



## Memória e identidade quilombola: o caso da comunidade remanescente de quilombo Pau d'Arco

### Quilombola memory and identity: the case of the remaining quilombo community of Pau d'Arco

Pedro Henrique Soares Pereira<sup>1</sup>; Luana da Silva Farias<sup>2</sup>; Clébio Correia de Araújo<sup>3</sup>

<sup>(1)</sup>Discente da Universidade Estadual de Alagoas. E-mail: pedrohistory.br@gmail.com;

<sup>(2)</sup>Discente da Universidade Estadual de Alagoas. E-mail: luafariasluana@hotmail.com;

<sup>(3)</sup>Docente da Universidade Estadual de Alagoas. E-mail: clebio2000@hotmail.com.

Todo o conteúdo expresso neste artigo é de inteira responsabilidade dos seus autores.

*Recebido em: 01 de outubro de 2019; Aceito em: 05 de janeiro de 2020; publicado em 10 de 01 de 2020. Copyright© Autor, 2020.*

**RESUMO:** Uma comunidade quilombola é um espaço em construção sujeito ao descentramento e a globalização como todo o espaço contemporâneo. É plausível apontar que a formação de lugares de memórias dentro dessas comunidades tradicionais, apesar de ser uma manifestação vivida no presente, transporta a comunidade a um passado que dá sentido e unidade ao grupo. No tocante a essa temática, aqui serão tratados dados finais do projeto de pesquisa intitulado Cultura, identidade negra e resistência: O caso da comunidade remanescente de quilombo Pau d'Arco, onde a partir da percepção dos sujeitos quilombolas sobre si mesmos e sobre o grupo a que pertencem, as narrativas e os costumes tradicionais, os pesquisadores procuram identificar e compreender como se constituem e funcionam os lugares de memória da comunidade quilombola Vila Pau d'Arco, no município de Arapiraca-AL, construindo assim, uma história de como sua história foi construída. Metodologicamente esse é um trabalho de pesquisa do tipo etnográfico associado à história oral, com uma análise qualitativa dos dados levantados. Esse último, será obtido por meio de entrevistas e observação participante, que implicará na imersão dos pesquisadores no universo sócio cultural dos sujeitos pesquisados.

**PALAVRAS-CHAVE:** quilombo; história oral; comunidades tradicionais.

**ABSTRACT:** A quilombola community is a space under construction subject to decentralization and globalization like all contemporary space. It is plausible to point out that the formation of memory sites within these traditional communities, despite being a manifestation that is lived in the present, transports the community to a past which gives meaning and unity to the group. In regards to this thematic, this article will cover the final data of the research project titled "Culture, black identity and resistance: The case of the remaining quilombo community of Pau d'Arco", in which, through the perception of the quilombola subjects about themselves and the group to which they belong, and their traditional narratives and customs, the researchers attempt to identify and understand how the memory sites of Vila Pau d'Arco, on the city of Arapiraca-AL, are constituted and how they function, thus composing a story of how its history was built. Methodologically, this is an ethnographic research associated with oral history, with a qualitative analysis of the data collected, which will be obtained through interviews and active observation, implying the immersion of the researchers in the socio-cultural universe of the subjects.

**KEYWORD:** quilombo; oral history; traditional communities.

## INTRODUÇÃO

O presente relatório expõe os resultados finais do projeto de pesquisa submetido à Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROPEP), intitulado Cultura, identidade negra e resistência: O caso da comunidade remanescente de quilombo Pau d'arco, que se apresenta como uma extensão do anterior projeto de PIBIC produzido entre 2017 / 2018 cujo o título é Educação e identidade negra em comunidades quilombolas do Município de Arapiraca: um estudo comparado entre as comunidades do Pau D'arco e Carrasco. Na atual pesquisa será aprofundada uma análise acerca de uma das comunidades quilombolas citadas, a comunidade quilombola da Vila Pau d'Arco, sendo que dessa vez o foco, que anteriormente era no âmbito educacional, agora é ampliado e aprofundado na questão da cultura, identidade e subjetividade quilombola.

