

ORALIDADE, MEMÓRIA E RESILIÊNCIA: ASPECTOS DA IDENTIDADE CULTURAL DA COMUNIDADE DO MACACO (SÃO FRANCISCO DO CONDE/BA)¹

Taiane Souza dos Santos²

RESUMO

Este artigo discorre sobre como a comunidade quilombola do Macaco, em São Francisco do Conde-BA, mantém e transforma sua identidade cultural diante dos desafios sociais, econômicos e políticos contemporâneos. Utilizando uma abordagem autoetnográfica, analisamos narrativas locais, práticas culturais e relações de poder para compreender como esses elementos ajudam a comunidade a adaptar-se e responder a desafios internos e externos. Os resultados indicam que as práticas culturais tradicionais e a oralidade são fundamentais na preservação da identidade e na resistência contra as pressões de modernização. Este estudo contribui para o campo da Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, oferecendo uma análise da dinâmica do modo de vida da comunidade do Macaco e sua resistência aos processos de marginalização.

Palavras-chave: identidade social - Comunidade do Macaco (São Francisco do Conde, BA); tradição oral - Comunidade do Macaco (São Francisco do Conde, BA); Comunidade do Macaco (São Francisco do Conde, BA) - história.

ABSTRACT

This article explores how the quilombola community of Macaco, in São Francisco do Conde- BA, maintains and transforms its cultural identity in the face of contemporary social, economic and political challenges. Using an autoethnographic approach, we analyze local narratives, cultural practices and power relations to understand how these elements help the community adapt and respond to internal and external challenges. The results indicate that traditional cultural practices and orality are fundamental in preserving identity and resisting modernization pressures. This study contributes to the field of Anthropology of Afro-Brazilian Populations, offering an analysis of the dynamics of the Macaco community's way of life and its resistance to marginalization processes.

Keywords: Macaco's Community (São Francisco do Conde, BA) - history; oral tradition - Macaco's Community (São Francisco do Conde, BA); social identity - Macaco's Community (São Francisco do Conde, BA).

¹ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Zelinda dos Santos Barros.

² Possui licenciatura em Pedagogia pela Fundação Visconde de Cairu; especialização em Educação, Cultura e Diversidade pela Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB). Graduanda em Ciências Sociais pela UNILAB.

1 INTRODUÇÃO

Originalmente, os quilombos foram espaços de resistência formados por escravizados e outros grupos marginalizados no Brasil. Beatriz Nascimento (2018) e outros pesquisadores (Almeida, 2002; Barros, 2016; Munanga, 1996) contribuem para essa discussão ampliando o entendimento dos quilombos, descrevendo-os não apenas como agrupamentos físicos, mas também como símbolos de resistência cultural e política, com uma rica trama de solidariedade e luta contra a opressão.

A Constituição de 1988 e o Decreto n.º 4.887/2003 foram pontos de virada na luta dos quilombolas por direitos. Estes documentos legais reconhecem os quilombolas como sujeitos de direitos e iniciam o processo de regularização de seus territórios, marcando um avanço importante na sua luta por reconhecimento e justiça social. Neste artigo, a partir do conceito de comunidade remanescente de quilombo, examino como a comunidade do Macaco, em São Francisco do Conde-BA, mantém e transforma sua identidade cultural diante das influências sociais, econômicas e políticas contemporâneas.

A realização da pesquisa que originou este artigo foi motivada pela necessidade de compreender profundamente as complexidades da formação da identidade quilombola, especificamente da comunidade da qual faço parte. A pesquisa foi realizada no meu local de pertencimento e a proximidade com meus conterrâneos me ofereceu uma visão única das dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldam nossa comunidade. Neste sentido, por meio deste artigo, tenho em vista desvendar as complexas interações entre história, território e cultura na comunidade do Macaco, com especial foco na formação de uma identidade quilombola e nas dinâmicas de preservação e resgate histórico.

Dedico particular atenção ao papel crucial da oralidade, da memória coletiva e das práticas culturais na construção dessa identidade quilombola. Reconhecemos que a história quilombola muitas vezes é transmitida oralmente e compartilhada de geração para geração. Essas histórias não apenas preservam a memória da resistência e da sobrevivência, mas também moldam ativamente a identidade e a coesão social na comunidade. Ao explorar esses aspectos, nossa análise também aborda os desafios contemporâneos enfrentados pela comunidade do Macaco, incluindo questões de reconhecimento oficial, acesso à terra e preservação cultural em um contexto marcado pela mudança e pela pressão externa (Souza, 2023; Souza, 2022; Souza, 2019).

Como “agente social quilombola” termo cunhado por Clóvis Moura (1989) da comunidade do Macaco, reflito sobre os desafios de transpor as narrativas orais para um

contexto burocrático que valoriza a documentação escrita e formal. Assim adoto uma metodologia qualitativa, com abordagem autoetnográfica. Este método, conforme Versiani (2005), permite uma análise interseccional entre minha experiência e o contexto da comunidade do Macaco, revelando nuances que podem ser invisíveis em abordagens mais tradicionais. O acesso privilegiado a narrativas e nuances da vida quilombola, que podem ser invisíveis em abordagens puramente acadêmicas, oferece uma visão rica e contextualizada da formação identitária quilombola.

