Nova Viçosa, Bahia, incluindo, portanto, a comunidade do Rio do Sul e a zona rural do distrito. Além destas, o pedido inclui a comunidade de Candido Mariano, no Município de Nova Viçosa, a comunidade de Volta Miúda, no município de Caravelas, e as áreas e roças que beiram o Rio Peruípe, como Naiá e Mutum, entre outras, também no Município de Caravelas, áreas estas que fazem fronteira municipal com Nova Viçosa, e, portanto com o distrito de Helvécia, e onde uma grande quantidade dos moradores de Helvécia tem roças e seus parentes.

A área acima mencionada constituía, entre, mais o menos, os anos 1820 e 1900 a Colônia Leopoldina, grande empreendimento cafeeiro, movido por mão de obra escrava, formada por acerca 13 fazendas, e cujos proprietários eram alemães, suíços, franceses, holandeses, e alguns portugueses. A partir da abolição a área se tornou uma comunidade quase exclusivamente negra. Atualmente o distrito de Helvécia conta com acerca de 4000 habitantes, composta por mais ou menos 700 famílias, fora as famílias que residem nas outras áreas mencionadas acima. As nossas manifestações culturais dominantes são: a capoeira, as danças como bate-barriga e samba de viola, as festas dos nossos padroeiros, Nossa Senhora da Piedade e São Sebastião, e a festa de Cosme e Damião. Na nossa



comunidade existem três terreiros de candomblé, a igreja católica, e várias igrejas evangélicas.

Atualmente estamos perdendo a nossa liberdade de ir e vir em busca do nosso próprio sustento devido o grande plantio de eucalipto ao nosso redor e nas nossas terras. O eucalipto tem destruído o resto da Mata Atlântica da nossa terra, e empobrece as nossas roças. Somos impedidos, através de forças policiais, e das empresas (Aracruz e BahiaSul), de caçar, pescar e tirar lenha nas nossas próprias terras.

Portanto reiteramos pedido de certificação como remanescente de quilombos, reconhecendo, delimitação, demarcação e titulação de nossas terras pelo órgão competente.

Helvécia, Município de Nova Viçosa, 23 de outubro de 2004.

Assinam:

Associação e Comunidade Afro (A.C.A), CNPJ: 04 547 263/0001-76.

Maria da Conceição, RG: M-7.396.410, CPF: 341.346.625-91, data de nascimento: <sup>23/07</sup>1918  
(86 anos).

Benício Ricardo, RG: 5.630.211, CPF: 636.936.746-04, data de nascimento: 19/11/1931.

Manoel Norberto, RG: 5.629.816, CPF: 161.482.825-34, data de nascimento: 31/10/1923.

Amâncio dos Santos, RG: 0.802.4536-60, CPF: 081.340.655-20, data de nascimento:  
19/07/1930.

*Amâncio dos Santos*



Sérvulo Constantino Filho, RG: 5.907-186, CPF: 244.951.665-49, data de nascimento:  
05/11/1930.

*Sérvulo Constantino Filho*

Telefones de contato:

Associação e Comunidade Afro (A.C.A)  
Maria Aparecida dos Santos

(73) 209-3729  
(73) 205-1124

E-mail de contato:

Roseli Constantino Ricardo

roseli.ricardo@hotmail.com