



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**

**PEDRO FERNANDO DOS SANTOS**

**MEMÓRIAS QUE EDUCAM: NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO  
DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO  
DOS SABERES DA TRADIÇÃO.**

Mossoró-RN/Junho, 2015.



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE  
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**

**PEDRO FERNANDO DOS SANTOS**

**MEMÓRIAS QUE EDUCAM: NARRATIVAS DE VELHOS DO QUILOMBO  
DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO  
DOS SABERES DA TRADIÇÃO.**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação – POSEDUC da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, à Linha de Pesquisa: Formação Humana e Desenvolvimento Profissional Docente, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Professora Orientadora: Dra. Ana Lúcia Oliveira Aguiar

Mossoró-RN/Junho2015

**Catálogo da Publicação na Fonte.**  
**Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.**

Santos, Pedro Fernando dos

Memórias que educam: narrativas dos velhos do quilombo de Santana-pe para a formação da juventude e preservação dos saberes da tradição. / Pedro Fernando dos Santos. – Mossoró, RN, 2015.

144 p.

Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dra. Ana Lúcia Oliveira Aguiar.

Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Programa de Pós- Graduação em Educação

1. Educação – Memória - Quilombo de Santana. 2. Saberes da Tradição. 3. Formação da Juventude - História Oral. I. Aguiar, Ana Lúcia Oliveira I. II. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. III. Título.

UERN/BC

CDD 370

PEDRO FERNANDO DOS SANTOS

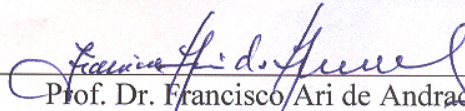
MEMÓRIAS QUE EDUCAM: NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE  
SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS  
SABERES DA TRADIÇÃO

DATA DE APROVAÇÃO: 12 / 06 / 2015

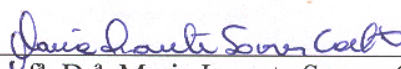
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Ana Lúcia Oliveira Aguiar  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte



Prof. Dr. Francisco Ari de Andrade  
Universidade Federal do Ceará



Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Maria Ivonete Soares Coelho  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

## **UM DEDICAR PRÓPRIO...**

Ao senhor e criador do universo... DEUS

Aos meus filhos Pedro Junior & Stela Fernanda ... Cumplicidade

A minha esposa Ericlaudia Gomes... Incentivo

Aos meus pais Fernando Moisés & Maria Vilani... Gênese

À minha Orientadora Ana Lucia Oliveira Aguiar... Caminho, força, fé

Aos meus colegas & professores... Crença

Aos meus irmãos... Energia

À minha mãe-tia Maria de Lurdes... Amor

Aos meus ex- professores... Luz

Aos velhos e velhas do Quilombo Santana... Aprendizagem

Aos que marcaram minha jornada de estudo... Lembrança

## AGRADECIMENTOS

Para render agradecimentos, não fico apenas com meu tempo, estendo-me pelo tempo da minha memória e pela memória dos outros. Também não agradecerei só aos espaços concretos, vou aos lugares subjetivos, aonde vamos, por muitas vezes para assim nos realizar. Por sorte, não fico apenas com as pessoas, mas, as coisas, as sensações, os sentimentos e desejos... Assim agradeço:

Aos meus impulsos de ignorâncias, de alegrias vigentes, de passagens de dor, dos considerados sofrimentos...

Agradeço aos sons do meu coração, as luzes do caminho, aos desejos, as intuições... Nesse agradecer, vago também pelo sentido do outro, pela maneira de lembrar, pela vista de tudo, pelas vezes da partida e as alegrias da chegada.

Na curva da compreensão sou grato à descendência dos meus sentimentos familiares de Ericlaudia Gomes, minha companheira, Stela Fernanda e Pedro Junior, meus filhos, por sempre diminuírem as dores da partida e alargarem as alegrias da chegada em cada lugar dessa estrada...

Nesse caminho, estão aqueles dispostos a caminhar conosco como Paulo Antonio, meu primo, que sempre esteve disposto a me ajudar no ir e vir, entre Salgueiro e Mossoró, procurando as sombras móveis da estrada.

No trajeto também há aqueles que vão e que vem, os que param, escutam-lhe, respondem, trocam sensibilidades – são imagens de seu cansaço e de sua força, como Acací Viana, Vanessa Carvalho e Maria da Conceição Fernandes França que tanto caminharam comigo ouvindo as vozes do Quilombo, partilhamos os tempos, sufocamos as fadigas e saboreamos os ventos bons da estrada. Caminhando, agradeço, a Dra. Ana Lúcia, porque todo caminho tem outros caminhos, outras saídas permitidas ou não, conhecidas ou estranhas e sempre carece do olhar do outro, do rumo de quem já andou e estar disposto a nos oferecer direções.

Por esse caminho tive sede, e bebi na fonte dos lugares permitidos, assim agradeço ao Programa de Pós-Graduação e a Faculdade de Educação da UERN por me fazer sentir aliviados das fadigas da estrada e compartilhar do sentir no outro a alegria do caminhar junto. Na estrada encontramos as casa de amparo, de descanso, de fortalecer os sentimentos e alimentar-se no apoio do *devir*, agradeço à Secretária de Educação do Estado de Pernambuco e a Secretaria Municipal de Terra Nova, por me

confortarem no caminho com a consideração de educador e grandeza da crença no amanhã.

Na busca do chegar, sou grato por ouvir os sons que bradam do Quilombo nas vozes de Luiz Rocha por ecoar saberes da vanguarda em se vê no outro. Maria Vilani, pelos saberes da ordem do esquecer e do lembrar. Maria Ana, pela solidariedade de saber viver. Raimunda Rosa, por ensinar a pedagogia do sentimento e praticar o sentimento do sentir. Ao caminhar com os velhos do Quilombo, fui acompanhado pelas jovens Marleide Maria e Aparecida Souza que testemunharam comigo o dom místico da saber, o cotidiano da tradição e a gratidão do existir do outro.

Enfim, agradeço ao meu sonho que tem início em mim e continua naqueles que também acreditam nele...

*A memória traz, em sua gênese, significados tantos e tão  
potencializadores, que confluem às dimensões superiores da  
vida: humanista em sua essência; dialética em sua propensão  
transformadora; dilacerada, múltipla e plural em sua  
sociabilidade.*

(Lucília Delgado)

## RESUMO

Esta dissertação é o reflexo dos olhares diversos para as nuances das relações étnicas que permeiam o existir de uma comunidade quilombola e de todo o seu mundo de significações. É o fruto específico das relações de tradição e trajetória da comunidade Quilombola de Santana, no Sertão Central de Pernambuco, município de Salgueiro. Por muito tempo vozes, ações e saberes, desses povos, foram deixados à margem dos acontecimentos da sociedade e das instituições ditas detentoras dos conhecimentos. Então, o mote principal aqui nos convoca para compreender como os Saberes da Tradição expressos, nas narrativas de vida dos mais velhos da comunidade, podem contribuir para sua preservação e promoção de aprendizagens para os jovens. Sabemos que esses povos preconizaram e desenvolveram jeitos, formas e modos de viver e de educar que manteve e ainda mantém laços sociais capazes de promover, afirmar e reafirmar a identidade desses sujeitos dentro de suas conjecturas atuais. Assim, o desdobramento gestor, apontado por esse mote, é refletir as contribuições que esses saberes têm sobre a preservação das relações culturais e a promoção de aprendizagens capazes de formar uma identidade na juventude da comunidade. É nesse viés de saberes que essa pesquisa se faz, partindo dos saberes dos velhos para a percepção dos jovens, numa ação confluyente de sentir-se, construir-se e transmitir. A História Oral como aporte metodológico que vai se utilizar das narrativas de vida dos velhos, como viventes das experiências históricas, com as posturas e atitudes dos mais novos em perceber essas experiências na formação de si e do seu mundo de sentidos. Essas narrativas aportaram à estrutura de histórias de vidas segundo a denominação da própria comunidade de quem é o “mais velho”. Assim chegamos ao postulado de que nessa comunidade o corpo dos Saberes da Tradição está presente desde a alteridade até a formação humana, principalmente, pela interface das resignificações que se operam inerentemente nesse processo. Logo esses saberes preconizam desde as mais simples relações do cotidiano até a formação das gerações de pessoas que se sucedem no tempo e em sua dinâmica.

**Palavras-Chave:** Memória; Quilombo de Santana; Saberes da Tradição; Formação da Juventude; História Oral.

## **ABSTRACT**

This work is a reflection of the different looks for the nuances of ethnic relations that permeate the existence of a maroon community and the whole world of meanings. It is the specific result of the tradition of relations and trajectory of the Quilombo de Santana community, the Sertão Central of Pernambuco, Willow municipality. Long voices, actions and knowledge, these people were left on the sidelines of society and these institutions holders of knowledge. So the main motto here in the summons to understand how Knowledge of tradition expressed in the narratives of life of older community, can contribute to its preservation and promotion of apprenticeships for young people. We know these people advocated and developed ways, forms and ways of living and to educate that kept and still keeps social ties that promote, affirm and reaffirm the identity of these subjects within their current conjecture. Thus, the deployment manager, appointed by that motto, is to reflect the contributions that this knowledge have on the preservation of cultural relations and the promotion of learning able to form an identity in the community's youth. It is this bias knowledge that such research is done, starting from the knowledge of the old to the perception of young people in a confluent action feel, build up and transmit. The Oral History as a methodological approach that will be used from the old life narratives as historical experiences of living with the postures and attitudes of young to realize these experiences in the formation of themselves and their world of senses. These narratives sailed into the lives of stories structure according to the name of the community who is "older." So we come to postulate that in this community the body of Knowledge Tradition is present from otherness to the human, especially by the resignifications interface that inherently operate in this process. Soon these knowledges advocate from the simplest daily relations to the formation of generations of people that succeed in time and in its dynamics.

**Keywords:** Memory; Quilombo de Santana; Knowledge of Tradition; Training of Youth; Oral History.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| FOTO 1 - Vista parcial da comunidade de Santana.....                                                      | 25  |
| FOTO 2 - Obras do Projeto de Transposição das Águas do Rio São Francisco no território da comunidade..... | 30  |
| FOTO 3 - Casal de Seriemas – Demonstração de beleza do meio ambiente local.....                           | 31  |
| FOTO 4 - Casas cercadas por quintais de madeira – marca característica da comunidade.....                 | 31  |
| FOTO 5 - Roças de plantações na comunidade.....                                                           | 32  |
| FOTO 6 - Vista do baixio e do Serrote dos Pedros.....                                                     | 33  |
| FOTO 7 - Casas de alvenaria e de taipa – construções típicas de comunidade.....                           | 34  |
| FOTO 8 – Dança da Manzuca – Manifestação cultural característica da Santana.....                          | 35  |
| FOTO 9 - Santos de devoção da comunidade Santana.....                                                     | 35  |
| FOTO 10 - Festejos da tradicional festa de São João na comunidade Santana .....                           | 36  |
| FOTO 11 - O “Poço dos Anjos” – Um dos lugares místicos da comunidade Santana.....                         | 38  |
| FOTO 12 - A “Pedra da Nega” – Um dos lugares místicos da comunidade Santana                               | 39  |
| FOTO 13 - Membros representantes das famílias de composição da Santana.....                               | 42  |
| FOTO 14 - Reunião de Formação Política – Um momento de constituição de núcleos familiares .....           | 46  |
| FOTO 15 - Oficina de Manzuca (Marzuca) – Momento de interação entre velhos e novos.....                   | 47  |
| FOTO 16 – Reunião da associação da Comunidade Santana .....                                               | 52  |
| FOTO 17 – Estrada de acesso à Comunidade de Santana .....                                                 | 63  |
| FOTO 18 – Maria Vilani de Jesus Santos .....                                                              | 68  |
| FOTO 19 – Luiz Fernandes da Rocha .....                                                                   | 69  |
| FOTO 20 – Maria Ana Pereira .....                                                                         | 71  |
| FOTO 21 – Raimunda Rosa dos Santos .....                                                                  | 72  |
| FOTO 22 – Trabalho coletivo na Santana – Festejo de casamento .....                                       | 96  |
| FOTO 23 – Trabalho coletivo na Santana – Entrança de cebola .....                                         | 96  |
| FOTO 24 – Antigo cemitério da Comunidade de Santana .....                                                 | 98  |
| FOTO 25 – Jovem entrevistada: Marleide Maria Fernandes .....                                              | 144 |
| FOTO 25 – Jovem entrevistada: Maria Aparecida Souza .....                                                 | 144 |

## **LISTA DE MAPAS**

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| MAPA 1-Território geográfico do município de Salgueiro-PE .....           | 28 |
| MAPA 2-Croqui-memória do território da Comunidade Quilombola de Santana.. | 29 |
| MAPA 3-Região do Sertão do Pajeú – PE .....                               | 41 |
| MAPA 4-Região do Sertão Central – PE .....                                | 41 |

## **LISTA DE SIGLAS**

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal em Nível Superior.

CUFA-CE – Central Única das Favelas do Ceará.

DE – Departamento de Educação.

FACHUSC – Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central.

FAPESP – Fundação de Assistência à Pesquisa de São Paulo.

FE – Faculdade de Educação.

GEAPA - Grupo de Execução e Acompanhamento dos Programas Ambientais.

MA – Maranhão.

MG – Minas Gerais.

MI – Ministério da Integração Nacional.

PE – Pernambuco.

POSEDUC – Programa de Pós-graduação em Educação.

RN – Rio Grande do Norte.

UERN – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo.

UFF – Universidade Federal Fluminense.

UFSC – Universidade Federal de São Carlos.

UNIBAN – Universidade Bandeirante de São Paulo.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                               |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>DOS VELHOS DE ONTEM ÀS PESSOAS DE HOJE: VENTOS QUE TRAZEM HISTÓRIAS .....</b>                                              | <b>15</b>  |
| <b>1 CAPÍTULO I - PASSOS E TRAJETOS: UM PASSEIO PELA HISTÓRIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO SANTANA.....</b>         | <b>25</b>  |
| 1.1. Rastros de um povo nas veredas de uma terra: do espaço às memórias.....                                                  | 27         |
| 1.2. Um coletivo, Uma etnicidade, uma História.....                                                                           | 42         |
| 1.3. A cada passo uma pergunta de si: o valor de um saber.....                                                                | 53         |
| <b>2 CAPÍTULO II - DA NATUREZA DOS SABERES AO SEU LUGAR COTIDIANO: O LOCAL DA TRADIÇÃO NAS NARRATIVAS DOS VELHOS.....</b>     | <b>63</b>  |
| 2.1. Testemunhas da história: quem são os guardiões da memória local?.....                                                    | 66         |
| 2.2. Aflorando os saberes tradicionais: histórias de velhos.....                                                              | 73         |
| 2.3. Sob as faces dos saberes: Histórias de lutas e disputas.....                                                             | 81         |
| 2.4. Cada saber tem seu espaço, cada espaço um saber: o local dos fazeres no Quilombo.....                                    | 90         |
| <b>3 CAPÍTULO III - UM DIÁLOGO NO TEMPO: SABERES TRADICIONAIS PROMOVENDO SUA MANUTENÇÃO E APRENDIZAGENS NA JUVENTUDE.....</b> | <b>98</b>  |
| 3.1. Legados de vidas: a força dos saberes para a juventude.....                                                              | 106        |
| 3.2. O poder de ouvir: histórias de velhos contadas por novos.....                                                            | 112        |
| 3.3. De todas as histórias um saber: ritos finais de uma caminhada.....                                                       | 121        |
| <b>RAIZES, TRONCOS E GALHOS: PARTES A CONSIDERAR .....</b>                                                                    | <b>128</b> |
| (para não dizer considerações finais)                                                                                         |            |

|                                                        |            |
|--------------------------------------------------------|------------|
| <b>COMPANHEIROS E INTERLOCUTORES DA CAMINHADA.....</b> | <b>132</b> |
| (para não dizer referências)                           |            |

|                                             |            |
|---------------------------------------------|------------|
| <b>MAIS FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA.....</b> | <b>137</b> |
| (para não dizer anexos)                     |            |

## DOS VELHOS DE ONTEM ÀS PESSOAS DE HOJE: VENTOS QUE TRAZEM HISTÓRIAS

Por muito tempo, um pensamento tomou o sumário das minhas ideias e se alargou para o íntimo de meus sentimentos. Pensava nas aprendizagens que tive na minha caminhada de formação como pessoa, imaginava como eram grandes e significativos os ensinamentos que alojei em mim e procurava sentir a gênese desse fenômeno. Foi assim que admiti em mim a força, o poder e a relevância dos saberes dos mais velhos do meu lugar, forjando importantes atitudes e garantindo minha identidade. Isso era o princípio. A partir daí, busquei outros caminhos, mas que também me levassem a meu lugar – a Comunidade Quilombola de Santana<sup>1</sup>, no sertão de Pernambuco. Queria percorrer pelas memórias daqueles guardiões do tempo, dos saberes e das tradições. Assim caminhei.

Hoje, essa trajetória que aqui se inicia são os ventos de uma epopeia que não está no meu tempo cronológico, que falo, agora, a partir do meu “eu”. Porém, mais tarde, não serei somente “eu”. Essa é uma estrada que não se finda nem aqui, nem agora, são mais alguns passos no caminhar de um povo que existe pelo lugar e pelo outro, são mais rastros da memória dos velhos de um quilombo que ordenam e reordenam o existir, são alguns encontros na casa da Santana.

Quando comecei a escrever o texto da dissertação fui tomado por sensações, sentimentos, motivos e razões, fui invadido e surpreendido pela nobreza das vozes do e no tempo, fui visionário e iludido pela aparência do contínuo, porém, tive a devida compreensão de que aquilo era o aroma do *devenir*. Fui testemunha viva das narrativas que chegavam aos meus ouvidos me dizendo as absolutas e reais matrizes das histórias locais. Garanto que fui feliz... Em nenhum momento esperei o final do caminho... Procurei aproveitar cada passo, cada instante, cada companhia... Íamos todos, caminhando e contando uma história que não será mais minha, nem mais da Comunidade de Santana, nem tampouco dos velhos, nem dos jovens, mas uma história que entra para o célebre e universal lugar da memória – memória universal dos povos.

---

<sup>1</sup> O termo passará por modificações quanto às formas: Comunidade Quilombola de Santana, quando nos referimos a uma ideia de lugar étnico; Quilombo de Santana, quando estivermos reforçando a pertença étnica-histórica; Santana, quando nos referirmos ao cotidiano étnico-geográfico; e comunidade, quando estamos dando vazão a lugar. Os termos não tencionam oferecer grandes diferenças semânticas, visto que todos podem ser considerados lócus social da pesquisa.

Agora, não mais sozinho, opto pela mudança de pronome, como diz Pollak (1992), pois, nessa estrada, nos acompanham pessoas de ontem e de hoje, que nos ajudam a responder, quando for pertinente e necessário, as perguntas que nós fazemos, aquelas que vêm feitas e as que a estrada faz. Tais questionamentos nos ajudam a manter em silêncio e em segredo aquilo que não pertence nem ao mundo do evidente nem ao mundo do concreto, que, para se manter e existir, precisa ficar onde e como está, ancestralmente.

Portanto, é nesse cenário que nos propomos a textualizar e a gravar no papel uma história que vive e reina somente nas memórias que ora são revisitadas e vividas, ora servem como projeções para o futuro, mas que, certamente, são as raízes, os troncos, as folhas e os frutos de uma árvore que liga os mundos e os sentidos de cada pessoa da comunidade.

Destarte, dentre as inúmeras perguntas elencadas aqui, elegemos uma para nos nortear durante essa caminhada: Como os Saberes da Tradição, expressos nas narrativas de vida dos mais velhos da comunidade quilombola de Santana-PE, podem contribuir para sua preservação e promoção de aprendizagens para os jovens? Não é uma pergunta qualquer, mas sim aquela que pode alojar na sua resposta toda a seiva dessa árvore preconizada, desde sua raiz até o aroma de suas flores e o gosto de seus frutos.

Diante disso, o mote agora é *refletir as contribuições que os Saberes dessa Tradição Quilombola têm sobre a preservação das relações culturais e a promoção de aprendizagens para a formação identitária da juventude da Comunidade Santana*. É uma reflexão que dialoga com a motivação inicial e se ajusta ao propósito exposto. Para tanto, caracterizamos a Comunidade Quilombola de Santana quanto ao *ethos* dos Saberes da Tradição; identificamos, nas memórias dos mais velhos, a força e o poder dos Saberes da Tradição para a promoção das relações identitárias e de valores sociais na vida da juventude; e, por fim, promovemos um diálogo entre as vozes dos velhos e as práticas comportamentais de jovens, na perspectiva da tradição e de aprendizagens oferecidas.

Foi uma viagem que abordou, centralmente, as memórias, a imaginação, o subjetivo, o vivido e o não vivido; que habita a complementaridade dos fatos na memória dos velhos – *a projeção*. Como afirma Pollak (1992), essa projeção também aborda as faces reais ou desenhadas pelas lembranças. Para tanto, o mais importante, nesse caminho, foi nos munirmos das incertezas que nos rodeiam, centrados nas

possíveis elucidações e no risco dos conceitos. Assim, Le Goff (1990, p.08) nos leva a trilhar por esse fundamento, quando nos enche de uma incerteza necessária à certeza, nos interrogando da seguinte maneira: “Que relações existem entre a história vivida, a história “natural” [...] das sociedades humanas, e o esforço científico para descrever, pensar e explicar esta evolução, a ciência histórica?” “Que relação tem a história com o tempo, [...] tanto com o tempo ‘natural’ e cíclico [...] das estações, quanto com o tempo vivido e naturalmente registrado dos indivíduos e das sociedades?” São essas, por exemplo, as incertezas necessárias que nos possibilitaram dar passos em direção ao próximo ponto – as possíveis elucidações. Como estamos tratando de considerações mnêmicas e do seu manuseio subjetivo, essas elucidações também se condicionaram, relativizaram e flexionaram, tanto no tempo do cronológico, quanto no acronológico.

Bem, as denominações, as nomeações e os princípios conceituais em pesquisa com a História Oral, tendo como foco narrativas de memórias, por si só já representam uma dificuldade, mesmo porque não devemos esquecer que estamos tratando da mais íntima e subjetiva versão de uma história partida de um “eu” para um “nós”, ou seja, de uma individualidade para uma coletividade. Nesse processo, muitos conflitos se estabelecem pela considerável naturalidade dos fatos. Halbwachs (1990, p. 51) nos alerta sobre esse processo agonístico dos sujeitos e suas memórias dizendo que “a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva e que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo e que este mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios”.

Michael Pollak, por outro lado, se volta para a necessidade de uma localização mais específica da memória. Assim, consideramos sua postura compreensível para o âmbito de sua obra e para as ideias expressas, pois elucida a compreensão de seu binômio - memória/identidade. No nosso caso, é possível e necessário desenvolvermos um olhar justamente para esse binômio, porque estamos tratando de uma comunidade, portanto, de um coletivo cuja história advém da memória. Logo, sua identidade é coletiva e forjada pela memória, como o próprio Pollak nos aponta, dizendo que “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros” (POLLAK, 1992, p.05).

De posse dessa compreensão estrutural dos princípios de certezas/incertezas, das elucidações e dos próprios conceitos, partimos, agora, para o locus geral dessa pesquisa, a qual se reporta para os saberes da tradição, aqui tratados a partir das narrativas dos

velhos. Para isso, dimensionamos o trabalho a partir do direcionamento do professor Valdir Santana, que concebe os Saberes da Tradição em três caracteres: “corpus não fechado, reprodução social e transmissão de uma tradição” (SANTANA, 2009, p.89).

Desse modo, o caráter de corpus não fechado é aportado aqui como a ideia política que trata, pois, da construção ou afirmação de uma identidade coletiva a partir da identidade individual, pela sequência da história do outro.

O outro caráter importante é a reprodução social dos saberes, que propõe a ideia do tempo social, a qual, na verdade, traz consigo o “universo do discurso”, o “universo de sentido” e a prática da transmissão cultural. Como promover, então, o legado de uma identidade étnica pautada pela presença do outro? Esse é o mote central do caráter a ser descrito.

O terceiro e último caráter é a transmissão de uma tradição que remonta a ideia de manutenção cultural da tradição. Retomando a ordem lógica, podemos pensar que depois da identidade formada ou afirmada, depois de colocada em prática, a ação política de um jovem, por exemplo, é, agora, a de “sentar para ouvir a história do velho”, porque sua tarefa será a de manter, promover e transmitir os saberes da tradição, como se estivesse concluindo sua sequência de aquisição de conhecimentos, no transcorrer do processo de formação.

Para uma maior centralidade nesse trabalho, bem como para um primordial aprimoramento do “caminho a seguir”, primamos por uma pesquisa realizada no portal da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior – CAPES e no acervo da especialização da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, no sentido de buscar elementos para uma revisão da literatura, nessa ação, não houve grande achados da área, nem nada mais específica na linha da temática proposta, credenciando mais ainda a relevância e a oportuna adaptação da pesquisa.

Assim, na condução do mapeamento de estudos sobre Saberes Tradicionais foi necessário, também, um recorte temporal. Em seguida, observando o contexto no qual as pesquisas acadêmicas se desenvolvem, algumas características nos remeteram para justificar a escolha desse período. Primeiro, o leque de qualificações que esse tema abriu na academia brasileira, no decorrer da sua história e de seus programas de pós-graduação. Segundo, a visibilidade que, de uns sete anos para cá, salvo as raríssimas exceções, essa temática vem ganhando no cenário dos trabalhos acadêmicos. E, por último, o cenário político administrativo do Estado brasileiro, bem como, das

instituições de pesquisas, nas quais se aloja uma demanda histórica, recolhida e gritante por políticas públicas de diversidade para comunidades tradicionais, povos tradicionais e culturas consideradas ancestrais, demanda essa que se transfere para os espaços de pesquisas qualificadas.

Destacamos, conforme nossas buscas nos *lócus* e nas instituições aqui apresentadas, que todo esse arcabouço, em toda essa decorrência aqui descrita, mostra um período de sete anos atrás ainda com caráter social e numérico, muito simples e singelo, não sendo prioridade de aporte de recursos, nem fazendo pauta política nos cursos de ponta, principalmente da Universidade Brasileira.

De acordo com essa justificativa, o olhar proposto nessa revisão considera, para efeito temporal, os últimos cinco anos de pesquisas. Ademais, conscientizamo-nos de que é nesse cenário do tempo atual que as principais e relevantes pesquisas nesse campo estão sendo desenvolvidas.

Durante nossa garimpagem nos locais de pesquisa, alguns foram os achados sobre a inserção dos Saberes Tradicionais nas pesquisas científicas. Desses achados, notamos que alguns merecem maior atenção, pois tratam do saber etnicamente definido e contextualmente localizado, é o caso da dissertação de Fábio José Vieira, **Uso e diversidade dos recursos vegetais utilizados pela Comunidade Quilombola dos Macacos, São Miguel do Tapuio, Piauí**, realizada na Universidade Federal do Piauí. O trabalho aborda primordialmente a aproximação entre as ciências sociais e biológicas, buscando, também, unir informações sobre a cosmologia de comunidades tradicionais e a identidade florística das espécies utilizadas. É um estudo voltado para os saberes de uso e preservação do ambiente territorial da comunidade, a partir dos saberes tradicionais.

Outro trabalho nessa linha é o de Gabriela Barros Rodrigues, **Conservação da biodiversidade e da paisagem em território quilombola na região de Bacabal-Ma**. Esse texto recorta duas paisagens no município de Bacabal-MA, com características e trajetórias quilombolas. A autora levanta informações sobre os símbolos tradicionais desse conjunto cultural, em conservação à biodiversidade local, através de saberes e fazeres cotidianos. O trabalho se faz numa perspectiva das memórias das pessoas e se volta para a preservação do habitat.

Eder Pereira Neves, por sua vez, desenvolveu a dissertação **Etnomatemática dos remanescentes da comunidade quilombola, urbana, Tia Eva**. O texto retrata

fatos da história dessa comunidade, seus costumes e a ligação desses com as diversas matemáticas encontradas no período de transição de área rural para a área urbanizada. É um estudo dirigido para a relação matemática étnica do saber, com cultura ancestral.

Destaque também, para o texto **Conhecimento tradicional e uso do solo na comunidade quilombola de Malhada Grande - MG**, dissertação de Fernanda Ayaviri Matuk, defendida na Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais. O estudo investiga o conhecimento local sobre os solos e o uso do mesmo, em uma comunidade quilombola localizada em Catuti (Norte de Minas Gerais), como meio para compreender os elementos que orientam as escolhas pelo uso do solo e viabilizam sua permanência no território, mediante intensa expropriação de terra. Trata-se de um olhar para as práticas dos saberes da tradição voltada para o trabalho.

Sob o olhar dessas produções acadêmicas, é lícito afirmar que ainda existe uma lacuna no que diz respeito aos saberes da tradição quilombola a serviço das relações pessoais, interpessoais, familiares, culturais, políticas, cosmológicas, religiosas e de fé, de práticas ancestrais de cura, etc.

Nesse sentido, o mais importante, aqui, são as evidentes colocações que esses textos nos deixam, as de que cada situação e/ou contexto em que a dimensão Saberes da Tradição foi interposta saiu-se conforme se objetivou e, melhor ainda, de cada texto se satisfaz através dos seus propósitos e competência.

No entanto, considerar os conceitos de juventude, impostos socialmente, acumulados culturalmente e adotados nas pesquisas acadêmicas é um exercício inerente à revisão aqui proposta, assim como, também, é indispensável conhecer cada situação na qual esses conceitos foram acentuados e em qual tempo, quer seja cronológico, quer seja histórico ou psicológico, essas denominações de juventude foram postas em análises.

É válido destacar, então, que algumas pesquisas aqui apresentadas abordam o jovem na sua integralidade e na generalidade de sua categoria política e social, enquanto outras abordam a juventude quilombola não tão somente isolada na sua identidade, mas estendida às implicações do seu “eu”, tanto externo como interno, bem como as dinâmicas impostas a cada temática aportada em cada pesquisa.

O texto de Cristiane Souza da Silva, por exemplo, **Movimentos sociais e a CUFA-CE: Uma análise da construção da identidade negra no basquete de rua** - Universidade Federal do Ceará, prima pelo jovem da cidade, localizado também na sua

cultura urbana, com todo seu aparato linguístico “do asfalto” e com seu jeito urbano de ser. A pesquisa se diretriza para identificar os discursos e concepções das/os alunas/os em relação à identidade negra, objetivando contribuir com os estudos sobre as relações étnico-raciais e a identidade negra em espaços não formais. Essa pesquisa teve como objeto sujeitos alunas/os, lideranças e coordenadores da Central Única das Favelas do Ceará.

Paulo Rogério Adamantti Mansan, por seu turno, produziu o texto **A Construção identitária da juventude nos movimentos sociais da Via Campesina Brasil**, pela Universidade Federal da Paraíba. Sua temática central é a emergência da juventude dentro dos movimentos sociais da Via Campesina no Brasil. É um trabalho que se volta mais para a ação política do jovem do campo dentro de um movimento social e que se torna distinto tanto pela concepção de sua identidade juvenil quanto militante desse movimento, como afirma o autor.

A dissertação de Priscila da Cunha, **Entre o quilombo e a cidade: trajetória de individuação de jovens mulheres negras**, da Universidade Federal Fluminense-UFF, aborda como foco principal a trajetória de jovens mulheres negras quilombolas, considerando os percursos de escolarização e trabalho, de forma a oferecer elementos à compreensão das dimensões da vida das jovens rurais, hoje, frente à intensificação dos intercâmbios materiais e simbólicos, entre cidade e campo. A pesquisa inventariou marcos de suas trajetórias biográficas, tentando perceber os projetos de vida que as jovens conformam e as relações entre mobilidade espacial e os processos de identificação e individuação.

Nesse mesmo véis de formação e trabalho, está o texto de Maria dos Passos Viana Botteg, **Jovens quilombolas e ocupações não agrícolas: tensões em um Programa de Educação do Campo** – (UFSC), que investiga a formação de jovens quilombolas a partir de um programa de escolarização para jovens e adultos e registra suas tensões nesse processo.

Mariana Moraes Camacho, que também deve ser lembrada, escreveu o texto **Ser jovem quilombola e jongueiro: vivências na comunidade Santa Rita do Bracuí – Angra dos Reis**, publicado pela Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. A

autora tenta compreender como os quilombolas dessa comunidade relacionam seus tempos com o jongo<sup>2</sup>, numa perspectiva socialmente familiar.

Outros dois textos que merecem destaque lidam com narrativas orais, são eles: **Os três tempos da memória: Aspectos psicossociais da memória social entre quilombolas do norte do Espírito Santo**, Renata Patrícia Forain de Valentim-UFES, e **Tecendo estórias das comunidades remanescentes de quilombolas aqui e acolá**, de Joseane Maia Santos Silva. O primeiro busca identificar o papel da articulação e conformação dos novos conteúdos trazidos pela modernidade, investigando o arranjo que possibilita formular a identidade neste meio e relacionando as representações deste passado compartilhado às mudanças ambientais e sociais que, recentemente, impactaram a sua região.

Já o segundo objetiva o recolhimento de narrativas orais em comunidades rurais remanescentes de quilombolas, no município de Caxias-Maranhão, com o fim de analisar seu sentido estético, ético, bem como a função social desses enredos.