Ao abordar a identidade cultural da comunidade quilombola do Macaco, busco não apenas preencher uma lacuna acadêmica como também valorizar as narrativas quilombolas e ouvir as vozes que já existem, contribuindo para a preservação de sua herança cultural e social. Minha expectativa é revelar como nossa história, território e cultura se entrelaçam para formar uma identidade resiliente e diversa, moldada por séculos de resistência e adaptação.

2 AUTOETNOGRAFIA NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Durante meus rodeios em busca de conhecimento, aprendi muito sobre diversos lugares, pessoas, modos de vida e perspectivas de sociedades, porém pouco ouvi falar sobre a historicidade da terra que meus ancestrais escolheram como lar, do chão onde nasci, cresci e vivo até a atualidade. Este latejo começou a ecoar no meu Orí, que Beatriz Nascimento comenta o significado num documentário homônimo (1989). Definido a partir da língua iorubá como cabeça ou centro, é a chave de ignição, a conexão do ser humano entre a linha tênue do mundo físico e espiritual, a primeira ligação ancestral do ser vivo. Kileuy e De Oxaguiã conceitua Orí como:

[...] o nome da nossa cabeça física para os iorubás; camutuê ou mutuê para os bantus; e tá para a nação fon. É o órgão vital que responde pelos nossos sentidos e pela nossa inteligência. Geralmente, o orí é o primeiro a chegar ao mundo, no nosso nascimento. É também a parte mais alta do ser humano, onde se localiza o comando maior do corpo físico, o cérebro. O orí é uma divindade que serve apenas a seu filho, pois é individual e unitário. Ele cuida e participa ininterruptamente da vida da pessoa, porque, possuidor e possuído, é quem faz a ligação entre o homem e o seu orixá. [...] Cada orí é preparado no orum, onde recebe a matéria progenitora que o identificará, individualizando-o. Esta “matéria” mítica ligará o indivíduo a todas as suas divindades, a seu destino (Kileuy; De Oxaguiã, 2015, p. 116).

Orí, então, é a primeira cabeça, a conexão espiritual que temos com o corpo. Enquanto negros da diáspora, ao passarmos pelo processo de escravização e colonização, continuamos o

embate entre existir e sobreviver, por isso, para além dessa noção espiritual, Nascimento (Op. cit.) descreve como uma forma de produção identitária para a população negra. Concordo com a autora quando diz que na conjuntura em que se formou a identidade afro-brasileira os significados e significâncias da ligação entre o Orí (cabeça) e memória, memória e terra, terra e as pessoas refletem mais do que um conceito do campo religioso, é uma ideologia que oportuniza ferramentas para alcançar a integridade na formação da identidade negra na diáspora.

É no Orí que, inconscientemente, se concentram as nossas vias de luta. Ele nos deixa sãos, consegue evidenciar a nossa potência, a nossa resistência antes mesmo do nosso corpo físico reconhecer um terreno hostil. Nesta percepção, o Orí interliga e transita entre a cabeça física, a cabeça espiritual e a memória que, para mim, não está apenas no espaço palpável das palavras, está nos nossos sonhos e subconsciências. Nossa herança ancestral é entrelaçada com os elementos da natureza, com a terra.

Foi a partir do entendimento que a terra escuta, mas também fala, como expressa Pinto (2019, p. 5) ao descrever o conceito de “território falante” como a expressão do espaço geográfico e sua conexão intrínseca com seu povo, uma via de comunicação que ressoa as histórias vividas por seus antepassados. A partir dessa reflexão que quando meu ori vibrou com as conexões e as embarcações desse território que habito, não pude mais o evitar, e isto me levou a “rodopiar olhando para o umbigo”, pois, como dizia minha avó Guiô: “todo mundo pensa que os olhos é quem faz a gente vê o mundo, não, minha fia, é pelo umbigo que você vê os corpos e os espíritos”.

Quando criança, não entendi, mas, hoje, esse ditado popular me diz que, para entender o universo, primeiro precisamos olhar para dentro e enxergar o nosso entorno. Por isso, reconheci o meu território como um ente querido que se expressa, se conecta às histórias de vida que ali se desenrolaram, às narrativas que ecoam nessas terras.

Ao estabelecer “[...] a conexão direta com o reconhecimento do caráter político e transformador que tal método assume ao ‘dar voz para quem fala’ e em ‘favor de quem se fala’” (Santos, 2017, p. 219), a autoetnografia emerge como uma ferramenta poderosa para a representação autêntica e genuína das narrativas de um povo, enraizada na própria vivência compartilhada e subjetividade do(a) pesquisador(a).

A escolha da pesquisa autoetnográfica pode ser comparada à metodologia proposta pela autora Grada Kilomba (2019), que enfatiza a urgência de descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento. Assim como Kilomba, a autora explicita a necessidade de uma epistemologia que incorpore o pessoal e o subjetivo no discurso acadêmico.

Ela reconhece que tanto quem fala quanto quem pesquisa o faz a partir de um contexto

específico, carregado de história e realidade, invalidando a noção de discursos neutros. Ao posicionar-se como uma "subjetividade consciente", a autora questiona a visão tradicional que valoriza o distanciamento emocional, social e político na pesquisa, buscando uma abordagem que reconheça a importância da subjetividade e da experiência pessoal no processo de produção de conhecimento.