A palavra “quilombo” é de origem banto e quer dizer: acampamento ou fortaleza. Foi um termo usado pelos portugueses para designar as povoações construídas pelos escravos fugidos do cativoiro (SILVA e SILVA, 2014). Foram inicialmente, locais de difícil acesso como matas e serras que dificultavam a localização por seus senhores e o ataque. Os quilombos eram compostos, em sua maior parte, por ex-escravos fugidos de fazendas no período colonial brasileiro. Arelado a esse modelo de quilombo colonial formou-se uma visão reducionista de quilombo contemporâneo, que exclui a complexidade e a diversidade de comunidades que têm uma ancestralidade africana, porém não se insere no padrão de fuga à escravidão como os quilombos no passado.

O que antes era um modo de resistência à escravidão, hoje é uma resistência cultural ao racismo e a desigualdade social. E “[...] a fim de abarcar a gama variada de situações de ocupação de terras por grupos negros e ultrapassar o binômio fuga-resistência, instaurado no pensamento corrente quando se trata de caracterizar estas conformações sociais” (SCHMITT, TURATTI e CARVALHO, 2002), é que se coloca a necessidade de atualizar o antigo conceito de quilombo. Assim, o termo remanescente de quilombo, a partir da Constituição Federal de 1988, fora adotado para referir-se à garantia de direitos envolvendo comunidades negras com trajetória histórica própria de ancestralidade negra relacionada com resistência à escravidão ou ao preconceito racial, que é fruto da mesma, nos termos do Decreto 4.887/03. Há que se considerar, nesse caso, que ainda que várias dessas comunidades tenham sido formadas após o período

escravocrata e fora do padrão de fuga da senzala, todavia, as mesmas são constituídas por descendentes daqueles que sofreram sob tal sistema.

Considerando o quilombo sob esse ponto de vista mais histórico-antropológico, o ser quilombola passa a ser também um sujeito construído, como também a própria identidade de um grupo quilombola pode ser construída e alterada conforme a demanda do Estado e de todo o meio externo que o envolve, em relação direta com a dinâmica sociocultural interna a esse mesmo grupo. Passa-se, então, a considerar a subjetividade do sujeito, a percepção de si dentro do grupo e o que o difere desse meio, pois o remanescente de quilombolas é uma condição de autorreconhecimento. Essa construção é ritualizada e alterada a todo momento pelos chamados lugares de memórias que, segundo Pierre Nora (1993) são os restos de uma memória orgânica que a comunidade tende a perder se não mantiver os meios de atualizá-la.

De acordo com Pierre Nora (1993) os “lugares da memória”, embora sejam lugares que também são materiais, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes ou depósito de arquivos, também estão presentes em formas mais abstratas, pois rituais, na forma de acontecimentos, a exemplo de um casamento e/ou um minuto de silêncio, também se encaixam no conceito de lugares de memória.

Tratando-se da comunidade quilombola Vila Pau D'arco, busca-se compreender como a memória e seus lugares no Pau D'arco são trabalhadas, como esses lugares de memória são alterados, como é que a memória vivida se comporta, resiste - ou não - e como a memória oficial (escrita) da comunidade lida com a memória vivida que tem.

Seguindo por esse percurso, será analisado como é construída a história oficial do Pau D'arco, na articulação entre os lugares de memória e a territorialização da comunidade. Nesse sentido, as primeiras informações colhidas junto à comunidade indicam que o processo de reconhecimento oficial da mesma, como quilombola, implicou a resignificação e a própria construção de outros lugares de memória, como por exemplo a pesquisa histórica realizada por suas lideranças, Laurinete Basílio e Israel Medeiros, que resultou na redação de trabalho acadêmico que, a partir de então, passa a funcionar como referência para o próprio grupo elaborar sua memória coletiva e definir sua identidade.

Portanto, o trabalho aqui apresentado procurou entender como foi construída essa memória com o passar dos anos, seja em um trabalho de segunda instância realizado

pelos pesquisadores que, interpretando no momento presente a memória coletiva, escreveram uma história da hoje comunidade quilombola Vila Pau D'arco, que redefine a própria memória; seja, em uma primeira instância, uma memória mais profunda articulada à oralidade e ao saber dos chamados “mais velhos”. Nesse caso, ambas as instâncias perpassadas pelos processos de territorialização envolvendo os fenômenos da urbanização e modernização tecnológica.