**Não podemos deixar de citar também Juventude rural quilombola – identificação, reconhecimento e políticas públicas**, uma pesquisa de mestrado de Maria Cristina Cupertino, da Universidade Federal de Viçosa-MG, que trata de analisar como os jovens rurais de territórios quilombolas, do município de Piranga – MG, se posicionam diante das exigências legais. Como se vê, o texto versa sobre formas de como a juventude se comporta diante dos aparatos “legais” que o Estado brasileiro coloca/impõe para comunidades tradicionais, as quais, na verdade, são reféns dessas formas institucionalizadas da lei.

Diante desse histórico de pesquisas, é possível visualizar a conceituação de juventude, tanto do meio rural como urbano, levando em consideração que são particularidades relevantes nesse processo. Porém, os conceitos adotados pelos textos aqui citados ainda são carentes da imersão de juventude pelos saberes da tradição, dentro de suas internalidades e a partir das narrativas coletivas dos mais velhos, guardiões naturais da tradição.

A cada passo dessa análise, fica marcado que a proposta do trabalho de inter-relacionar saberes tradicionais, juventude quilombola e formação a partir dos diálogos,

---

<sup>2</sup> Dança afro-brasileira muito cultuada nas comunidades quilombolas do Rio de Janeiro.

memórias e saberes, numa perspectiva política, é de uma relevância extrema no que diz respeito às identidades étnicas, observadas no leque de textos revistos até aqui.

Na perspectiva da formação de juventude do meio rural e com o recorte quilombola um texto merece destaque: **É a luta da gente! Juventude e etnicidade na comunidade quilombola de Capoeiras - RN**, pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, realizada por Maria Samara de Lima Freire. O texto reflete sobre a formação de uma juventude quilombola enquanto “sujeito político”, tomando por base as experiências, as expectativas pessoais e os projetos sociais destes na construção de uma identidade política quilombola, na comunidade de Capoeiras, localizada no município de Macaíba (RN). Essa dissertação trata da formação política, mas restringe o campo de formação quando se volta para projetos sociais, no caso dois projetos.

A notoriedade desse trabalho é inegável e oportuna, no entanto, as capacidades restritivas de uma ação desse porte são, até de certa forma, inerentes, pois trabalhar com tradição, cultura e identidades num mesmo véis requer energia pessoal, pureza teórica e ética científica, tudo o que o trabalho desenvolveu. Partindo de uma coerência em explorar a postura política de jovens, o referido estudo se volta, então, para um espaço controlável.

Tendo em mãos todo esse aparato de notórias pesquisas, a consciência ética dos métodos e a apontada concepção do tema, tudo fruto dessa revisão, deflagram a emissão de um parecer preciso sobre o estado em que se encontram as pesquisas a partir do tema aqui proposto. Ficam evidentes, também, a temporalidade dos fatos da proposta, bem como todos os contextos pelos quais foram tratadas as categorias aqui elencadas.

Assim, só nos resta, agora, afirmar que o trabalho com os saberes tradicionais, na perspectiva de elemento para a formação de jovens, pelo véis de memórias e diálogos de tempos, é estritamente pertinente e qualificável a uma pesquisa em qualquer categoria. Trata-se, portanto, de uma ação de somar com outras abordagens existentes nos compêndios da produção de conhecimento e, principalmente, pelo sentido étnico que essa proposta traz para as ciências humanas.

Assim, nas negociações inerentes ao trajeto acima descrito, recortamos o tempo, circulamos os nortes importantes, selecionamos os passos de outros caminhos já por outros percorridos, tiramos aquilo que nos era satisfatório e útil, e realocamos temas e dimensões. Fizemos tudo que foi possível para, cada vez mais, nos fundamentar nesse trilhar proposto.

Alguns foram os achados que, em momentos, nos oportunizaram refletir e, em outros, nos afirmar, porém, nenhum desses achados nos tirou o brilho da ideia. Daí em diante, seguimos em frente carregados das motivações e das estruturas que o momento requereu, de modo que o texto, em epígrafe, está organizado em três capítulos. O primeiro, intitulado **Passos e trajetos: um passeio pela história da comunidade remanescente de quilombo Santana**, nos dá uma visão ampla, desde o contexto sócio-histórico do local da pesquisa até a ideia geral da abordagem metodológica do objeto. O segundo capítulo, chamado **Da natureza dos saberes ao seu lugar cotidiano: o local da tradição nas narrativas dos velhos do quilombo**, aqui, são situadas as principais manifestações de saberes, nas estruturas de relações das pessoas e da comunidade em si. No terceiro capítulo, **um diálogo no tempo: saberes tradicionais promovendo sua manutenção e aprendizagens para a juventude**, o texto tem um tom de análise, por isso, consideramos uma das partes mais importantes, pois aqui é onde entra a ação da juventude, das aprendizagens e, principalmente, a síntese que o tempo pode promover entre a preservação e as (re) significações dos saberes tradicionais.

## CAPÍTULO I: PASSOS E TRAJETOS: UM PASSEIO PELA HISTÓRIA DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO SANTANA



Foto 1: Vista parcial da comunidade.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

*Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.*  
(Karl Marx).

Esse capítulo é a expressão dos primeiros suspiros para contar a História da Comunidade Remanescente de Quilombo de Santana<sup>3</sup>. Outrossim, representa os primeiros passos nesse trajeto, perfazendo um caminho por onde muitos já passaram, onde outras histórias foram contadas ou vividas e, principalmente, com a consciência

---

<sup>3</sup>Alguns fatores, em diversos estudos desenvolvidos na região sertaneja do estado de Pernambuco, nos mostram que as comunidades quilombolas dessa área têm a mesma gênese de origem, são do grupo *bantu*, que, eram trazidos para Pernambuco principalmente de Angola e Cabo Verde. Trabalhavam nas poucas lavouras da região e na criação de gado, na área do Rio São Francisco. A Santana faz parte desse grupo e, após a decadência desses sistemas de trabalho, os negros se espalharam pelos sertões adentro já na condição de semiescravos. (MILLER, 2010; ARCANJO, 2006.)

local de que essa mesma história continua por se adentrar no futuro, sendo escrita e escrevendo na história do povo o seu próprio legado. Assim posto, a marca principal impressa aqui é a nitidez do lugar, as mais íntimas expressões da terra, do território vivo, da vida das pessoas, dos ambientes característicos. Aqui, se avista, de modo muito particular, as estradas do lugar e as nossas estradas, essas pelas quais, em especial, precisamos caminhar para chegar à casa da Santana – em sua história escrita.

Todo nosso caminhar foi guiado, portanto, pelas histórias dos mais velhos, que, assim como legam para os jovens seus Saberes e Tradições, nos ofertaram condições, meios e jeitos para contarmos suas histórias e entoarmos seus saberes pelo som de suas vozes. Por conseguinte, contamos a história da comunidade, pois, de uma para a outra não há nenhuma fronteira – pelo menos visivelmente isso não se estabelece.

O que chamamos de “passos” são as mais nítidas expressões das vozes do lugar, as quais se apresentam, em todos os instantes, para constituírem o compêndio de uma expressão maior, que é a evidente contribuição dos saberes tradicionais, expressos nas histórias de vidas dos mais velhos para a construção de aprendizagens para a juventude e para a propagação das relações nela e por ela travadas historicamente. A fim de que, aos olhos da ética, possamos chegar ao ponto desejado, pautamos o trabalho na história oral como instrumento de pesquisa.

Quanto à expressão “trajeto”, representa todos os desdobramentos propostos, capazes e ilimitados que aportamos, na intenção de chegarmos às respostas almejadas. O trajeto, aqui, é, pois, concebido como um caminho, mas não um caminho qualquer em sua convencionalidade, ele é composto de pedras, flores, matos, grotas, cheiros e saídas adjacentes. Esse trajeto ignora a linearidade e se propõe a nos levar, trazer, ir, vir e voltar quantas vezes se tornem necessárias para vermos e revermos os nossos rastros, que foram marcados no chão e que, por ventura, podem nos dizer algo. Também não é um trajeto de um homem só, nele temos companhia tanto de homens como de mulheres. Caminham conosco crianças, velhos, jovens e adultos. Esse caminhar tem pessoas dos tempos, de ontem e de hoje, assim como há nele a presença de outros seres viventes, eternizados pelo povo, que também vão nos dar seus testemunhos, que vão nos levar para vermos outros seres que podem até nem dialogar conosco, mas garantirão, certamente, sua passagem nessa história.

Nesse caminho descrito, não só conhecemos pessoas, sujeitos, seres e coisas, também vivemos com eles ou tivemos sensações do vivido. Esses marcam aqui suas

histórias e nós marcamos nossa compreensão. Nosso esforço em registrar nossas descobertas é, pois, um pacto de engajamento, desejo de luta, participação de vida e, por fim, escrita de uma história que jamais fora aprisionada por uma forma e que, nem por isso, deixará de ser livre. A nossa ação de textualizarmos em “passos” e “trajetos” a vida desse povo soma para eles mais um elemento na sua riqueza – o de ter sua história, não uma história transformada, mas transferida para outras formas compreensíveis, em outros contextos.

Logo, aos poucos, descortinamos ou somos lançados para dentro do existir do lugar. Ao adentrarmos na comunidade, certamente, verificamos ações planejadas e executadas, outras, porém, necessariamente, tomam outros rumos. Dizemos isso pela consciência de que se trata de um espaço amplo e, principalmente, dinâmico, e por estarmos convictos e apropriados de certos comandos humanos que não são regras, mas pertencem às exceções das pessoas vivas.

Destarte, munidos das certezas e também convictos das indispensáveis incertezas, seguimos nos rumos da Santana, margeando em nosso pensamento a chegada em algum lugar, que, por enquanto, toma a forma de vulto, não é nítido, no entanto, existe.

### **1.1 Rastros de um povo nas veredas de uma terra: do espaço às memórias**

Apenas pensar na comunidade de Quilombo Santana nos impossibilita de sentir o seu cheiro. Ter somente visões do lugar tira-nos o prazer de andar pelo seu chão. Tão somente cantar sua existência pode nos privar do legado das histórias dos mais velhos. Encará-la objetivamente, numa realidade, pode nos manter presos ao seu tempo.

Posto isso, o que nos conforta é o dizer de Halbwachs (1990), quando afirma que nosso pensamento e a nossa imaginação são capazes de reconstruir o espaço e que devemos voltar nossa atenção é para eles, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembrança. Então, munidos de lembranças e impulsionados pelas sensações de nossa infinita capacidade, o certo, agora, seria, como proposto anteriormente, fundir tudo – pensar, ver, cantar, encarar - e se deixar levar no cosmos, que pode lhe compor, fazer os pés tocarem o chão do imaginado, mobilizar as forças do ir e do vir, pela sensação de liberdade e pelo poder da dialética dos distantes.

Viajemos, pois, pelo Território Quilombola de Santana, que tem sua pertença geográfica ao município de Salgueiro – Estado de Pernambuco, e está localizado a 22 quilômetros da sede do município.

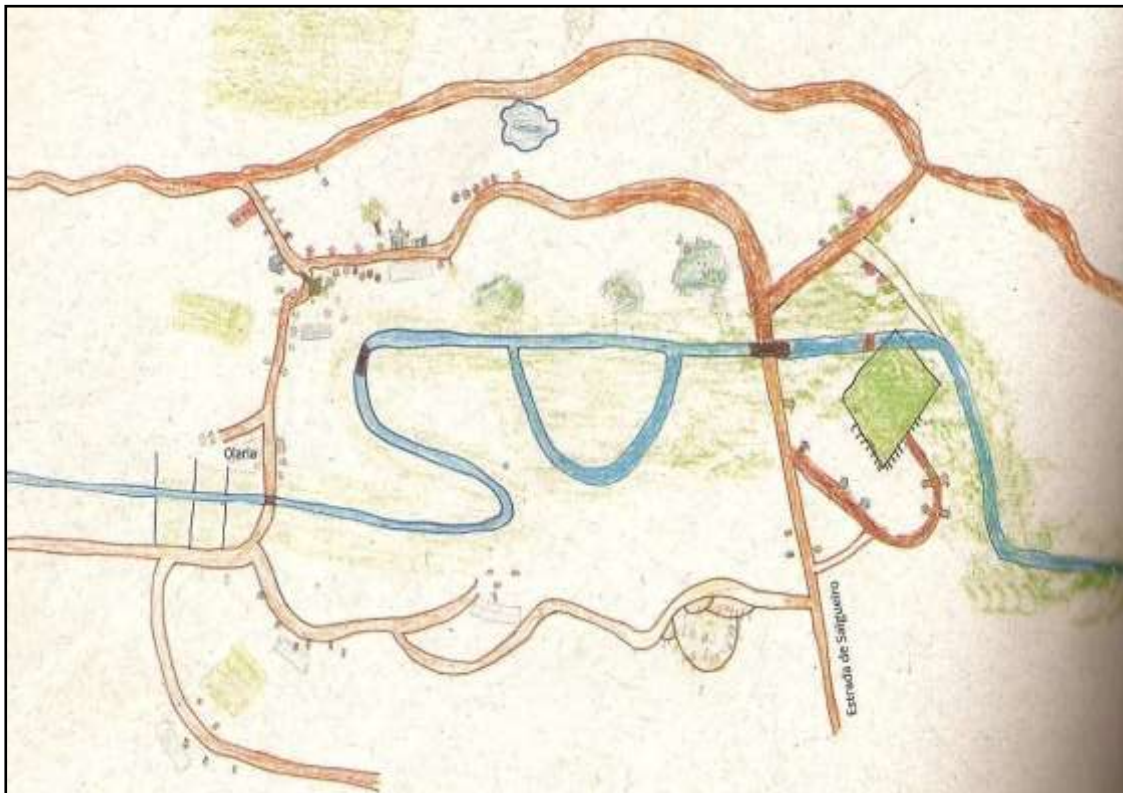


Mapa 1: Território geográfico do município Salgueiro

Fonte: [http://www.portalsalgueiro.com.br/conheca/distrito\\_umãs.htm](http://www.portalsalgueiro.com.br/conheca/distrito_umãs.htm) acesso em 21/mar./2014.

Conforme se pode observar no mapa 1, o local é constituído por 05 sítios interligados, a saber: Santana de Baixo (dos Pedros), Jurema, Olaria, Recanto e Livramento. No território habitam aproximadamente 68 famílias. Seus limites atuais incluem as terras localizadas entre Umãs, Sítios Novos, Boqueirão, Pau Ferro e Várzea do Ramo.

A seguir, temos uma outra imagem desse território, a qual se apresenta de maneira mais rústica, mas que, igualmente, nos permite visualizar seus limites. Senão vejamos.



Mapa 2: Croqui-memória do Território Quilombola de Santana

Fonte: MI/Projeto São Francisco/ GEAPA

O Mapa acima é uma construção a partir do olhar comum e humanizado das pessoas da localidade, é como as pessoas conseguem ver e perceber seu território. Observamos na imagem que são pontos significativos que são representados, como o Riacho Grande, que corta a comunidade em toda sua extensão, o Serrote dos Pedro, as casas margeando as estradas locais, os campos de pastagem e de lazer. Enfim a concretização da imagem em gênese do lugar

A comunidade tem sua forma de subsistência na produtividade das roças, em tempos de inverno. Isso é possível porque está inserido no meio ambiente, que se mantém preservado, apesar das intervenções do Projeto de Integração do Rio São Francisco com Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> A foto: 2 é um exemplo das intervenções, pela qual, passa, atualmente, o meio ambiente no território da comunidade. Essas intervenções passam inclusive pela derrubada da mata, destruição e interrupção de córregos dos açudes da comunidade, pela escavação e destruição de serrotes sagrados, até o atropelamento e matança de animais silvestres como cobras, seriemas, veados, tatu, gambá, guará, furão, sem mencionar as explosões, o barulho das máquinas, a poeira, o grande trânsito de máquinas nas estradas locais e os entraves para os animais de criação das pessoas da comunidade (porcos, cabras, ovelhas, gado, galinha, dentre outros).



Foto 2: Obras da transposição no território da comunidade Santana.

Fonte: Acervo: MI/Projeto São Francisco/ GEAPA – Foto Geraldo Barboza (09/04/2009).

Por outro lado, Santana tem um terreno geograficamente marcado por alterações de relevo e uma grande diversidade de flora e fauna<sup>5</sup>. Áreas planas, elevações, serrotes, serras e o Riacho Grande são partes constituintes do cenário local. Andar por lá é estar em contato permanente com a natureza. Matas, serras e animais são vistos com muita facilidade, conforme está registrado na foto que segue, na qual avistamos um casal de seriemas. Isso revela que a flora é ainda bastante significativa, podendo-se encontrar uma raposa, um furão, uma cobra, um gato-do-mato, etc., ou se ouvir o canto de pássaros e barulho de outros bichos da caatinga.

---

<sup>5</sup> A foto: 3 representa o aspecto da flora local. Não é difícil na Santana de se ver corriqueiramente um casal de seriemas, uma raposa, um furão, uma cobra, um gato-do-mato, etc, ou de se ouvir o canto de pássaros, e barulho de outros bichos da caatinga. É um sinal de que a flora é ainda bastante significativa.



Foto 3: Casal de Seriemas – Demonstração de beleza do meio ambiente da Comunidade Santana.  
Fonte: Acervo: MI/Projeto São Francisco/ GEAPA – Foto Geraldo Barboza (09/04/2009).

A comunidade apresenta um cenário tipicamente do campo e o fato das casas terem eletricidade e abastecimento de água não altera muito essa visão. As moradias, em sua maioria, são construções amplas, arejadas e executadas em alvenaria e taipa. Um hábito comum nas casas é a construção de cercas de arame e vara para evitar a entrada de animais nos quintais, jardins e roças.



Foto 4: Casas com quintais – marca características da Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

A economia do território está sustentada, em grande parte, nas atividades agropecuárias. Em termos específicos, planta-se feijão, milho, cebola, coentro, sorgo, a maior parte em áreas de baixios, e criam-se caprinos, ovinos, bovinos e suínos em campo aberto. O plantio, muito bem ilustrado na foto 5, ocorre nas roças familiares, através do trabalho coletivo, e se faz em regime de agricultura familiar e de subsistência, sem o uso de grandes aparatos tecnológicos e também sem grandes extensões de terras plantadas. Na verdade, trata-se de uma plantação muito tradicional que se caracteriza desde a escolha da semente (saberes de tradição), à época, até o local desse plantio. É importante destacar que essas roças, em geral, estão localizadas em áreas de terra fértil e de proximidade com água.



Foto 5: Roças de plantações na comunidade Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Além dos aspectos relacionados à economia local, outro fator importante na caracterização da Comunidade de Santana é o seu patrimônio<sup>6</sup> cultural. A concepção atual de patrimônio cultural implica em uma divisão deste em quatro categorias, assim como tratam Ataídes et al (1997, p. 11-12):

---

<sup>6</sup> Patrimônio aqui é segundo Ataídes et al (1997) que alia aspectos de ordens que na comunidade é procedente é até pode se extrapolar. A predileção por esse conceito não significa, portanto que patrimônio em Santana seja somente isso, porém há uma correspondente fidelidade do conceito com o contexto do lugar e da ação das pessoas.

Há os **bens naturais**, que são os elementos pertencentes à natureza: animais, vegetais e minerais. São recursos naturais os rios, os vales, as montanhas etc. Os **bens de ordem material** são as criações dos homens, visando aumentar seu bem-estar social, familiar, sua vida, e adaptar-se ao meio em que vivem. São bens materiais as coisas, os objetos, as construções etc., realizadas pelo homem. Os **bens de ordem intelectual** são os “saberes” do homem. O conhecimento ou o saber que o homem utiliza na construção de um objeto é um exemplo de bem de ordem intelectual. Os **bens de ordem emocional** representam o sentimento individual ou coletivo – são as manifestações folclóricas, cívicas, religiosas e artísticas, eruditas e populares que se expressam por intermédio da música, da literatura, da dança etc. [grifo nosso].

Essas denominações podem até ser extrapoladas na comunidade, devido ao apego ou desapego de certas práticas e/ou atitudes. Mesmo assim, segundo Ataídes (1997), patrimônio cultural é qualquer coisa que atesta a história de uma determinada comunidade, ou seja, tudo que se refere à identidade, à ação, à memória de uma localidade. Em Santana, podemos citar como bens naturais a caatinga, que é expressiva como paisagem local, o Riacho Grande, O Serrote dos Pedros e pedras específicas, lugares identitários. O solo possui características diversas: ora pedregoso, em sua maioria, ora com a presença forte de áreas de baixio, propícias para o plantio de árvores frutíferas. Enfim, a caatinga expõe uma diversidade que sai do conceito geral, lembrando a aridez do sertão como uma qualidade heterogênea. De fato, uma flora e uma fauna diversificada e preservada.



Foto 6: Vista do baixio e do Serrote dos Pedros – Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

O Serrote dos Pedros é um dos símbolos de importância da comunidade, é uma elevação possível de se avistar de todos os lugares da Santana, é como se fosse um guardião do lugar. Não é à toa que foi escolhido como marca turística do lugar e se transformou no timbre dos papéis oficiais da associação da comunidade

Os bens de ordem material de Santana configuram-se como memórias viventes – Em muitos casos, ainda em uso, os artefatos religiosos, os artefatos utilitários de madeira, de barro, de ferro, a escola (fechada, mas em funcionamento social) e algumas casas, com uma arquitetura típica do sertão.



Foto 7: Casas típicas da comunidade Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Os bens de ordem intelectual referentes à população de Santana incluem as rezadeiras, as benzedadeiras, as parteiras, o conhecimento sobre a flora e a fauna local, sobre os ciclos de chuva e de seca, sobre o trato com os animais, os remédios do mato e, onde estão localizados os mitos mnêmicos, etc.

Como em outras situações, os bens de ordem emocional de Santana estão na ordem de coisas pretéritas. A memória recente, entretanto, registra como fatos relevantes as novenas de São João (Santo dos Lucianos), a festa cultural de São João, a novena de Sant'Anna (padroeira da comunidade) e a dança da manzuca (mazurca<sup>7</sup>).

<sup>7</sup> A Mazurca, que na comunidade chama-se “manzuca”, é um ritmo de mistura indígena e africano, com influência sertaneja, numa mescla de sanfona, zabumba, pandeiro, ganzá. Dança-se em pares e consiste em batidas de pés sincronizadas ao ritmo da música, como se fosse “valsa popular”. A Mazuca nasceu do encontro de escravos que fugiam para “o meio do mato” e lá encontravam os índios. Juntos, eles reproduziam as festas de Mazurca, dança popular polonesa que animava as casas-grandes dos engenhos vistas e ouvidas de longe pelos negros da senzala (OLIVEIRA JUNIOR, 2009).



Foto 8: Dança da Manzuca – Manifestação cultural característica da Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (05/06/2013).

Uma atenção especial deve ser dada aos mitos locais, envolvendo o contato intenso entre o mundo terreno e espiritual. A religiosidade, no território de Santana, é predominantemente cristã, sobretudo de católicos e evangélicos (em minoria). Não é registrada, portanto, nenhuma outra expressão religiosa.



Foto 9: Santos de devoção da comunidade Santana – São Benedito / Santa Teresinha / Jesus Crucificado.  
Fonte: Acervo: MI/Projeto São Francisco/ GEAPA – Foto Geraldo Barboza (09/04/2009).

Formalmente, a comunidade nega a existência de outras expressões religiosas, entretanto, conversas informais falam da existência de uma encruzilhada na comunidade, onde era comum a presença de despachos<sup>8</sup> todavia, não se fala sobre quem fazia tais práticas.

As atividades sociais de cunho religiosas mais expressivas são a Festa da Padroeira (Senhora Sant'Anna) e a Festa de São João, realizadas anualmente na comunidade, com divulgação antecipada e grande frequência da população local e circunvizinha. Os festejos juninos de Santana são reconhecidos pela organização e estrutura para se comemorar até o dia amanhecer. Tem quadrilha, manzuca, comidas típicas e a festa com banda de música para se dançar. É importante resaltar que o espaço da festa é num terreiro de chão batido e molhado, localizado ao pé de uma algaroba centenária, testemunha natural dessa história. O local tem uma cerca bem ao estilo das “latadas”, onde foi sempre festejada no passado.



Foto 10: Festejos da tradicional festa de São João na comunidade Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (23/06/2009).

Um fato bem próprio do lugar é que, após toda uma noite de muito festejo, quando os primeiros raios do sol riscam o céu do lugar e cessa o forró, uma legião de

---

<sup>8</sup> Oferendas a divindades religiosas de matrizes africanas.

peessoas saem para percorrer toda a comunidade, numa ação que é chamada de “*curriola*”. A prática consiste em ir de casa em casa para comer, dançar e conversar, até que termine o trajeto de todas as casas ou que não reste mais ninguém disposto a caminhar. É algo muito ligado ao passado, isso vem de muito distante no tempo<sup>9</sup>.

Diante do exposto, entendemos que o patrimônio cultural da comunidade de remanescentes de Quilombo de Santana é constituinte de sua história contada, cantada e vivida. Esse patrimônio cultural deve ser visto como mola propulsora de transformações locais. Assim:

Pensar em cultura, neste sentido, significa pensar a realização de ações que contemplem todas as expressões culturais existentes na área de atuação dos Poderes Públicos. E, não somente, as expressões que consideramos pertinentes ou de acordo com os nossos valores – que geralmente são valores de classe média. Pensar em ações que propiciem uma efetiva política cultural significa promover ações que resultem numa construção de uma identidade coletiva. Seja, este coletivo, de âmbito municipal, estadual ou nacional. É mister que os gestores públicos pensem a cultura como um elemento transformador da realidade. Não como um elemento conformador das condições sociais. Um programa de políticas culturais não deve ser apenas o apoio a artistas ou artesãos. Vai bem mais além disso. Como resultado deve mostrar uma visível transformação social (OLIVEIRA JUNIOR, 2008, p. 98).

O olhar sobre o patrimônio cultural deve, pois, ser o mesmo que se aplica aos outros conectivos da comunidade, visto que é um dos elementos definitivos do modo de pensar, viver e proteger-se para o futuro.

Referente ao povo de Santana, mesmo observando o que Oliveira Junior (2008) aponta, a cultura ou patrimônio cultural será sempre endógeno, pois nasce, renasce, cria e recria ramificações por dentro e por fora do tempo. São as (re) significações pelas quais passa qualquer cultura localizada em qualquer ponto geográfico desse planeta. O corrente é deixar que esses povos se mantenham e mantenham seus símbolos, seus universos de significações e sua identidade.

---

<sup>9</sup> Na Santana, há fatos muito pretéritos que se ressignificam, porém nunca perdem a essência de sua origem. Esses fatos, muitas vezes, não são possíveis de explicações precisas de sua gênese, no entanto, continuam se perpetuando, como a “*curriola*” (já descrita), as rezas em latim, a colocação de nomes de pessoas em árvores, lugares e pedras, os mitos, crenças e saberes de “ciência” de tradição, a bênção de joelhos aos mais velhos no dia do casamento dos jovens, a existência de uma forquilha no local onde já existiu uma casa, etc.

Como patrimônio do povo considera-se também os lugares e espaços específicos que existem na comunidade de Santana, locais que guardam histórias de respeito, devoção, mitologia<sup>10</sup> e restrições sagradas. Entre esses locais, podemos citar o Serrote dos Pedros, que é um símbolo de imponência, destaque e integração entre povo e natureza; o Poço dos Anjos, um lugar que guarda estórias e histórias imaginárias e mitológicas; e o Cipuá, que também é um local com esse caráter, onde fatos são contados e repetidos por todos da comunidade. Não é aconselhável passar por lá em determinadas horas da noite, pois é portal de mundos, onde inúmeras visões já foram lá descritas.



Foto 11: O Poço dos Anjos – Um dos lugares místicos da comunidade Santana.

Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

É necessário registrar que são muitos os locais particulares além desses citados. Também tem a Pedra da Nega, o Pilão Velho, o Viramundo, o Poço da Pedra, o Cemitério Velho e a Cruz de Balbino.

---

<sup>10</sup> Por mitologia compreende-se no, âmbito desse trabalho, os guardos e resguardos do povo do lugar com referências a ordenamentos do mundo asbtrato da crença, dos espíritos e dos mortos. Na Santana essas representações concretizam-se por lugares, horários do dia e da noite, por palavras, por cantos de pássaros ou por animais específicos.



Foto 12: A Pedra da Nega – Um dos lugares místicos da comunidade Santana.

Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

O que queremos deixar claro com toda essa descrição sobre a Comunidade Santana é que as comunidades quilombolas são espaços de saberes e de cultura. Sobre a formação das Comunidades quilombolas, principalmente no sertão de Pernambuco, se dão por três operatórios históricos: de fluxos migratórios de outras comunidades quilombolas já existentes; da fuga de fazendas que mantinham o trabalho “semiescravo”; e do desalojamento do Arraial de Canudos.

Um aspecto comum ao surgimento das comunidades na fronteira do século XIX (antes ou depois) é que os territórios se constituíam apenas como espaço de moradia, como prega a maioria dos conceitos antropológicos presos no tempo. Todavia, na verdade, eram espaços de trabalho e de outros hábitos. O status desses lugares era coletivo, percebido, até hoje, por meio de atividades como caça, pesca, coleta e pastagem. Na comunidade, os espaços dessas práticas existem até agora, entretanto estão ameaçados pelo Projeto de Integração do Rio São Francisco com Bacias Hidrográficas do Nordeste Setentrional, como demonstrado anteriormente.

De modo geral, as Comunidades Quilombolas, a despeito de suas especificidades históricas e culturais, tendem a expressar demandas comuns ao conjunto das comunidades rurais, principalmente pela necessidade de posse de seus territórios ancestralmente ocupados.

Para captar, portanto, toda a essência da Santana foi necessário capturarmos a principal fonte de enredo da história da comunidade, a qual se constitui pela memória

dos mais velhos. Além disso, exploramos alguns documentos produzidos pelo Centro de Cultura Luiz Freire, pelo Ministério da Integração Nacional (Relatório Antropológico) e pela monografia de conclusão de curso de pedagogia da professora Aparecida Silva, na Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central. É importante dizer que essas fontes citadas também foram produzidas à luz das narrativas dos mais velhos.

De acordo com nossas fontes, em toda extensão da história desse lugar estão presentes os saberes entrelaçados desde as dimensões do material ao imaterial. Os bens culturais estão marcados e alimentados por todo o espaço e deles se alimentam, falam, se nutrem, como se não existissem nem fronteiras nem barreiras de tempo. Acompanham tão somente a dinâmica social que o próprio tempo às institui.

Em suma, o que é posto na história da Santana é que, em parte do século XIX, um homem chamado Luciano, que era de uma região conhecida como Pajeú (orienta-se Rio Pajeú, sertão do Pajeú - Pernambuco), foi trabalhar na fazenda Passagem de Pedra, município de Terra Nova (Sertão Central do Estado)<sup>11</sup>. Lá, ele brigou com pessoas porque mataram sua cachorra, depois ele fugiu, imaginando a propriedade de uma desavença da época. Supõe-se que ele matou a pessoa e, pelo fato, veio localizar-se no Recanto (sítio parte da Santana). Ali, foi estabelecendo relações com outros (parentes) e constituiu o que hoje é a Santana, formada primordialmente pelas famílias Rocha, Luciano e Mariano. Observamos que são nomes vagamente primeiros e não portes de sobrenome, isso é uma forte marca evidente de ex-escravos.

Os mapas abaixo mostram uma ideia dos deslocamentos e as dimensões dos municípios da região da comunidade e as principais rotas de desenvolvimento do Rio Pajeú, conseqüentemente áreas de presença de negros em situações de trabalhos e/ou em processos de formação de comunidades quilombolas.

---

<sup>11</sup> Pela observação dos mapas podemos observar que a descrição geográfica da História da Santana é lógica e procede pela localização das regiões descritas.



Mapa 3: Sertão do Pajeú – Pernambuco

Fonte: <http://blogmegasertao.blogspot.com.br/2013/01/o-rio-pajeu-nasce-na-chapada-de.html> (acesso em 26/07/2014)



Mapa 4: Sertão Central – Região imediatamente encostada no Sertão do Pajeú.

Fonte: <http://slideplayer.com.br/slide/379796/> (acesso em 26/07/2014).

A Ilustração abaixo (foto 13) mostra os membros da gênese que compõem o patamar familiar das pessoas da comunidade. É importante ressaltar que, pelo fato dos casamentos, há, atualmente, a mistura das famílias, evidenciando mais ainda as relações de parentesco – marca da identidade quilombola.



Foto 13: Membros representantes das famílias de composição da Santana

Fonte: Acervo particular – Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Uma especificidade da comunidade é que seus membros sempre tiveram destaque nos aspectos de lideranças sociais e políticas, partindo essa característica do seu fundador Luciano, seguido por João Mariano, Luiz Rocha, Aparecida Silva e Senilda Silva (uma das lideranças femininas atuais). É importante observar que, no final do século XX, essa posição de liderança passa para a coordenação feminina, obedecendo convencionais de destaques e contextos econômicos e políticos.

É fato, também, que o ofício de professor, por muito tempo, ficou nas mãos dos homens, como Luiz Rocha (Tio Lú), mestre Joaquim Rafael, passando depois para o domínio feminino, destacando-se Cota Agostim (Marinha Cota), Raimunda Souza (Tia Preta), Júlia Pedro (Tia Júlia) e Aparecida Souza (Cida). A escola da comunidade foi fechada por força da política de nucleação e, atualmente, continua fechada. Mesmo assim, já há uma boa quantidade de professores e professoras pertencentes a Santana que atuam como lideranças sociais e políticas e lecionam em escolas das redondezas. As crianças, adolescentes, jovens e adultos em situação escolar da educação básica são atendidos fora do território.