A reflexão sobre minha posição como pesquisadora na comunidade é crucial, exigindo uma consciência profunda de como minha subjetividade pode influenciar a pesquisa. Isso implica em uma análise crítica de meus próprios valores, experiências e preconceitos, os quais podem moldar a interpretação dos dados. A validação dos dados, incluindo o uso de informações subjetivas como memórias pessoais e experiências vívidas, é garantida pela complementação com múltiplas fontes, como entrevistas semiestruturadas. Estas foram transcritas e categorizadas em temas, permitindo a convivência da historiografia da comunidade, com base nas visões dos moradores entre 50 e 80 anos, escolhidas por sua perspectiva da história local.

O material empírico da pesquisa foi sendo construído ao longo de minhas experiências, iniciadas durante meu trabalho de conclusão de curso de pós-graduação na UFRB, em 2022, e continuadas no projeto de extensão "Registro, transcrição, memória e poética: Formação para a aprendizagem, ensino e cuidado da palavra alheia", do Programa de Bolsas de Extensão e Ações Comunitárias (PIBEAC/UNILAB), em 2023, sob a coordenação de Carlos Maroto Guerola, que autorizou a utilização dos dados construídos. O objetivo das entrevistas foi registrar e preservar os discursos de memória na comunidade da Fazenda Macaco, no município de São Francisco do Conde-BA. Esse esforço resultou na elaboração de uma coleção de narrativas históricas da comunidade, além da realização de minicursos de extensão.

Para enriquecer e validar as conclusões deste trabalho, recorri a uma variedade de fontes, incluindo documentos históricos como fotografias, monumentos naturais e artificiais, e locais de memória. Esses recursos me permitiram situar a comunidade em um contexto mais amplo, proporcionando uma compreensão mais abrangente das narrativas apresentadas. Essa abordagem nos permitiu aprofundar nossa análise e oferecer uma visão mais substanciais sobre o tema em questão.

Tive em vista conduzir este trabalho com transparência e ética em relação aos métodos utilizados. Respeitei a privacidade dos participantes, obtendo autorização para revelar suas identidades quando necessário e mantendo a confidencialidade quando solicitado. Tal abordagem proporcionou um fundamento sólido para analisar e compreender uma variedade de fenômenos sociais, integrando métodos de pesquisa, interpretação cultural e reflexão pessoal. Este processo de pesquisa foi uma jornada contínua de movimento de dentro para fora e de fora

para dentro, permitindo uma compreensão mais holística e genuína das experiências e narrativas da comunidade.

3 ORALIDADE, MEMÓRIA E RESILIÊNCIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MACACO

Os quilombos no século XVII eram vistos como zonas de rebeldia devido à sua natureza de resistência e autonomia frente ao sistema escravocrata imposto pelo domínio ocidental. Essas comunidades, formadas por escravizados fugitivos e outros grupos marginalizados, representavam uma ruptura com a ordem estabelecida, desafiando as autoridades coloniais. Essa afronta os colocava em um lugar marginalizado, por isso o surgimento do ideal de quilombo, enquanto zona de rebeldia emergente ao domínio colonial, nos fez pensar que o lugar de marginalização seria determinante.

Na atualidade, esta zona de rebeldia ao sistema escravocrata, virou territórios que se rebelam ao sistema colonialista contemporâneo que se embasa no racismo. O racismo é um fenômeno em constante renovação, tornando a luta contra ele uma jornada angustiante e uma batalha que perdura sem vislumbrar um desfecho definitivo. Falar da identidade do povo negro, especialmente no contexto dos quilombos, é revelar as profundas ramificações desse sistema sofisticado de opressão. No caso das populações quilombolas, grupo social focalizado neste artigo, enfrenta mais um obstáculo: a estrutura racista que se manifesta nas instituições e práticas sociais para perpetuar desigualdades, negar direitos e invalidar sua existência.

O Estado, muitas vezes, impõe requisitos rigorosos para o reconhecimento das comunidades quilombolas, exigindo evidências históricas e culturais que nem sempre são acessíveis devido à marginalização, obstáculos burocráticos, discriminação e falta de recursos das comunidades. As lacunas criadas pelo poder público suscitaram debates sobre as ações legais e governamentais que deliberadamente dificultaram o avanço na regulamentação dos territórios quilombolas.

Arruti (2008) diz que somente com a Constituição de 1988 e o Decreto n.º 4.887/2003, novas perspectivas surgiram para nós quilombolas com o reconhecimento da condição de sujeitos coletivos de direitos e o estabelecimento da responsabilidade dos órgãos governamentais pelos processos de identificação, demarcação, titulação e reconhecimento das terras. No artigo 2º desse Decreto, encontramos a definição das comunidades remanescentes de quilombos.

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Brasil, 2003)

Como quilombola do Macaco, vejo a definição do Decreto Presidencial n.º 4.887 como um passo importante para o reconhecimento das comunidades quilombolas, porém, reconheço que existem desafios associados a essa definição. A exemplo da “trajetória histórica própria”, pois sendo elas registradas em narrativas orais, validar essas narrativas como fontes históricas é mais difícil em contextos burocráticos, pela escassez de documentos ou evidências formais que as sustentem. E as relações territoriais específicas podem criar barreiras para comunidades que não se encaixam nesses critérios estabelecidos.