## METODOLOGIA

A pesquisa aqui relatada foi realizada na comunidade quilombola Vila Pau D'arco que fica a 12 Km do sudeste de Arapiraca. Para tanto, se fez necessário envolver um estudo temático especializado, uma observação e aproximação com a comunidade para a constituição do chamado “campo” de pesquisa, bem como a elaboração dos instrumentos de coleta de dados e registro da realidade estudada.

Nesse caso, tais atividades têm possibilitado a observação e interação e imersão dos pesquisadores no universo sócio cultural dos sujeitos pesquisados, possibilitando uma interpretação mais densa, que associe aspectos empiricamente observáveis aos significados presentes nos discursos e práticas cotidianas dos próprios atores sociais (ANDRÉ, 1995).

Seguindo por esse percurso, entre os meses de setembro a dezembro foi feito um estudo da bibliografia adequada para que os pesquisadores tivessem um preparo que consiste num embasamento teórico para o início do trabalho de campo. Essa primeira parte do projeto teve como espaço de trabalho o NEAB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros), localizado no Campus I da Uneal. Mesmo espaço onde são realizadas as reuniões semanais pautadas no desenvolvimento da pesquisa.

No mesmo período em que foi reservado para o estudo bibliográfico os pesquisadores participaram de eventos que envolvem a temática dentro e fora da comunidade. Exemplo disso foi a presença dos pesquisadores na reunião na associação comunitária quilombola, dentro do Pau D'arco, a reunião de pais na escola Professor Luiz Alberto de Melo, também dentro da comunidade e a Culminância realizada na mesma escola. Além desses eventos dentro da própria comunidade, os pesquisadores participaram do evento intitulado Vamos Subir a Serra, que aconteceu na Praça Multi

Eventos, em Maceió. Outro evento foi a reunião com as lideranças das comunidades Quilombolas do estado de Alagoas, em Arapiraca – Nesse evento um dos pesquisadores fez uma fala na mesa redonda representando o NEAB). Os pesquisadores também estiveram presentes no I Congresso Internacional de Direitos Humanos e Políticas de Igualdade, onde o orientador desse projeto proferiu palestra em mesa redonda. Outro evento visitado foi o V Seminário Sobre Proteção às Causas Vulneráveis, este que ocorreu em Maceió, nas dependências do Batalhão da Polícia Militar de Maceió, onde, também, o orientador desse projeto proferiu palestra acerca da temática do projeto. O COPENE (Congresso Nacional de Pesquisadores Negros), em Uberlândia, MG, também foi visitado por uma pesquisadora. Para finalizar, houve uma visita à Serra da Barriga em União dos Palmares, Alagoas.

O conjunto dessas participações tem possibilitado o ajuste dos objetivos inicialmente propostos no projeto, pelo que se compreendeu a necessidade de focar a questão da memória coletiva, no que foi demandado a ampliação da bibliografia inicialmente proposta, visando o aprofundamento teórico desse tema. Além disso, as diversas idas realizadas à comunidade, possibilitou o mapeamento dos sujeitos principais a qual foram posteriormente entrevistados, bem como das questões centrais que devem ser melhor delimitadas enquanto estruturantes para o objeto de estudo. Assim, o trabalho foi organizado com anotações em diários de campo, nas visitas feitas à comunidade, debatidas as impressões das mesmas nos encontros semanais do grupo de pesquisa, reformuladas as questões, condições essenciais para a etapa de trabalho de campo, propriamente dita.

## RESULTADO E DISCUSSÃO

Este relatório é fruto de projeto em nível de iniciação científica, intitulado *Cultura, Identidade Negra e Resistência: O Caso da Comunidade Remanescente de Quilombo Pau D'arco* submetido à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL) no ano de 2018 com vistas a ser executado no período 2018-2019. O mesmo teve como executor o Núcleo de Estudos Afro Brasileiros – NEAB, da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), e tem como objetivo compreender o processo de

construção da identidade quilombola daquela comunidade a partir de seu processo de territorialização e suas relações com a memória e a história por eles construída.

A Vila Pau d'Arco está localizada a doze quilômetros a sudeste de Arapiraca, com uma população que já ultrapassa a casa dos três mil habitantes. Guarda no seu interior uma comunidade de remanescentes quilombolas, sendo seus moradores auto declarados afro-descendentes, estimando-se atualmente em mais de duzentas e cinquenta famílias. Limita-se ao norte com a Rodovia AL-110, ao sul com o Riacho Perucaba, ao leste com o Povoado Bálsamo, Taquara e Poço de Baixo e ao oeste com os Povoados Furnas e Batingas.