Toda essa constituição histórica do lugar como espaço social e geográfico são as luzes da memória local dos mais velhos, o que nos remete a um passado africano muito ancestral, porém presentificado no imaginário brasileiro e concretizado nas histórias de inúmeros grupos negros que se agarram à história oral desse legado africano para reordenar as origens e histórias locais de seus povos, como anuncia Ratts e Damacena (2008).

A memória, ao lado da identificação com certos valores culturais, aponta fortes sinais que vêm pautando os elementos que compõem a participação negra na cultura brasileira, com toda a multiplicidade que ela carrega. (RATTS e DAMACENA, 2008, p. 51). Na Santana esse aspecto também é uma máxima, visto que, historicamente, o enredo da comunidade vem se perpetuando assim na oralidade, passando de geração em geração e se valendo da memória para essa perpetuação.

## **1.2 Um coletivo, uma etnicidade, uma História**

São inúmeros os estudos que se estabelecem para analisar a vida coletiva, as fronteiras entre grupos e a assunção de ancestralidades como forma de identidade política, cultural e social. Em 1965, Norbert Elias e John Scotson publicaram uma

pesquisa que tinham realizado, justamente, para entender a lógica de como grupos se inter-relacionam, convivem e se denominam coletivamente, como administram suas diferenças e suas necessidades (ELIAS e SCOTSON, 2000).

Digamos que todos os estudos com esse formato margeiam o real, porém, é possível compreender que também guardam o desconhecido, fruto da dinâmica de um locus com deslocamentos certos e imprevistos, dependentes tão somente das mudanças sociais.

Na Santana, em específico, a assunção da identidade margeia diversas fases, interesses e necessidades, algo lógico desse processo natural, realizado pela ação de etnogênese. Como aponta Oliveira Junior (2009, p. 98):

A emergência étnica, ou seja, a incorporação de uma identidade enquanto categoria política se refere à estratégia de visibilidade de uma comunidade que se considera como tal, acionada por uma razão ou por um interesse do grupo, atendendo, contudo, aos conceitos e critérios etnológicos e/ou legais, para fins de reconhecimento pela sociedade e/ou pelo Estado.

Assim, esse autor entende que:

A identidade étnica de um grupo é a base para sua forma de organização, de sua relação com os demais grupos e de sua ação política. A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores, escolhidos por eles mesmos: de uma ancestralidade comum, formas de organização política e social a elementos linguísticos e religiosos. (p. 98-9).

Por conseguinte, no Quilombo de Santana as características que levam à identidade centram-se, primordialmente, na relação da história comum, no parentesco, na organização linguística, na habitação territorial, na crença, no jeito de viver, na organização social, no caráter de descendência familiar. Ou seja, uma gama de motivos levam a essa proposta identitária. O aspecto de assunção da identidade acontece por princípios sociológicos que vão se dar nas paridades de “um sujeito” para com o “outro”; é um reconhecimento de si pela diferença com o outro diferente. A esse processo, são inerentes, pois, os conflitos internos da comunidade, algo lógico e natural, e também aqueles com os “outros”, na condição de vizinhos. Como afirmam Elias e Scotson (2000), essas são as diversas facetas da ação de se reconhecer, de reconhecer o

outro e de sua coletividade lhe reconhecer como tal. Corroborando essa visão, Oliveira Junior (2009, p. 100) diz que:

Na prática a identidade de qualquer grupo está relacionada com a alteridade que este mantém com os grupos vizinhos. Ou seja, as características que colocam um grupo como distinto de outro. As relações entre identidade e alteridade mais expressivas na comunidade quilombola de Santana se expressam pelo fato visível dos moradores locais se afirmarem enquanto pertencentes a uma comunidade majoritariamente negra.

Um ponto a observar é que, na Santana, sempre houve denominações externas, que, muitas vezes, soaram até como agressões, expressavam que não bastava ser negro, mais tinha que ser “negro da Santana”. Isso pode até ter se tornado, em algum momento, um dificultor, mas já foi superado e, de certa forma, veio até a contribuir com o conflito de si.

Atualmente, no Brasil, a assunção de uma identidade étnica não está mais fixa no tempo nem na história, principalmente se olharmos para a gênese de nosso passado. O Estado brasileiro, após diversas lutas, várias análises de instrumentos legais, tentativas de unidades identitárias e, depois, de muitas investidas populares, instituiu o “princípio da autoafirmação”, como observamos no Decreto Presidencial 4887/03<sup>12</sup>.

#### Art. 2º

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...] segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (DECRETO 4887/2003, p. 01).

Independentemente da cor da pele, a orientação étnica se dá pelo local de moradia, de pertença. Logo, quem mora em Santana pode não ser “negro”, mas é quilombola. “Inútil é imaginar as muitas maneiras de se efetivar uma política de relações, que não sejam matizadas pelo fator ‘diferença racial’, quando esta condição é

---

<sup>12</sup> Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 - Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988.

algo transparente no cotidiano das pessoas”. (OLIVEIRA JUNIOR, 1996 *apud* LEITE, 2006).

A história brasileira, de fato, revela um passado de casamentos entre negros e indígenas. Contudo, o pertencer a Santana também é balizado pelo fato de se ter nascido na comunidade e descender de uma das famílias geradoras. As referências étnicas se dão sempre pelo fato de se ter nascido em Santana e todos, na contemporaneidade, serem parentes pelo resultado das uniões interétnicas.

Como se pode ver, a territorialidade dos moradores dessa comunidade está diretamente relacionada à ancestralidade com algumas das famílias que iniciaram a ocupação local. Destarte, ser descendente de uma dessas famílias é o que define ser de Santana e, por osmose, ser quilombola. O território limite da comunidade não é apenas o lugar de morar, mas é o ponto da produção e reprodução social e cultural. As pessoas mantêm uma ligação forte com seu lugar, isso fica visível pelas muitas “viagens da volta”<sup>13</sup>, quando muitas pessoas e famílias, por imposições econômicas, tiveram que sair de sua terra-mãe e agora fazem o caminho contrário, buscando a reintegração com o sentido do *ethos* com sua casa novamente.

Essa lógica de parentesco e de relação territorial é como uma máxima da comunidade. Isso se institui na corrente sanguínea das pessoas do lugar, é uma garantia de “ser” e “estar” para a comunidade. É sabido que essa configuração social baseada no parentesco atua no estabelecimento de redes de reciprocidade. No caso de Santana, as relações de reciprocidade são mais intensas entre os moradores da própria comunidade, elas são integradas ao universo de trabalho na agricultura.

Há, nesse lugar, uma particularidade na formação de famílias e isso está muito direcionado pelos tipos de relações que se instituem e na necessidade ao se formarem. Em outras palavras, quando há uma força tarefa para realizar uma atividade o núcleo de família se constitui pelo advento do trabalho. Geralmente, como a situação de parentesco é muito intrínseca e de uma rede extensa, esse núcleo pode ser também abrangente. Já no caso de núcleos de festejos, outra configuração vai se reordenar, é como se os núcleos se formassem pela afinidade.

---

<sup>13</sup> A expressão é uma referência ao livro “A Viagem da Volta” de João Pacheco.

Observa-se que os núcleos familiares<sup>14</sup> têm, em sua composição, sempre os mais novos e os mais velhos, porém, há também uma relação de paternidade proporcional, ou seja, os mais velhos são responsáveis pelos mais novos e, independentemente da finalidade do núcleo, essa responsabilidade paterna pode se igualar a mesma do pai biológico. O parentesco também pode ajudar para isso, pois, ali, o mais velho pode ser um membro mais direto do núcleo familiar de casa (moradia).



Foto 14: Reuniões de formação política – Um dos momentos de constituição núcleos familiares.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (30/04/2013).

---

<sup>14</sup> As fotos 14 e 15(abaixo) são uma ilustração dessa interatividade entre velhos e novos. As atividades impressas nas fotos são momentos de constituição de núcleos familiares. No caso, a foto 14 mostra uma interação na organização social de formação política. Veja que, mesmo sendo diferente, a organização no decorrer do tempo, as experiências de outras visões ou de outros tempos precisam estar presentes nos mementos atuais. Já a foto seguinte descreve um momento de ensinar/aprender de aspectos identitários e relevantes para a comunidade, é uma oficina de Manzuca (Marzuca) que desenvolve-se com uma roda de conversa social e vai até o momento prático da dança em si.



Foto 15: Oficina de Manzuca (Marzuca) – Momento de interação entre velhos e novos.

Fonte: Pedro Fernando dos Santos (30/05/2013).

Outro aspecto de núcleo de família na comunidade são as misturas, que se dão pela interligação de casamentos. O corpus familiar, atualmente, é único, constituindo-se marca percebida nas institucionalizações formais de parentesco (tia, tio, padrinho, avó, avô, irmão, pai, mãe, tio avô, tio avó, primo carnal, primo segundo), uma gama de generalizações características da identidade quilombola. Porém, há de se manifestar que existe o aspecto da fusão dos núcleos familiares, que, em momentos, se torna necessária para heterogeneizar esse corpus. Sendo assim, a razão do existir disso é mesmo o contrário, isto é, distinguir.

Diante da diversidade, é possível perceber um linguajar muito estreito com a caracterização da comunicação e, principalmente, dos núcleos familiares, que permutam formas próprias da comunidade, de ancestralidade, de herança familiar e de ressignificações, particularizando as linhas de descendência, como se houvesse o código de distinção pela fala ou como se isso fosse uma forma de se dizer quem sou, ou a que descendência pertença.

Os Rochas, por exemplo, se expressam tonificando as sílabas de toda palavra, numa maneira forte de conversar. Os Marianos, por sua vez, cadenciam as falas, como se estivessem cantando as palavras de maneira leve, calma, sorradeira. Já os Lucianos puxam as sílabas para o agudo e soltam lentamente sua fonética, dando a impressão de que as palavras saem de um gemido. É também evidente informar que, pela mistura dos núcleos de famílias se darem em situações diversas (casa, trabalho, igrejas, festejos,

etc), essas formas da fala, igualmente podem ser adquiridas pelos membros de outros núcleos. Significa dizer, atualmente, que as expressões de falas não, necessariamente, são marcadas por famílias, porém é uma expressão de identidade da comunidade.

Na relação povo e lugar, então, há uma paridade justa e natural, uma cumplicidade de transformado e de transformador – o lugar pertence ao povo e o povo pertence ao lugar. Isso é de tal forma que a fronteira se torna invisível, mas Halbwachs (1990, p. 133, grifo nosso) nos explica como acontece.

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita a se adaptar às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que o construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que matem consigo passa ao primeiro plano da ideia que faz de si mesmo. Ela penetra todos os elementos de sua consciência, comanda e regula sua evolução, a imagem das coisas participa da inércia desta. Não é o indivíduo isolado é o indivíduo como membro do grupo, é o próprio grupo que, dessa maneira, permanece submetido à influência da natureza material e participa do seu equilíbrio.

O resumo dessa explicação o próprio Halbwachs nos transmite, num mote acentuado nessa relação de mutualismo entre povo e espaço (comunidade). Vejamos:

Todavia, o lugar recebeu a marca do grupo e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais e o lugar ocupado por ele é (...) a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar, em si mesmo, tem um sentido [...] para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade (HALBWACHS, 1990, p. 133).

Outros elementos presente nas pessoas da comunidade é a alegria, registrada na irreverência do “*prozar*”, na solidariedade, na coletividade das festas, na receptividade da simplicidade, dos costumes identitários, da sinceridade; nas humanizações necessárias e inerentes a qualquer grupo social. A forma como o povo lida com seus santos, com os líderes, com os contadores de histórias/estórias é destaque, pois são coisas de natureza, mas que têm lugar de visibilidade, de conhecimento, e se impregna no viver e nos fazeres lógicos da individualidade e da coletividade desse lugar.

O grande patrimônio, que se faz de uma ação no tempo, é a história que nunca morre, que se enraíza a cada dia, que cresce ao se desvelar do tempo. Posto isso, a história de Santana está diretamente relacionada com um prisma triangular, no qual a

base é comum a todas às comunidades quilombolas e se constituem em terra/territorialidade, identidade e memória. Na verdade, essa tríade é a essência e base de seu existir.

A terra, conseqüentemente, é vista como o elemento definidor dessa identidade quilombola. Dessa maneira, a autoafirmação como identidade étnica se volta para o princípio da territorialidade. A memória, tanto a individual como a coletiva, é um aspecto constituinte do sentimento de identidade na construção do mundo de sentidos, na medida em que ela é, também, um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Nas observações do historiador Michael Pollack:

O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. Se podemos dizer que em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui, o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria apresentação, mais também pra ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros (POLLAK, 1992 *apud* MONTENEGRO E FERNANDES, 2001, p. 269).

O que Pollack reafirma endossa a afirmação de Halbwachs (1990) de que a memória deve ser entendida, sobretudo, como um fenômeno coletivo social “através da qual a imagem que se apresenta aos outros e a si próprio é de um povo que só trabalhava” (DEMARTINI *apud* MONTENEGRO E FERNANDES, 2001, p. 270). Portanto:

[...] Se assimilamos aqui a identidade social à imagem de si, para si e para os outros [...] Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros (POLLAK, 1992 *apud*: MONTENEGRO E FERNANDES, 2001, p. 269).

Para a construção social da memória, há, também, dois polos de significação e sentido: primeiro a atuação grupal, que evoca e fixa na versão de história geral a história do local. Isso se forma a partir do “universo de sentido” e do “universo de discurso”. Nesse formato, a imagem é fundamentada numa força coletiva, sem a presença da medida de forças. O outro extremo desse processo é agonístico, pois, parte da intenção dos fatos se omitirem e se perderem, por não fazerem parte da “versão coletiva” do local. Nesse caso, não há a corroboração dos “outros”, é como se fizesse parte do “universo de discurso” apenas individual.

Pollack (1992) trabalha esse “conflito da memória” que é tão rico, social e politicamente, quanto à formação da versão coletiva da memória de uma determinada comunidade, no caso da comunidade de Santana. Esse momento conflituoso é a vantagem individual para o sujeito, pois ele não terá a sensação de sofrer a modelagem sistemática da ideologia grupal.

Resta, então, saber em que árvore vive a memória. Basta olhar a história dos povos (ágrafos) africanos e a resposta surge: na narrativa, a concretude viva das histórias daqueles que já viveram uma experiência, daqueles que forjaram e se forjaram pela subjetividade do “eu”. Uma ação onde o ápice é a construção da memória social, que, segundo Rapchan (*apud* OLIVEIRA JUNIOR, 2009, p. 113).

[Ela é] construída na prática da narração e a narração adquire vida em sentido na vida social. Daí o fato de estarmos tratando de um tipo de material e uma forma de abordagem profundamente complexa, neste sentido, o sujeito constitui sua identidade no ato de narrar, construindo, assim, a si mesmo, e, neste sentido, sua própria existência e realidade, através da identidade narrativa. Neste processo, a noção de EU transcende o simples papel de pronome na primeira pessoa do singular.

Na construção da história local, através da memória dos seus habitantes, usando a história oral como método e prática de pesquisa, somada às formas tradicionais, percorreremos, juntamente com nossos personagens, lugares da memória e do esquecimento para “reconstruir” as suas trajetórias de vidas, tentando, assim, montar o quadro histórico do período pesquisado. (BECKER *apud* OLIVEIRA JUNIOR, 2009, p. 113-14).

Na Santana do passado de sua origem, a organização obedecia aos fins do contexto vigente. Já na atual conjuntura da comunidade, essa organização do passado

fornece os princípios e a necessidade de que uma organização social é parte integrante de sua história, ou seja, o recorte, agora, deve obedecer aos ordenamentos e aos objetivos contemporâneos.

Outra vantagem da organização social é o fato de que ela é um dos lócus do uso dos saberes para compor o ativismo político, principalmente dos jovens. A associação<sup>15</sup> da comunidade é um desses exemplos de escola de formar e se formar, desenvolver as competências sociopolíticas das pessoas, pragmatizar a luta e mobilizar recursos para a melhoria e desenvolvimento local. De acordo com Marconi e Presotto (1989, *apud*. OLIVEIRA JUNIOR, 2009, p. 116):

A organização política é um aspecto da cultura, encontrado em todos os grupos humanos, simples ou complexos. A condição necessária para a sua existência é a formação de grupos e subgrupos, cujas relações requerem controle social. Parentesco, sexo, religião e associações, outras servem de base para a segmentação das sociedades.

A associação da comunidade também é uma forte marca de identidade, essa organização passou por significativas mudanças no seu ordenamento jurídico, a partir do amadurecimento da comunidade em assumir sua condição de remanescentes de quilombolas, para ser uma organização que estivesse de acordo com o caráter do lugar e do povo. Isso vem nos mostrar que essa organização não é uma simples forma de congregar interesses, mas que reúne, além de tudo, uma bandeira específica, uma luta por visibilidade, um recorte étnico no cenário político. A associação é uma pessoa de militância, só diferenciando das demais pessoas pela sua posição jurídica.

---

<sup>15</sup> Associação dos Moradores Quilombolas de Santana – AMQS é uma pessoa jurídica de direito que representa os interesses políticos e sociais da comunidade e traduz, na atualidade, a luta e a organização do povo. Teve suas atividades institucionalizadas em 1992 e congrega atualmente os principais eixos da luta dos povos quilombolas, território, educação, organização e visibilidade das causas desses povos.



Foto 16: Reunião da associação da comunidade Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (27/02/2013).

Na comunidade, a associação é uma presença contínua e viva. Existem ainda outras formas de organizações com outros propósitos diferentes da associação, no entanto, com ação de completude, no que diz respeito ao conjunto dos princípios ancestrais e contemporâneos. Como exemplo, podemos citar as coordenações de festejos, que se mobilizam no sentido de promover atividade cultural. O destaque acontece pelo reconhecimento dado pelos outros, como uma forma organizada de ativismo. O grupo de canto, formado por jovens, ligado às atividades religiosas da igreja, também é outro exemplo. É válido também mencionar, ainda, aqueles grupos formados pela urgência de uma dada militância acentuada num determinado espaço de tempo, formados com foco, objetivo e tempo para terminar, mas que também têm esse potencial de organização, mesmo tendo um status efêmero.

Portanto, comprometer-se em descrever textualizando o jeito *santanês* de *ser*, de *fazer*, de *viver*, de *estar* é uma tarefa, tanto audaciosa, no sentido do método em si, como prazerosa, no sentido de viver o momento da descrição. Dizemos isso, porque a Santana é um lugar desses que o tempo não é o elemento mais importante da lógica corrente, mas o *viver-no-tempo*. Este sim é relevante, mesmo porque todo esse aparato de saberes, que se institui dentro da comunidade, se deu não pela intenção marcada, mas

pela corrente *vida-no-tempo*, algo natural do povo, que emerge como água na *cacimba*, convenientemente.

Está na Santana, conviver na sequência de lá, é não atentar para esses destaques impressos aqui, pois, para as pessoas da comunidade, o viver já contempla todas as formas de fazer e compreender a vida como um todo, e tudo que nela e por ela for necessário. O que descrevemos aqui só se torna mais visível a partir de um olhar específico, um olhar mais apurado, justamente na intenção de fazer e tornar nítido esse *jeito santanês* aparentemente natural. É o que chamamos do olhar externo, que se formata pelo afastamento distinto com resquícios científicos.

O ganho, nessa tarefa, se mostra pelo prazer em ter essa história contada, cantada e ouvida, em vários contextos e, nesse caso, num contexto acadêmico, algo que a torna ainda mais relevante e acende a esperança de que, por ela, pode-se legar algo de mais significativo para as relações sociais e, principalmente, para as relações educacionais.

### **1.3 A cada passo uma pergunta de si: o valor de um saber**

Contemporaneamente, como se produz um saber? Que valor social, cultural, político ele tem? Em que momento cultural se acentua? Se não há saberes maiores ou menores, por que há saberes negados? Todos os saberes são instituídos com a mesma forma, no mesmo lugar e com o mesmo valor?

É comum questionamentos como esses povoarem o imaginário de alguém que pode observar por fora e por dentro da história de povos que, ancestralmente, se organizam ao redor de uma identidade étnica. Esse é o mote de uma motivação que tem início, porém, seu fim pode ser um novo começo.

É parte constituinte das pessoas tentarem desencadear seus processos formativos dentro de si mesmas e de acordo com aquilo que dá sentido à sua vida, sua força de luta, seu estado de pertencimento, seu *ethos*, ou ao seu voto individual de crescimento. Em síntese, isso é a busca de motivação para promover seu desenvolvimento pessoal, profissional, ético e moral e o desenvolvimento de seu grupo social e de sua coletividade de pertença.

Assim, eu mesmo fui ao passo de meu desenvolvimento pessoal, sendo influenciado pelas diversas formas da dinâmica de uma vivência comunitária, das

relações estabelecidas; passei pelas evoluções e sofri as estagnações necessárias de uma convivência interpessoal em aprendizagens e apegos ancestrais; formatei a síntese do meu tempo a partir dos tempos dos mais velhos, e adquiri a ânsia da luta pelo exemplo e necessidades impostas pelas demandas de contextos acentuados no tempo.

A minha memória aloja, pois, o meu sentimento de pertença ao grupo do parentesco que forma o arcabouço identitário da comunidade de Santana e me faz dela integrante, como enuncia Barlett (2001). Ainda a respeito da memória, destacamos a seguinte concepção:

Memória que codifica percepções e que é a expressão individual do pertencimento a uma cultura ou a um grupo social, constituída e consolidada dentro das redes de relacionamentos sociais. (VALETIN, TRINDADE & MENANDRO, 2010, p.280).

Halbwachs (1990), por sua vez, nos mostra que algumas passagens de nossas vidas estão inerentemente apregoadas à noção de nossa história (história social do meu “eu”). Ele afirma que já há outras passagens de nossas vidas que se desprendem de nós por pertencerem a nossa memória individual (sem vinculação à história social). É assim que me sinto e que me impulsiono a, sempre, mais caminhos percorrer.

Diante desses conceitos, entendo que a busca pelo crescimento intelectual tem origem a partir de força de luta e devido ao meu estado de pertença ao povo quilombola, especificamente a comunidade de Santana. Decerto, lancei-me ao mundo externo, buscando superar o estado de inanição que o tempo nos coloca ou nos arrebatava junto com todos, junto com nossos coletivos, no meu caso um coletivo de identidades. Nessa minha militância pessoal, fui estimulado pelas forças externas a congregar, no novo espaço, o meu estado existencial, a partir do meu lugar. Sem dúvida, esse é um momento difícil. Halbwachs (1990, p. 131) diz que “atravessamos um período de incertezas, como se houvessemos deixado para trás toda a nossa personalidade, tanto é verdade, que as imagens habituadas em nosso mundo exterior são inseparáveis do nosso eu”. Sendo assim, marchei pela orientação do meu lógico, pelas recomendações de meus pais e os chamados dos mais velhos de meu povo. Vou cansado apenas do medo do novo, mas sedento pelo *devir*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> (Do latim *devenire*, chegar). Aqui usado no sentido da gênese do conceito filosófico heracliano, afastando-nos um pouco da ideia de produção marxista.

Nesse caminho que palmilho, o acesso à academia foi uma forma estratégica de buscar e adquirir conhecimentos científicos e contextuais para dar visibilidade à causa quilombola e poder contribuir com elementos “intelectuais”, no sentido de transpor alguns entraves que o Estado brasileiro, costumeiramente, impõe àqueles que, historicamente, buscaram minimizar as injustiças e promover o legado político do coletivo.

Assim, tornei-me professor, principalmente a partir das experiências que pude construir na intercessão de conhecimentos científicos do conjunto das teorias sociais da academia e do composto de Saberes Tradicionais que adquiri através das diversas relações que vivi na comunidade, embalado pelo cheiro, pela pele, pela cor, pelo sentimento de pertença, pelo aroma de Quilombo e pelo sabor das tradições. Logo, desenvolvi um olhar distinto e muito particular para esse evento – a produção de um caráter cidadão a partir desses saberes.

São esses saberes da tradição, porquanto, que reclamam a minha ânsia de busca e despertam meu lado de pesquisador pela investigação do meu princípio para o princípio do conhecimento acadêmico sistematizado. Um escritor alemão diz que “Tudo que é próximo se afasta” (Goethe). Admitindo isso, afasto-me, então, da gênese do meu “eu”, minha comunidade, para lançar um olhar que foi requisitado pela própria necessidade de promover o crescimento da tradição; para mexer com as estruturas ancestrais; para evidenciar na transmissão as aprendizagens; para cristalizar a importância desses elementos na manutenção e permanência da comunidade.

Os motivos que nos geram inquietações, curiosidades e atração podem ser os mais diversos. No meu caso, um se sobressai aos demais: o poder que os saberes da tradição têm de manter secularmente as relações humanas entre as diversas gerações, aquelas que a comunidade alojou nessa trajetória, e o de promover os princípios de convivência coletiva com seus ápices de harmonia e desgastes, necessários ao crescimento do grupo. O interesse é, pois, saber como os jovens promovem o diálogo entre esses aspectos ancestrais com os discursos contemporâneos.

Consequentemente, é no imaginável mundo do desconhecido que muito do *ser* e do *existir* habita as frestas dos olhares periféricos. Outros, entretanto, já são mais incisivos naquilo que desejam e guardam suas moradas na ocularização direta. Também existem aqueles que optam por viver na inanição da dúvida ou da hipótese. Eu, porém, de posse dessas permutas e sentindo que “a soma dessas partes” certamente são maiores

que o todo, opto em vivê-las em sua totalidade, sendo essa a única certeza que me alimenta, na inebriante sensação de felicidade do caminhar.

Assim me sinto ao “enveredar” nessa viagem, que não pertence às formas concretas, nem aos conceitos objetivos, mas que está mais ligada a uma cosmológica teia do *existir* de muitos daqueles que trilharam também esse caminho que eu o faço agora, não mais sozinho, pois Halbwachs (1990) nos permite inferir que nunca estamos sozinhos ao rememorar, nem ao visitar nosso passado, nem mesmo ao andar por lugares; sempre nos acompanha alguém que, mesmo não presentificado no concreto existencial, nossa memória o traz na vivência coletiva dos fatos.

Agora me desprendo do meu eu para chamar para a cena a memória de outros, a fim de vivermos as faces e interfaces dos tempos do “eu” e do “outro”, mesmo não tendo vivido com ele, como diz Halbwachs (1990). “Quando eu os evoco, sou obrigado a confiar inteiramente na memória dos outros que não vem aqui completar ou fortalecer a minha, mas que é a única fonte daquilo que eu quero repetir” (HALBWACHS, 1990, p. 54)

Num ato de revisitação da memória, faço um resgate de minhas vivências, meus pertencimentos, minhas caminhadas, trazendo, junto com o eco do meu “eu”, o sentido de pertença, de pulsão dos fluxos de minha vida ao ligar-me a minha comunidade. Por conseguinte, busco, da minha ótica para as histórias dos velhos da comunidade, compreender com outro olhar coisas que só quem vê é quem determina um caminho metódico para perceber. Esse caminho faz a diferença em manter o despreendimento do natural para o particular.

Nessa convivência do “eu” para com o “outro”, nas relações naturais do coletivo, nas brechas de aprender, na observação do cotidiano, na interação com os abstratos processos de compreender o outro, nas permutas do tempo fora do relógio, no fazer parte do todo (comunidade), nas intenções de acerto e em muitas outras relações humanas existentes na comunidade, garanto em mim a certeza de que tudo isso são os saberes de uma tradição que fundamenta e sustenta o existir do povo daquele local.

A intenção em dar voz ao silêncio perpassa, entre outras coisas, pela seleção justa desse caminho, de um método que se instale de “um” para o “outro”, especificamente dos velhos e suas narrativas para os jovens e suas receptividades. Portanto, a metodologia da História Oral é esse caminho. Não obstante, é importante deixar bem claro que esse método é o reforço na ocularização e sonorização das vozes

que, através dele, se erguem cada vez mais alto. Destarte, as metas visíveis, a objetivação proposta e as diretrizes oscilantes nos colocam diante do método a ser adotado para a construção dessa epopeia dos saberes e da garantia de seu êxito como prova de efetiva disciplina.

Significa afirmar, então, que o próprio decorrer do exposto aqui, é corresponsável pela escolha da forma de sua abordagem, devido ao relevante fato de estarmos lidando com as vivências de um povo como grupo étnico, num espaço totalmente dinâmico e de relações interligadas pela ancestralidade. Este trata-se, portanto, do estudo do Saberes da Tradição de Quilombolas numa comunidade do campo.

A perspectiva adotada possui cunho legítimo, com resquícios de inovação, pois está aí a implicação de que se trata de um grupo étnico com uma extensa trajetória de vida e uma histórica militância política e étnico-social. Desse modo, faz-se necessário um engajamento ético e um compromisso metodológico imparcial.

A partir desta experiência, compreende-se que “a história oral não é um fim em si mesma, mas um meio de conhecimento. Seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica, o que pressupõe sua articulação com um *projeto de pesquisa* previamente definido.” (ALBERTI, 2005, p. 29).

No endosso da fala da autora do *Manual de História Oral*, Alberti (2005), esse método não se finda pela presença da pesquisa, nem mesmo se encerra com ela, mas vai além das fronteiras da subjetividade e da instigação para se interpretar. Ela também faz um alerta quando destaca que “fazer história oral não é simplesmente sair com um gravador em punho, algumas perguntas na cabeça, e entrevistar aqueles que cruzam nosso caminho dispostos a falar um pouco sobre suas vidas” (p. 29).

Dessa mesma preocupação e do mesmo chamado para o cuidado com a memória comunga Albuquerque Junior (2006), quando diz:

[...] cuidados que devem ir desde uma clara conceituação de memória e de história que evite considerar as memórias um discurso mais verdadeiro, mais próximo do que teria sido ‘a verdadeira história’ em contraponto a ‘história oficial’ até uma mais clara definição de métodos (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2006, p. 1).

Esses chamamentos traduzem a responsabilidade e a seriedade do trabalho com essa forma de pesquisa e nos coloca na eminente questão da ética política do fazer

transparente, do fazer convergente com a luta do povo, do servir para visibilizar e não se posicionar com tal estranhamento ou com tal indiferença, a ponto de não inter-relacionar as narrativas orais com os contextos sentimentais dos sujeitos.

A opção pela trilha da História Oral é, de fato, uma ação de harmonia de nossa intenção com as intenções das narrativas dos velhos do Quilombo e, principalmente, com suas trajetórias desde a África, quando em terras de Santana se reforçam, se agigantam pela força da voz, do tempo e da corrente tradição. Há também outros aspectos que fundamentam a necessidade de se aplicar essa forma de pesquisa. Segundo Alberti (2005, p.31, grifo nosso):

[...] a opção pela história oral depende intrinsecamente do tipo de questão colocada ao objeto de estudo. Por outro lado, ela também depende de haver condições de se desenvolver a pesquisa: não é apenas necessário que estejam vivos aqueles que podem falar oral sobre o tema, mas que estejam disponíveis e em condições (físicas e mentais) de empreender a tarefa que lhes será solicitada.

Embora mergulhados no universo da comunidade e bebendo de diversas fontes lá existentes, nos voltamos para as narrativas de pessoas “velhas” e de comportamentos de jovens, caracterizando que os saberes tradicionais promovem historicamente as relações humanas na comunidade, que esses saberes são transmitidos de geração em geração e que também sofrem as (re) significações impostas pela dinâmica temporal. Aí estão os tipos de questões colocadas ao objeto, dos quais Alberti outrora fala. Outro aspecto que credencia a História Oral é o fato de que as vozes que ouvimos falando aqui são de pessoas vivas, vozes guardiãs das práticas tradicionais que propagam essa história como um legado social e cultural, tanto para a comunidade quanto para outros possíveis usos desse patrimônio.

Na prática, a proposta parte das histórias orais dos mais velhos da comunidade, no sentido de afirmar e reafirmar a existência dos saberes de uma tradição peculiar aos modos de vida, de organização, de pertença de sua identidade étnica até chegar à abordagem dos mais jovens, já com a perspectiva da recepção desses saberes e dos discursos que esses permitem fazer com suas vidas, com as atualidades, com o mundo externo e como esses saberes podem promover seu ativismo sociopolítico.

Na interface desse apanhado está reservado um momento para garantir a tematização das entrevistas, visto que a pesquisa parte das histórias de vida para a

localização dos saberes em espaços sociais, psicológicos, de relacionamentos, de trabalho, de crença, de cultura. Enfim, particulariza a existência do saber como um todo, mas proporciona a visualização de suas fronteiras de atuação e apego. Portanto, a escolha dos entrevistados está direcionada a partir de sua localização social no grupo. Como categoriza Alberti (2005, p. 31), “a escolha dos entrevistados não deve ser predominantemente orientada por critérios quantitativos, por uma preocupação com amostragens, e sim a partir da posição do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência”.

Para mais compreensão sobre essa tarefa de escolher ou aportar o sujeito a ser entrevistado, Verena Alberti, no seu *Manual de História Oral*, dá mais sentido, quando aponta o seguinte:

Aquele que, por sua percepção aguda de sua própria experiência, ou pela importância das funções que exerceu, pode oferecer mais do que o simples relato de acontecimentos, estendendo-se sobre impressões de época, comportamento de pessoas ou grupos, funcionamento de instituições e, num sentido mais abstrato, sobre dogmas, conflitos, formas de cooperação e solidariedade grupal, de transação, situações de impacto etc. Tais relatos transcendem o âmbito da experiência individual, e expressam a cultura de um povo, país ou Nação, chegando, a partir de categorias cada vez mais abrangentes - por que não? - ao denominador comum à espécie humana. (p. 34).