O processo de validação pelo Estado, longe de ser neutro ou imparcial, é permeado pelo racismo que reflete e reforça as hierarquias e desigualdades sociais. Como afirma Almeida (2021, p. 301) “o racismo não implica apenas privação material e de direitos, mas também afeta o que há de mais subjetivo: a capacidade de visualização das próprias potencialidades”. Dentro desta perspectiva, questionamos a fórmula exata institucionalizada pelo Estado, que nomeia e classifica grupos étnicos, ao tempo que nega seu processo evolutivo. Seguindo a mesma linha de raciocínio, O conceito “remanescente” refere-se a algo que após um evento histórico em um determinado período temporal. No contexto das comunidades quilombolas, o termo foi utilizado para nos descrever enquanto grupos étnico-raciais de descendentes de ex-escravizados terem vestígios e sobras do período escravocrata

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Silva (1999, p. 10), argumenta que o termo “remanescente” é considerado pejorativo por nomear uma comunidade enquanto desmerece seu processo histórico. Da mesma forma, Ilka Boaventura Leite (2000), expressa que o termo é restritivo quando defini os quilombos como entidades estáticas, análogas e fechadas aos resquícios da escravidão. O termo se torna pejorativo, ao presumir uma estaticidade histórica que não existe. Ao contrário, as expressões e dinâmicas se mantêm circulares, vivas e pulsantes, adequando-se às demandas da contemporânea.

No contexto das comunidades quilombolas, historicamente, o termo foi utilizado para descrever grupos com vestígios e sobras do período escravocrata. Assim, faz referência a grupos étnico-raciais que são descendentes de ex-escravizados ou indígenas, o que torna o termo pejorativo. Uma vez que as comunidades quilombolas não se resumem em uma estaticidade histórica; muito pelo contrário, são expressões vivas e dinâmicas que se mantêm viva e pulsante na sociedade contemporânea.

Em contraste com o sentido pejorativo associado à palavra "remanescente", a releitura desse conceito ressalta a concentração na preservação de um povo que mantém suas condições de sobrevivência, independentemente da atenção e dos benefícios potenciais do Estado. Ao afirmar que o grupo étnico não é preservado, mas criado, Cunha (2017)), ressaltam que a identidade étnica das comunidades quilombolas não é estática, mas dinâmica e fluida. Isso significa que não devemos apenas olhar para o passado e recuperar uma identidade supostamente perdida, mas olhar para frente e construir uma identidade nas condições contemporâneas.

Afinal, o que é identidade? Para Beatriz Nascimento (2018, p. 73), nossa identidade não poderia se resumir, há uma única dimensão ou experiência, por ser interseccionada por diversas formas de opressão e resistência. Essa noção vai além de uma simples definição estática, pois “A identidade cultural negra negaria as singularidades, os processos de singularização. Imporia uma ditadura dos comportamentos e condutas, cobraria modelizações, às vezes inatingíveis em se tratando de indivíduos diferenciados e dessemelhantes. Na fala da (Quilombola e agricultora, 52 anos).

Sobre o reizado e o coral a entrevistada mencionou: Do rezado assim da cultura, Eu me recordo muito, muito bem. Assim que a gente reunia, né? A gente começou aqui em 96, fui convidada por Dona Clara através do clube de mães, que a gente se reuniu para ficar ajudando as pessoas quando viesse pra igreja. A gente deixava a igreja aberta, a gente varria, hoje eu não faço mais parte da coordenação porque também, a gente tem que estar passando, né? Hoje é Mariana e Nete que participa, mas mesmo assim eu dou a minha contribuição também. Aí também a gente veio aqui, a gente trouxe a pastoral da criança, a gente continuou com a catequese, fizemos muitos batizados graças a Deus na comunidade, [...] que até hoje continua, ainda atua. E aí veio reizado, também a gente colocou alguns jovens que cresceu e tal. As manduis (risos), é os quiabo duros. (Quilombola e agricultora, 52 anos)

Podemos ver nesta narrativa que a identidade comunicada aqui, é coletiva. A comunidade do Macaco tem adotado e adaptado práticas culturais provenientes da cidade como uma tentativa de reafirmar sua identidade no cenário municipal. Recordo-me vividamente de minha participação no reisado e no coral, cuja sede e administração ficavam no centro da cidade de São Francisco do Conde. Nós, membros da comunidade que fazíamos parte desse movimento artístico-cultural, ansiávamos por conhecer novos lugares e sermos reconhecidos como parte integrante do Macaco, ao mesmo tempo, em que nos inseríamos no cenário artístico do Recôncavo.

Ao participarmos ativamente dessas atividades culturais, demonstramos nossa capacidade de adaptação e resiliência, enquanto mantemos vivas as tradições e valores que nos definem como parte da comunidade do Macaco. Essa integração nos posicionou como diferentes, diferentes dos outros atores do reizado do centro da cidade, mas também expressou que uma

identidade.