O acesso mais comum a Pau d'Arco se dá por meio de transporte coletivo da empresa Real Arapiraca, que sai do terminal rodoviário situado no Parque Ceci Cunha. Além disso, há a possibilidade de se locomover mediante carro particular pela AL-110 que leva a outros destinos como os Municípios de São Sebastião e Penedo. Esta última é opção que é a maneira mais prática para se chegar em Pau d'Arco. O transporte alternativo (vans) também é um mecanismo de acesso à Vila.

Em Pau d'Arco encontram-se muitos casos de matrilocalidade, que é a permanência de filhas, após o matrimônio, nas áreas das residências da mulher. Sendo assim, os homens, comumente, migram após o casamento para as áreas de residência de suas esposas. Isso é observado na genealogia quilombola de Pau d'Arco a partir da sua fundação pela família do negro Manoel Tomás da Silva, em fins do Século XIX. Segundo narrativas locais, os descendentes desse fundador teriam migrado para os municípios de Major Isidoro e de Olivença, ambos no sertão de Alagoas, enquanto que suas filhas casaram com homens vindos de outras regiões e ficaram junto aos pais na comunidade de Pau d'Arco, dando origem ao seu povoamento. (ARAÚJO, 2018, p. 85-86).

Nessa trajetória, a comunidade construiu seu sentido próprio de existência a partir de suas experiências de territorialização, ou seja, à medida em que foi historicamente revestindo de significado o espaço geográfico de sua ocupação transformando-o em um lugar dotado de memória, história e identidade específica, ainda que em processo permanente de transformação desses mesmos significados, pois, como propõe Barth (2011), um grupo étnico se define muito mais pela construção de suas fronteiras simbólicas, pelos elementos que prioriza nos processos de diferenciação contrastante em relação a outros grupos, do que propriamente pela totalidade dos conteúdos de que é composta a sua cultura.

Neste relatório, tecemos considerações iniciais a partir de nossas observações e entrevistas realizadas ao longo de um ano naquela comunidade. Tomamos como ponto de partida para nossa problematização acerca da sua identidade coletiva, o fato de no ano de 2007 a comunidade haver sido formalmente reconhecida pelo Estado Brasileiro como comunidade remanescente de quilombo, resultado de processo de organização e mobilização de suas lideranças. Nesse sentido, entendemos que tal fato aponta para processos de inflexão e transformação da identidade e das formas como a memória daquela comunidade é produzida, envolvendo novos agenciamentos políticos e, nessa direção, a construção de novos lugares de memória capazes de contribuir na afirmação dessa identidade reestruturada.

Em suma, partimos do pressuposto de que o processo formal de reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola implicou não apenas “contar” ou descrever quem é essa comunidade e de onde ela vem, mas, principalmente, estruturou novos lugares de fala para os produtores da memória, novos lugares de celebração, reafirmação, apropriação e transformação da memória coletiva, novos lugares de memória (NORA, 1993). Nosso propósito, assim, é o de compreender a historicidade dessas dinâmicas de produção da memória como parte do processo mais amplo de construção da identidade coletiva, bem como seus desdobramentos nas formas como o próprio grupo se compreende e interpreta seu lugar social a partir da condição oficial de remanescente quilombola.

## **FAMÍLIA, MEMÓRIA E ORALIDADE EM PAU D'ARCO**

Conforme enunciamos acima, o reconhecimento da condição quilombola envolvendo a comunidade aqui pesquisada, à medida em que exige a justificação da identidade reivindicada, como posto no Decreto Presidencial 4.887/2003, interpela os membros da comunidade em suas identidades individuais e coletiva, na exigência de que comprovem “[...] trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003, p. 1).