Esse é, pois, o sujeito desta pesquisa, daí a lógica da operacionalização de partir das “lembranças de velhos<sup>17</sup>” da comunidade para se chegar aos mais jovens. Desse modo, em todo este percurso deve ser observada a caracterização da memória coletiva, da viagem no tempo, da (re) significação, da localização social. Uma série de fatores que vão dando *corpus* de sentido às memórias.

Para efeito de uma maior compreensão, trabalhamos a ideia de seleção dos sujeitos a serem entrevistados, adotando os critérios que a própria comunidade institui ao denominar um “mais velho”. É importante destacar que o “mais velho” denominado pela comunidade não se trata, necessariamente, do conceito corrente de idade, mas é algo mais social.

---

<sup>17</sup> O termo é uma alusão ao livro “Memórias e Sociedade: lembranças de velhos” de Éclea Bosi. Cf. BOSI, Éclea. **Memórias e Sociedade**: lembranças de velhos – 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Na Santana, uma determinada pessoa pode ter uma posição de destaque. Essa posição é algo que emerge do povo, que vai se apregoando no costume, nas indicações, na consideração de uns para com outros. Se passarmos a observar mais atentamente, procurando um padrão que possa explicar, poderemos perceber que essas pessoas desempenham uma função social, cultural, política, ativista, intervencionista, econômica, solidária ou instrucional. O fato é que esses que são os considerados “mais velhos”, aqueles que têm um notório saber tradicional, os guardiões de certo conhecimento que gozam de um destaque atribuído pela comunidade.

Esse critério pode nos levar diretamente para esses determinados sujeitos, ou seja, tanto homens como mulheres podem se classificar dentro desse aporte. Contudo, importante é perceber que não se trata de qualquer pessoa ou de qualquer critério, como nos alerta anteriormente Alberti (2005).

Especificamente, ecoam neste texto as vozes de um senhor, que foi um dos vanguardistas da liderança política, professor e um grande mentor de saberes históricos; uma senhora de ofício artesanal, contadeira de histórias da comunidade e uma referência de conhecimentos do passado; e, por fim, uma atual professora, liderança política e grande articuladora social de organização e luta pela comunidade.

Quanto aos sujeitos jovens selecionados, enquadram-se em critérios mais centrados nas razões atuais que se apresentam. Nesse caso, os jovens abordados aqui têm a função de tornar visível a recepção do saber e os discursos construídos a partir dele. Para tanto, é importante levar em consideração a distribuição geográfica da juventude, dentro do território, o enraizamento desses jovens na comunidade, o grau de mobilidade social possuído por eles, a presente ligação com os mais velhos e as possíveis interfaces com o mundo a sua volta. Para que isso seja colocado em prática determinamos jovens em mesmo número para homens e mulheres, no caso dois, e mais importante ainda, aqueles que estão sempre no território e aqueles que estão no vai-e-vem da dinâmica social – os que saem e voltam para a comunidade.

Assim posto, a preocupação, neste trabalho, não se volta para a quantidade das entrevistas, mas para o tratamento dado a elas. As entrevistas precisam constituir um todo significativo, independentemente de quantas sejam. Elas precisam estar interligadas para garantir o sentido desejado, expectado ou direcionado. Quanto a isso, Alberti (2005, p. 37, grifo nosso) enuncia:

[...] a escolha dos entrevistados de uma pesquisa de história oral segue critérios qualitativos, e não quantitativos. Ocorre que tais critérios devem levar [...] as inferências significativas para os propósitos da pesquisa. Ou seja: uma única entrevista pode ser extremamente relevante, mas ela só adquire significado completo no momento em que sua análise puder ser articulada com outras fontes igualmente relevantes. No caso da metodologia de história oral, essas outras fontes são também e prioritariamente outras entrevistas.

Essa afirmação nos conforta e alivia, pois tais inferências (interpretação) precisam ser, acima de tudo, confiáveis, ao ponto de vista da metodologia, fiéis ao propósito do trabalho e dignas do grupo que as enuncia. Somente desse modo se tem um trabalho contínuo. Inegavelmente, novas lacunas podem surgir ou novos fios de intrigas emergir do já apanhado, ou mesmo uma nova conexão pode ser reclamada. É o desconhecido caminho das histórias que vão apontando a ânsia de novas histórias. Diante dessa constatação, o próximo passo só se torna possível a partir da análise do anterior, até se chegar ao ponto objetivado. Isso pode ser alcançado através do conceito de “depuração” adotado por Daniel Bertaux<sup>18</sup>.

Sem dúvidas, o trabalho com as memórias deve ter um ponto de partida e um ponto de estaque para a certeza de uma boa análise. O que chamamos aqui de análise deve ser entendido como a interferência sublinhada em epígrafe da fala da autora. As interpretações das falas dos sujeitos abordados e o proposto segundo o mote do trabalho é outra fase de muito cuidado, pois a perspectiva com essa ação de realojar os saberes da tradição na vida e no fazer coletivo do grupo dá pragmatismo às interações ancestrais do povo da comunidade, apresenta o arcabouço das estruturas históricas, onde esses saberes se localizam, e aponta as pontes que os mais jovens fazem, através deles, na leitura de novos espaços de vivência internos e externos à comunidade.

Todo esse compêndio das entrevistas, das interpretações e, principalmente, da atitude textualizada são produtos a serviço da customização do trabalho, ou seja, estão postos aos anseios do objetivo central. De tal modo, o que resta é dimensionar o trabalho com os saberes tradicionais, na perspectiva de elemento para a formação de jovens pelo viés de memórias e diálogos de tempos. Isso é estritamente pertinente e qualificável a uma pesquisa em qualquer categoria, porém, nesta, é prioridade.

Trata-se, portanto, de contribuir para o espaço de todas as histórias, das histórias em sua diversidade, dos saberes em sua heterogeneidade, das culturas plurais enquanto

---

<sup>18</sup> BERTAUX, 1980.

condição para se entender a história como um todo, sem hierarquias. É permitir a visibilidade da produção do conhecimento que indique isonomia na história de um lugar e, principalmente, pelo sentido étnico que esta proposta traz para as ciências humanas, para compreensão de educação e o empoderamento dos estudos no campo da diversidade educacional e da educação fora da institucionalização.

Logo, a incisiva abordagem na comunidade - retratando sua trajetória histórica, seu povo, a condução étnica de suas memórias e alargando o horizonte dos princípios de educação informal - só nos enriquece e aumenta a pontualidade dos estudos que se voltam para a imersão nas vidas de povos tradicionais, os quais foram considerados, por muito tempo, a margem de ações acadêmicas e que agora podem ganhar voz e, principalmente, contribuir para nortear novas ações educacionais e elucidar problemas provenientes de espaços vazios deixados e/ou provocados pelo “sistema”. Assim é como conduzimos nossas ações e atitudes, dentro desse viés de observação e reflexão.

## CAPÍTULO II: DA NATUREZA DOS SABERES AO SEU LUGAR COTIDIANO: O LOCAL DA TRADIÇÃO NAS NARRATIVAS DOS VELHOS



Foto 17: Estrada de acesso à Comunidade Quilombola de Santana.  
Fonte: Pedro Fernando dos santos (02/04/2014).

*Quanto mais se esquecia de si o ouvinte, tanto mais entrava nele a história, e a arte de narrar transmitia-se quase naturalmente. Esta rede tecida em milênios se desfia de um lado e de outro. A narração é uma forma artesanal de comunicação.*

*(Ecléa Bosi)*

As expressões decorrentes desse momento do texto são as impressões mais nítidas e singulares visões que partem do lugar dos saberes da tradição até chegar a um cotidiano real de formatação da vida das pessoas da comunidade. É a concreta manifestação dos legados, das vivências, do agonismo, dos ensinamentos e das aprendizagens que podem transparecer de histórias que se compõem na subjetiva individualidade e que vai ordenar, também, subjetividades coletivas, dada sua tamanha dimensão de uso, apego e identidade do povo e do lugar para com os saberes e as histórias dos velhos.

O entusiasmo aqui prestado e a linha proposta a seguirmos, nesse ponto, se voltam para uma reflexão que nos conduz continuamente, mas que, em alguns instantes,

pode nos parecer abstrata. Geertz (2008) nos propõe o olhar para essa ação-contínua por um “ver” mais sensível, quando postula que:

A abordagem de uma teoria de valor que olhe o comportamento de pessoas reais em sociedades reais, vivendo em termos de culturas reais procurando tanto o seu estímulo como a sua validade, irá afastar-nos dos argumentos abstratos e muito escolásticos nos quais um número limitado de posições clássicas é repetido sempre e sempre, com muito pouca novidade a recomendá-los, voltando-se para um processo de introspecção cada vez maior tanto para o que são os valores como para como eles atuam (GEERTZ, 2008, p. 103).

Aqui o autor nos direciona para a forma como recebemos essas histórias (narrativas) e como dosamos nossa compreensão concreta com a abstração de nossa interpretação. Porém, o mais importante é não perdemos o foco de que estamos tratando com subjetividades humanas, portanto, nada mais justo do que manter os julgamentos e os juízos de valores em total controle.

Posto isso, este capítulo se propõe a trazer as bases mais pragmáticas dos saberes dos velhos do Quilombo, guardiões da tradição e que agora afloram esses saberes em suas vozes e narrativas de suas vidas, evidenciando, dignificando, localizando e se caracterizando através dessa ação. Nesse momento, os velhos ecoam suas vozes e nós percebemos quem são pelo caráter de sua existência, pela referência do outro, pela consideração da comunidade e pela magnitude de sua fala e experiência. Podemos, então, compreender a localização dos saberes no cotidiano do povo, na ação política, no conflito do seu passado, no exercício da vida ativa (*Vita Activa*)<sup>19</sup>, na relação com a natureza, no convívio com o outro. Os saberes da tradição da comunidade são vistos, portanto, nas falas singulares e plurais daqueles que detêm a experiência, que desenvolvem em “si” a importância de ver ou “outro” e contar sua vida também dentro dessa relação.

De acordo com Arendt (2007), um homem precisa de uma condição humana endógena ao seu organismo, ao seu trabalho e a sua vida. Assim, consideramos que a composição e a recomposição dos saberes, da tradição e do labor individual na memória dos velhos desponta o surgimento de outros ordenamentos, agora com a força do coletivismo.

---

<sup>19</sup> ARENDT, 2007.

Essa condição humana, na Santana, aparece nas qualidades básicas da alteridade, vista nas narrativas do primar pelo outro, porém de modo diferente.

Ser diferente não equivale a ser o outro – ou seja, não equivale a possuir essa qualidade de alteridade, comum a tudo o que existe [porém] a alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra (ARENDT, 2007, p. 189).

Para Arendt (2007), os seres humanos precisam se estabelecer e estabelecer o outro - uma relação. De acordo com a autora, precisamos ter em nós o sentimento de igualdade para compreendermos o prisma que nos torna diferentes, porém humanos. Também precisamos ser diferentes para, a partir disso, nos reconhecermos individualmente e sentirmos a ausência de uma coletividade, assumindo, então, sermos iguais - iguais na diferença. Essa observação aqui considerada torna os velhos da Comunidade de Santana, com suas histórias individuais, produtores de dimensões subjetivas de uma alteridade local que, através de análise, é possível de se enxergar.

Para tal ação, evocamos a memória para ser veículo condutor dos pensamentos, do exercício do discurso, das práticas da linguagem local. Nessa perspectiva, a “memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções” (NORA, 1993, p. 09). Destarte, essa memória passa pelas provas do lembrado, do esquecido, do vivido e do não vivido, sendo, em momentos, fontes de sorriso, de alegria, de choro e de estabilidade emocional do narrador ou da narradora que agora faz e refaz caminhos que nós, como expectadores, podemos seguir, ficar ou apenas imaginar, isso porque não teremos nítida a noção nem o conceito do tempo que ali está sendo mobilizado.

Pode-se dizer que, em certos meios, a vida vai passar, os sentimentos e os pensamentos vão se suceder conforme um ritmo mais rápido ou mais lento do que em outros lugares, mas compreendemos que o tempo, nessa passagem, não é outra coisa senão uma série sucessiva de fatos ou uma soma de diferenças (HALBWACHS, 1990).

Diga-se de passagem que o tempo, no Quilombo de Santana, é uma reinvenção de suas fases – passado, presente e futuro. Aliás, o passado é uma ação de um presente refeito e revisitado, assim como já foi esse mesmo passado quando, a tempo, era

presente. Aqui, o tempo ele se aloja nas narrativas dos velhos da Santana e ecoa na vida de todos os homens e mulheres que se orientam pelo “som” da voz do velho e que se satisfazem em pertencer a um dos núcleos de famílias, acreditando, naturalmente, no corrente existir da vida e das inter-relações que se criam e se recriam no passar desse tempo. Na comunidade ele não é mister, mister são as relações de *vida-no-tempo* e *tempo-da-memória*, comungado entre todos, na mesma relação ancestral e tradicional dos valores narrados e replicados historicamente.

Neste capítulo, convivemos, pois, com inúmeras fronteiras que, em momentos, não serão visíveis. Convivemos também com faces e interfaces de silêncio e som de vozes que promovem, em nós, dúvidas e estranhezas. No entanto, nas plurais vozes dos velhos “existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, ‘não-ditos’. As fronteiras desses silêncios e ‘não-ditos’ com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são, evidentemente, estanques e estão em perpétuo deslocamento” (POLLAK, 1989, p. 06), mesmo porque a memória deles tem reconstruções subjetivas e emocionais que as tornam mais verossímil ou mais fantasiosas. Estas, entretanto, são suas expressões, algumas calejadas pelo tempo ou aligeiradas pela voz e outras exaltadas pelo “eu-sentimental” de cada narrador.

## **2.1 Testemunhas da história: quem são os guardiões da memória local?**

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocução-chave, isto é, a tradição oral (VANSINA, 1980). Considerando assim, a própria ordem lógica da história da Santana foi contada oralmente por todo tempo, pelas pessoas, pois não se atentou nunca para outra forma a não ser essa, visto que essa história estava no mesmo patamar de estórias também contadas por lá, na transcorrência do mesmo tempo. Nessa perspectiva, “a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 1980, p.140).

Outro fato que nos mantém nesse caminho proposto é que somente quem já viveu uma experiência e tem propriedade sobre ela é capaz de transmiti-la a alguém (RODRIGUES, 2001). Isso indica que sempre alguém esteve testemunhando essa

história e, por consequência, alojando em algum lugar do seu “ser” e do “existir” de outros também, como observa Clifford Geertz (2008, p. 151), no trecho que segue:

O mundo cotidiano, no qual se movem os membros de qualquer comunidade, [...] é habitado não por homens quaisquer, mas por homens personalizados, classes concretas de pessoas determinadas, positivamente caracterizadas e adequadamente rotuladas. Os sistemas de símbolos que definem essas classes não são dados pela natureza das coisas — eles são construídos historicamente, mantidos socialmente e aplicados individualmente.

Isso prova que as posturas e atitudes aqui não são efêmeras nem emergentes. O caráter desses sujeitos foi construído em processos e esses processos se tornaram, ao longo do tempo, históricos e de tradição. Essas pessoas têm nomes, mas, além disso, têm características especiais, por isso são distintas por si, pelo outro e pela coletividade – comunidade. Na verdade, “só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói<sup>20</sup>” (ARENDT, 2007, p. 199). Esse mote nos conduz aos velhos do quilombo. Somos tragados por suas narrativas e levados diante das visões temporais, vivendo juntos com eles ou notando seus vividos por si e pelos outros.

Nessas vivências, ouvimos o som dos tempos das secas, dos períodos de muita chuva, dos caracteres dos velórios e dos jeitos de plantar e colher, atravessando os tempos e sendo transmitidos por mensagens de saberes e de forma tradicional. Ouvimos a voz de Dona Maria Vilani perfazendo as veredas (varedas) do trabalho durante o sol escaldante do dia ou pelo cristalizado clarão da lua em noites enlustradas. Dona Vilani vem fazer *jus* a sua fama de historiadora do lugar e de contadeira de estórias - atribuição histórica que a comunidade lhe dá como uma das muitas pessoas guardiãs dos saberes local. Ela tem uma memória geográfica muito aguçada e um jeito virtual de percorrer o território, apresentando particularidades da comunidade, caracterizando os córregos, as árvores personalizadas, o riacho local, os rochedos, os serrotes e todos os lugares específicos; alojando em cada um desses espaços suas passagens mitológicas, suas histórias e seus potenciais místicos.

Geertz (2008, p. 150) se reporta a essa ação dos sujeitos, em significar as coisas de sua memória, afirmando que “é por intermédio dos padrões culturais,

---

<sup>20</sup> O termo, segundo Homero, em nenhum momento tem significado de semideus, resultante, talvez, da deificação dos antigos heróis épicos, aqui ele alcança os homens livres (ARENDT, 2007).

amontoados, ordenados de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive”.

É assim que Dona Vilani traz esse processo para sua vida e para a vida dos mais jovens, fazendo com que o lugar seja mais vivo na existência de cada um. Para, além disso, ela sumaria os festejos dos santos, seus tempos sagrados, indicando, ainda a, quais núcleos de familiares pertenciam esses santos. Ela mostra que o tempo fez mudar muitas coisas, no entanto, que os valores humanos não devem e não podem mudar. Suas lembranças trazem, então, para hoje os sons, os gostos e os cheiros do passado difícil, das legiões de tropeiros e das formas solidárias contidas no seio da comunidade de Santana.



Foto 18: Maria Vilani de Jesus Santos.

Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

O agonismo político, os atos heroicos e as leituras do tempo, se fazem presentes na voz de Luiz Rocha, que também traz as “verdades” de sua vida de liderança, em tempos de muitas dificuldades na Santana. O senhor Luiz Rocha vem justificar o papel de autodidata da linguagem, das rezas em latim e dos saberes técnicos e históricos da natureza. É um homem que transmite saberes pelo valor do discurso, pelos exemplos sociais e pela mobilização da conquista. Na Santana “Ti Lu”, como é chamado por todos, é uma referência notável e caricatural dos costumes e da tradição, do trabalho na

roça, da educação rígida e da pertença aos Rochas, como um dos núcleos de família muito tradicional e de peculiaridades distintas nesses aspectos.

A voz desse senhor nos faz remeter a tempos do passado e do futuro e pode até imprimir, num misto de sua síntese, como se tivesse o poder virtual dos caminhos das vidas, tanto dele quanto dos outros. Ao rememorar suas histórias, não sabemos se ele está narrando o seu passado ou se está tomando emprestadas as vivências dos outros, isso porque ele viveu e vive muitos acontecimentos por tabela. Se formos adiante e extrapolarmos as barreiras do tempo esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar a todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo (POLLAK, 1992).



Foto 19: Luiz Fernandes da Rocha  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Acontecimentos ligados ao lugar surgem com força de pertença ao *ethos* e à alteridade. Eles produzem em quem os ouve a narrativa, a garantia de sua nobreza e a afirmação de que cada herança pessoal não mais vive no isolamento, agora faz parte do macro enredo da comunidade e entra para compor e recompor a odisseia do povo e de suas relações humanas. Isso ocorre porque a memória coletiva ganha força e da tom à

tradição pela relação do sujeito com seu grupo de pertença, a partir das configurações que a História Oral dá em analogia com o que as lembranças lhe propicia (HALBWACHS, 1990).

Dessa forma, as oralidades dos velhos vão fazendo parte do imaginário local, ganhando aspecto da resistência da memória, estrapalando os limites da individualidade e mantendo o *status* de tradição oral que, segundo Vansina (1980), pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Como exemplo desse ofício do publicar para todos e manter viva a tradição do transmitir destaca-se a fala de Maria Ana:

<sup>21</sup>[...] tem dias qu'eu me sento mais aquela muiézinha qui mora aqui agora, contano os passado a ela. Eu conto puquê elas num sabe o qui é a vida pa trais, só quem sabe é uma qui nem eu, é ôtas e ôtas purali [...]Eu conto a elas Pedim, a vida da gente todinha cuma era, puque hoje água im casa, tudo im casa a muié num vai lavá ropa num vai vê lenha, num vai pa roça [...] Pedim eu acho qui seve assim pa elas intender qui a vida delas... Eu digo vocês num sofre, sofrê era nois pa trás, aí eu vô e contu, o passado. (Maria Ana. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil).

De acordo com Bosi (1994, p. 90), “a história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxado por outros dedos”. Nesse sentido, Dona Mariana, como é tratada na comunidade, é uma mulher em cuja voz o sofrimento vira alegria e suas derrotas não são derrotas, mas lições de superação. No seu contar, testemunhamos a profissão de parteira, os medos da fome, as mobilizações de solidariedade e o sentimento de uma guerreira. Para ela, a fronteira entre o ser mulher e ser homem não era determinada pelo trabalho, nem pelas situações, mas somente pelas roupas e pelos sentimentos, condição também comungada por Dona Vilani.

Trabaiava, seca e inverno. O trabaio era importante tanto pus homi tanto par muié. Muié fazia o trabai de homi, trabaiava na inxada, prantava, limpava [...] na seca os homi ium trabaiá na foice e no machado fazeno cerca e ar muié ia fiá, pá butá rede, lençó, a tuaiá de se inxugá. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil).

---

<sup>21</sup> Todas as transcrições das entrevistas estão *ipsis litteris*, respeitando a identidade e os falares locais do povo.



Foto 20: Maria Ana Pereira

Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014)

Essas mulheres trazem suas narrativas em síntese de complemento de uma com a da outra, representando o espaço real de muitas outras mulheres contemporâneas a elas, que assim também formataram suas vidas e se transferiram para a história coletiva. Uma dessas outras mulheres é Raimunda Rosa, a qual traz, na voz de sua vida, saberes de educação, saberes de superação, ensinamentos de outras pessoas e saberes de valores da alteridade pessoal. Umas das primeiras professoras da comunidade, essa mulher lega para o povo os fatos de sua vida em busca da educação e em busca da transmissão dessa educação. Ela nos evidencia, através do trecho abaixo, a relevância que o ato de sua profissão representa para ela e para a comunidade.

Aí num sei nem cuma foi, Deus qui me ajudô Deus qui me deu essa graça puquê, se num fosse isso... Nestante eu tava dizeno a ur minino ali, se num fosse isso eu num sei o que era da minha vida cuma era qu'eu tava, mais foi Deus qui me ajudou e meu tio João Mariano quem me incentivo eu fazê isso [...] ah! A importância [também] foi a parti dele [Joaquim Rafael] qui foi quem cumeçô. (Raimunda Rosa. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Na narrativa, Raimunda Rosa ou Dona Preta, como é chamada, nos põe diante da importância de outras pessoas para o fato de ter se tornado uma professora, fazendo referência, como todos da Santana, a uma outra pessoa como incentivador, como promotor ou como patrono de seu crescimento e das posturas humanas que tem. Observemos em mais uma fala sua:

Eu digo assim: - Que a finalidade dos meus estudos foi meu tio João Mariano, quem se não fosse ele não me incentivado não ensinaria o ABC ao menino eu não tinha nada do que eu tenho hoje! né! Quem eu não tinha saber e não tinha nada, foi as pessoas que me deram todo apoio na minha vida que eu tenho foi isso aí. (Raimunda Rosa. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).



Foto 21: Raimunda Rosa dos Santos  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Esses sujeitos, homens e mulheres, aqui notabilizados cantaram e continuam cantando, em melodias diversas, a história da Santana até os dias de hoje. São testemunhas vivas das transformações e da resistência, são ícones da representação da vida de muitas outras pessoas do lugar onde, para eles, deixaram esse legado que com eles vai caminhando pelo enredo dos tempos e das pessoas mais novas, as quais também

incorporam esses fatos que, por consequência, são incorporados pelo coletivo maior da comunidade.

Portanto, é um ato lícito comportar, nesse universo, a noção de guardiões, com os ditames do conhecimento e de suas capacidades circundantes. É plausível notabilizar que para conhecer o velho da narrativa, que conta do “eu” para o “outro” para o “nós”, é fundamental nos instrumentarmos das noções do coletivo, no caso, um coletivo formado pela identidade étnica e pelo eixo da alteridade local. É necessário caminharmos por todos os caminhos, inclusive por aqueles doloridos, conflituosos, desgastantes, invisíveis, pois todos eles nos levam a algum lugar, mesmo que sejam lugares de tempos imperceptíveis, de estruturas coletivas, pessoais ou de núcleos familiares, como bem já apontava Sartre (*apud* SCHNEIDER, 2008). Segundo ele, há uma dialética entre os tempos, as pessoas no tempo, e seus respectivos contextos. Nesse sentido, o sujeito só pode ser compreendido levando-se em conta sua história individual, tanto quanto a de sua conjuntura familiar ou rede social, bem como de seu contexto social e sua época cultural, tendo como fundo de sustentação a noção de que ele se faz e é feito no/por esse conjunto de fatores. Essa é a razão maior da nominação do velho, do guardião e do poder que tem suas narrativas para existência dos saberes da tradição no quilombo de Santana.

## **2.2 Aflorando os saberes tradicionais: histórias de velhos**

Os enredos aqui impressos são parte dos ditos, dos externados pelos mais velhos e mais velhas da Santana. A outra parte são as leituras dos silêncios, das emoções e das pausas em expirações da memória individual de sujeitos que foram margeados pela história e que nunca tiveram a condição da expressão de sua voz. Resaltamos, pois, a relevante situação da História Oral, a partir da qual podemos privilegiar a análise das vozes dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, ressaltando a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional (POLLAK, 1989). Essas vozes, aqui, são as mais finas expressões naturais dessa resistência, que acontece na comunidade pela conveniência de se contar hoje a história de ontem para que as pessoas de hoje contem amanhã para pessoas de amanhã. É uma ação da

dimensão do tempo social dos saberes e da manutenção cultural que transmite e protege a tradição dentro das reais possibilidades de (re)significação da mesma.

Os saberes, na Santana, estão dentro das falas de solidariedade comunitária, como Dona Maria Vilani nos revela.

Tinha uma mulher – madrinha Missia, q'era irmã de minha mãe, ela era uma pobe viúva cheia de fio, aí ela morava distante mais da gente aí ela vinha duas veis pu semana p'esse lugar de nois buscá a ajuda do alimento, porque ela num tinha dinheiro, nesse tempo num se tinha dinheiro era difíci. [...] aí madrinha Missia era assim ela tinha Lurde, Minervina, Biatríz, Nair, aquela ôta, tudo irmã, tudo fia dela. Ela era parente do povo daqui, era irmã de minha mãe. As ôtas irmã dela tamém moraro aqui, ali no Recanto, moravum tudo ali. Só ela qui casô pá ir morá lá longe. Aí ela vinha toda semana ela vinha dois dia na semana. Aí o povo já sabia tavum preparado, tinha veis qui ela ia lá pá Tolda, pá casa dum irmão dela. Na Tolda tinha parente e tinha terreno, subia daqui pra lá. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Maria Ana também aponta, em sua voz, essa qualidade do saber da simplicidade e solidariedade, quando fala da ação de seu pai, muito pobre, para com os caixeiros viajantes.

[os caixeiros viajantes] eles butavum abaxo cum carga de cebola, levavum cebola pa vendê im carga de jumento, eles butavum abaxo lá im casa, ali, muntos dia pai butava pa durmi dento de casa, quando era povo assim mais de casa, ai ele pegava as rede de nois dava pa os de fora durmi e forrava o chão cum qualqué coisinha, num quartim iscondido qui tinha pa butá as criança pa durmir e as rede das criança davum pus aduto de fora, pás vizita qui chagava durmi. E o jantá, eu lembro como se fosse hoje, tu qué sabê o qui era o jantá? O jantá era feção cum fubá<sup>22</sup>. (Maria Ana. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Para essas mulheres, cuidar do outro, o outro que também lhe forja, é como se fosse uma missão inerente ao existir de si e do outro, fazia parte da relação da vida. Em suas vozes também é fácil perceber que as situações adversas eram revertidas ou invertidas a partir dos saberes humanos, em conformidade com o tempo e de aliança com o outro.

---

<sup>22</sup> Trata-se de uma farinha feita do milho torrado, pilado no pilão e peneirado.

Nesse tempo todo mundo tinha seu sofrimento mais ninguém dava fé, ninguém se maldizia não. Tinha veis qui a gente num tinha essa lógica toda de dicumê qui tinha aqueles mais pobre ainda de que uns zozotos, que tinha deles qui tinha munto criatoro e ôtos num tinha, tinha uma arnera... uma cabrinha, duas, três... e ôtos num tinha. Aí sofria quando precisa ou faltava uma coisa im casa – ninguém falava im ir pá fêra ia era pá casa do ôto pidi emprestado, aí aquela pessoa, a gente pegava e emprestava. Às vezes o miio ainda tava na paia, a gente ia dipressa dispaiaava aquelas ispiga de miio, dibuiava aquele tanto qui a pessoa pidiu e a gente dava. Tinha muié pobe, o povo pobe, povo duente qui num podia trabaiá... os ôto era quem sustentava... era quem sustentava os pobe. Era dano assim: ele hoje ia p'uma casa, amanhã pá ôta, um dava um punhado, ôto dava ôto, quando ele chegava im casa ó... era cum um saco de coisa pá cume. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Inúmeras são as passagens das suas falas nas quais os próprios sujeitos se confundem com suas vidas. No entanto, o que podemos perceber é que realmente eles tiravam forças da união para juntos superarem as dificuldades e fornecerem ao futuro uma condição melhor de estar nele. Mas tinham a consciência de que o tempo é aquilo que deve ser dentro de um grupo. Para esses homesns e mulheres, cujo pensamento assumiu uma conduta conforme as necessidades e as tradições, o tempo não é o limite (HALBWACHS, 1990). Porém, esse tempo futuro era obscuro e repleto de medos: medo das condições sociais, das aviltantes condições de trabalho, do desconhecido. Vemos, conforme os extratos abaixo, que na Santana o trabalho era uma “Condição Humana<sup>23</sup>”, não tinha divisão estabelecida sempre e não era condicionado.

Eu carroçava, cavava de picarete, inchia carroça, fazia tudo, nois tudo muié... era muié e homi nois trabaiava tudo junto, puque ali se nois num trabaiasse nois num ganhava, aquele ponto num era assinado, tinha qui sê duente, sê boa tinha qui ir, se fosse um causo qui num pudesse ir trabaiá mais tinha qui ir pega o ponto, porque se num pegasse num ganhava não, era fechado o ponto, aí eu dexava as criança im casa, aí a minina mais véa era Vaneide e eu já dexava uma panelinha no fogo. (Maria Ana. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Aí a gente... ninguém dava fé de incomodo aí a gente só era trabaiá de noite, no tempo de panhá o argodão, ar muié... ar muié moiava cantêro

---

<sup>23</sup> AREDNT, 2007.

tamém cum o galãozim nas costa do mermo jeito dos homi. Eu moiava até grávida dur minino eu aguava cantêro, ai a gente ia moiá a cibola de noite pá no ôto dia ir lá pá Vais do Ramo, aquele mundo lá catá argodão do povo lá qui prantava munto. Trabaiava, seca e inverno. O trabaio era importante tanto pus homi tanto par muié. Muié fazia o trabai de homi, trabaiava na inxada, prantava, limpava... (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.)

O leque de vozes entoando saberes de vivências é, por certo, extenso e motivador. Observemos no trecho a seguir como os habitantes de Santana tinham notada vida compartilhada com a natureza e suas fases; era uma convivência harmônica e esperada. A perspectiva deles era aliar o trabalho e as condições climáticas já estabelecidas.

Tinha uma rocinha qui fazia no mato, uma rocinha... chamava Roçadim, que era nos corgos aí a gente tinha as rocinha lá quando era no tempo da chuva mais manêr. Quando a chuva era mais pesada aqui aí num podia prantá, qui era água demais, as terra era cuberta de água, aí num podia prantá, aí tinha essas rocinhas lá no centro das catinga, num corgo aí a gente ia trabaiá lá. Aí lá a gente prantava o argodão, prantava o miio e o feção... somente, girimum e essas coisa assim. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Aí, percebemos a aliança das pessoas com os tempos de chuva, mas também tinham aqueles velhos que profetizavam e ainda hoje profetizam o tempo, como outra forma de manter, resignificar e legar para as pessoas de hoje essa aliança. Vejamos o relato de Luiz Rocha nos falando sobre esse ato de conversar com o tempo através de elementos e momentos específicos e condições apropriadas.