A construção identitária nas comunidades quilombolas é um processo de empoderamento e resistência na luta por direitos perante um Estado opressor. Ao mesmo tempo, é um processo de criação e reinvenção, no qual as comunidades se adaptam e se transformam para enfrentar os desafios do presente e do futuro. No caso do Quilombo do Macaco, o seu patrimônio social e cultural corre riscos de precarização quanto ao pertencimento étnico e histórico, pois os donos de terras, ao permanecerem como protagonistas na formulação das políticas locais, impossibilitam medidas mais efetivas para a garantia do direito à terra

A autoatribuição quilombola e os dispositivos étnico-comunicacionais constituem elementos essenciais na construção e na comunicação da identidade quilombola. Cunha e Albano (2017) diz que a autoatribuição quilombola é o processo pelo qual as comunidades negras reconhecem e reivindicam sua identidade quilombola perante o Estado e a sociedade, buscando acesso a políticas públicas e reconhecimento de seus direitos. Este processo envolve uma série de complexidades e dinâmicas relacionadas à história, à cultura e à vivência dessas comunidades ao longo do tempo.

Os dispositivos étnico-comunicacionais, por sua vez, referem-se às ferramentas e estratégias utilizadas por essas comunidades para organizar e comunicar suas identidades e diferenças. A exemplo destes dispositivos temos, os discursos, cosmologias, manifestações culturais e espaços sociais. Além disso, as comunidades precisam produzir sinais externos reconhecíveis por mediadores e instituições, que atestem sua autenticidade e contribuam para sua visibilidade e legitimação perante o Estado.

O funcionamento da cultura e do território, como exemplifica Cunha e Albano (2017), age como dispositivos étnico-comunicacionais, ao articular elementos identitários que estruturam e comunicam a identidade quilombola. Esses dispositivos operam no cruzamento dos traços socioculturais, como o discurso de negritude e a origem quilombola, tanto para comunicação interna quanto externa da identidade.

Na cultura, encontramos manifestações tradicionais que adquirem significados culturais profundos, transcendendo seus usos cotidianos e tornando-se emblemas identitários para a comunidade quilombola. No território, os traços culturais se entrelaçam com as estruturas espaciais, construindo espaços sociais que comunicam e expressam as identidades e diferenças do grupo étnico. Como descreve esta entrevistada:

Vó trabalhava assim, lavar roupa, fazer arroz doce, fazer cocada, todo sábado fazia aquele tacho de cocada [...] Vêi, mandava botar, mandava tratar, tratava, mas pescada branca desse tamanho assim ó! Aí, tratava, botava no limão, no alho, deixa lá,

temperando. Vó tinha que sair pelo meio do mundo correndo, pra procurar sardinha, aquela sardinha, sardinha aquela bem miudinha. Era dia baba! ele pagava todo, a panela toda, e aí você dava, dava você, você chegava você bebia com quem você chegasse.[...] Quem chegasse você comia, você bebia, comia cocada, comia aquela queijada. (Quilombola, aposentada, 74 anos)

Na narrativa acima, podemos observar a ligação entre as práticas culturais de solidariedade na alimentação comunitária, e a interligação com um lugar de memória (o campo de futebol). Evidentemente, que no decorrer da história ocidentalizada, o discurso sobre memória esteve alocado nos escritos de páginas e capas rebuscadas, porque esse seria um “registro” inalterado pelas ruínas do tempo. Mas que tempo, que memória, afinal? Deveríamos, portanto, pensar sobre quantas interpretações, contextualizações e/ou descontextualizações das obras ditas “atemporais” demonstraram nada mais, nada menos do que a sua temporalidade. Para Almeida (2021, p. 297)

transmissão de saberes como forma fortalecer os vínculos entre as pessoas e os territórios. Suas práticas mobilizam o que denomino de território de afeto, entendido como um campo de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para não são definido aqueles que vivem nos territórios quilombolas. Territórios de afetos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar.

Ao falarmos de política, ambiente e território, podemos acessar saberes e uma parte da memória que não é aquela que se detém unicamente ao que se vivenciou, como num tempo passado, mas sim numa perspectiva que admite o tempo acumulativo. A natureza, a terra, o chão para pisar, o mar para pescar, tem memória! Nessa perspectiva, o território não é apenas um portador da identidade, mas também um comunicador de histórias, um território que escuta e fala.

O conceito de "território de afeto" proposto pela autora destaca a dimensão política dessas práticas, que não se limitam apenas à manutenção física do território, mas também envolvem a criação e redefinição de espaços que potencializam a identidade e as relações das pessoas que vivem ali. A expressão "territórios de afetos" ressalta que a ligação das comunidades quilombolas com seu território não é apenas uma questão de identificação jurídica, mas sim uma relação profunda e emocional com o lugar onde vivem.

Nesta perspectiva, o território tem nesta obra o conceito de um “ente querido. A categoria conceitual criada neste contexto, onde o território é concebido como um "ente querido" um parente que abraço, mas que tenho conflitos, um parente que às vezes me distancio, mas sempre defendo. Este termo reflete a compreensão complexa e afetiva do território quilombola. Ao usar essa metáfora, destaca-se a relação íntima e vital que as comunidades quilombolas têm com seu

espaço geográfico e histórico.

A citação de Beatriz Nascimento (2018, p. 108) enfatiza ainda mais essa ideia, indicando que quando as comunidades quilombolas se reúnem e se reafirmam, o quilombo ressurgue como uma entidade espiritual no presente. Isso sugere que o território não é apenas um local físico, mas também um símbolo de identidade. Assim, o processo de estabelecimento de conexões com o passado é dinâmico e contínuo, demandando um esforço constante de reconstrução, reinterpretação e renovação das tradições e práticas culturais quilombolas, como forma de manter viva a memória e a identidade dessas comunidades.