Obviamente, tal comprovação requisita da comunidade um olhar sobre sua própria história através de um revisitar da memória coletiva, em busca de elementos que

atendam tal exigência. No caso da comunidade<sup>1</sup> da Vila Pau d'Arco, nossas observações apontam para a evidenciação de um mito fundante<sup>4</sup> da comunidade, reproduzido através da oralidade, selecionado como base da identidade remanescente reivindicada, posto que expressa e atende sobretudo o critério de ancestralidade negra exigido na lei. Segundo tal mito, a comunidade teria sua origem na chegada do patriarca negro Manoel Tomás e seus familiares ao território que hoje conforma a Vila Pau d'Arco, no fim do século XIX. Tratava-se de uma família de negros ex-escravos alforriados que se fixaram naquelas terras,

Que foi assim: esse senhor que morava lá em Tabuleiro do Negros<sup>2</sup>, aí resolveu a vim procurar um terreno aqui pra comprar. Ele veio comprou essa terra aqui e trouxe a família dele. Umas negras bem pretas, mas tinha volta de ouro no pescoço. Ninguém sabe como ele arrumou esse ouro (...) ele comprou essas terras com ouro". (ALMEIDA, 2019<sup>3</sup>, grifos nossos).

Note-se a ênfase no elemento cor da pele enquanto indicador da ancestralidade negra, todavia, esse elemento aparece acompanhado do fato de tais mulheres negras "bem pretas" ostentarem peças de colares de ouro no pescoço, numa evidente referência ao fato de as mesmas não serem escravizadas, visto que a possibilidade de posse e ostentação de bens suntuosos, como colares de ouro, era algo vedado às pessoas em condição escrava. Assim, a permanência e destaque desse dado na composição do mito fundante pode indicar a construção de uma narrativa originária que busca dissociar a cor negra originária da comunidade da situação de escravidão, historicamente denotadora de inferioridade social e construída ideologicamente enquanto condição constrangedora e vergonhosa socialmente antes e depois da Abolição, uma vez que a sociedade brasileira durante a maior parte da sua história fora cindida e diferenciada internamente entre os livres e os escravos, cidadãos e párias.

Outro elemento narrativo que merece destaque é o que se refere à migração de Manoel Tomás para Pau d'Arco à partir de outra comunidade também reconhecida como remanescente quilombola, a comunidade de Tabuleiro dos Negros, situada no município de Penedo-AL, reforçando, assim, o atendimento ao critério de ancestralidade negra,

<sup>1</sup> Compreendemos, assim como Peter Fry (2005), que os mitos não são puras abstrações fantasiosas, mas, antes, deve ser levado a sério, pois funcionam como composições simbólicas para onde convergem os ideais coletivos de um grupo social, bem como sua forma de ver e se pensar no mundo.

<sup>2</sup> Comunidade quilombola do Município de Penedo – AL.

<sup>3</sup> Entrevista concedida por Terezinha de Almeida em 29/03/2019.

foco central da identidade quilombola. Note-se, ainda, a informação acerca de que Manoel Tomás teria vindo acompanhado de sua família, e há que se considerar, nesse caso, o caráter de dignidade que isso confere à comunidade que se formava, pois um dos elementos mais utilizados ideologicamente na inferiorização imputada às pessoas negras era justamente a negação de que estas fossem capazes de formar famílias na condição de escravizadas, ou seja, a negação mesmo da existência da possibilidade de um núcleo familiar na situação de escravizado (SLENES, . Nesse caso, a comunidade remanescente Pau d'Arco opera em sua narrativa mítica-fundante uma dupla operação, ao tempo em que reivindica a ancestralidade negra com base na cor das pessoas que primeiro ocuparam seu território, bem como da sua origem migratória, por outro lado, refutam a origem ligada à condição escrava, remetendo-se à existência de um núcleo familiar fundante e, ainda, ao fato dos membros desse núcleo ostentarem bens cujo acesso seria praticamente impossível aos escravizados (voltas de ouro no pescoço).

Para além desses aspectos aqui analisados, para o que objetiva esse projeto de pesquisa, importa-nos observar o papel que a oralidade cumpre na construção das narrativas que formarão a memória coletiva nessa comunidade. O mito fundante de Manoel Tomás e sua família negra permaneceu como estruturante dessa memória até os dias atuais, todavia percebe-se que alguns aspectos vão adquirindo proeminência sobre os demais e formando um lastro narrativo que resiste ao tempo, muito em virtude da necessidade de a própria comunidade oferecer respostas às condições de existência que lhes são impostas em diferentes contextos históricos. Nesse sentido, a oralidade funciona como meio fundamental para a produção de lugares tradicionais de produção da memória, pois é no cotidiano que essa oralidade se desenvolve, nos almoços e festas familiares, durante a labuta do trabalho agrícola, sob as árvores dos quintais em momentos de descanso e lazer familiar, ao fim da tarde nas calçadas das residências nas quais os idosos se postam para cumprimentar os passantes e contar histórias de suas vidas aos mais novos. Assim, durante muito tempo a oralidade foi o único e o principal meio de produção da memória coletiva e da construção da identidade daquela comunidade, condição atualmente em risco dadas as transformações geracionais e históricas que o tempo presente coloca para essa comunidade.