Nois também obsevava o sinal do tempo. No ôto tempo você cumeçava a fazê isperiença de chuva no meis de agosto, isperava a lua nova de agosto, se ele vinhesse pindida pra o rio, nois tinha chuva, se ele vinhesse pindida pra o Ciará o ano era seco. Depois ramo isperá pur' a barra do meis de dezembro qui é a barra do dia da Conceição dia oito de dezembro, se fosse um dia limpo e barrado restava isperança de inverno. Depois vinha o dia de Santa Luzia, 13 de dezembro, se nele chuviscasse, pingasse, podia desacunhá a inxadinha qui num tinha inverno não... agora se ele fosse limpo ou chuvendo munto era um bom inverno. Aí dizia vamos aguardar agora o dia de ano, o natal, o natal num se dava munta cresça, mais o dia de ano era apropriado, se barrasse o pôr do sol e de noite tivesse um relampo nela, isso era tire-e-queda, podia prantá roça, se fosse limpo podia... Isso inda hoje voga, se presentá uma barra no puente no dia de ano e

relampiá nela pode isperá qui tem inverno. Adepois as árvore, tinha a aruêra... vamo prestá atenção a flô da aruêra... é agora, mais já tá passano, tá terminano já, tá caino... Se ela fulorá, cuma aquele pé [aponta] aquele pé é custoso tá fulorado, o qui fulora num chumba, o qui fulora é só a flor e o qui chumb é só o chumbo... já sai o chumbo, se chumbá munto péis é bom sinal, se fô ralo, uma flôzinha aqui aculá qui nesse tempo já tenha acabado [balbucia] pode ter até uma chuva, mais inverno não. A imburana de chêro se ela fulorá e carregá e amadruçê quela bage é bom sinal, já passô o tempo é do meis de mai pá junhe qu'ela fulorá, apropriadamente mai, aí nois tem inverno... Esse ano ela até butô, não foi todo pé, mais o qui fulorô vingo munto, teve munta bage. Foi qui nem a aruêra, ela até fulorô, mais o chumbo foi pôco. A imbiratanha também se ela carregá ainda é miô qui a aruêra e de qui a imburana. Ela tá até prometeno, num carregó ainda, mais tem um bane de fruta. E finalmente os pau qui a gente fazia isperiença são esses qu'eu já disse. Passarim dá pá fazê cum acauã né! Quando ela canta pode isperá qui o perparo de chuva sai, ou chuva, mais se ela ficá calada cuma ela tá... a seca continua. Ói você num vê a cantiga de Luiz Gonzaga? Nnum fala na acauã... “acauã vive cantano, durante o tempo do verão, mais na tristeza da seca só se ôve a acauã... acauã... acauã [canta]. Ela tem dois canto... Ela canta: pacô... pacô... pacô... O povo diz qu'esse canto é pá morrê gente [risos] mas é uma cantiguinha dela mermo. O fura-barrêra é o seguinte: Se tiver no curso do inverno e ele cavá jogano a terra pá longe da cova – é seca! Agora se ele cava e dexa a terra bem na boquinha do buraco – vai chuvê! Purquê nu momento ta tapado né e quando dêxa longe tá longe a chuva. Esses sinais ainda serve hoje, pá quem sabe fazê, é purquê aquilo muda né! Vai mundano, muda ur bicho, muda tudo. O gado é uma isperiença grande, você preste a tenção dia de ano aonde tem um maiador de gado, se ele levantá o manhecê do dia e ganhá os pau é seco, se ele levantá já o sol fora e se ispriguiçá é chuva, é inverno, é inverno qui vai tê. Agente aprende cum os mais véi, os mais véi cria na gente e vamo aprendeno. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.)

Dona Vilani também fala dessas pessoas que leem o tempo e ela mesma emerge nesse universo, apresentando-nos outros saberes e técnicas ancestrais de trato com sementes e de períodos específicos. Assim ela diz:

Nois tinha os poeta do tempo [...]. Aqui tinha os qui fazia as isperiença. Tinha a isperiença do pé de pau qui inda hoje tem – da imburana de chêro, da aruêra, quando ele carrega munto qui ele carrega agora nesse tempo, se ela carregá bem o inverno ia ser bom se ela num carregá num vai tê inverno, tinha no final do ano, tinha a nacida e o pôr do sol - era a barra, era tinha essas coisas. Sim! Tinha o furaberrêro, mais era assim: quando dava uma chuva ele ia numa rebancêrinha do chão ai ele cavacava jogava a terra longe se ele jogasse a terra perto a chuva tava perto de vim aí se ele jogasse a terra longe a chuva tava longe de vim, era desse jeito as isperiença do povo [balbucia]. [...] E purai se orientava pá guardá as simente, tinha ur dia

de fazê os plantio, quando era no final do ano a primêra chuva qui dava se desse bem moiada qui dava uma chuva pá moiá bem aí as baxa de arroiz já ficava no ponto de prantá. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

O aflorar dos saberes em histórias de velhos garante a visualização e a compreensão de inúmeras práticas desse povo, desde sua simbiótica relação com o meio ambiente até a referenciação de outra pessoa como seres sagrados de Deus. Os velhos, em suas narrativas, se reportam muito ao sagrado, aos ritos santificados e a momentos místicos. Compreendemos essa relação a partir de Geertz (2008, p. 96), quando afirma que “nos rituais sagrados e nos mitos, os valores são retratados não como preferências subjetivas, mas como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular”. Exemplo disso está registrado na fala de Joaquim Rafael, que era um autodidata, curandeiro, professor, médico, teórico de causas sociais.

Ele foi um mestre qui Deus inluminô purquê nesse tempo vêi, num sei se foi o Padim Ciço [silencio] foi não foi Frei Damião! A primera veis andano nos lugá, vizitano. A mãe dele tava grávida aí o pade vêi aí pus Pedro, até qui Antonha dizia: nosso lugá é abençoado minino qui Frei Damião abancuo! Ai quando Frei Damião saia o povo saia acupanhano né, aí quando chegô lá, eles morava, os pais dele morava ali no Livramento aí a mãe dele tava grávida dele e saiu acupanhano quando chegaro no Boca Apertada aí na catinga pá passá pu Baxio aí o pade butô abaxo, e se sentaro debaxo dum pé de pau e foro cunveçá e foro parti um lanche, uma merenda pá cumê mais o povo qui acupanhava ele, aí dixe qui era um queijo, ai ele pegô esse queijo e a mãe de Juaqui Rafael se sentô assim num acero, tava grávida ai se sentôsse lá no chão incruzô as perninha ali e ficô ali. Aí ele vêi a primera lapinha do queijo qu'ele tirô e vêi trazê a ela. Aí pronto, quando esse minino dela naceu aí vêi cum essa toda mimora, cum esse todo cunhecimento ai o provo dissero qui foi potreção de Frei Damião qui pidiu a paiz pra ele, p'ela tê um fio im paiz, de sabiduria, tê um fio de caridade, purquê ele fazia era caridade, daqui pá bêra do rio [Rio São Francisco] ele viajava num cavalo véi, os cavalo véi dele num cumia não, só vivia cá cela im cima e ele no mundo. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Outrossim, os velhos falam do ato de benzer as pessoas e das benzedeiças como algo sagrado e de determinação divina – Designação de Deus.

Quem benzia as pessoa... eu me lembra bem aqui da finada Mãe Guida era as mais véa, a finada Mãe Guida, depois Mãe Guida

morreu, qui era quem rezava munto, aí tinha qui vim gente de fora rezá. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Exemplo curioso é o de Dona Maria Ana, que atribuía seu ofício de parteira e todos os partos que ela fez ao seu Deus e às orações que ela rezava, assim como os muitos rituais das benzedeiras da comunidade no momento de suas práticas.

Eu sozinha e Deus Pedim sem saber o quera qui fizesse na vida! Você tá veno qui indulgência, qui paciência, sozinha e Deus sem aparecer ninguém, só chamando pu Deus. Aí ela dixi: -Faça o chá da cena. Eu fui e fiz, [...] quando eu fiz esse chá, aí ela se apertô mermo. Tá bom vamo tê fé im Deus, o qui fô pa sê é o qui Deus quiser. Chegô a hora do parto, meu fie, eu peguei a criança [...] foi minha primêra minina de “pegação”, que eu pequei sem sabê de nada us pudê de Deus qui mi deu os pudê. (Maria Ana. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Sobre os festejos dos Santos e de como passaram pela resistência dos tempos, trazemos a seguinte fala de Dona Vilani:

Quando os véi morria os novo ficava por ali festejano uns dava certo ôtos num dava certo e foi indo até quando acabaro, num festejaro mais. Desse antigo só mermo o São João, qui nois leva pra lá pra igreja ai festeja, ele é quem é festejado e ai depois da igreja qui seu Lu quis cosntruí lá cum a ajuda do povo aí ele butô a image dele, da igreja dele, ele butô de Senhora Sant’Anna, purquê é na Santana. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Para Clifford Geertz (2008), é dessa forma que os símbolos sagrados relacionam-se ontologicamente a uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real. Segundo ele, é assim que o simbólico se transfere para as raízes da continuidade local.

Assim mesmo, a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente. O *ethos* torna-se intelectualmente razoável, porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado real de coisas que a visão de mundo descreve. A visão de mundo, por seu turno, torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão

autêntica. Essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidos (GEERTTZ, 2008p. 93).

Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz à aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulando deuses e divindades etéreas, como a Santíssima Trindade, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana, para a motivação e/ou controle do povo (GEERTTZ, 2008).

Essa totalidade de percurso de vivências, legados e histórias que se marcaram aqui, por mais incrível que parece, para os velhos da Santana é fonte de inspiração. Tudo que eles nos contam desejam que se propague pela sua memória e pela memória daqueles que ouvem. Confortados, pois, pela escuta, eles transmitem mais saberes ainda.

Para Bosi (1994), lembrar o passado não significa estar descansando por um instante das lides cotidianas, nem se entregando fugitivamente às delícias do sonho: é estar se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida (p.60). É dessa forma que os velhos se comportam. De acordo com Maria Ana e Luiz Rocha,

[...] eu sinto uma sodade, [emoção] eu sinto uma sodade assim... [choro] qui eu num boto minha lenha, qui num posso, o tempo mió da minha vida era quando eu butava lenha, ia pa roça [choro], [...]pois Pedim eu sinto sodade [choro] do tanto qui eu trabaiei e num me malidizia do meu trabai [choro]. E eu criei minhas fia tudo ino pu mato vê lenha mais eu, tudo no cabo da inxada trabaiano, num era brigano não. (Maria Ana. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Eu acho bunito quando uma pessoa chega aqui e fica me investigano sobre essas coisas, purquê eu aprindi e Deus me deu o dom, o dote de inda hoje tê decorado né. Eu agradeço munto... Mais eu acho bom e acho bunito falá nisso e tô aqui ao dispô. O qu'eu tivê gravado eu declaro pa vocês. É um prazê é uma honra né! Eu gosto mermo de insiná o qui é bom, o qui é rim nunca aprindi. (Luiz Rocha. Entrevista

realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

É importante destacar que nos diagramas existenciais de um povo e em suas possíveis interseções há “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição. É a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 2008). Podemos dizer, então, que na Santana isso é o *ethos* que modela relações, que costura a tradição e que faz dos passos de outras pessoas, em outros tempos, modelos para passos de pessoas atuais – a sequência que o tempo permite. Isso é trazido sutilmente pela memória e, outras vezes, arrebatado pelas lembranças de impactos ou de flechas, no entanto, ordena a vida individual de cada um e se transfere, pela identidade, para a vida do coletivo – comunidade.

### **2.3 Sob as faces dos saberes: Histórias de lutas e disputas**

Pensar e testemunhar todas essas vivências ancestrais e atuais direciona à iminente questão de enxergar, também, todas as outras condições de coexistências das pessoas nesse universo de construção da vida social, dentro dessa comunidade. Logo, essa construção leva a outra construção, importante nesse processo – a memória social. Assim, para uma pessoa da comunidade evidenciar sua vida em suas narrativas é necessário à invocação do outro, como afirma Halbwachs (1990, p. 54): “Um homem, para evocar seu próprio passado tem, frequentemente, necessidade de fazer apelo as lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referencia que existem fora dele e que são fixados pela sociedade”.

Vale ressaltar, contudo, que no Quilombo de Santana, assim como em todos os outros lugares em que as pessoas constroem qualquer tipo de relações, existem, para além das histórias, os costumes de sobreposições, o querer da verdade absoluta e a guerra da memória<sup>24</sup> - o agonismo social, político, discursivo.

Desse modo, as construções interacionais entre as pessoas, entre suas histórias e escolhas são fios condutores de razões inversas que, muitas vezes, geram as ações do convívio difícil, multilado, silenciado, obscuro ou marginal. Geertz (2008), no estudo

---

<sup>24</sup> POLLAK, 1989.

dos “Estabelecidos e Outsiders”, presenciou esse processo, afirmando que uns nem sempre podem se vê em outros, ou mesmo alguns podem negar a existência do outro e até segregá-lo pelo não aceite. Isso é aplicável tanto para as condutas individuais quanto para as coletivas.

Na Santana, essa disputa de posto de referência natural começa até mesmo pelo apregoamento da história da comunidade em seu lugar geral e coletivo, através dos discursos daqueles que conhecem os desfechos históricos e que estão diretamente ligados aos núcleos de famílias protagonistas dos feitos dessa história. É o caso de Dona Vilani, que é, para a comunidade, uma ponte na menção de resgatar e contar enredos dos tempos passados. Sobre a história da comunidade ela diz:

[...] meu pai contava qui Antonio Luciano era o pai dele, meu avô chegou aqui como fugitivo, meu pai contava essa história. Num tem essa Passagem de Pedra de Terra Nova? Depois ele vem dali, daquele lugar, aqui no Recanto era só montanha. Não tinha muita habitação, era pouca pessoa. Ele veio e se aguardou ai e ficou. Isso por causa de uma cachorra. Pegaro uma briga que mataro a cachorra dele e eu acho que ele matou o cara. Ai ele fugiu praí. Como ele era um rapaz novo e solteiro, foi e casou (OLIVEIRA JUNIOR, 2009, p. 59).

Esses (re)ordenamentos do passado, na Santana, só quem os domina são os mais velhos e, diga-se de passagem, não são todos eles. A comunidade é seletiva também quanto a isso. Assim, outros mais velhos também testemunham sobre a ordem da história local, como Cícero Pedro - Cíço Pêdo (para a comunidade) - que, na verdade, é primo e contemporâneo de dona Vilani. Segundo ele, esta é a história da Comunidade:

Começou com Antonio da Rocha meu bisavô, era o avô de minha mãe. Morava lá na Jurema. Este terreno era dele até lá no Angico. Aí o homem morreu, aí dividiu com os filhos e foi criando.

Eu conheci isso aqui com 05 casas daqui até o Recanto, conheci a casa de Joaquim Benedito, a de Mané Rocha no Souza e a de Rosa do Recanto, lá no Recanto, que era minha avó por parte de meu pai. Aí foi começando, e hoje já tem umas 70 casas. Até 1935 era pouca casa. Umas 10 a 15. De 35 para cá é que foi aumentando... É que tem muita gente daqui fora por São Paulo, na Bahia, Pau Ferro (OLIVEIRA JUNIOR, 2009, p. 60).

Verifica-se, portanto, que as memórias agonísticas da Santana despontam pela necessidade que as pessoas têm de se reportar aos outros do coletivo, a fim de trazer

para a cena social suas ações, seus feitos, suas unilateralidades. Como afirma Halbwachs (1990), não há como contar suas “verdades” se não “tomando emprestado de outros suas memórias”. Por assim ser, esse nem sempre será um processo amistoso, livre da incidência do outro ou virgem do conflito.

Duas são as teorias que se acentuam aí. A primeira delas é a de Halbwachs (1990), quando nos mostra que nunca estamos sozinhos ao rememorar, nem ao visitar nosso passado, nem mesmo ao andar por lugares. Conforme o autor, sempre nos acompanha alguém que, mesmo não presentificado no concreto existencial, está em nossa memória pela vivência coletiva dos fatos; é um fundamento da coletividade da memória.

A segunda teoria é a de Pollak (1992), que diz vivermos muitos acontecimentos por tabela e que em suas fronteiras não conseguimos construir imagem alguma sem a presença social do outro. Porém, esse dado nem todas as vezes vai nos tornar co-partícipes do fato que, muitas vezes, não se acentua no grupo e, por isso, se geram os motivos para as disputas. Para além disso, Pollak (1992, p. 10) elucida dizendo: “Acredito que a única coisa que se pode dizer é que existem cronologias plurais, em função do seu modo de construção, no sentido do enquadramento da memória, e também em função de uma vivência diferenciada das realidades”.

Outro ponto forte para dissidências, na comunidade, são as diferentes posturas históricas de defesas políticas, tanto partidárias quanto sociais. Esse é um dado marcante na política local, pois o município de Salgueiro, como um lugar sertanejo, teve e ainda hoje tem, arraigadas posturas coronelistas<sup>25</sup> em todas as suas dimensões e, principalmente, na política. Assim, na Santana, a tendência sempre foi antagônica, protagonizada pelos núcleos familiares que também se colocavam junto da defesa das condutas políticas de Coronel, esse ou aquele. Então, não é difícil de encontrar narrativas históricas e/ou atuais que evidenciem esse fato, visto que se tornou uma tradição de núcleos familiares está do lado de partido tal que representa a imagem passada do Coronel fulano. Vejamos esses elementos dualísticos na narrativa do senhor Luiz Rocha:

Eu num gostava de ser representante político, é porquê tinha dois partido. Tinha o partido dos Sampaio e o partido dos Sá, aí um dia

---

<sup>25</sup> SILVA JUNIOR, 2006.

nois fumo pu Pau-Ferro um negócio dum comício lá, um bate-papo, aí falaro qui tivesse uma pessoa pa apresentá e representá o partido, já tinha o representante do partido dur Lião [Sampaio], eu tinha butado cumpade João Mariano, foi eu qui butei. Era eu e viero me convocaro pa eu ir numiá essa pessoa pa representá, eu numiei ele. Aí ele ficô seno o representante do partido dur Lião. O partido dur Lião era o partido dos Sampaio. Num deu certo pa eu e saí do partido de Rumão [Sampaio] aí passei pu lado do partido dos Sá. Aí viero pu Pau-Ferro pumode uma pessoa representá, numiá uma pessoa qui fosse capaz de representá o partido deles, aí Viturino numiô eu: - Ti Lu. Mandaro me chamá eu digo não, eu num quero me entevê im pulitica, de manêra nenhuma: - Não mais o sinhô foi numiádo pelo povo de lá e apoiaro o sinhô e o sinhô vai ficá cumo representante do partido, do nosso partido. Tá ramo pá frente! Eu vô ficá puraqui, “eu vô puxá o saco dos pulitico”! Aí fiquei seno o representante desse partido e cumpade João do ôto. Então eu fui à cumpade João, digo: - Cupade João, tu fica num partido e eu ôto, mais só na época de votá, passô, cabô! Viu?! Onde você subé qui tem uma pessoa qui acumpanha meu partido você num tira e aondo eu sobé qui tem um do seu eu num tiro, dexe lá, quem ganhá nois tamo de cima todos dois. – Tá bom cumpade. Mais num foi! Ele era farço! Deus o perdoe ou distape logo as oiças dele onde tivê. Quando ele entrô quiria me pirsigui e me pirsigui mermo (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Inúmeros são os ecos de histórias desse tipo que circulam nas bocas, nas vidas, nas condutas e nas opções preferenciais na Santana. Histórias como essas e outras ilustram cotidianamente disputas entre famílias e justificam o tendencialismo político do lugar. Como bem se pode ver e/ou perceber, também são consideradas construções ufanistas, despeitadas e encorajantes no decorrer da história política do lugar.

Para os núcleos familiares de seu Luiz Rocha e do senhor João Mariano, representantes maiores dessa dimensão política, eles são homens que protagonizaram o desenvolvimento da Santana e travaram verdadeiras batalhas contra a hegemonia local, tanto no sentido do desbravamento político, quanto da vanguarda protetora das administrações públicas municipais.

Sendo assim, o foco agonístico se instala a partir do momento em que eles, sendo primos e ligados também por laços familiares constituídos socialmente, se lançam em campos de disputas locais representando suas opiniões políticas e transformando isso em momentos de distanciamento social ou de oposições pessoais.

O conflito entre esses homens transformou simples constituintes do cotidiano em razões para grandiosas contendidas que atravessaram os tempos, permutando por diversas administrações e também inflamando cada vez mais essas disputas. Sobre isso nos conta

Luiz Rocha, narrando o caso de uma barragem construída por João Mariano no riacho que corta a comunidade e que atrapalhava o fluxo da mobilidade de pessoas, animais e automóveis.

Aí Dr. Sivorino vei aí qui era o prefeito nesse tempo, aí vei pidiu a ele pumode rebaxá a barraginha de terra, ele fez uma barrginha de terra ali imbaixo da istrada. Ele dixe qui num rebexava não pricisava da água e num ia rebaxá: - Mas seu João Mariano você sabe qui num pode ficá essa istrada é orçada ela tá no mapa quem vem de lá já sai feito pessa passage. - É, mais eu num rebaxo não! (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 26/02/2015 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Vejamos que o tempo, nessa dimensão, é uma vertente fora do cronológico, pois, para Luiz Rocha, os fatos se sucediam não pelo tempo, mas pela sua própria força em se reproduzir. Por isso, ele continua contando o mesmo fato, anos depois, em outra administração.

Quando Cornelito foi eleito, pam! João Mariano feis a barraginha de terra de novo, tumô a istrada e Zé de Joana ficô im meu pé (Luiz Rocha): - Vá lá cumpade mandar ele quebrá! - Não omi... Num é assim qui se acaba a rêxa. É, é assim... Vá lá im Cornelito [prefeito] mandar quebrá. - Não omi dexe q'eu vô ajeitá. Aí fui pu Sarguêro, cheguei lá dixe: - A istrada lá tá interrompida. - De quê. Digo: - De água, num tá passano nem carro, nem gente, nem de apé, nem a cavalo. Né a de João Mariano não? -É. Pois pronto, disinterrompe nesse istante. - Vô mandá quebrá hoje! Digo: - Peraí, né assim também não, quebrá não, eles pricisa d'água pá trabaiá. O sinhô é gente de João Mariano? Digo: - Samo primo, a muié dele é minha tia, irmã de minha mãe. Eu quero qui o sinhô mande uma caçamba e cinco homi e pode dexá qui o resto eu faço, num precisa levá bóia, a bóia eu dô, pá nois carregá peda o dia todim e fazer uma parede, um calçamento de peda, qui evita, e subino dois parmo dá pá passá. - Vô mandá amanhã, a pidido seu, pu João Mariano eu fazia era quebrá. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 26/02/2015 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

Um caráter peculiar desse processo de disputas na comunidade é que, muitas vezes, o tom dos discursos nessas pelepas entre núcleos familiares ou mesmo entre pessoas ganham uma postura maternal, embora sejam arraigados e duros. Essa teoria está na linha da lógica identitária, que livra, seja pela propriedade do parentesco, pela vivência dos mesmos fatos, pela contemporaneidade ou pela disposição geográfica, de

todos serem do mesmo lugar. Aí cabe um dito popular da Santana: “falo do meu, mas não quero que outros falem”.

Outro fator que percebemos nos discursos das lutas é o do “Homem compassivo” – uma estratégia para angariar simpatias, adeptos e ostentar pose de certo, o qual, quando colocado à disposição de narrativas antagônicas, pode até cair por terra ou evidenciar outras realidades, então, sucumbidas na beleza do discurso. Como exemplo, citamos o discurso de dona Maria Vilani sobre o núcleo familiar dos “Rochas” e seus feitos de marginalização.

Quando apareceu essa história de tirá dinheiro no banco, aqui só quem tiraro foi eles [os Rochas], aí pegaro e cercaro o mundo todim do povo, as terrona. O povo véi tudo besta num tinha o qui fazê coitado, só foi se aguentaro. Cuma uma terra de Mãe Tude [...] qui eles tumaro tudo (Maria Vilani. Entrevista realizada em 26/02/2015 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil).

Nesse campo de disputas, lutas, resistências e opressão, dona Vilani nos mostra que os discursos nem sempre refletem a realidade ou mesmo que a realidade não pode ser expressa num discurso, sendo preciso, portanto, viver o fato. Assim, pois, ela nos fala das ações do senhor Fernando Luiz da Rocha, irmão de Luiz Rocha, quando colocava as frentes de trabalho em seus domínios de terras (terras do núcleo familiar dos “Rochas”):

Eu tô dizeno, o véi Fernande, ele tombém lutô munto, assim, purquê ele feis esse impresto no banco e foi butá roça pra ele, comprá, dirmatá, fazê tudo, purele mermo, pra ele mermo. Agora eu achava aquilo qui munto fosse uma iscravião, porque aqueles pobre trabaiano pra ele pá ganhá uma nincharia. A catinga mais feia do mundo era derrubada pelos braço dos pobre e ele se achava o tal. Aí o véi Juão Mariano viu, procurô a Fernande [esposo dela] Cuma tava lá ai ele contô a situação e dixe: - Homi a gente vai praquê a gente tem precisão, mais o sirviço lá é duro dimais. Aí ele dixe: - Apôis nego de hoje por diante você vai tal dia pá Sarguêro aí vai tê uma turma lá e você vai para se infichá na istrada daqui do Zumã pá saí no Sarguêro (Maria Vilani. Entrevista realizada em 26/02/2015 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil).

O trecho em destaque deixa bem visíveis duas relações dessas antagônicas posições. A primeira, diz respeito à quebra da lateralidade do discurso e da queda do mito do “Homem compassivo” – elemento da estratégia política pessoal de cada dono

do discurso unilateral. A segunda está relacionada ao acirramento das oposições que, de tão fortes, migram do campo da política ao mundo do trabalho, pois, para dona Vilani, o senhor João Mariano se incomodava e resistia às condições de trabalho a que seus adversários, “Os Rochas”, submetiam outras pessoas da comunidade, chegando a tirá-las do domínio trabalhista deles e os colocando em outras.

O que na verdade se revela, é que, tanto Luiz Rocha (do núcleo familiar dos “Rochas”) quanto João Mariano (do núcleo Familiar dos “Souza”), eram homens de liderança e de diálogo com os Coronéis de Salgueiro, conforme fala de dona Vilani.

E Juão Mariano [João Mariano] ele ia lá nos prefeito e pidia as coisa, cuma aquele grupo [escola] da Santana foi ele qui pidiu, a barrage também, derle lá, foi ele qui pidiu, ai vei essas verbinha pá ele fazê essas coisa e ajudá o povo. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 26/02/2015 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil).

No geral, o que queremos demonstrar com esses relatos é que, assim como no trajeto histórico dos antagonismos sociais, políticos, culturais, estéticos, pessoais, territoriais, até hoje há resquícios de processos nos discursos das pessoas da Santana, principalmente nas defesas das posições político-partidárias, nas escolhas administrativas das organizações e grupos sociais da comunidade, bem como na incorporação das sobreposições das festas de santos, datas importantes da comunidade, e nas disputas locais entre pessoas.

Atualmente, as marginalizações, resistências e desavenças acontecem, mormente, pelas interferências das obras do Projeto de Integração do Rio São Francisco, que dita jeitos de viver e trabalhar; segrega quem tem ou não direitos; agride o território, diretamente, com as escavações, desmatamentos e explosões; insita as disputas locais, pessoais, interpessoais e institucionais; e fomenta as mudanças comportamentais e identitárias das pessoas da comunidade, principalmente os mais jovens, que estão em vias da compreensão e da formação política.

Essa obra desalojou e ainda desaloja condicionantes históricos das vivências, além de criar novas formas de disputas e marginalizações dentro dos limites do território de Santana, tanto o território simbólico quanto o geográfico de produção e reprodução social. Já são vários anos de idas e vindas de uma obra que não tem fim e que, a cada dia, traz, para dentro da comunidade, um dado novo que nem sempre pode

ser superado. É como aponta Brasil (2011)<sup>26</sup>, num trabalho voltado para perceber o Projeto de Transposição, na Santana, em alguns momentos de sua execução.

Dois anos depois, o clima era de total descrença com relação às promessas do MI. Mas, os efeitos da expectativa gerada fizeram os seus estragos muito mais profundamente que as explosões que racharam o território ao meio, dia e noite, desde o começo de 2009. A perspectiva de muita água e emprego farto mudou a cara da comunidade, como dizia o MI, mas para pior. Ao invés de água, muita poeira e doenças correlatas. Em dezembro de 2009, tivemos a oportunidade de avaliar conjuntamente alguns dos impactos mais visíveis da transposição sobre a vida da comunidade (BRASIL, 2011, p. 122).

Bem, quanto a esses processos há uma lógica de que são inerentes a qualquer construção que tenha como protagonistas, principalmente, sujeitos em relações políticas de identidade. A esse fato POLLAK (1992) acrescenta o dado da coexistência daqueles que suas memórias se reportam e reconstroem fortemente o mesmo fato, preso no tempo, que o caracteriza e delinea sua identidade. Esse é o fato da coexistência, um dificultador nas relações. Arendt (2007), por sua vez, vem nos ajudar a compreender esse paradigma pelo viés da condição dos homens em situações de singulares para coletivos.

A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início, através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas. Juntos iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular [...] que afeta, de modo singular, a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude desta teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes. (ARENDT, 2007, p. 196, grifo nosso).

Vale ressaltar que, na Santana, os conflitos, as dissidências, as desavenças, as marginalizações e tudo quanto é produto de forças agonistas são guardados nos silêncios não permitidos ou no campo do esquecimento. Essas coisas estão no

---

<sup>26</sup> No texto, Daniel Brasil (2011) faz uma discussão teórica e de engajamento a partir dos apanhados e informações coletados durante o estudo, tanto no período que antecede o início da transposição quanto depois. Nesse estudo, podemos perceber a mudança de paradigmas dos dois momentos e acompanhar as desilusões, as disputas, as marginalizações, as perdas que a comunidade sofreu com a obra federal. Hoje, em analogia com o estudo de Brasil, já podemos perceber outras estagnações surgidas pós-obras, como o desemprego, as dificuldades de mobilidade e locomoção, a falta de estrutura dos serviços sociais, a mudança das condições trabalhistas nos documentos das pessoas e a descrença na luta.

compêndio do mundo proibido. Ou seja, é algo para ser adormecido na história e não compor aporte de discurso.

Faz-se extremamente importante, também, observamos que os liames desse tema que, à luz desse texto, aqui foram trazidos são, igualmente, frutos de muitas resistências por parte dos velhos para não expor situações “comprometedoras” ou que possam “desarranjar” algum núcleo familiar da comunidade. É claro que algo sempre vai ser apresentando, dentro dos fatos do lugar, através das histórias de “ouvi dizer”, despertando a curiosidade ou o desprezo das pessoas, pois alguns desses fatos não encontram apoio no ordenamento local ou são objetos do repúdio por alguns núcleos familiares. O certo é que, na Santana, assim como em qualquer outro locus que sofra a interferência do homem como agente histórico, essas atividades acontecem e, necessariamente, sempre vão acontecer.

De acordo com Pollak (1992), o caráter conflitivo se torna evidente na memória de organizações constituídas, tais como as famílias políticas ou ideológicas, isso significa dizer que as vivências de algumas memórias podem ter ou oferecer certo distanciamento de outros membros do grupo. Por uma razão ou outra, essas memórias vão causar, de alguma forma, um litígio no rol da memória nacional, mais abrangente e geral, algo totalmente cabível no processo para Pollak.

O importante é perceber que cada vez que uma memória está relativamente constituída ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização. Tais momentos não ocorrem à toa, são objetos de investimentos extremamente custosos em termos políticos e em termos de coerência, de unidade, portanto, de identidade do grupo e/ou da organização. Como sabemos, são nesses momentos que ocorrem as cisões, a criação e as (re)significações sobre um fundo heterogêneo de memória ou de fidelidade à memória antiga, com novos agrupamentos ou novas leituras em contextos. Na comunidade, essa manutenção é feita pela juventude, no seu caráter cotidiano de ler o passado pelas narrativas dos mais velhos.

Então, quando a memória e a identidade estão suficientemente constituídas, instituídas e amarradas, os questionamentos vindos de grupos externos ou internos à organização, os problemas colocados pelos outros não chegam a provocar a necessidade de se proceder a rearrumações, seja no nível da identidade coletiva ou da identidade individual. Quando a memória e a identidade trabalham por si só isso corresponde àquilo que chamaríamos de conjunturas ou períodos calmos, em que diminui a

preocupação com a memória e a identidade. Nesse sentido, esse grupo (comunidade) vai perpetuando pelo tempo os formatos de sua vida (POLLAK, 1992).

## **2.4 Cada saber tem seu espaço, cada espaço um saber: o local dos fazeres no Quilombo**

Tudo que faz parte de uma estrutura social da existência não está solto nesse universo, assim como tudo que remonta e dá sentido às vidas, às identidades, a cronologias dos tempos, fora e dentro do relógio, também não se tornam livres. Tudo está a serviço de uma manutenção que não se desfaz, mas se renova no converter-se dos dias ou se modifica a cada nova forma de pensar – frutos dos tempos cronológico e psicológico.

Com base nessa teoria, podemos afirmar que a memória dos mais velhos da Santana é responsável pela localização de toda a gama de fazeres do dia a dia que se apresentam em suas falas, as quais alojam os saberes de uma tradição que, para eles mesmos, não passa de uma obrigação da luta pela vida, do labor diário, da disposição contínua das condições de esperança de cada pessoa do lugar.

Muitas outras convencionaisidades se apresentam no cotidiano das pessoas que carregam a condição de ser lugar dos saberes: o vigor do trabalho nas roças, a lida da casa, as possibilidades da organização social contemporânea, a efemeridade do tempo, as construções das moradias, as estratégias de criar animais, os votos de solidariedade comunitária, a devoção aos santos do sagrado, a mobilização política coletiva, o apego à tradição de abençoar e ser abençoado, o despertar pelos animais, o cultivar os mitos locais, a credulidade nas rezas, o fazer das promessas, o senso da superação pessoal, etc. Na Santana, esse sumário tem uma extensão incalculável, justamente por pertencer à lógica da memória, que pode ser um aspecto do subjetivo individual ou grupal.

Todavia, relativamente ao contexto ou à intenção, a memória pode ganhar muitos outros aspectos, como até sair da subjetividade e entrar para a realidade objetiva, quando se trata de pragmatizar relações presentes ou futuras, denominar lugares das memórias de saberes ou significar identidades de pessoas e de grupos históricos. O fato é que “a memória é sempre a memória de alguém (ou de um grupo) que faz projetos e visa ao devir” (RICOEUR, 1996 *apud* BARROS, 2009 p. 36).

No ordenar, reordenar e até mesmo no desordenar (agonismo) das memórias, resta-nos o compreender do andar, do parar ou mesmo do voltar, isso porque não tratamos da memória como um fluxo linear no tempo; ela pode sofrer flutuações que são funções ocasionais do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória também quando tratamos dela de forma coletiva (POLLAK, 1992) – Como é o caso da memória da Santana.