A comunidade quilombola do Macaco enfrenta um dilema em relação à própria identidade quilombola, fragmentada durante o processo colonial. Enquanto buscamos nos reconectar com nossa história e cultura ancestrais, enfrentamos desafios contemporâneos que afetam o nosso processo de reafirmação identitária.

É crucial destacar que a falta de reconhecimento e o desconhecimento das narrativas quilombolas contribuem para uma visão limitada e distorcida sobre quem somos e de onde viemos. Muitas vezes, comunidades como a nossa enfrentam estereótipos e preconceitos que dificultam o pleno entendimento e valorização da nossa identidade quilombola. É dentro dessa conjuntura que a comunidade do Macaco desperta e reconstrói sua identidade quilombola, resgatando e celebrando suas raízes ancestrais.

4 COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MACACO: MEMÓRIA E IDENTIDADE COLETIVAS

A quem interessa me nomear? Outrora Santo Antônio do Rio das Pedras, Marapé, Cassanje, agora Fazenda Macaco e São Roque. Embora nos sejam dados muitos nomes, aqui falamos orgulhosamente “Moro no Macaco!”, “Sou do Macaco!”. Com cerca de duzentos e trinta e oito habitantes, uma pequena fração da população que já residiu em nossas terras, Souza (2022), a comunidade do Macaco é um distrito localizado aproximadamente a 4 km do centro de São Francisco do Conde–BA, cidade do interior do Recôncavo Baiano.

Segundo os documentos pesquisados, nossa trajetória se inicia em 1587, isso se afirma nos escritos de Souza (1971, p. 141) que nos diz: “Esta terra faz no cabo uma ponta; e virando dela sobre a mão direita vai fugindo a terra para trás, até dar em outro esteiro que chamam Marapé, onde se começam as terras de Mem de Sá, que agora são de seu genro, o Conde de Linhares.” Nesse contexto, o trecho descreve a geografia da área, referindo-se às terras que

fazem parte da região do Recôncavo Baiano, onde os limites eram identificados por marcos naturais como estuários (esteiros) e outros acidentes geográficos.

A menção a Mem de Sá, e o Conde de Linhares, sugere a sucessão dessas terras e propriedades ao longo do tempo, relacionadas à colonização portuguesa e às práticas de herança e concessão de terras na época. No século XIX, o Macaco passou a ter como “aproprietário” Francisco Vicente Viana.

A categoria conceitual apropriatório, criada neste contexto, refere-se a um conceito que descreve aqueles que possuem propriedades ou terras historicamente adquiridas via processos coloniais. O termo combina “apropriação” e “proprietário”, sugerindo uma posse que não é apenas legal, mas também incorpora as dimensões históricas e sociais da colonização e da opressão. Ao utilizar o termo “aproprietário”, o objetivo é destacar a complexidade das relações de propriedade em contextos coloniais e pós-coloniais, reconhecendo que a posse de terras muitas vezes não é resultado de transações legais, mas de injustiças históricas, desapropriação forçada e exploração.

Essa categoria conceitual visa ampliar nossa compreensão das dinâmicas de posse de terras e propriedades, destacando como as histórias de colonização e escravidão continuam a moldar as relações de poder e as desigualdades socioeconômicas até hoje. Ao identificar e nomear os “aproprietários”, busca-se também promover uma reflexão sobre as injustiças passadas e presentes relacionadas à propriedade da terra, além de contribuir para discussões sobre justiça social, reparação histórica e direitos territoriais.

Na citação abaixo é descrito um marco da utilização da mão de obra escravizada por este apropriatório proporcionando a manutenção de engenho de produção de cana-de-açúcar. Como descreve Fraga:

Em 19 de maio de 1881, o chefe de polícia ordenou ao delegado da Vila de São Francisco que intimasse Francisco Vicente Viana, dono do Engenho Macaco, a resgatar um escravo de sua propriedade chamado João que se apresentou à polícia em estado "tal de moléstia" que foi necessário recolhê-lo ao hospital da Misericórdia. [...] Na noite de 3 de março de 1883, o subdelegado de freguesia de Santana, em Salvador, informou ao chefe de polícia que Raimunda Porcina de Jesus apresentou-lhe um escravo chamado Fiel, crioulo, que fugiu do Engenho Macaco, em Santo Amaro, para pedir a ela que o comprasse.

[...]Em 25 de novembro de 1903, localizamos Maria Domingas de Ramos, lavadeira, registrando o nascimento do filho Catarino da Cruz, "preto", nascido em sua residência, no beco da Inquisição, também conhecido como beco Pedro e Paulo, na cidade de Santo Amaro. Por aquele registro soubemos que Maria Domingas nasceu no Engenho Macaco, na vila de São Francisco (Fraga Filho, 2004, p. 44, 45 e 313)

Essa citação de Fraga demonstra que a “apropriedade” de Francisco Vicente Viana sobre o Engenho Macaco indica sua ligação direta com a economia baseada na escravidão, uma vez que

as fazendas de cana-de-açúcar frequentemente dependiam do trabalho escravizados para sua operação. Nesse contexto, é provável afirmar que haviam escravizados que nasceram, viveram, trabalhavam e estavam sujeitos a condições desumanas de exploração nesse território. Essa perspectiva histórica nos conduz a uma reflexão sobre o estado de saúde desses escravizados e ex-escravizados.