Nesse contexto, o papel do narrador entra em cena como importante alicerce da tradição e sua continuidade precisa ser refletida. Nas palavras de Lucilia Delgado, “[...] as narrativas, tal qual os lugares da memória, são instrumentos importantes de

preservação e transmissão das heranças indentitárias e das tradições” (DELGADO, 2006, p 10). Aqui, a oralidade é classificada como um local que ativa a memória da comunidade, e os narradores, nesse sentido, são os guardiões dessa memória. Esses são importantes dispositivos de transmissão da tradição à medida que surgem como componentes políticos fortíssimos que dão legitimidade e identidade do grupo.

Na comunidade quilombola aqui estudada, os moradores idosos são os principais narradores tradicionais. A demanda por produção de uma história quilombola, segundo uma narrativa que se adeque às exigências do processo de reconhecimento formal por parte do Estado, os alça à condição de fontes privilegiadas de uma memória tradicional que fornece ao grupo os elementos simbólicos necessários à formulação de um discurso identitário quilombola, o que indica que a emergência de tal processo se desdobra na reelaboração do lugar político desses anciões. Eles são respeitados não apenas pela sua idade avançada, mas porque remetam a uma prática narrativa africana, reforçando a noção de ancestralidade negra. Nesse sentido, os saberes produzidos por esses narradores são fortemente agenciados na legitimação da identidade quilombola da comunidade.

No entanto, entrevistando dona Teresinha de Almeida, idosa que faz parte do grupo de anciões que guardam com a oralidade a memória de seu povo, nota-se que o lugar social desses narradores tradicionais enfrenta sérios desafios para a sua manutenção:

P.H.: A senhora conta a história da comunidade “pra” os filhos e netos da senhora?

T.A.: Eles não querem saber não, meu fio! Só tem uma neta que eu crio ela, eu digo a ela: “minha filha, tu vai precisar”. Eu cansei de falar isso pra o Zé de Melo, que é um “subrinho” que a gente tem. Eu disse: “Zé, se junte mais o Adelmo [...] e vai falar com a Julia, “mode” ela contar a história daqui desse lugar que vocês mais adiante vão precisar, vocês vão precisar da história. Eles nunca se interessaram, minha fia, ela morreu. Quando é agora só tem eu pra, bem dizer, contar a história. Que nessa redondeza ela contava sobre tudo. (ALMEIDA, 2019, grifos nossos<sup>4</sup>)

As palavras de Dona Teresinha refletem a crise que envolve a produção das narrativas tradicionais em relação direta com as transformações culturais que a comunidade vem atravessando. A dificuldade em formar uma nova geração de

<sup>4</sup> Entrevista concedida por Terezinha de Almeida, em 29/03/2019.

narradores, nesse caso, tem relação direta com o desuso da oralidade na produção da memória coletiva e sua substituição por outras formas de comunicação, sobretudo através de fontes escritas e áudio visuais, em tempos de hegemonia das novas tecnologias da informação. O contar, próprio de uma comunidade centrada no tempo familiar, no prazer de compartilhar a história do grupo em momentos de sociabilização entre parentes, vai sendo substituído pelo tempo célere, fugaz, da notícia pronta para consumo, através da TV e das redes sociais virtuais.