Observemos, a seguir, exemplos clássicos do local dos saberes através da memória dos velhos da Santana, quando atribuem suas narrativas a serviço da descrição de saberes técnicos ancestrais nos casos relacionados, respectivamente, ao trabalho (no cultivo de sementes); à medicina (no preparo de remédio); e ao ofício de parteira (em como tratar o umbigo da criança após o parto).

[...] a gente tirava munto miio ninguém ia dibuiá miio, fazia era uns paiô no mei da roça. O paiô é butar quato furquiinha baxa, quondo acaba pegá butá uns pau mais alto, fais uma cerquinha a redor e só é impaiolá o miio na ispiga, na paia. Ai chama impaiolá. Aí impaiolava aquele miio, butava a ispiga de fundo pra cima, pra quando vinhesse chuva num entrar água, aí num entrava não... passava o ano todim, ninguém ia mexê lá na roça do ôto, pá dizê foi mexê lá na roça dum ôto, no ligume do ôto não. Purque todo mundo tinha, purque todo mundo trabaiava e tinha o seu, ninguém ia lá buscá as coisa dos ôto não (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Ranca aí um pé de chucain, cunhece o chucain? Pois é, era medicinal e arrancava aquela raiz daquele pé de pau, trazia pra casa, mamãe fazia o chá, um, ou dois, ou três, conforme a necessidade e a gente bibia e sirvia. Ai! eu levei uma queda e to cum uma dô aqui, vai ali no mato e tira uma casca de quixabêra trazia butava de môi ficava da cô de vinho a gente bibia aquele garapa doce chega sentia uma frieza, curava. Se a quixabêra num deu certo não... não, então vai pá aruêra, também é medicinal, a imburana de cambão é medicinal também né! (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. ).

O imbigo agente fazia assim, cortava dois dedos da tripinha do imbigo quando acabar, queimava a pontinha do imbigo cum o candiêro, quando ele secava qui o sangue secava na ponta da tripinha aí agente parava, aí pronto, ali o imbigo cum três dias o imbigo caia, num tinha nada, prefeito! Milhó de que esses imbigo feito das enfermêra (Maria

Ana. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Com isso, admitimos que, na verdade, as memórias não passam de descrições mais precisas, mais subjetivas ou mais flutuantes de práticas, fazeres, atitudes e comportamentos legados de outros tempos, porém, perpetuando-se agora significativamente, como antes. O *status* de naturalidade, que ela ganha lá na comunidade, é porque se trata de uma prática costumeira, necessária e comum. Contudo, é necessário lembrar que o divergir pelo uso, apego e manutenção dos saberes da tradição na Santana pode não ser uma vertente de sua máxima. Como tudo que está sujeito à estrutura política de uma relação não se faz numa simples harmonia, também há aquelas práticas de saberes que são mais evidentes no cotidiano de sua manifestação, pois foram mais incisivas nas suas ressignificações ou ainda mantêm-se, atualmente, muito próximas de sua gênese. Para exemplificar, apontamos o fato de pedir ou dar a benção, que sofreu, durante a mudança do tempo, uma contextual leitura, pois, se no passado essa prática era uma manifestação do sagrado pensamento religioso, hoje é um elemento representante da manifestação cultural do parentesco na comunidade – aspecto constitutivo da identidade quilombola. Vejamos, no exemplo abaixo, como é, através do olhar dos mais jovens, o caráter de ser abençoado atualmente.

Além de ser uma forma de consideração com eles [os idosos], é um tipo de tradição que vem dos mais velhos... dos mais velhos. Se a gente não der a benção eles brigam com nois... não gostam [...] dar [pedir] a bênção mantém a relação de respeito e promove a dignidade com idoso... você dando a benção e as crianças vendo isso já vai sendo uma forma de ensinar eles também a dar a benção. (Maria Edineide. Entrevista realizada em 10/02/2010 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).<sup>27</sup>

Outro aspecto referente ao local dos saberes na comunidade faz alusão à linguagem e aos falares cotidianos do povo. Esse é um aspecto que se mantém ainda muito próximo da sua gênese, como já descrito anteriormente neste texto. Há um linguajar característico de sotaques, palavras e contexto de fala que até hoje jovens e velhos usam, incluindo expressões específicas para se comunicarem. Isso revela que, mesmo com todo um *syber* espaço linguístico atual, ainda há lugar e respeito por formas

---

<sup>27</sup> SANTOS, 2010.

ancestrais de comunicação, provando, mais uma vez, que cada aspecto dos saberes tem lugar e formato dentro das conjunturas atuais de significação e ressignificação.

Geertz (2008) faz uma análise desses aspectos mais gerais da relação do povo com suas culturas e sua vida e nos permite inferir que “a visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas, como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza de si mesmo e da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem” (p. 93).

Pode parecer complexo conceber, na razão da simplicidade, conceitos geradores ou dimensões macro da vida de uma comunidade. Nesse caso, precisamos olhar de dentro para fora, pois só assim beberemos da mesma fonte das razões que os mantêm alimentados. Agindo desse modo, conceberemos, assim como eles, a relevância dos saberes pelo olhar dessa simplicidade e dessa naturalidade com a qual os membros dessa comunidade lidam para, com isso, pragmatizar, manter e promover seus destinos a cada marcação dos tempos, a cada renovar-se de paradigmas de vidas e todas as vezes que a dinâmica das relações assim o exigir.

Percebe-se que há uma lógica entre a existência dos saberes como prática pessoal, coletiva ou temporal, isso porque, ao passo em que existe, o saber se localiza dentro de uma prática, não se fazendo por si mesmo, nem sozinho. É preciso haver uma razão para a sua existência e essa razão é a raiz de uma necessidade histórica que se mantém com o formato mais genérico e ancestralmente possível, como o das rezas em latim, exercidas por Luiz Rocha. Ele mesmo nos explica como adquiriu essa habilidade.

Do mesmo jeito qui aprendi as ôtas coisa eu aprendi a lê latim, minha leitura eu aprindi da minha cabeça mermo, eu aprendi a cunheçê ar letra foi meu pai qui me insinô. A leitura dele era munto pôca, mais ele era um homi inteligente, o qui ele aprindia tava aprindido. O latim eu aprendi puro livro tamém, aquilo ali ele tamém oferecia, aquele oferecimento qui eu faço. Mais dexe qui depois qu’eu aprindi a lê eu aprindi alguma coisa in latim, agora ar missa aqui era im latim, ninguém intindia o qui o pade dizia não, ele podia até chamá a gente de nome qui num sabia o qui era... num fazia im portugueses não, todo pade falava im latim. (Luiz Rocha. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

O senhor Luiz Rocha mantém esse saber do latim até hoje, e outras pessoas mais novas também já aprenderam com ele e com outras pessoas da comunidade que também sabem.

[...] a comunidade toda inteira sabe disso que já a gente cresceu vendo os mais velhos rezando e aí continuou, deu continuidade. Eu mesmo sou uma pessoa que deu continuidade, eu minina ainda, eu lembro, e dei continuidade a novena de São João e, agora por ser a padroeira Senhora Sant'Ana a gente dá andamento. A religião faz acima de tudo o respeito e também nas noites de novena as pessoas se juntam que é difícil tá se juntando, [...] a comunidade se reúne e é muito bom isso (Maria Edileuza. Entrevista realizada em 10/02/2010 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).<sup>28</sup>

Outras práticas nas quais se mantêm os saberes históricos e ancestralmente inseridos são as da cura pelo sagrado e pelo místico, as benzições e as infusões de “chás do mato”<sup>29</sup>. Veja como, a respeito delas, uma jovem fala tanto do aprender pelo outro como do local de seu ofício.

Eu aprendi com uma senhora qui era benzedeira também e ela rezando nas pessoas e eu ouvindo e aprendi a rezar tamém de triadura..., quando aprendi acho qu' eu tinha de doze pra treze anos mais ou menos isso [...] as pessoas vêm pra mim rezar nelas e acreditam e eu acredito que seja importante também (Aparecida Santos. Entrevista realizada em 10/02/2010 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).<sup>30</sup>

Portanto, é essa crença e esse formato que mantêm o saber aproximado historicamente de sua gênese. A disciplina também é aplicada aos saberes de cura por “remédios do mato”, prática que ainda tem lugar na comunidade, mantendo, assim, um formato bem ancestral de suas receitas, desde seu formato oral até atitudes que fogem do real e concreto mundo dos remédios e indo, também, aos meios místicos desse tipo de cura.

Assim como há uma versão histórica que pode ser do apego individual e coletivo, igualmente existem as versões mais contextuais (temporais), que se localizam no universo do sentimento solidário. São práticas de saberes que acontecem mais no coletivo, embora nada impeça de ser também individual. É exemplo disso o trabalho coletivo das roças, a organização dos festejos religiosos, dos festejos particulares, como festa de casamento, novenas de santos e renovações de votos a santos. Essas são ações

---

<sup>28</sup> SANTOS, 2010.

<sup>29</sup> Uma referencia aos falares da comunidade que têm, nessas práticas, a nomenclatura de ‘remédio do mato’.

<sup>30</sup> SANTOS, P.F. op. cit.

que visam o alcance de um bem comum ou uma satisfação de retorno, como se observa no relato a seguir:

A gente quando ia fazer suas culheta aí vinha os vizim da gente, a gente se juntava, aquela vizinhança, fazia da roça de um, depois ia pá roça do ôto, quando ia fazer os pranti de cibola era do mermo jeito, prantava. Cumeçava de lá de Juaquim Pêdo, prantando, todo santo dia ia pá roça de um – tinha comunidade, era a comunidade qui trabaiaava uns pra os ôto. Aí a gente ia pá roça de um, amanhã pá roça do ôto... e assim ia tirano. Até quando fazia tudo. Quando era no tempo da culhêta era do mermo jeito, nois ia cumeça daquele primero e dicia de roça a baxo na casa do vizinho trabaiano pra uns zozoto, e assim nois tirava a vida (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Logo abaixo, ilustramos uma dessas práticas ancestrais e coletivas que exploram a vertente mais humana e solidária das pessoas do lugar e que nos dão a noção do limite que eles mantêm de aproximação com o outro, no sentido de vida em comunidade.

Para as pessoas da Santana, estar presente na vida do outro não é apenas só uma questão de familiaridade, do núcleo ou da solidariedade, mas é a natureza de outras referências que se solidificaram com o tempo e se transferiram para a tradição. É o replique atual de outros momentos do passado. Hoje, essa ação se dá com menos frequência, devido às novas condições de trabalho, porém, ainda é um elemento atual da resistência e persistência do tempo.



Foto 22: Trabalho coletivo na Santana em festejo de casamento.  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Devemos lembrar que até para essas ações coletivas existe a constituição de núcleo de família e também o destaque para algumas pessoas que detêm saberes específicos e que, por isso, desempenham ações de comando, tutoria e coordenação dentro da cadeia hierárquica do exercício das atividades.

Bosi (1994) faz uma análise convergente com a postura de Halbwachs no que se refere à consideração do sujeito “velho”, detentor dessa condição, e diz que nas tribos mais primitivas ele sempre desfrutou de uma consideração maior por uma série de fatores que envolviam sua condição, o status de sua experiência e as possibilidades de transposição desses fatores aos outros, em certas situações.



Foto 23: Trabalho coletivo na Santana – entrança de cebola.

Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

Diante do que fora exposto aqui, o que se sobressai é a certeza da pluralidade, tanto de saberes quanto dos seus lugares no cotidiano da Santana, e a evidente travessia no tempo, no espaço e nos contextos das vidas das pessoas. Isso vai desde uma simples conferência da linguagem, em termos locais, até a superação de saberes em outras leituras que a dinâmica nos permite fazer.

O fato é que, partindo de sua gênese, o povo dessa comunidade marcha em direção aos enfrentamentos efêmeros ou duradouros, com a certeza de que alguém também já o fez e que lega para essa possível atualidade da tradição outras condições que emergem da dignidade do sucesso de uns e de outros nesse cosmo do passado, presente e futuro, contando com os ensinamentos fixos ou (re)contextualizados pelas pessoas de hoje.

Aportamo-nos, pois, na concepção de que o homem justifica-se na fala, no trabalho, na sua auto-condição e, principalmente, nas suas ideias. Para compreender esses novos parâmetros, é preciso buscar as conexões compreensivas da vida mental, estratégica, promotora e até psíquica como destaque para a noção de certas situações que fundamentam o conjunto de um todo significativo que dá estado de permanência e de transformação dos saberes, de acordo com as razões em perspectivas (SCHNIDER, 2008).

Na Santana, em específico, os fatos em sucessão não requerem grandes esforços de análise ou de compreensão pelas pessoas de lá. Para nós, no entanto, esses fatos são os veios condutores de momentos em outros momentos, dos referentes em símbolos, da tradição em saberes, enfim, são distintos elementos ordenados que vêm pela memória do passado, em pessoas atuais e em perspectivas.

### CAPÍTULO III: UM DIÁLOGO NO TEMPO: SABERES TRADICIONAIS PROMOVENDO SUA MANUTENÇÃO E APRENDIZAGENS PARA A JUVENTUDE



Foto: 24 – Antigo cemitério da Comunidade de Santana  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (02/04/2014).

*O tempo é um movimento de múltiplas faces, características e ritmos que inserido à vida humana, implica durações, rupturas, convenções, representações coletivas, simultaneidades, continuidades, descontinuidades e sensações – a demora, a lentidão, a rapidez, é um processo em eterno curso e em permanente devir. (Lucília Delgado)*

Aquilo que já foi um vulto agora se torna mais nítido, à medida que encurtamos a distância na longa estrada e estreitamos mais ainda o nosso ângulo de visão. As sombras desaparecem e os campos de sombra agora irradiam luz. O que, outrora, era apenas uma imagem de uma projeção do pensamento e da criatividade passa, nesse instante, a ganhar corpo e se transfere da abstrata imaginação para a concreta imagem de um lugar, de uma casa – a casa da Santana, já imaginada há tanto e agora viva e verdadeira.

Esse preâmbulo é uma analogia da nossa caminhada até aqui, pelas estradas que escolhemos para chegar aos saberes dos velhos do Quilombo de Santana. Iniciamos

nessa trajetória impulsionados pela curiosidade, imaginação, engajamento político e, ao ponto em que andávamos, nossos passos nos aproximavam do lugar e aí nos motivava a vista, o cheiro, o contato com as pessoas, o brilho das pedras, a brisa das árvores. Posto isso, cá estamos para sermos testemunhas, partícipes, coautores, coadjuvantes ou mesmo simples expectadores de um *diálogo no tempo* que, a princípio, pode nos parecer impossível, porém, tratando-se das relações pessoais e interpessoais na Santana e do povo do lugar, tudo é possível. Uma prova disso é sua existência, que extrapola as concepções de tempo e de espaço e nos permite afirmar que nem tudo é causa e efeito.

Neste capítulo, vamos nos alargar pela compreensão do funcionamento da dimensão “manutenção cultural” e da memória, sob a ótica da transmissão de uma tradição e de como isso se dá no tempo e, inerentemente, no espaço do território geográfico da Santana e no território simbólico dos velhos e dos jovens. Como afirma Barros (2009, p. 37), mostraremos que o território é um “espaço vivo, político e simbólico, no qual se lida de maneira dinâmica e criativa com as lembranças e com os esquecimentos que reinstituem o Ser Social”.

Nesse sentido, não há memória coletiva que não se desenvolva num espaço, ela é uma instituição durável e conjuga para que nosso espírito conserve-se nas memórias, conseguindo reconstruir, sempre que necessário, o espaço. Porém, esse espaço ao qual nos referimos extrapola a concepção física, porque comporta as sensações, os sentimentos, os arrajos das lembranças e dos esquecimentos, os momentos do não-vivido, os lugares da memória. É um espaço múltiplo e sem molduras (HALBWAHS, 1990).

Logo, neste momento, andaremos pelas locuções e interlocuções de vozes dos jovens em ponto e contraponto com as narrativas dos velhos, estabelecidas no capítulo anterior. O objetivo é adentrarmos pelo caráter, pelas concepções sensíveis e teóricas de tempo, memória, narrativa, sentido e patrimônio oral - no rol do texto e das falas dos jovens, de forma circular, inter-relacionada e livre, como é a vida e a existência na Santana -, a fim de nos aproximarmos e compreendermos os princípios de identidade, pertencimento e *ethos* local.

Em busca desses conceitos, aportamo-nos em Halbwachs (1990) e sua sensibilidade em conceber a memória coletiva como fruto do tempo social e das relações que os grupos e os sujeitos mantêm com as durações; Pollak (1992), que nos ajuda a perceber a diferença no limite das fronteiras do tempo, quando da leitura dos

jovens em detrimento das vozes dos velhos; e em Delgado (2010), que nos leva ao encontro da interface memória e identidade. Com base nessas teorias, traçaremos dimensões de análises dentro das vozes e fazeres dos jovens, pela leitura da história da Santana e das narrativas dos velhos. O caráter de nosso esforço está, pois, contemplado no próprio Halbwachs (1990, p. 109), portanto:

Coloquemo-nos agora do ponto de vista das consciências coletivas, já que é o único meio para permanecermos no interior de um tempo real, bastante contínuo para que um pensamento possa percorrer todas as suas partes, permanecendo ele mesmo e dele guardando o sentimento de unidade.

Esse é o chamamento de internalização do nosso “eu” dentro dos tempos e dos pensamentos locais, é um permanecer junto dos acontecimentos e de seus legados. É por esse andar solícito, cuidadoso e detentor de zelo que se pode fazer a compreensão.

Vale ressaltar que pensar o “tempo” da comunidade por si só é uma ação enigmática, isso porque inúmeras são as considerações teóricas que já existem sobre tempo. Para tanto, trazemos aqui a discussão do tempo em Halbwachs (1990), que se alimenta das frentes de dureza da dinâmica, “mas é também, e talvez sobretudo, porque as divisões do tempo, a duração das partes e assim fixadas, resultam de convenções e costumes, e porque exprimem também a ordem, inelutável, segundo a qual se sucedem as diversas etapas da vida social” (p. 90).

Segundo o autor, há uma ordem abstrata no tempo que nos faz flexíveis e, principalmente, no trato de nossas vivências coletivas em sociedade. Para ele:

A vida em sociedade implica que todos os homens se ajustem ao tempo e às durações, e conheçam bem as convenções das quais são objeto. É por isso, que existe uma representação coletiva do tempo; ela se harmoniza sem dúvida com os grandes fatos [...], porém, a esses quadros gerais, a sociedade sobrepõe outros que se ajustam às condições e grupos humanos concretos (p.90).

É por meio dessa aparente complexidade que envolve as distâncias, as durações, as longitudes e todos os campos da semântica do passado, do presente e do futuro – em uma síntese - que este capítulo propõe “o diálogo no tempo”, que se embrenhará não

propriamente no tempo cronológico, mas, passeará pelos campos do ‘tempo vivido’<sup>31</sup>, do não vivido, do tempo físico, psicológico e de outras formas de tempo que a comunidade de Santana instituiu nos seus modos de *viver* e de *fazer*.

Nessa discussão do tempo Halbwachiano, podemos inferir, segundo o próprio autor, que a natureza cada vez mais deixa a cargo das sociedades, dos grupos e tribos organizarem seus tempos e suas durações em conversões peculiares de grupos e povos, obedecendo a uma coerência que pode valorizar desde suas complexas ou rudes formas de se organizar até as manifestações míticas e/ou culturais das dimensões de suas vidas (caça, pesca, plantações, rezas, festejos, sacrifícios, cortejos etc.).

É mister dizer que, nesses pensamentos teóricos, o “tempo” do Quilombo de Santana será acentuado, algumas vezes, mas em alguns momentos sucumbirá e também poderá adjetivar-se, na medida em que adere à dinâmica como marco central das ações na comunidade e se enche de forças antiniilista. Assim, o *diálogo no tempo* da Santana assumirá sua autonomia, sua identidade e gozará de suas particularidades de *estar*, *sentir* e *existir* no sentido do lugar.

Conduzir esse “diálogo” proposto aqui vai permutar as formas conceituais de tempo, mas também vai mesclar de razões as relações de memória e lembrança, de narrativa e substratos criativos, de identidade e pertencimento. Assim, o ordenamento lógico é nos preenchermos das razões, tantas quantas forem necessárias, para entendermos as construções que o povo da comunidade faz entre eles e o tempo local, procurando direcionar sua vida e seu *existir* político para o mundo das relações que dão sentido e significado aos saberes e a tradição.

Lucilia Delgado (1995, *apud* DELGADO, 2010, p. 35) traz uma fala que preenche a lacuna do saber de que o “tempo” é preenchido, a ponto de torná-lo detentor de sentidos. Diz ela que “cada tempo tem seu substrato e cada substrato temporal inclui em si singularidades e multiplicidades”. É óbvio que o substrato da marca de um tempo é definido pelas ações humanas e pelos valores e imaginários que conformam esse tempo.

Para o povo da Santana, o tempo é uma vertente natural da vida, porém, é ele quem traz as diferenças de vidas, de compreensões, de organização, da identidade, da constituição de um conflito, das resistências, das disputas, das relações. Ou seja, é o

---

<sup>31</sup> Halbwachs (1990) se reporta a Bergson (1972) para nos evidenciar a noção de simultaneidade temporal no universo de outras concepções interpessoais.

tempo, com suas vertentes únicas e amplas, que ordena e reordena, nos mais diversos ritmos, a corrente vida do povo, dentro, é claro, das convencionalidades desse próprio tempo. Está aí a explicação de que, neste texto, o tempo ganha aspectos que, muitas vezes, fogem às expectativas teóricas ou a status axiomáticos clássicos.

Os convencionalismos de *morar*, *viver* e *morrer* – lógica pessoal – conhecendo-se e reconhecendo-se como povo integrante da família da Santana, sempre foi a pauta máxima do lugar. No entanto, se olharmos mais atentamente, no sentido de “ver”, poderemos perceber que há, em toda essa ação, um reconhecimento, um autoreconhecimento e uma reflexividade de reconhecer seu lugar como parte de si. Portanto, como aponta Delgado, “reconhecer a essência de um tempo é encontrar valores, culturas, modos de vida, representações, hábitos, enfim, uma gama de variáveis que, em sua pluralidade, constituem a vida das comunidades humanas” (DELGADO, 2010, p. 36).

Nessa ascensão das ações humanas em comunidade, Hannah Arendt nos ilumina pela ótica da condição que os homens têm de si e da existência de outras coisas que também partilham dessa mesma existência, em âmbito plural, como é na Santana. Arendt (2007, p. 189) aponta que “no homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singulares, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seus singulares”. Em outras palavras, o olhar da juventude para os velhos e suas histórias parte, primeiro, pela diferença, para, só depois, encontrar eco de apoio. Assim se progride em outros espaços de suas vidas e com outras condições de leitura, aplicação e aprimoramento.

As narrativas foram e são, ao longo da vida da comunidade, fontes para a alteridade local, feitas sem nenhuma intenção política; feitas pela necessidade natural de existência do “eu” em relação aos “outros”. Posto que cada narrativa ganha, na voz dos velhos do Quilombo de Santana, um aspecto de portal do tempo, os mais novos também veem e vivem essa relação com a mesma naturalidade de outrora. Embora sintam a mesma necessidade de outros tempos, procuram ou são lançados para as novas aceitações em perspectivas.

Para Delgado (2010, p. 43) “as narrativas [...] são importantes como estilo de transmissão, de geração para geração, da experiência mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos que marcam a história da humanidade. São suportes das identidades e do reconhecimento do homem como ser no mundo”.

Os ecos de apoios encontrados pelos jovens nas narrativas dos velhos e em seus saberes são da fonte da memória, que na comunidade ordena, desde a História do lugar até as pontes dos conflitos e disputas no universo do discurso dos mais velhos, que também são lidos pelos jovens como fontes de saberes e poderes. Desse modo, os jovens reclamam para si esse ou aquele discurso, vindo de um ou de outro velho pela representação de seu núcleo familiar e pela referência que se faz visível dele na comunidade, como algo inerente à constituição pessoal e/ou coletiva, como afirmam Marleide Maria e Aparecida Souza<sup>32</sup>.

Imagino eu, qui quem não tem um mais velho pra tá se inspirando fica solto no mundo num tem referencia, num tem ... Ti Lu, sua mãe, todos né, eles representam pra gente, eu posso falá como um todo, os pilares vamos dizer assim né, as referências, que eu acho que cada jovem tem do seu mais próximo assim, eles são o norte mesmo da gente. (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

[...] minha vida totalmente tá ligada às pessoas mais velhas né. Eu me espelhei neles né, pude observar tudo qui era bom, tudo qui não era também. Pude tirar experiências de todas essas vivências deles [...] isso faz parte de minha vida né. (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

A notável compreensão das falas de Marleide Maria e Aparecida Souza é uma máxima da existência e co-existência de qualquer pessoa da comunidade e, para além, esses depoimentos nos permitem inferir uma dimensão transversal que permeia todos os depoimentos que se seguem e, conseqüentemente, todo o texto. O dado dessas falas é a fundamentação da investigação proposta nesta pesquisa e da constituição do *ethos* dos sujeitos dessa comunidade.

Essas afirmativas de referências se materializam, agora, na voz dos jovens, porém são legados de uma memória que é pretérita, embora seja visitada e revisitada constantemente na voz desse ou daquele jovem, por necessidades diversas ou específicas. Essa razão da memória nos convida a refletir, juntamente com Halbwachs, sobre sua função e sua permanência como fomento às construções. Ele faz uma leitura

---

<sup>32</sup> Marleide Maria Fernandes e Maria Aparecida dos Santos Souza são as jovens da comunidade entrevistadas na pesquisa.

do caráter que a torna coletiva e suas implicações políticas e culturais sob os aspectos simbólicos dos grupos.

Maurice Halbwachs enfatiza a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente os monumentos, esses lugares da memória [...], o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricos de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias. Na tradição metodológica durkheimiana, que consiste em tratar fatos sociais como coisas, torna-se possível tomar esses diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais. Na abordagem durkheimiana, a ênfase é dada à força quase institucional dessa memória coletiva, à duração, à continuidade e à estabilidade. Assim também Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza de "comunidade afetiva" (HALBWACHS, 1990 *apud* POLLAK, 1989, p. 3).

É dessa memória que estamos tratando na ótica da comunidade e das narrativas dos velhos. Nesse caso, “a memória é pensada como instância criativa, como uma forma de produção simbólica, como dimensão fundamental que institui identidades e com isto assegura a permanência de grupos” (BARROS, 2009, p. 37). No entanto, temos que ter em mente que uma memória é um produto do passado e que os jovens desprendem suas leituras no presente ou numa perspectiva de conseqüente futuro.

Pollak, em *Memória, esquecimento e silêncio* nos possibilita compreender que na atmosfera da memória há muitas tensões. A memória, portanto, constitui-se de lembrança e esquecimento e só pode harmonizar essas tensões na “memória do futuro”<sup>33</sup>. Nesse sentido, esses polos (lembrança e esquecimento) se articulam sem contradições e possibilitam ao homem atingir patamares mais elevados de uma existência criativa, buscando sua superação na constatação de que a vida é uma arte e,

<sup>33</sup> Termo do estudo nietzschiano sobre memória. (BARRENECHEA, 2008)

nesse mundo, as lembranças potencializam o “vir-a-ser”, nos lançando para o futuro (BARRENECHEA, 2008). Destarte, essa ideia acentua-se e apoia as posturas dos jovens ao herdarem, pela memória, os saberes dos velhos, gerando, nessa ação, a perspectiva de uma “outra memória” que pode até ainda não estar em potencial, nesse instante, mas que se lança ao tempo e num futuro que ganhará outro status.

O importante é percebermos que nesse salto de tempo essa memória passa pelas fases da saturação e provoca o rompimento com a inércia, apontando para a manutenção da tradição e pela consequência a afirmação/(re)afirmação da identidade individual e coletiva. A memória, portanto, reaparece como algo bem maior do que um simples conceito de lembrança. Como diz Barros (2009, p. 37), “pode-se dizer que essa se estabelece em um espaço-tempo que se relaciona ao mundo humano e no qual se afirmam poderes da comunidade e dos indivíduos sobre si mesmos e, sobre os outros”.

Em *Memória e Identidade Social*, Michael Pollak (1992) dedica-se a observar como os sujeitos determinam suas atitudes temporais e atemporais relacionando-se consigo mesmo e com o outro, pela alteridade, e com o meio social, onde politicamente se inserem. Embora Pollak se refira ao tempo afirmando que “a única coisa que se pode dizer é que existem cronologias plurais, em função do seu modo de construção, no sentido do enquadramento da memória” (p. 10), logo ele nos autoriza a dizer que os jovens visualizam as memórias, as narrativas e os saberes do ponto de uma cronologia particular ao seu interesse e ao seu contexto de localização social. Segundo ele, não são as posturas nem os comportamentos dos narradores que vão estabelecer o apego a um determinado ensinamento.

Pensando no tempo como teoria e como pragmática da comunidade, podemos compreender que ele não é tão somente algo que nos faz perceber as coisas passadas, o momento de agora, nem as perspectivas, mas ele nos remete a formas mais reduzidas e/ou amplas de conceber a vida e as sucessões que acontecem nela e durante ela. Na Santana, o tempo pode até ter conformidade teórica, mas também tem, no cotidiano, suas marcas particulares e seus arranjos próprios. Esse “Diálogo no tempo” vem nos mostrar que as pessoas, as coisas e os fatos não acontecem no total acaso, embora não se esboce intenções - fato dado pela naturalidade. As sequências mantidas na história do lugar nos permitem perceber que o tempo formata, nas pessoas e pelas pessoas, jeitos e modos de se comportar dentro desse dinamismo.

Em suma, é ótica de uma verdade perceber que o tempo permite ao lugar, ao povo, aos mitos, aos saberes, à tradição, aos modos, aos costumes, ao trabalho, às relações, às manifestações e a tudo quanto é elemento da identidade local se reproduzir, coexistir, se ressignificar, se replicar, manter-se e se promover para dentro da implacável sequência temporal, continuando a ser o que sempre foi. Obviamente, a sequência aqui exposta resguarda as ressignificações, pois essa é uma máxima nesse processo e é igual para todos os contextos, porém, diferente para todas as pessoas.

### **3.1 Legados de vidas: a força dos saberes para a juventude**

Podemos começar este tópico refletindo sobre todas as histórias narradas no capítulo anterior e nos perguntando sobre a força e os poderes que podem brotar delas. O que narrativas de velhos Quilombolas podem legar para a constituição dos sujeitos de uma comunidade? O que torna uma comunidade coesa a ponto de produzir essas narrativas e fazer com que sobrevivam no tempo? Que nortes oferecem esses enredos de vidas que se forjaram a sombras de outras vidas também narradas?

Uma série de questionamentos nos podem surgir com força de reflexão das narrativas dos velhos, porém, o que se notabiliza na vanguarda são os ensinamentos que surgem dessas epopeias que, de individuais e relevantes, se tornam coletivas e identitárias. São a essas histórias narradas pela força da tradição que os mais novos da comunidade se referem e que, aqui, manifestam suas leituras.

A mais forte lei de permanência dos saberes no Quilombo de Santana não vem só, nem simplesmente das pessoas ou de suas fases. Surge de um conjunto de fatores que culminam na “continuidade”, que se caracteriza pela memória e se materializa nas vidas e nas narrativas daqueles que viveram as experiências que essa continuidade lhe permitiu viver. A memória se associa, pois, a uma corrente de pensamento contínuo que, no caso da Santana é a tradição, e vai atravessando os tempos históricos, filosóficos, psicológicos, cronológicos e particulares, por conseguinte passando e obedecendo às leis de cada um. Porém, continua se reordenando e mantendo seu status - contribuindo com a formação de cada membro do lugar (HALBWACHS, 1990).

A reunião dos endógenos esforços, da permanente continuidade e do apego aos saberes da tradição faz com que os jovens sejam amanhã os narradores do hoje narrado,

por uma ação, pelo seu caráter natural, quase invisível na comunidade, mas histórica e atrelada à força do tempo.

Nessa leitura dos saberes ao longo do tempo, os jovens se apropriam do poder que a tradição lhes permite e fazem com que o diálogo decline o tempo de tal forma que passado e presente se conjuguem na afirmação do instante. Assim, a cada momento que celebramos o pretérito, forjamos o que será e quebramos a noção de que tempo é linear e de que a tradição é inerte. Com isso, garantimos a legitimidade das sequências do lugar e do povo, as reedições permitidas e as relações dentro e fora do tempo (BARRENECHEA, 2008).

Os saberes são transmitidos para os jovens através da história do lugar, das narrativas, das epopeias e das experiências, pelo advento da tradição, porém, sua leitura, como já dito, é contextual. Vejamos como Marleide Maria se reporta aos saberes dos velhos.

A gente pega aquilo pra gente, mais dá uma modificada, dizê: - eu vou pegá um poquim assim, mas, eu posso fazê de outros jeitos qui tamém vai dá certo. Isso é possível se fazê, porque aqui ainda tem muito do respeito pelos mais velhos [...] aqui [...] os mais velhos são tratados como peças importantes e todo mundo mei qui dá ouvido assim mesmo que não faça tudo ao pé da letra, mas tá sempre ali tomando a opinião, um conselho (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

Marleide Maria, nesse seu externar, nos dá uma noção do tempo, como já discutido anteriormente em Halbwachs (1990), através da distinção das durações e dos ciclos de transformações – reformação, adequação, re-significação, contextualização, flexibilização, reordenamento etc. Porém, a marca que fica em grifos é a faculdade que os mais novos desenvolvem, como formas de leituras e/ou (re)leituras dos saberes trazidos à memória pelos velhos.