De acordo com Diniz (2022, p. 6), uma doença teve um grande potencial no projeto higienista colonial. A varíola, também popularmente chamada de "bexiga" foi responsável pela morte de centenas de pessoas negras entre 1840 a 1970. Essa doença altamente contagiosa foi provocada pelo vírus *Orthopoxvirus variolae*, e seu contágio ocorreu através do contato direto com as secreções dos infectados. Nas condições de trabalho e moradia em que os escravizados foram submetidos, especialmente na senzala, a doença se propagava mais facilmente.

Os sobreviventes dos surtos epidêmicos da varíola ficavam frequentemente com marcas permanentes em todo o corpo, resultando em estigmatização e sendo referidos como "bexiguentos", uma denominação comumente encontrada nas páginas dos jornais do século XIX. Segundo o relato de uma quilombola do “Engenho do Macaco”, houve um surto epidêmico de varíola na povoação do Macaco, a comunidade enfrentou o desafio de combater essa doença infectocontagiosa conhecida como "bexiguento”.

Seu avô, seu Nô, ele disse que teve uma peste, aqui no Macaco, que essa peste botou muita gente na palha da banana, tanto que do Macaco, tem um lugar lá no Macaco, lá pra dentro, tem um lugar que foi chamado, denominado Rancho do Bexiguento, porque as pessoas tinham essa bexiga, então não podia ficar em convívio, dendi casa com as pessoas. As pessoas ficavam com lepras, com feridas, feridas no corpo, então tinha que colocar na palha da banana, as pessoas, tinha que dormir na palha da banana porque a palha da banana não ia colar no corpo, quando morria lá mesmo enterrava. (Quilombola e professora, 54 anos)

Essa narrativa oferece uma visão vívida da varíola, embora a entrevistada, não mencione o nome científico da doença, as memórias sobre as falas do meu avô, Seu Nô, ao mencionar o “Rancho do Bexiguento”, revela essa problemática na saúde pública local, porém, a prática da medicina tradicional quilombola transmitida de geração em geração, enraizada nas tradições ancestrais e no conhecimento coletivo da comunidade, ajudou a enfrentar esta mazela.

A prática de isolar os pacientes em um “Rancho do Bexiguento” e tratá-los com recursos locais e práticas tradicionais exemplifica a adaptação criativa e a resiliência da comunidade diante de desafios de saúde. Ao lidar com doenças locais, como a peste mencionada, os moradores da comunidade desenvolvem métodos de tratamento e cuidado que refletem não apenas suas necessidades médicas, mas também suas implicações, valores e conexões culturais.

Outra medida evidenciada no discurso foi ancorada na fé:

Antigamente, as pessoas eram muito aderiram ao candomblé. Então aqui tinha sete casas de candomblé, [...] dona Neném, seu finado Esídio, Fidélis, dona Aurelina [...] o povo disse que fizeram uma promessa que se construísse, se o povo parasse de morrer e ficasse curado dessa enfermidade, dessa lepra, que iriam construir uma igreja e a igreja seria o nome, botar o nome de São Roque né, fizeram um mutirão para construir uma igreja, Um que era administrador na frente, da igreja, da construção da igreja, foi Malaquias, tem um quarto que disse que era os ossos de Malaquias que foi enterrado ali (Quilombola e professora, 54 ano)

No tempo do candomblé, porque aqui tinha candomblé bem falado, que era do finado Exidio, finado Agostinho que tinha casa de candomblé. (Quilombola e agricultora, 52 anos)

As narrativas das moradoras quilombolas revela uma complexa dinâmica entre o candomblé e a influência do catolicismo na resistência do povo negro na diáspora. Ao mencionar a existência de sete terreiros de candomblé na comunidade, ela destaca a forte presença e adesão ao candomblé entre os moradores quilombolas, indicando sua importância como uma fonte de identidade cultural e resistência espiritual. No entanto, a narrativa também mostra como o sincretismo religioso se manifesta, com a exaltação pública do santo católico São Roque em vez do Orixá Omolú, associado à cura na tradição do candomblé e popularmente nomeado nesta época de "santo da varíola".

Essa escolha estratégica de destacar São Roque como o patrono da igreja construída em meio à epidemia de varíola pode ser interpretada como uma forma de evitar a perseguição e a repressão por parte das autoridades religiosas dominantes na época, essa dualidade entre a devoção pública ao catolicismo e a prática privada do candomblé reflete a complexidade das estratégias de resistência adotadas pelo povo negro na diáspora.

Ao mesmo tempo, em que se adaptavam às exigências e pressões externas, encontravam maneiras de preservar as práticas religiosas tradicionais da comunidade. Portanto, a narrativa da moradora quilombola evidencia não apenas a importância das religiões de matriz africana na resistência do povo negro, mas também a necessidade de estratégias adaptativas como o sincretismo religioso para enfrentar as adversidades impostas pelo contexto histórico e social.