Sobre isso, Walter Benjamin chama a atenção para o fato de que a modernidade em nada soma para a manutenção da narrativa tradicional, focando sua lógica na produção da informação como objeto de consumo rápido.(BENJAMIN, 2000). O autor nesse trecho argumenta sobre o uso da informação em detrimento da narrativa tradicional, pois, sendo essa última recheada dos detalhes próprios a arte do “contar”, vem sendo suprimida pela notícia, pela informação curta e objetiva, mais adequada à dinâmica de consumo da sociedade capitalista. Essa lógica impacta com grande força as comunidades tradicionais, como as quilombolas, pois o sistema narrativo tradicional que orienta tais sociedades não é estranho a ela, ao contrário, confunde-se com a própria vida comunitária e, nessa perspectiva, alimenta e se alimenta dessa vida coletiva, de suas práticas e experiências. Nora (1993) classifica tal fenômeno como uma disrupção em relação ao que ele chama de memória espontânea, a memória orgânica produzida pelo grupo na própria vivência, uma memória viva, diferente da memória produzida no âmbito da história moderna, uma operação de segunda mão cuja existência, por si, já atesta a morte da verdadeira memória, aquela que não precisa ser retida, registrada de forma permanente na e pela tradição. Ao contrário, transformada em história-memória, retida principalmente pela escrita fora da tradição, essa nova memória dos tempos modernos se coloca como

O arrancar do que ainda sobrou do vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição do ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo. A ascensão à consciência de si mesmo sob o signo do terminado, o fim de alguma coisa desde sempre começada. Fala-se sempre de memória porque ela não existe mais. (NORA, 1993, p. 07).

Acerca desse aspecto, Benjamin (2000) chama a atenção para a crescente desvalorização do contar com detalhes e riqueza de informações. Essa nova dinâmica

atravessada pelo tempo tecnológico da modernidade parece impactar diretamente a memória construída tradicionalmente com base na oralidade. Ou seja, na medida em que a memória brota da própria experiência grupal, têm-se, por consequência, que as transformações objetivas vivenciadas pelo grupo acabam por refletir diretamente nos conteúdos e na própria forma de produção dessa memória, bem como de sua função na vida grupal.

Exemplo disso, a anciã Dona Teresinha Almeida é uma narradora tradicional que enxerga como positivo seu papel naquela comunidade, mas ao mesmo tempo se vê mergulhada na aflição de não ter a quem passar seus saberes, ou seja, a crise dos narradores tradicionais é, ao mesmo tempo, a crise da falta de ouvintes tradicionais. O tempo do contar implica também um tempo da escuta, um querer estar juntos que, cada vez mais, se dilui nas exigências da cultura individualista do mundo capitalista mais amplo, com forte impacto sobre as dinâmicas tradicionais.

Aqui, vale ressaltar que essa situação é um efeito da própria transformação que a cultura daquela comunidade tem atravessado, fruto de transformações maiores com a expansão do espaço urbano da cidade de Arapiraca e suas influências sobre a comunidade, o acesso às tecnologias de comunicação contemporâneas, a ampliação do domínio da escrita por membros da comunidade etc., que atingem diretamente a produção e reprodução das narrativas orais segundo formas tradicionais. O tempo que antes as pessoas disponibilizavam para se ouvir e contar histórias não é mais um recorrente em seus cotidianos. Essa realidade é comum aos contadores de história dessa comunidade. Na fala de uma outra idosa da comunidade é possível diagnosticar o quanto, no passado, era comum a presença da narrativa oral no tempo do cotidiano coletivo:

Meu avô contava história pra gente, eu hoje conto história assim porque eu via. Eu via e ele contava. Antigamente os pais tinha diálogo com os filhos e hoje não tem né (...). Olha, meu pai, quando chegava na quaresma, tinha penitencia, ele colocava uma esteira<sup>8</sup> quando a lua era nova. Ele colocava uma esteira na porta da frente ou num lugar que desse o claro da lua, e ele cantando mais a gente. Cantando e contando história (SANTOS SILVA. 29/03/2019<sup>5</sup>).

O relato acima reforça a função estruturante da família na organização social da comunidade negra do Pau d'Arco e na produção da sua memória através da oralidade.

<sup>5</sup> Entrevista concedida por Maria Augusta dos Santos Silva, em 25/12/2018.

Com efeito, Araújo (2018) chama a atenção para o perfil rizômico da organização daquela comunidade, demonstrando que a mesma se expressa em termos de uma grande árvore genealógica composta por troncos (os mais velhos), galhos (os intermediários) e ramos e flores (as novas gerações). Seguindo essa mesma lógica, podemos dizer que a oralidade se multiplica e constitui a memória coletiva também em uma perspectiva rizômica, de boca a ouvido, do mais velho aos mais novos, em um emaranhado comunicacional que se capilariza por todos os poros do tecido social e do cotidiano comum, formando uma teia de significados que configura a cultura local, o modo próprio de ver e estar no mundo daqueles e daquelas que compõem o Pau d'Arco dos Pretos, como era conhecida e designada a comunidade naqueles tempos anteriores ao reconhecimento enquanto quilombola, no tempo da tradição, da família ocupando todos os espaços da vida.