Dessa maneira, tudo vem da memória ou começa por ela. Até a ressignificação também é um exercício do resgatar, do trazer, do lembrar-se de uma memória em repouso em um determinado lugar (o lugar da memória<sup>34</sup>). Isso é um processo que se torna durável pelo advento do tempo, mas que, por essa mesma razão, se faz necessário. Para Bosi (1994, p. 66):

---

<sup>34</sup> P. Nora, **Les lieux de mémoire**, Paris, Gallimard, 1985(sic) apud POLLAK, 1992, p.3.

A memória das pessoas também dependeria desse longo e amplo processo, pelo qual sempre se “fica o que significa”. E fica não do mesmo modo: às vezes quase intacto às vezes profundamente alterado. A transformação seria tanto mais radical quanto mais operasse sobre a matéria recebida à mão-de-obra do grupo receptor. Assim novos significados alteram o conteúdo e o valor da situação de base evocada. (p. 66)

Já Halbwachs (1990, p. 82) contribui com essa discussão afirmando que “a memória retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém...ela não ultrapassa os limites desse grupo” (p. 82).

Compondo esse processo corroborado por Bosi (1994) e por Halbwachs (1990), existe um revisitar com autonomia e propriedade de quem nasceu e tem seu pertencimento identitário da comunidade. Como afirma Geertz (2008, p. 102) “o impulso de retirar um sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem, é evidentemente tão real e tão premente como as necessidades biológicas mais familiares”. Assim é essa prática na Santana, um ciclo temporal e atemporal que, do saber, se forja em apego, emoções, sentimentos. Isso é o substrato da marca de um tempo com suas singularidades e abrangências, reafirmado umas vezes pela memória e em outras vezes pelo tempo sublinhado, cabendo a cada um fazer suas aplicações, adaptação e direcionar, por seu apego, afeto e concretude, dentro ou fora do tempo. Desse modo, constroem-se novos enredos, novas narrativas efêmeras ou duradoras, singulares ou coletivas perpetuado pelo tempo do lugar, o tempo do narrar.

De acordo com Lowenthal (1998 *apud* DELGADO, 2010, p. 36): “O passado é um vidro estilhaçado de um vitral antes composto por inúmeras cores e partes. Buscar compô-lo em sua integridade é tarefa impossível. Buscar compreendê-lo através da análise dos fragmentos, resíduos, objetos biográficos e diferentes tipos de fontes é desafio possível de ser enfrentado”.

Cabe, então, à memória empreender tal tarefa. Sua contribuição maior é a de buscar evitar que as pessoas da comunidade percam suas referências fundamentais à construção de sua(s) identidade(s) que, mesmo em curso, como afirma Boaventura Santos (1994), é(são) o esteio(s) fundamental(is) do autoreconhecimento da pessoa como sujeito de sua própria história. Entretanto, essa é uma história longe da perfeição e que se aproxima do que chamamos de “real”, pois “faz sonhar, embriaga os povos, engendra neles falsas lembranças, engendra seus reflexos, conserva suas velhas feridas,

atormenta-nos no seu repouso, conduz-nos ao delírio de grandezas ou ao da perseguição, torna as nações amargas, soberbas, vãs, insuportáveis” (VALÉY, 1960, *apud* DELGADO, 2010, p. 37). Isto é, expressam os polos do oposto e se aproximam da gênese do *devir* – é a materialização da existente lógica da “harmonia agonista”, o prisma da instável dinâmica do relacionamento humano.

Para os jovens do Quilombo de Santana, ouvir a narrativa é lícito para eles e para os velhos. No entanto, colocar em prática o saber é outra questão que também pode ser direcional, porém em outra ótica e com outras lógicas, mas que também levam em conta as intermitências temporais, as vivências múltiplas e simultâneas e todas as experiências acumuladas, como afirma Coelho (2008, p. 238).

[...] as vivências interiores, assim como os acontecimentos no mundo físico, embora possam ser simultâneos ou contemporâneos uns dos outros, são também sucessivos, ou seja, ocorrem uns após os outros, constituem uma história. Pensamos no tempo em termos da sucessão passado, presente e futuro.

Sobre isso, Aparecida Souza profere as seguintes palavras:

Nunca devemos perder isso que eu acho qui é importante, eu não me vejo como Aparecida sem os valores, sem os princípios qu’eu aprendi quando criança que eu vi a comunidade fazer, mesmo qui se eu num posso fazer, se eu num faço as mesmas coisas de ontem, mas eu devo guardar de alguma forma, devo fazer de alguma forma né, da forma qui a gente tem como fazer hoje, qui o mundo se abre pra fazer hoje, porque os valores, eles, num devem ser perdidos (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

Para Albuquerque Junior (2006), o trabalho de organização (leitura/releitura) da memória requer uma consciência do tempo, no sentido de demarcar claramente o presente que foi e o presente que é. Essa demarcação, na verdade, significa a criação de um novo tempo saturado de vivências, um tempo de aplicação do saber das memórias, permitido e corroborado por outro tempo – o contemporâneo, como afirma Aparecida Souza.

Esse é um sentimento que traz, na emoção, a responsabilidade da permanente continuação dos saberes e leva os jovens, direto para essa missão, mesmo sendo eles viajantes do tempo. É nesse sentimento que, os ecos do apoio, encontram-se renovados, habituados, mas presentes e fortes. “A emoção criadora é aquela que nos impulsiona a

agir permitindo que o espírito se liberte de pressões sociais, deixando-se dominar pelo puro fluxo emotivo, proporcionando a abertura da alma” (CANELLAS DE OLIVEIRA, 2008, p. 194). É claro que não estamos nos referindo a qualquer emoção, também não estamos aferindo o nível de comprometimento criador da juventude da comunidade, no entanto, teorizamos essa questão para nos certificarmos de sua efetividade. No caso da emoção criadora dos jovens, bem como dos velhos e de todos, é uma ação que diverge de outras emoções mais superficiais.

Os contextos de vida dos jovens e os espaços onde eles circulam e se relacionam fazem com que essa emotividade seja necessária e seja um componente de engajamento político, que agora se transforma em elemento de identidade e pertencimento, pois o querer é vontade política de manter-se diverso pelos saberes diante de outras pessoas, de outros espaços externos de convivência. Sobre a consideração dos outros e sua postura diante de sua identidade e pertencimento Aparecida Souza diz:

Ah! que você é de uma área quilombola e tá aqui! você é professora!... aí começam a perceber qui tem outros leques né! Sem ser aquele qui você tem que ter status... não! ... status, isso não vale nada não, acho qui é isso, eu acredito, eu creio qui vem de uma formação né, de onde a gente acredita em suas raízes né, em suas qualidades, em seus princípios, qui você sabe entrar e saí porque você aprendeu isso também cum eles [os velhos]... Eu acho qui isso é muito bom e muito importante [...] que é melhor pra agente, que a gente consegue pisar no chão firme quando a gente acredita nas raízes, no qui a gente aprendeu e a gente coloca isso im pratica (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Na fala de Aparecida verificamos o rol de sua prática de professora, de sua identidade e de sua postura na sociedade, que se sustenta em princípios vindos de outros tempos na vida dos velhos. Para ela, isso é motivação e crença de força pessoal. Logo, não fica difícil dessa emotividade se transformar ou reclamar o querer da admissão de sua responsabilidade diante da transmissão da cultura e dos saberes em outras narrativas. Portanto, na continuidade ela afirma:

[...] na minha concepção também deve se perpetuar [os saberes], hoje em dia já tem medicina avançada, já tem tecnologia avançada pra fazer previsão de chuva, mas tem que continuar, eu jamais vou deixar de fazer o meu chá, jamais eu também deixo de chegar e: - fulano é benzedor? É. Jamais eu vou desrespeitar ele, não. Eu posso chegar e pedi pra ele que faça, num vai fazer mal hora nenhuma pedi pra qui uma pessoa me benza, então eu, como Aparecida ainda sim acredito e

levo isso na minha vida (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

Para os jovens, os saberes atravessam suas vidas, os tempos e retornam até eles novamente para que se tornem assistentes da função e do poder dos saberes dos velhos. Esse saber agora é algo maior, algo que se expande além das molduras de um quadro que o tempo vai pintando e vai reordenando - concepções maiores, humanas. Como relata Aparecida Souza:

Isso tudo junto constrói humanismo, coletividade... acho que num só constrói uma coisa, constrói pessoas né, seres humanos com sensibilidade pra questões humanas, pra ver o outro, pra perceber o outro, pra sentir o outro, pra sentir o que o outro tá sentido, pra ajudar o próximo, acho que constrói isso, constrói uma qualidade de vida, (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Nessa fala, percebemos também que os saberes, além de tudo, constroem a alteridade. Pela voz de Aparecida, podemos notabilizar que a assunção de “si” não se faz sozinha nem virgem das forças existentes no lugar, pelo contrário, “me” afirmar existente e em formação pressupõe a assunção de um “outro” que “me” credencia ou que dele “herdo” algo, mesmo sabendo que não “trilharei” seu caminho ou não o “incorporarei” em “mim”, mas sua existência é a minha existência.

Compreendendo que a experiência da alteridade é a experiência do “outro” como diferente de “mim”, para afirmar essa diferença “eu” preciso perceber que há “outro” em “mim”. Isto é, não existe um “eu”, uma consciência, uma razão que governa minhas ações, “eu” só afirmo a diferença quando experimento a alteridade, quando “me” abandono e assumo o “outro” para, em seguida, “me” retomar novamente (DAMACENO, 2008).

É um exercício de alteridade pela valorização de um pelo outro; uma ação de identidade pelo *ethos* construído a partir de uma referência e da memória, como elo dos tempos. Portanto, “graças à memória o tempo não está perdido e, se não está perdido, também o espaço não está. Ao lado do tempo reencontrado está o espaço reencontrado ou para ser mais preciso, está um espaço, enfim reencontrado, um espaço que se encontra e se descobre em razão do movimento desencadeado pela lembrança” (POULET, 1992 *apud* DELGADO, 2010, p. 37).

Logo, as vozes dos jovens, as teorias e a vida no Quilombo Santana nos levam a compreender que identidade, representações e memórias encontram-se inter-relacionadas. Por meio da memória, as comunidades e os indivíduos podem, por exemplo, resgatar/ressignificar identidades ameaçadas e construir representações sobre sua inserção social e sobre sua cultura.

### **3.2 O tempo e o poder de ouvir: histórias de velhos contadas por novos**

O tempo não é um vazio homogêneo no qual os acontecimentos se sucedem semelhante à ideia do espaço vazio, sob qual, os objetos estão colocados, simultaneamente. Ao dizermos que o tempo é o tecido do real estabelecemos, coerentemente, que ele está compreendido como sucessão, continuidade, mudança, memória e criação. Com isso, não pode ser separado dos acontecimentos, sejam eles psicológicos ou físicos (COELHO, 2008). Essa ótica expõe o objeto no tempo que se torna cíclico; denuncia o paradigma da sucessão temporal, que é conjunto aos acontecimentos; e nos mostra o status do tempo, ao nos evidenciar a sua não homogeneidade. Sob essa afirmativa recai a convocação que este tópico nos propõe: sentirmos como a juventude do Quilombo de Santana internaliza o trinômio saberes – identidade – (re)significação, numa dialética autorizada pelo tempo da comunidade. Seguiremos, então, o som das vozes jovens ao ligar-se, subjetivamente, às vozes dos velhos para saber como essa reprodução acontece na viagem do tempo.

Ecléa Bosi (1994), em seu livro *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, numa passagem bem significativa, direciona o foco da nossa observação, aqui pretendida, ao dizer que “A conversa de um velho [...] para quem sabe ouvi-la é desalienadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor” (pag. 83). Logo, o que autora diz está na íntima linha do pensamento desta análise, pois vamos saber como os jovens da comunidade lidam com as narrativas dos velhos ao interagir com eles pelo pertencimento familiar, pela coletividade social, pela identidade coletiva e pela história da comunidade, segundo a transmissão cultural, o corpus dos saberes e sua reprodução social.

Para nos dar a certeza do caminho, o depoimento de Marleide Maria comunga diretamente com a percepção de Bosi (1994), pois ela se defronta com o antagonismo de sua posição sem fundamentos com a posição da experiência.

[...] tu sabe né, hoje a gente qué tomá uma vida... Qué tomá um lado de... Assim quer ser discolado né e às vezes faz o que os outros fazem e tal, e ela: - Não minha filha faça assim qui dá certo né, e aí você pára e pensa e, diz; - É mesmo né eu vou fazer como minha vô disse, porque ela já tem a bagagem, tem a experiência e sabe o que tá dizendo (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Entendemos, então, que a força do ouvir e visualizar pelo outro, um dia, é perspectiva, uma memória que será ainda construída, uma referência com bases politizadas. Para a juventude, há uma inerência com a quebra dos paradigmas, com as subversões, com o aceite dos desafios gigantes. Porém, são totalmente aceitáveis os direcionamentos daqueles que já viveram as experiências dos velhos na Santana. Mesmo diante do caráter “transgressor” da juventude, os olhares do passado ainda ajudam a construir esse amanhã que, na comunidade, tem um processo que arranja os fatos.

Decerto, há na Santana um dado que se torna visível a qualquer pessoa que não seja da comunidade - o notável fato de pertencimento espacial e familiar. O núcleo familiar se constitui de um conjunto de relações internas e externas, numerosas e complexas, mas impessoais também, já que realiza, a seu modo, um tipo de organização doméstica na comunidade e nas condutas dos próprios núcleos, algo que existe fora deles e que tende, historicamente, a ultrapassá-lo. Essa transformação do coletivo corresponde à consciência para um remanejamento profundo do seu pensamento – um ponto de partida (HALBWACHS, 1990).

Dessa forma, as pessoas, atualmente, fazem da noção de núcleo familiar um elemento de identidade, internalizando-o no discurso e materializando-o nas ações como, por exemplo, de arrogar-se para o pertencimento social do lugar, para se justificar de qualquer situação ou condicionalidade vivida ou existente no seu espaço de circulação contextual. Todavia, as pessoas da comunidade não percebiam a naturalidade com que isso se dá e/ou é praticado. No entanto, a necessidade de uma identidade étnica e social os faz perceber, agora, esse apego e valorização pelos elementos desse processo.

Esse comportamento é totalmente compreensível quando nos apropriamos de reflexões como a de Stuart Hall (1999). Ele trata de uma crise da identidade e afirma

que os grupos sociais buscam, atualmente, identidades mais próximas dos sujeitos e compostas por aspectos mais locais em oposição à universalização das identidades.

Atualmente, essa busca pela afirmação de uma identidade se reflete no discurso e nas atitudes dos mais novos, ao valorizarem os festejos da padroeira local na prática da dança da manzuca (mazurca), nas confraternizações familiares, na benção do casamento pelos velhos, na insistência de dizer que pertence a um núcleo familiar da Santana, na volta para casa das famílias que, há tempos, saíram de lá, no assumir da fala local, na tradicional *curriola*<sup>35</sup>, na participação das organizações da comunidade, etc.

Esse processo se fortalece e tem função de norteador, de diretriz social, capaz de provocar nos jovens certo desejo de *ser*. Um ufanismo pessoal que, outrora, era quase invisível agora se torna maior e em potencial. Então, podemos admitir que isso é algo da identidade e, como afirma Boaventura Santos, a identidade é renovável e, na maioria das vezes, encontra-se demarcada pelo reconhecimento, referência e pela constatação das diferenças (SANTOS, 1994 apud DELGADO, 2010, p. 61).

Em outras palavras, não há identidade sem alteridade, que é uma representação contextual e relativa ao povo. Todavia, a tendência predominante é destacar a consistência da identidade local. Nesse sentido, a polaridade “eu” / “outro” constitui-se elemento indispensável desse processo, perceptível desde as narrativas dos velhos, que se referiam a outras pessoas em sua constitucionalidade, até os jovens, que continuam repetindo essa prática para dizer quem são. Vejamos, na voz de uma velha do Quilombo, a referência a seus antepassados para se constituir.

Ele [Afonso Souza] foi quem insinou a nois trabaiaá era um homi assim que tinha... ele só num sabia lê, mais ele tinha uma boa educação ele, dava educação a nois, incentivava nois (Raimunda Rosa. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Agora percebamos essa mesma referência, há tempos distantes, na voz das jovens Marleide Maria e Aparecida Souza, respectivamente.

---

<sup>35</sup> Após o tradicional festejo cultural de São João, uma legião de pessoas sai de casa em casa da comunidade, comendo, bebendo e dançando, até que chegue a noite ou que não reste mais ninguém que esteja disposto a andar.

Olha a experiência qui eles trazem pra mim tem importância na minha base como pessoa de as histórias qui eles contam pra gente das dificuldades qui passavam antigamente, serve pra eu vê hoje, pra eu valorizá o qu'eu tenho e pra eu me inspirá na força deles, na história e buscá o qu'eu quero pra mim e eles tem uma importância tamanha porque, sem eles né, sem o conhecimento deles e que eles passam pra gente, a gente num é muita coisa né (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

[...] era meu avô, meu pai aprendeu isso e aprendeu outras coisas[...] aprendeu a questão de ser honesto, de passar qui isso é importante, da palavra do homem qui vale, eles tinham muito isso de dizer uma palavra, pensar no qui ia falar, no qui ia prometer, praquê aquilo pra eles era uma coisa muito forte né, uma... de dizer, se eu disse isso, se a gente vai fazer isso [...] e eu também aprendi (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Temos aqui algo como uma reprodução fiel do discurso na trajetória social do tempo, no entanto, com aplicabilidade acentuada nas forças contemporâneas e (re)significadas conforme os apelos do tempo atual. Isso é a tradução de um esforço que até o tempo lhe cede espaço. Essa concepção de (re)leitura, de (re)significação, de (re)edição do herdado de uma vida narrada por um velho se traduz em Barrenechea (2008, p. 61), quando ele diz que

Nesse lembrar o já determinado [o saber herdado] surge uma possibilidade de conceber uma forma de lembrar o futuro [...], pois quem faz o mesmo de uma forma criativa [e contextual] gera o novo. Memoriza, mas inova. Repete, mas cria [...] surgirá algo diferente no momento presente, quebrando então as categorias lineares de presente-passado-futuro. Isto é, celebrar na singular concepção temporal nietzschiana do eterno retorno – passos conhecidos gerando o novo.

De acordo com Barrenechea (2008), podemos dizer que, para os jovens de Santana, a prática de replicar os saberes se dá no tempo e no espaço e é na “memória do futuro” que essas práticas encontram ecos, ponto de apoio. Tais ponderações nos permitem observar a pragmatização das dimensões da tradição cultural e da transmissão dos saberes, através dos olhares dos jovens para a vida, narrada pelos velhos.

Dessa forma, as histórias vão se contextualizando, os elos vão se aproximando ou se distanciando, as vozes vão ganhando outro tom, os sujeitos são outros, a epopeia ganha outros dramas. Porém, segue a narrativa rasgando o tempo, mostrando-se imponente, soberana e essencial. As histórias de velhos em voz de jovens vão usando as fronteiras do *existir-no-tempo* e “nessas fronteiras vislumbramos um rastro para sustentar que se imbricam memória e alteridade” (DAMACENO, 2008, p. 152).

Assim posto, as histórias se repetem em outras vidas, em outros tempos, em outras pessoas, mas continuam, pela força da tradição, formando os caminhos das mais diversas relações que se apresentam na comunidade. Essas histórias vão traduzindo os anseios culturais dos festejos, da alimentação, do trabalho, dos falares; caracterizando as atitudes políticas da organização social, da luta pela identidade; e reordenando as posturas sociais da solidariedade, do apego à terra, dos tratos ambientais. Assim, pelo replicar das ações no tempo, a juventude vai se formando e promovendo as narrativas de outras vozes que, pelo cronológico, já estão silenciadas. No entanto, bradam sons pela insistência do tempo psicológico ou sentimental do povo.

As pessoas pretéritas, antepassadas são, ao mesmo tempo, presente e projeção, porque são invocadas pelos narradores de vidas atuais para, por exemplo, reconstituir vidas futuras ou justificar a referência. Raimunda Rosa, uma velha do Quilombo, se refere a João Mariano, um antepassado seu, para ressaltar sua importância na comunidade e em sua vida pessoal.

João Mariano [...] ele fazia tudo, meu fie, porque no tempo qui eu casei nois era pobe demais, num tinha nada quando era no dia da fera cadê o dinheiro, aí só era fazer a notinha e intregá a ele quando ele chegava era cum tudo do jeitim qui você, ói, o véi João Mariano era bom demais..., eu vou te dizer meu fie ele fez muita caridade nesse lugar, muita, ele num só fez a eu não, era a todo pessoal daqui (Raimunda Rosa. Entrevista realizada em 28/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Segundo Halbwachs (1990), as pessoas sob as quais fazemos referências podem não trazer mais sua existência, concretamente, em nosso meio. No entanto, nossa consciência vai considerar o que herdamos deles, dos ambientes vividos ou não, das interfaces de nossas lembranças singulares com as memórias coletivas sobre o referente, até construirmos, em nós ou em nosso grupo, as permissões necessárias para o progredir. Esse é um processo necessário de esforços em comum, mas que é cercado de

surpresas, resistências, conflitos, sacrifícios, consentimentos, encorajamentos e descobertas feitas juntas no mundo da natureza interna ou no mundo da sociedade. É isso o que está sendo revelado nesses três depoimentos e em outros expressos neste texto.

Constatamos que Aparecida Souza, desafiando as dobras da memória, ratifica, hoje, a importância do senhor João Mariano para a constituição dos saberes, do comportamento humano e de sua própria constituição, como pessoa e aprendiz dos saberes. Vejamos que são gerações diferentes, onde uma já é referência de outra, mas, mesmo assim, os sujeitos do passado vão se esticando no tempo, reproduzindo os saberes e se reproduzindo nos discursos e nas práticas dos jovens.

Ele [João Mariano] procurava entender, compreender, ajudar, ver o que se poderia fazer quando aquela pessoa tava passando por algum momento difícil então eu lembro muito bem dessa experiência e isso também eu tento trazê pra mim, porque eu achava... eu acho isso muito bonito, eu acho não... Isso faz parte da vida né (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Já Marleide Maria chama como referência Ti Lú (Luiz Rocha) e dona Maria Vilani, na mesma ascensão de Aparecida Souza (jovem) e Raimunda Rosa (velha).

Pra minha constituição pessoal o qui eles disseram foi de grande importância porque quem não tem, imagino eu, qui quem não tem um mais velho pra tá se inspirando fica solto no mundo num tem referencia, num tem... Ti Lu, sua mãe [Maria Vilani] (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Nesses três depoimentos, que são vozes de hoje como referências de vozes passadas, dialogando com vozes atuais em perspectivas, podemos depreender vidas futuras. Esse fato prova que as imagens pessoais não têm constituição fixa nem isolada e que tudo é o arranjo de uma memória, quer seja mais recente, quer seja mais distante, ambas mantêm uma concepção que não fecha portas para uma dialética no tempo. Como afirma Delgado (2010, p. 39), “a memória traz, em sua gênese, significados tantos e tão potencializadores, que confluem às dimensões superiores da vida: humanista em sua essência; dialética em sua propensão transformadora; dilacerada, múltipla e plural em sua sociabilidade”.

Na Santana, a memória é um princípio social, pois não se constrói sozinha, nem se (re)constrói passiva, embora esteja permeada de impressões individuais e relativas. Para todo mundo da Santana a memória pode ser tudo, menos ausente. Vez enquanto, as pessoas se pegam fazendo referência a outros, quer seja dentro de um espaço físico, dentro de um espaço simbólico, ou num locus particular de vida. Também fazem referências a outras vidas presas num tempo que também oscila. Esse tempo vai do cronológico (quando se referem a datas de tempos de secas, de plantios, de cheias do riacho, de viagens longas, de festas, de colheitas), passando pelo tempo pessoal (quando se referem à morte de alguém da comunidade, a novenas familiares, festas de casamentos etc.), chegando até ao tempo sentimental (quando se referem ao nascimento de alguém, a períodos de doença de algum parente etc). Essa dependência do outro na construção da memória é perceptível na voz de dona Vilani, ao comentar sobre as relações de trabalho e solidariedade.

A gente quando ia fazer suas culheta aí vinha os vizim da gente, a gente se juntava, aquela vizinhança, fazia da roça de um, depois ia pá roça do ôto, quando ia fazer os pranti de cibola era do mermo jeito, prantava. Cumeçava de lá de Juaquim Pêdo, prantando, todo santo dia ia pá roça de um – tinha comunidade, era a comunidade qui trabaivava uns pra os ôto. Aí a gente ia pá roça de um, amanhã pá roça do ôto... e assim ia tirano. Até quando fazia tudo. Quando era no tempo da culhêta era do mermo jeito, nois ia cumeça daquele primero e dicia de roça a baxo na casa do vizinho trabaiano pra uns zozoto, e assim nois tirava a vida (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Já sobre as memórias de estratégias do convívio com o meio ambiente ela nos diz:

Quando chuvia as primera pranta as água cumia. Aí nois voltava quando as água baxava, nois voltava novamente prantar e ia assim nessa luta e quando fosse pra o fim do inverno aí nois inda arranjava alguma coisa pá se cumê, qui a gente toda vida aqui só cumia do trabaio mermo da roça e... e era assim. (Maria Vilani. Entrevista realizada em 19/08/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Agora, percebamos que na dobra dessa mesma memória se faz a (re)produção, como na voz da jovem Aparecida Souza, quando se refere a essas estratégias, a esses

ensinamentos humanísticos, a essa mistura do pessoal e individual com o social e coletivo.

Foram diversos [saberes] e em varias questões, na questão de convivência da própria comunidade, do respeito com as pessoas, isso qui eles também traziam, da convivência com o meio ambiente, eu tenho muito forte a lembrança das pessoas mais velhas como João Mariano qui ele tinha uma convivência com o meio ambiente qui era de respeitar o meio ambiente, qui era de plantá plantas, plantá arvores, ter um cuidado com as margens dos rios, então, e também aquele cuidado que ele tinha com as pessoas, cum as próprias pessoas né, ele tinha um certo tipo de cuidado qui era como se as pessoas da comunidade fossem todas filhas dele, todas famílias de sangue e carne como se diz né (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

O relevante, nessa observação, é que essas referências não são isoladas, elas tomam status e aspecto coletivo, como se isso não pertencesse mais a essa ou aquela pessoa, mas fosse, agora, um elemento maior, mais coletivo, que aloja em si não mais o fato isolado, mas, instintivamente, o social. É o que Halbwachs (1990) defende em *A memória coletiva*<sup>36</sup>, quando analisa as nuances da individualidade e da coletividade para a formação de identidade grupal, partindo de uma singularidade pessoal ou local. Ele anuncia que a memória coletiva ganha força e da tom à tradição pela relação do sujeito com seu grupo de pertença, a partir das configurações que a história dá em analogia com o que as lembranças lhe propcia.

A memória coletiva se refere não apenas a esse processo de registro de acontecimentos pela experiência humana, mas também à construção de referenciais sobre o passado e sobre o presente de diferentes grupos sociais e sob a perspectiva desses diferentes grupos, ancorados nas tradições e intimamente associados a mudanças culturais (BARROS, 2009). O viver em grupo, dividir as práticas, compartilhar as atitudes e se tornar um povo move sentimentos nos jovens, que externam até o fato do saber que lhes foram transmitidos como prática do princípio plural, como afirma Aparecida Souza no extrato que segue:

O ser humano sem o sentimento de coletividade de humanismo pra mim não existe e graças a Deus eu tenho isso como orgulho de ver

<sup>36</sup> Traduzido do original francês *La Mémoire Collective* (2ª ed.). Presses Universitaires de France, Paris-França, 1969.

essas pessoas qui... Eu lembro muito bem quando eu era criança quando matava um bode na casa dessas pessoas, dos mais velhos então eles pegavam e dividiam com toda aquela vizinhança que tava ali por perto, aquilo pra mim é como se fosse uma coisa viva mermo qui tava ali dentro de cada um, de um humanismo (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

Observamos, portanto, que as práticas de leituras que os jovens fazem dos saberes da tradição da comunidade se ordenam pelo apego e afeto, gerando, com isso, a replicação de outras práticas que alimentam o ciclo da transmissão da tradição. “Então entendemos que o que se produz nestas atividades quase invisíveis é afeto que gera encontros felizes e, neste sentido, potencializa tais práticas” (MELLO e MEDEIROS, 2008, p. 186). A fala de Aparecida se encontra apoiada no dia a dia da comunidade e na teoria de Canellas de Oliveira, ao afirmar que o recurso da “memória conservada por ‘eles’ foi percebida por ‘mim’ como criação e, de alguma forma, ao ‘me’ perceber afetada por esta memória fui impulsionada a também participar de sua criação” – o ciclo do *devir* criativo local (CANELAS DE OLIVEIRA, 2008, p. 202).

Desse modo, aqueles que passaram e também contribuíram para essa práxis de aprendizagem e de reprodução da tradição cultural dos saberes o fizeram pelo afeto, que se materializa desde o *nascer* até a *morte* de cada um. Segundo Canelas de Oliveira (2008), é assim que o processo se deflagra, ressaltando que, na origem, desde já, convivem condicionamentos individuais e socialmente criados. Assim, o afeto e o apego tradicional se encontram vinculados às representações que ganharam força pelos hábitos adquiridos na esfera do cotidiano e que hoje seguem os fluxos de uma história também adaptada à realidade local e contextualmente acentuada nas pessoas e em seus fazeres.

### **3.3 De todas as histórias um saber: ritos finais de uma caminhada**

Esse ponto traz a visão da integração das análises dos capítulos para dizer dos saberes na história, dos saberes no tempo e dos saberes na tradição oral da Santana e das pessoas de lá. É um momento de refletirmos sobre a relevância da história local, com suas percepções pessoais e teóricas; sobre o lugar e o caminho que os saberes da tradição perfazem com suas testemunhas; sobre as histórias de velhos e seus fazeres Quilombolas; e de sintetizar tais saberes através das gerações da comunidade, dos ecos

históricos e dos legados identitários. Esse é um exercício que congregará, pela História Oral, o mito-verdade e a verdade-mito, as narrativas destacadas, os silêncios disfarçados e os sentimentos comedidos dos velhos e dos jovens, ao se reportarem a si mesmos e aos outros pelo viés da alteridade pessoal.

Já foi exposto, neste trabalho, que, na Santana, a permanência dos saberes da tradição é mantida, principalmente, pela “continuidade” – lei da sensibilidade humana que permuta, no tempo, a vida da tradição. Todavia, as pessoas e outra série de coisas fazem parte dos elementos constitutivos dessa continuidade. As pessoas, nesse aspecto, são veios condutores das atividades mnêmicas, das lembranças, dos esquecimentos, dos sentidos reminiscentes, dos sentimentos do passado, enfim, de tudo aquilo que compõe a memória que, na Santana, é ordenamento da história humana, social, cultural e política da comunidade, bem como elemento estruturante das relações das pessoas como povo de identidade coletiva. Logo, todos os saberes deflagrados durante essa análise são fruto correspondente de uma ação da memória ou composição dela.

A fixa proposta é fazer esse trajeto pelos saberes tradicionais do povo da Santana, caminhando por seus cotidianos, pela naturalidade de seus comportamentos e, principalmente, por suas realidades históricas e vigentes. Buscamos sempre, no percurso das narrativas de suas memórias, a unidade de um saber ligado à vida do povo. Como resume Pollak (1989 p. 9-10). Vejamos:

[...] o denominador comum de todas essas memórias, mas também as tensões entre elas intervêm na definição do consenso social e dos conflitos num determinado momento conjuntural. Mas nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm sua perenidade assegurada. Sua memória, contudo, pode sobreviver a seu desaparecimento, assumindo em geral a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida.

Comporta-nos dizer que lidamos, pelas narrativas dos entrevistados, com todas as gêneses do povo, desde sua história até os mais intrigantes silêncios. Nas vozes dos velhos podemos perceber que, na Santana, a relação causa e efeito pode nem se fazer, ou, se existir, pode ser um resquício de uma agressão ou ameaça. Isso porque, tantos nas convergências dos saberes quanto nas divergências (agonismo) deles, foi possível construir alguma aprendizagem para a juventude e manter, nessa relação, a progressão

da tradição – foco maior desta investigação. O fato é que Pollak, na sua colocação, abrange toda realidade dos processos de interação humana numa comunidade e, por analogia, em referência à Santana.

Em todo esse trajeto de vivências em meio aos saberes, tradição, oralidade e narrativas as dimensões de memória e tempo apareceram como divisores de águas e relevantes forças na composição da Comunidade Quilombola de Santana, pelo fato de se corresponderem muito bem dentro das instâncias móveis e flutuantes. Estamos tratando da leitura jovem sobre os saberes e, assim, o futuro é um caminho para um mundo de perspectivas distantes dos nossos domínios, onde o presente é uma dádiva efêmera e os acontecimentos não se demoram e se tornam em brevidade passada. Portanto, é do passado que podemos adquirir substratos significativos para construções, como diz Norberto Bobbio em *O tempo da memória*.

Se o futuro se abre para imaginação, mas não nos pertence mais, o mundo passado é aquele no qual recorreremos a nossas lembranças, podemos buscar refúgio, dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmo e nele reconstruir nossa identidade (BOBBIO, 1997 *apud* DELGADO, 2010, p. 38).