O tecido desse tempo regido pela convivência familiar, tempo da esteira<sup>6</sup> colocada sob a lua, para contar e cantar a vida parece estar sendo esgarçados sob a pressão dos novos tempos tecnológicos e individualizantes, marcados por celulares, TVs de plasma e redes sociais virtuais. A família e seus rituais cotidianos, lugares da memória oral por excelência, vai cedendo lugar para outros espaços de sociabilização, novos lugares de uma memória agora alicerçada pela escrita, pelo áudio visual e novas linguagens tecnológicas. Nesse movimento, o oral é plasmado pelo escrito e a memória é situada em novos lugares sob novas dinâmicas apropriadas às exigências de uma nova identidade, a identidade quilombola, verificada, atestada e legitimada pelo Estado, segundo princípios e critérios rigidamente estabelecidos pela lei vigente. Nesse contexto, a educação e a escola despontam enquanto catalizadores dessas demandas, espaços prioritários para a construção das novas narrativas que se alimentam da tradição, mas que também interagem para além das fronteiras físico culturais do Pau d'Arco, não mais apenas dos pretos, mas de todas as cores abrigadas sob a identidade mais abrangente de quilombola.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As entrevistas e observações realizadas ao longo do projeto, conjugadas aos referenciais teóricos utilizados, nos levam a considerar que a comunidade de remanescentes quilombolas da Vila Pau d'Arco a vivencia um momento rico e complexo

---

<sup>6</sup> Peça artesanal feita de palha.

de reconstrução da sua identidade coletiva, que tem como interface novas formas de elaboração da memória e da história comunitária, à partir da construção de lugares de memórias que incorporam linguagens para além da oralidade e símbolos identitários externos, produzidos no âmbito da luta mais ampla dos movimentos sociais negros e toda a construção de um imaginário afro brasileiro acerca da África e das chamadas tradições afro brasileiras.

Nesse movimento, o lugar dos narradores tradicionais é tensionado pela força exercida pelas novas tecnologias da informação conjugadas a novas dinâmicas temporais e espaciais advindas da expansão urbana arapiraquense e suas influencia sobre a juventude local, com impactos diretos na produção de novos narradores e ouvintes. A crise da oralidade se coloca, assim, no centro da formação cultural daquela comunidade e dos desafios que enfrenta para se auto afirmar no contexto de uma identidade quilombola reconhecida pelo Estado, segundo critérios endógenos que se assentam sobre a idéia de ancestralidade negra.

Nessa dinâmica, o mito fundante, a memória orgânica e seus sujeitos, vão sendo apropriados em um novo processo de construção da identidade quilombola, que se assenta sobre o conceito de afro descendência e coloca o desafio da afirmação e legitimação comunitária no campo dos direitos de cidadania e da afirmação étnica frente ao Estado e à sociedade mais ampla.

A escola e suas ações despontam, nesse contexto, como *locus* principal dessa nova produção identitária, com foco principalmente na juventude e estabelecendo interrelações para além das fronteiras tradicionais. Coloca-se, então, a necessidade de novos estudos que aprofundem a historicidade desse processo, permitindo uma compreensão mais profunda das contradições, ganhos e perdas, bem como ressignificações que este envolve.

## REFERÊNCIAS

1. ARAÚJO, Anna Kelmany da Silva. *Em Pau d'Arco, muitas flores: memória, território de parentesco e fronteira étnica*. Dissertação. Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.
2. BARON, Dan. *Alfabetização cultural: a luta íntima por uma nova humanidade*. São Paulo: Alfarrábio, 2004

3. BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011.
4. BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
5. BRASIL. *Decreto 4887/2003*. Disponível In: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm), baixado em 15/07/2019
6. DELGADO, Lúcia de Almeida Neves. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*. Conferência de abertura do VI Encontro Nacional de História Oral (ABHO). In: FRY, Peter. *A Persistência da Raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
7. NORA, Pierre. *Entre memória e história, a problemática dos lugares*. São Paulo: Proj. História, 1993.
8. SLENES, Robert W. *Na Senzala Uma Flor, Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª edição. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.