*De todas as histórias um saber*, (tópico desta nossa reflexão), deflagra que a memória é o mais importante veículo do saber dos velhos e velhas do Quilombo, pois é através dela que todos os outros saberes são trazidos de qualquer dimensão do tempo para as pessoas. Nesse sentido, a memória é base construtora de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas. É elemento constitutivo do auto-reconhecimento como pessoa e/ou como membro de uma comunidade pública. A memória é inseparável da vivência da temporalidade, do fluir do tempo e do entrecruzamento de tempos múltiplos, ela atualiza o tempo passado, tornando-o tempo vivo e pleno de sentidos e significações no presente (DELGADO, 2010).

Isso pode ser constatado nos diversos eventos em que, por exemplo, os jovens se referem aos saberes de crenças populares dos mais velhos como algo de múltipla compreensão, que pode ter passagem para a crença material ou ao mundo do sentido abstrato, simbólico, mítico, como demonstrado nas falas de Marleide e Aparecida, respectivamente.

Uma coisa qui me chama bastante atenção [dos saberes] é que meu avô sempre rezo im animais, assim im bicho, chega muita gente por aqui e pede pra ele rezá: - ô Zé João [José João] reze no meu cavalo, ou na minha vaca qui tá cum uma bichêra, e ele reza de longe, reza daqui e depois vei saber qui: - ô o animal fico bom isso é um sabê né, é uma coisa interessante qui tem história aqui na nossa comunidade (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

[...] foi cum uma rezadera, uma benzedera qui eu curei uma dor de barriga, uma dor de ouvido, um ferimento, então eu não posso deixar isso pra lá, mudou-se, mudou, mas, ainda faz parte da vida... (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Para os mais novos da comunidade, tudo da memória dos velhos que é colocado no âmbito da história local faz parte dos saberes que podem ser lidos conforme o querer, o desejo ou a circunstância de cada um ou do grupo e direcionados ao contexto vigente. Sendo assim, este tópico traz o pluralismo das composições e posições das narrativas dos velhos e velhas do Quilombo, ao abandonarem o esquecimento, ao viajarem no seu próprio tempo, ao viverem o não vivido, ao edificarem suas “verdades” absolutas, ao transporem as barreiras intransponíveis do tempo perdido, ao materializarem o choro ou “chorarem sem lágrimas”, ao esconderem o desequilíbrio, ao legarem para os outros uma epopeia, ao minimizarem os sofrimentos e engrandecerem as alegrias. Esses sujeitos configuram, pois, o rosto do tempo ao se cercarem de medo, ao conduzirem-se pelas estradas andadas, ao assumirem a vanguarda da história, ao negarem friamente o fracasso, ou transformá-lo em superação, ao barrarem seus sentimentos grandes e enaltecerem os pequenos, enfim, a serem os guardiões do mito, do místico e da história do povo, no tempo da lembrança e dos saberes da tradição.

É necessário deixar claro que o tempo contemporâneo não é um momento especial para cultivar tradição, muito menos a tradição da escuta das narrativas factuais, dos legados do passado; esse tempo atual é o da velocidade da informação, das mídias efêmeras e do cyber apelo. De acordo com Bosi (1994), a narrativa tradicional morre se morrer o grupo dos que escutam. Para ela, a narração é uma forma artesanal de comunicação, enquanto o consumidor atual está sob o vício da informação breve e desengajada.

Outros autores e muitos estudiosos deflagram as condições e as circunstâncias pelas quais se encontram o trato com a tradição e os saberes. São muitas também as

discussões sobre a identidade e os elementos de identidades na era contemporânea e este trabalho aqui é um desses documentos que demonstra, também e além de tudo, o contraponto da situação atual de resistência dos povos ao optarem por sistemas de vidas e de preservação das raízes e da construção da identidade com base em diretrizes e princípios ancestrais e locais.

Halbwachs (1990) manifesta que as resistências dos grupos ao tempo e sua dinâmica é um processo inerente. Para ele, o grupo resiste com todas as forças de suas tradições e essa resistência não permanece sem efeito. Por conseguinte, o grupo procura e tenta, em parte, encontrar seu equilíbrio antigo sob as novas condições. Que, na Santana, surgem das interpretações que os mais novos fazem da vida de outros, das conveniências da atualidade, de interesses pessoais e/ou coletivos, etc. Ou seja, as próprias condições também podem sofrer, de alguma forma, flexibilizações para se comportarem ao novo tempo.

Norbert Elias e John Scotson, em *Os estabelecidos e os Outsiders* (2000), se debruçam sobre a análise de uma comunidade, em todas as suas relações de interdependência, numa lógica de configuração social e de suas representatividades impactantes. Cabe-nos dizer que eles estudaram os focos e as gêneses dos conflitos, da exclusão social e da discriminação. No entanto, o que eles perceberam é que, por mais próximas que fossem as zonas<sup>37</sup> ou as características das pessoas, existiam grandes abismos nas concepções pessoais, na índole e nas atitudes humanas de uns para com outros. Isso nos devolve a certeza de que, na dinâmica de uma comunidade, tanto as diferenças quando as igualdades podem aproximar as pessoas.

No caso da Santana, o que aproximam as pessoas são as convergências da ancestralidade, já a diferença lhes atribui à identidade, por isso, o apego às suas características locais, porque são elas que constroem sua alteridade. Logo, o que Elias e Scotson usavam para suas constatações é a mesma coisa que usamos na Santana – as relações cotidianas. No nosso caso, essas relações estão voltadas para sujeitos velhos e novos, na perspectiva da preservação, promoção e leitura dos saberes no tempo.

Dessa forma, os saberes tradicionais na vida das pessoas do Quilombo de Santana são algo já inerente, embora agora atuem também como esse intensificador da resistência, a ponto de ser conclamado na voz dos jovens como algo que transcende as

---

<sup>37</sup> Neste texto, Norbert Elias e John Scotson dividem seu campo de observação em zonas, como blocos de classificação das condições dos sujeitos.

relações de tempo, ignora a limitação do espaço (simbólico x concreto) e avança contexto adentro, numa ascensão de fortalecimento, mesmo se reconhecendo suas limitações, como fala Aparecida Souza.

[os saberes] precisam ser fortalecido, porque isso é o que garante a boa convivência, o fortalecimento do humanismo né! E... os valores por mais qui o tempo passe, qui mude, que as coisas mude, mas eles precisam ser fortalecidos e aí, infelizmente, dentro de um determinado tempo tem-se um déficit de melhoria, de ampliação, de conhecimento desses saberes (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

E continua dizendo:

Eu tenho que enfrentar essa dificuldade, eu tenho qui fazê cuma aquele ditado “*Água mole em pedra dura tanto bate até que fura*”, até porque a gente deve transmitir não só na fala, nem no discurso, mais transmitir isso também na pratica do dia-a-dia a gente também tem que fazer isso, porque eu sô isso, eu num sô diferente, eu sô o qui eu aprendi pela minha formação lá atrás né, eu sô isso hoje, então na minha vivencia nos meus fazeres, então eu sempre transmito isso, transmiti e tenho que acreditar (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Tanto na constatação de uma afirmativa como essa, quanto no processo de autoafirmação de um jovem, cada vez mais fica evidente a conexão entre os saberes e as pessoas de cada tempo, entre os fazeres e a comunidade e entre um tempo e outro. Dito isto, credenciamo-nos para inferir que os saberes, moldados ao âmbito sócio-temporal, geram nas pessoas as responsabilidades para com a história local, o apego às narrativas de si e dos outros, o valor das coisas locais, a postura da ética pessoal, o ufanismo familiar e comunitário, o resgate das práticas ancestrais, a identidade coletiva, as relações de organização política, o valor pela cultura, os cotidianos, o zelo pelos espaços geográficos, à alteridade pessoal, enfim, para com toda postura forjada pela admissão de uma reprodução temporal das práticas vigentes no lugar – os saberes da tradição.

São dos saberes, então, todas as atribuições das coisas vivas da comunidade. Como tudo se transfere nas relações, logo, tudo é vivo, detém relações e transmite saberes, desde as árvores, batizadas com nomes de pessoas, até os lugares místicos da comunidade. Há pessoas da Santana que encabeçam discursos solitários, coletivos ou individuais, nos quais a fronteira entre mito e realidade não se torna visível, embora se

alargue para as vidas das pessoas, por sua capacidade de verossimilhança. No entanto, são essas histórias engajadas que forjam as resistências, que dão ao lugar seu status étnico e que caracterizam os velhos e seus saberes.

Por assim ser, a palavra desse discurso, segundo os velhos - era algo “caro”, no sentido de transmitir uma “verdade”. Essa locução reproduzia um efeito na “dobra do tempo”<sup>38</sup>, que poderia gerar padrões replicáveis de conduta ética ou também poderia ser a marca de um conflito ou de uma injustiça. Atentemos à observação de Aparecida sobre a postura dos velhos quanto a essa palavra.

[...] pra eles a palavra de um homem era uma coisa muito forte, muito séria qui eles tinha, qui se prometer é fazê, e ai num era como uma questão de orgulho de dizê: - Eu sô homi, eu sô macho, vô fazê! Eu acho qui é porque antes deles falar que deveria ser assim, que poderia ser assim, dá a palavra dele, eles já tinham no pensamento o que qui aquela palavra ia produzir no futuro né... se ia ser bom, então eles num falavam por falá, a palavra deles era garantida porque eles num falavam só por falá, porque detrás de tudo isso tinham muitas coisas boas qui iam surgir a partir dali (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

*Ouvir, ver e sentir*, essas palavras tornam as pessoas, tanto velhas quanto novas, mais encorajadas a seguirem publicando esse discurso dentro e fora da institucionalização do tempo e se sobrepondo às imposições das forças contrárias às tradições. Isso mostra que, mesmo de forma singela, há esboços de uma resistência que também não começa agora, porém, é nesse momento que ganha efeito de identidade.

No discurso da experiência de “si” e dos “outros” estão também, através dessa palavra-força, os chamamentos para os enfrentamentos sociais, políticos, pessoais, quer sejam externos ao povo e ao lugar, quer sejam internos e pertencentes ao coletivo dos núcleos familiares, dentro de cada situação de constituição. Podem também ser os referentes das gêneses dos conflitos, das dissidências ou das marginalizações locais.

O certo é que todo esse rol de “coisas vivas”, de formas do passado, de narrativas sensíveis, de estratégias agonistas, de saberes materializados, são referidos pelos jovens como saberes da tradição e considerados motivos e elementos de constituição pessoal e identitária, como falam as entrevistadas.

---

<sup>38</sup> Termo referente à concepção nietzschiano de tempo (BARRENECHEA, 2008).

[...] isso assim, qui dá pra mim aplicá aqui como pessoas e no meu futuro profissional também. Pra minha constituição pessoal o qui eles disseram foi de grande importância (Marleide Maria. Entrevista realizada em 08/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil. Grifo nosso).

Essas coisas constrói sim a identidade, isso é a identidade... O que é a identidade de uma pessoa? [pra si] a identidade de uma pessoa é a vivencia né, da pessoa, então constrói sim, concordo que sim (Aparecida Souza. Entrevista realizada em 10/09/2014 na Comunidade de Santana – Salgueiro-PE/Brasil.).

Marleide e Aparecida falam de algo maior do que aquilo que a leitura dos saberes permite fazer; falam de posturas e condutas pessoais e sociais que vão, aos poucos, saindo do campo individual para o coletivo do povo - é algo já ligado aos que ouvem, veem e sentem os legados locais, tanto do mundo material vivo, quanto dos símbolos vivos. Para elas, há um trajeto que, tanto os saberes quanto os jovens, precisam percorrer a fim de que as aprendizagens sejam parceiras. Para tanto, precisa haver o respeito dos limites temporais de um e de outro com o espaço de resposta da juventude, e a percepção de como eles leem, na duração desse tempo, os saberes – o constituir-se.

A respeito dessa leitura, falamos como Mello e Medeiros (2008, p. 186). Isto é:

Queremos nos referir às praticas cotidianas que se anunciam e se manifestam nos fazeres jovens, em seus jeitos e linguagens, parte de seu constituir-se [...]. Valorizamos as práticas que se estendem em casa, no computador, onde os jovens produzem novas formas de expressão utilizando seus recursos para além do produtivismo reinante.

Logo, a matéria com que os mais novos do Quilombo de Santana se fazem/refazem é aquela posta através de algo que um dia também já fez alguém pela ralação ancestral. Aquilo a que os jovens, naturalmente, se referem foi, em outro tempo, referência de alguém e para alguém. Nessa lógica, estabelece-se, naturalmente e livre, o perpetuar das práticas e das relações que vão, aos seus tempos, se dando, resistindo e produzindo, nas pessoas mais novas, produtos acentuados nos contextos reais e em suas relações midiáticas, modernas e contemporâneas.

## **RAIZES, TRONCOS E GALHOS: PARTES A CONSIDERAR**

(Para não dizer considerações finais)

Tudo no campo das investigações humanas se principia por fatores de motivações. Esses fatores podem ser os mais diversos possíveis, indo desde um fim pessoal, passando por causas históricas, até os motivos mais políticos. No caso desta pesquisa, ela parte da mais óbvia paixão pessoal até os princípios do engajamento sócio-ativista, que podem ser levados do campo da academia ao mundo das relações das pessoas, das comunidades e de grupos sociais.

Durante o trabalho de estruturar os seus fins, suas metas, tivemos muitas idas e vindas de acrescentar ou retirar uma ou outra percepção que existisse ou faltasse no rol das relevâncias da temática proposta. Desde o início, sabíamos que estávamos diante de um desafio: perceber, pela sensibilidade humana, como os Saberes Tradicionais que compõem as relações dentro de uma Comunidade Quilombola podem promover, nos jovens, aprendizagens a ponto de, por eles, estas se reproduzirem. No entanto, também tínhamos a certeza de que, no trajeto, seríamos surpreendidos pelos obstáculos naturais, pelos comportamentos calorosos das pessoas e pelas felicidades acumuladas na caminhada.

Assim foi. Trilhamos os caminhos da História Oral perfazendo desde a história local da comunidade, pelos vieses humanos, sociais, políticos, geográficos e estruturais, passando pelos saberes dos velhos em narrativas e enredos de emoções, até a construção do diálogo dos tempos, com as histórias de velhos ouvidas e contadas pelos jovens.

O cotidiano desta pesquisa aliou-se com o cotidiano da comunidade, tornando-se, assim, algo não estranho nem diferente, mas familiar, ou seja, procuramos nos sentir “em casa”, na Casa da Santana – nos saberes. Foram muitos dias de escuta, de gravações, de transcrições, de satisfação em poder ouvir aquelas histórias/estórias, muitas delas do geral repertório da comunidade, da “boca do povo”, outras, porém, silenciadas pelos sofrimentos ou por impedimentos míticos do real pensar do povo de lá. Mas tudo dentro dos processos naturais do lugar e das institucionalizações das pessoas.

Como tudo no universo existencial, as coisas na Santana também acontecem em processos, que podem ser considerados históricos, sociais, flutuantes, conflituosos ou direcionais, posto que a comunidade mantém a mesma dinâmica que acontece em

qualquer outro espaço de convívio ou em qualquer outro tipo de comunidade. Embora esses processos sejam temporais, eles acontecem pelas diferenças de momentos, de lutas, de demandas, de convencionabilidades, etc.

Para fato marcado dessa constatação, podemos nos interrogar: o que torna esse povo digno desses enfrentamentos ou imerso em toda essa naturalidade que eles mesmos lhes atribuem nesse processo? Se pensarmos o social e a natureza em geral como um campo percorrido, tradicionalmente, por repetições, propagações de fluxos, replicações, enfim, como um campo de forças e de relações, conceberemos, então, que essas forças também serão dinâmicas e, em momentos, estarão a favor do povo e convergentes com suas aspirações. Outrossim, haverá momentos em que essas mesmas forças, salvo o contexto e o tempo, se tornarão outros desejos ou outros comportamentos.

Destarte, é a diferença que harmonizará o processo ou angariará condições para que o próprio povo possa, com autonomia, escolher o lado do esvaziamento da memória ou do fortalecimento dos saberes tradicionais.

Digamos que nos alinhemos nesse plano. Então, o que se repete ou se erradia são singularidades, diferenças produzidas, nesse mesmo plano, a partir do encontro entre outras diferenças, entre outras tradições, entre outros tempos. Ou seja, na Santana, cada fluxo repetitivo propaga uma diferença que foi produzida pela conjunção de outros fluxos, em outras condições diferentes das de hoje, portando cada um uma diferença que, por sua vez, foram, da mesma forma, constituídas por outras conjunções de outros fluxos e, assim, ao infinito – percorrendo tempo a tempo. Para nós, a verdade é que a diferença vai diferindo e a mudança vai mudando, e ao se darem assim, como fim de si mesmas, a mudança e a diferença, nas relações do povo da Santana, atestam seu caráter necessário e absoluto.

Obviamente, essa análise descrita aqui não acontece fora do conflito nem das influências, e a linearidade não é uma constante desse processo. Isso fica evidente a partir do momento em que, por exemplo, os velhos não conseguem compreender como os jovens fazem, atualmente, a releitura dos seus saberes ou pelo fato dos jovens não aderirem, literalmente, a todos os saberes pela sua gênese ou pelo seu formato primário e genérico.

Trocando em miúdos, o que acontece na Santana ainda é o replique de um tempo que se reproduz pelas vozes, nas quais são velados saberes e viveres; esse par leva um

ao outro. Muitas vezes, os sujeitos da comunidade fazem uso de uma prática ancestral pela necessidade, demanda ou situação, nesse caso foi o viver que levou ao saber. Há outros casos e outros momentos em que esses mesmos sujeitos são levados - por ordenamentos passados, mesmo que resignificados, porém, de forma aleatória, natural e sem intenção prévia - a fazer uso de outras práticas, aqui o saber leva ao viver.

Ouvimos nas vozes dos jovens repliques das vozes dos velhos. Ao falarem sobre suas superações, suas solidariedades, seus ofícios ou seus cotidianos essas mesmas vozes falam da importância desses aspectos para a vida de hoje. É fato como esse que nos leva a estabelecer pontes com o pensar de um tempo ao outro e reportarmo-nos à diferença e à mudança como molas mestres nos processos de significação e ressignificação das relações, no caso das identidades, por exemplo.

Todas essas concepções, tanto teóricas quanto empíricas, apoiam a memória social como o ordenamento desses processos. Na Santana, ela ordena a história da comunidade, as relações temporais, as história coletiva e a identidade étnica. Assim, a memória propaga-se para além das razões conceituais, embora caia na malha de seus próprios tempos. A memória, no entanto, também resiste às investidas e se garante nos discursos narrados de si para os outros e dos outros para a lógica da história coletiva, que não é somente a soma das memórias, mas é algo da política de alteridade.

Nesse universo, toda a pesquisa, por mais incisiva que ela seja e por mais que se restrinja seu campo investigativo, termina por mostrar outras vertentes e outros aspectos ligados ao seu objeto central. Dizemos isso porque, desse ponto de reflexão, ao olharmos para trás, vemos muitas coisas que ela nos evidenciou, coisas que não estavam na vanguarda do foco central, mas que, paralelamente, não poderiam deixar de ser abordadas, nem poderiam deixar de aparecer, pela tamanha imbricação e imersão com no foco central. A prova disso é que, ao investigarmos a influência dos Saberes Tradicionais da Comunidade Quilombola de Santana, nos deparamos também com o dado da resistência social e cultural, na qual essa comunidade é protagonista.

O que nos levou a essa constatação, foram às diversas falas, tantos dos velhos quanto dos novos, apontando o como é difícil manter suas tradições e apegos às memórias históricas das pessoas.

Outro fator que nos chamou a atenção durante essa jornada foi pensar como as pessoas daquela comunidade forjam sua identidade a partir de princípios inerentes a sua própria vida, como as diversas relações que matem historicamente com outros referentes

locais. Essas coisas aparecem, brotam, e, se evidenciam. São fios pequenos que vão surgindo dentro do campo maior das percepções de nosso estudo, que nos dão outras dimensões ou que nos permitem perceber que outras relações podem ser investigadas e não se findam por aí.

Constatado isso, vemos que esta pesquisa também aponta o outro lado desse cenário, que é contemporâneo e atraente e, em meio a leituras, estruturas e resignificações, vai qualificando vidas e caracterizando relações que não começaram como se apresentam, no entanto continuam.

Bem, no fim o que fica é a certeza do caminho. No trajeto, sentimos o favorecer daquilo que não teria sentido se não o fosse feito por si, como as entrelinhas de choros e risos nas narrativas dos velhos e das constatações singelas ou exaltadas dos jovens. Garantimos, igualmente, o lugar das histórias familiares com seus núcleos pomposos, numerosos e ordinais, como suas composições nos fazeres das festas, do trabalho ou da organização social da comunidade. Por fim, chegamos a tão esperada casa da Santana e fomos abraçados pelas pessoas de hoje e de ontem, presenciando nas entrelinhas das falas a presença de alguém já passado, porém, presentificado e vivo.

Devemos dizer ainda que, neste texto, alguns não ditos ou mesmo ditos e não autorizados precisaram ficar na linha obscura, pelo seu caráter e porte místico, pelo fato de alguma gravidade social maior, ou pela mítica proibição local. Isso torna-se compreensível, pois estamos tratando da mais expressiva forma de dinâmica grupal – uma comunidade rural etnicamente definida, com fortes laços ancestrais. No entanto, a marca dos saberes não se ofusca, pelo contrário, isso os reforça e os credencia neste estudo.

Portanto, ao garantirmos todo esse trajeto, garantimos, nele, a contribuição dos Saberes da Tradição, ditos por velhos e lidos pelos novos, como algo instigador da vida, formador do ser humano e alojador da sequência tradicional.

## COMPANHEIROS(AS) INTERLOCUTORES(AS) DA CAMINHADA

(Para não dizer referências)

### A) DAS NARRATIVAS

LUIZ ROCHA FERNANDES, 94 anos. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.

MARIA ANA PEREIRA, 72 anos. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.

MARIA APARECIDA DOS SANTOS SOUZA, 45 anos. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.

MARIA VILANI DE J. SANTOS, 75 anos. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.

MARLEIDE MARIA FERNANDES, 23 anos. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.

RAIMUNDA ROSA DOS SANTOS, 76 anos. Comunidade Quilombola de Santana, 2014.

### B) DOS LIVROS

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral** – 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. **Violar memórias e gestar história:** abordagem a uma tarefa fecunda que torna o papel do historiador um parto difícil. Natal, 2006. 11p. Disponível em: (<http://www.Cchla.ufrn.br/ppgh/Durval>). Acesso em: 10/09/2013.

ARCANJO, Jucélio Alves. **“Terras de preto” em Pernambuco:** negros do osso – etnogênese quilombola. Dissertação. Universidade Federal da Bahia, 2006.

AREDNT, Hannah. **A condição humana.** (Tradução de Roberto Raposo). 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ATAÍDES, Jézus Marco; MACHADO, Laís Aparecida; SOUZA, Guida Grin. **Desenvolvimento e direitos humanos:** a responsabilidade do antropólogo - Campinas-SP: UNICAMP, 1992.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. (Org). **Dobras da memória.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BARROS, José D'Assunção. **História e memória** – uma relação na confluência entre tempo e espaço. Mouseion, Itajaí: vol. 3, n.5, p. 35-67, Jan-Jul., 2009.

BASTOS, Priscila da Cunha. **Entre o quilombo e a cidade:** trajetória de individuação de jovens mulheres negras. Dissertação. Rio de Janeiro - Universidade Federal Fluminense - UFF: 2009.

BERGSON, H. **Mélanges**. Paris: PUF, 1972.

BERTAUX, Daniel. "**L'approche biographique**": Cahiers Internationaux de Sociologie. Paris, PUF, v. 69,juil. 1 dec. 1980, p. 197-225.

BOSI, Eclea. **Memória e Sociedade**. Lembranças de velhos. 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOTTEG, Maria dos Passos Viana. **Jovens quilombolas e ocupações não agrícolas:** tensões em um Programa de Educação do Campo. Dissertação. Santa Catarina - Universidade Federal de Santa Catarina: 2011.

BRASIL, Daniel. **O mar virou Sertão: O quilombo de Santana e a transposição do rio São Francisco**. 1ed. Curitiba: Appris, 2014.

BRASIL, **Decreto nº 4.887/03**. Casa Civil: Brasília, 2003.

CANELLAS DE OLIVEIRA, Wanessa. A memória como criação ou o tempo de hesitação como condição e práxis da vida. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. (Org). **Dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

CAMACHO, Mariana Moraes. **Ser Jovem Quilombola e jongueiro:** vivências na Comunidade Santa Rita do Bracuí – Angra dos Reis. Dissertação. Universidade Federal Fluminense: 2010.

Centro de Cultura Luiz Freire. *Sertão Quilombola: a formação dos quilombos no sertão de Pernambuco*. Olinda, 2008.

COELHO, J. G. Being and time in Bergson. **Interface - Comunic., Saúde, Educ**. São Paulo: v.8, n.15, p.233-46, mar/ago, 2004.

CURPERTINO, Maria Cristina. **Juventude Rural Quilombola** – identificação, reconhecimento e políticas públicas. Dissertação. Universidade Federal de Viçosa:2012.

DAMACENO, Letícia. As fronteiras do outro: Memória, corpo e alteridade. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. (Org). **Dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os Outsiders** - Sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade. (Tradução de Vera Ribeiro). Zahar: Rio de Janeiro, 2000.

FREIRE, M.S.L. **É a luta da gente!** Juventude e Etnicidade na Comunidade quilombola de Capoeiras-RN. Dissertação. Natal - Universidade Federal do Rio Grande do Norte: 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Presses Universitaires de France, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A editora, 1999.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. (Tradução de Bernardo Leitãoet.al.) – Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1990.

MANSAN, P. R. A. **A Construção Identitária da Juventude nos Movimentos Sociais da Via Campesina Brasil**. Dissertação – UFCG: 2008

MATUK, F.A. **Conhecimento Tradicional e uso do solo na comunidade quilombola de Malhada Grande, MG**. Dissertação. Minas Gerais - Universidade Federal de Viçosa: 2012.

MEDEIROS, Cléia; EGHRARI, Irandj Roberto. **História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Escola**. Ágere cooperação em advocacy: Brasília, 2008.

MELLO, Lúcia de; MEDEIROS, Sandra Albernaz de. Imitação e criação: juventudes. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. (Org). **Dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

MILLER, Joseph. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: Linda Heywood (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010, p. 38-42.

NEVES, E.P. **Etnomatemática dos remanescentes da comunidade quilombola, urbana, Tia Eva**. Dissertação. São Paulo - Universidade Bandeirantes de São Paulo - UNIBAN: 2011

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barbosa de. **Cultura e meio ambiente**. Publicação eletrônica. Disponível em: [www.kriterion.zig.pg83.aspx](http://www.kriterion.zig.pg83.aspx). Acesso em: 8/10/2013.

\_\_\_\_\_; Geraldo Barboza. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da comunidade remanescente de quilombo de Santana. Salgueiro-PE**: Ministério da Integração Nacional, 2009.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 5, n. 10, p. 200-212, Dora Rocha, 1992.

\_\_\_\_\_, Memória, Esquecimento e Silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, p. 3-15. 1989.

RATTS, Alecsandro JP; DAMACENA, Adriane. A incisiva marca africana na cultura brasileira. In: **História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Escola**. (Org.) Cléia Medeiros; Iradj Roberto Enghrari. Ágere Cooperação em Advocacy: Brasília, 2008.

RODRIGUES, G.B. **Conservação da biodiversidade e da paisagem em território quilombola na região de Bacabal-Ma**. Dissertação. Maranhão - Universidade Federal do Maranhão: 2010.

RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. **Educação & Sociedade**, ano XXII, nº 76, outubro/2001. Campinas-SP: Unicamp, 2001.

SANTANA, José Valdir de Jesus de. A face simbólica dos “saberes da tradição” e a produção de identidades no contexto do povo indígena Kiriri. **Revista Espaço Acadêmico**, nº 101,10/ 2009.

SANTOS, P.F. **Quilombo de Santana: O Saber Popular na Construção de Valores Sociais**. Monografia. Centro de Ensino Superior do Vele do São Francisco – CESVASF/PE: 2010.

SILVA, C.S. **Movimentos sociais e a CUFA-CE: Uma análise da construção da identidade negra no basquete de rua**. Dissertação. Fortaleza - Universidade Federal do Ceará: 2012.

SILVA, Eliana Dionísio; SOUZA, Maria Aparecida de; e, RODRIGUES, Janice Bezerra. **A cultura e a educação nas comunidades quilombolas de Salgueiro**. Monografia de especialização. Salgueiro, PE: FACHUSC, 2006.

SILVA, J.M.S. **Tecendo estórias das comunidades remanescentes de quilombolas aqui e acolá**. Tese. São Paulo - Universidade de São Paulo: 2011.

SILVA JUNIOR, W.A. **O coronelismo em Salgueiro: Uma análise da trajetória política do coronel Veremundo Soares (1920-1945)**. Dissertação. Pernambuco - Universidade Federal de Pernambuco: 2006.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. **O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a psicologia**. Rio de Janeiro: ano-8. n. 2. p. 289-308, 1º semestre, Revispsi/UERJ, 2008. Disponível em: [www.revipsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a13.pdf](http://www.revipsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a13.pdf). Acesso em: 15/01/2014.

VALENTIN, Renata Patrícia Forain de. **Os três Tempos da Memória: Aspectos Psicossociais da Memória Social Entre Quilombolas do Norte do Espírito Santo**. Dissertação. Universidade Federal Espírito Santo: 2011.

VALENTIN, R.; TRINDADE, Z. A.; MENANDRO, M. C. S. **Memórias sociais de juventude entre quilombolas do norte do Espírito Santo**. Psicologia e Sociedade: 22(2), 279-287, Porto Alegre, 2010.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **História Geral da África**. São Paulo: Ática/UNESCO, vol. I, p. 157-179. 1980.

VIEIRA, F.J. **Uso e diversidade dos recursos vegetais utilizados pela Comunidade Quilombola dos Macacos, São Miguel do Tapuio, Piauí..** Dissertação. Piauí - Universidade Federal do Piauí: 2005.

**MAIS FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA**

(Para não dizer anexos)



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE**  
**DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**  
 Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.  
 CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN  
 Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452  
 Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: [educacao@mestrado.uern.br](mailto:educacao@mestrado.uern.br)

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, LUIZ FERNANDES DA ROCHA declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abduco direitos meus e de meus descendentes.

Subcrevo o presente termo.

Salgueiro (PE), 10 de maio de 2015

Luiz Fernandes da Rocha

Assinatura



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE**  
**DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**  
 Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.  
 CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN  
 Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452  
 Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: [educacao@mestrado.uern.br](mailto:educacao@mestrado.uern.br)

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, MARIA ANA PEREIRA declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abdico direitos meus e de meus descendentes.

Subcrevo o presente termo.

Salgueiro (PE), 10 de maio de 2015

Maria Ana Pereira

Assinatura



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE**  
**DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**  
 Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.  
 CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN  
 Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452  
 Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: [educacao@mestrado.uern.br](mailto:educacao@mestrado.uern.br)

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, MARIA APARECIDA DE SOUZA declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abdico direitos meus e de meus descendentes.

Subscribo o presente termo.

Salgueiro (PE), 10 de maio de 2015

Maria Aparecida de Souza  
 Assinatura



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE**  
**DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**  
 Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.  
 CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN  
 Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452  
 Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: [educacao@mestrado.uern.br](mailto:educacao@mestrado.uern.br)

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, MARIA VILANI DE JESUS SANTOS declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abdico direitos meus e de meus descendentes.

Subscribo o presente termo.

Salgueiro (PE), 10 de MAIO de 2015

Maria Vilani de Jesus Santos

Assinatura



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE**  
**DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC**  
 Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.  
 CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN  
 Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452  
 Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: [educacao@mestrado.uern.br](mailto:educacao@mestrado.uern.br)

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Eu, Marleide Maria Fernandes declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abdico direitos meus e de meus descendentes.

Subcrevo o presente termo.

Salgueiro (PE), 09 de maio de 2015

Assinatura



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE – UERN  
 FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FE  
 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – DE  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – POSEDUC  
 Campus Central – BR 110 – KM 46 – Rua Prof. Antônio Campos, s/n - Costa e Silva.  
 CEP: 59.633-010 - Caixa Postal 70 - Mossoró – RN  
 Telefones: (84) 3314-3452 – FAX: (84) 3314-3452  
 Sites: <http://www.uern.br>; <http://propeg.uern.br/poseduc> E-mail: [educacao@mestrado.uern.br](mailto:educacao@mestrado.uern.br)

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, RAIZ MUNDA ROSA DA CONCEIÇÃO declaro para os devidos fins que cedo os direitos autorais de minha entrevista gravada e fotografias para Pedro Fernando dos Santos, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/POSEDUC/UER/FE, Matrícula nº 5130013 usá-la integralmente ou em partes, para sua Dissertação intitulada: *MEMÓRIAS QUE EDUCAM: AS NARRATIVAS DOS VELHOS DO QUILOMBO DE SANTANA-PE PARA A FORMAÇÃO DA JUVENTUDE E PRESERVAÇÃO DOS SABERES DA TRADIÇÃO*, bem como para efeitos de apresentação em eventos acadêmicos e/ou publicações desde a presente data. Abdico direitos meus e de meus descendentes.

Subcrevo o presente termo.

Salgueiro (PE), 10 de maio de 2015

RAIZ MUNDA ROSA DA CONCEIÇÃO  
 Assinatura

**FOTOS DAS JOVENS ENTREVISTADAS**

Foto: 25-Marleide Maria Fernandes  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (17/10/2014)



Foto: 26-Maria Aparecida Souza  
Fonte: Pedro Fernando dos Santos (10/09/2014)