No final do século XIX até o início do século XX, ocorreu uma transformação significativa na região. De acordo com Amorim (2008), nesse período, os antigos engenhos de açúcar foram substituídos por usinas modernas. Nessa guinada de transformação mercantil das terras e no contexto do período entendido como “fim da escravidão”, as fazendas e engenhos dessa região foram apropriados juridicamente pelo coronel Rodolpho Gonçalves Tourinho, juntamente com o engenho Dom João, em 25 de outubro de 1910. Segundo a certidão de registro

cartorial da usina registrada por Amorim:

Em terras próprias do engenho Dom João [...] tendo o Dom João 545 tarefas de Massapê [...] ao sudeste e a oeste com dito Rio Guahyba e terras do engenho Marapé e o engenho Santo Antônio do Rio das Pedras, vulgarmente conhecido por Macaco com 1.165, tarefas de terra próprias. [...] com seus rumos confinantes conhecidos e demarcados com suas plantações de canas, gados e animais de trabalho, veículos e instrumentos agrários, casas para moradores e para a pesagem de canas. (Amorim, 2008, p. 43-45)

Desde o século XIX que a localidade é dividida em duas partes, porém sempre foram interligadas. O engenho Marapé, situada na parte baixa, tinha imensos campos de cana-de-açúcar; lares dos trabalhadores (as), e casas de moagem de mandioca, enquanto a engenho Santo Antônio do Rio das Pedras (Macaco das pedras) ocupava a parte superior, onde tinha a casa grande, agrupamento de taperas, uma represa que distribuía água para a maioria dos engenhos, e depois para usinas adjacentes.

Com a falência da usina em 1969, trabalhadores migraram para a sede de São Francisco do Conde, e a comunidade teve uma perda significativa de moradores. O declínio da economia local também trouxe mais um desmembramento das terras. Como sugere esta narrativa de um dos quilombolas, *“Ele trabalhou primeiro na usina, quando a usina fechou todo mundo passou uma pendenga irada, aí ele ficou, aí depois que compraram a fazenda, e ele foi morar na fazenda” (Quilombola, agricultor, 63 anos)*

A discussão sobre a falência da usina em Dom João indica mudanças na economia local e na propriedade da terra ao longo do tempo. Isso sugere um declínio na estrutura econômica da região e nas formas de subsistência da comunidade. Esse tipo de mudança pode ter impactado não apenas as condições de vida da comunidade, mas também suas dinâmicas sociais e culturais.

Segundo a autora Amorim, (2008, p. 25) as propriedades e as terras foram arrematadas em 28 de janeiro de 1971 em uma sessão realizada na comarca de Santo Amaro em hasta pública, na ocasião duas figuras se destacaram ambas prestavam serviços a usina de Dom João com cargos de confiança Aloísio Ferreira da Silva administrador do engenho Santo Antônio do riacho das Pedras, conhecido como engenho Macaco, adquiriu no leilão o engenho Marapé e Ademário Benício comerciante do ramo farmacêutico do município de Santo Amaro, adquiriu o engenho Marapé. Amorim dá a entender que Ademário Benício arrematou o engenho Marapé, no entanto, fontes orais sugerem outra informação, observemos a narrativa de um(a) entrevistado(a) que diz:

Aqui era Usina Dom João que com a falência da cultura da cana de açúcar, chegou o petróleo, os sócios proprietários fizeram uma divisão da área, lotearam e leiloaram e meu pai ganhou, arrematou, essa área chamada Macacos em um leilão, isso em 1971. (Aproprietária, 67 anos)

Para complementar, outra entrevistada quilombola diz que “*seu Aluizio que era administrador da fazenda também arrematou uma parte, tanto que ficou seu Aluizio com a fazenda Marapé e seu Ademário com fazenda do Macaco* (Quilombola, professora 54 anos). No entanto, discordando, outro morador quilombola afirma:

Aqui nunca foi de Aloísio, não, o Macaco nunca foi de Aloísio não. Aloísio era administrador da usina, a usina fechou e ele ficou, aí dividiram as fazendas, aí disse que compraram a fazenda, aí Ademário comprou aqui, Falcão comprou Dom João, Aloísio comprou Marapé. Dizendo eles que comprou, e Vavá comprou lá, São José! (Quilombola, agricultor, 63 anos)

A análise dos dados transcritos pela própria autora, e as narrativas das entrevistas sugestionam que engenho Marapé e engenho Macaco eram lugares discriminados geograficamente pelos locatários como diferentes, não tem como ambos Aloísio e Ademário Benício terem comprado o mesmo lote de terra. Enquanto moradora da comunidade, também afirmo que ambos os locais, com seu espaço geográfico reduzido a áreas de ocupação dos moradores, se tornaram ruas da comunidade. Tais observações nos levam a crer que houve uma confusão de nomes dos engenhos.

Além disto, a discussão sobre a usina e a divisão das fazendas entre diferentes proprietários (Ademário e Aloísio) sugere mudanças na estrutura fundiária e nas relações de poder na comunidade, o que contribui para a compreensão do modo como a comunidade quilombola Macaco se formou e evoluiu ao longo do tempo.

Voltando a cronologia da história da localidade, por molecagem do destino, nessa sacada atemporal minha história se entrelaça a linhagem de um dos “aproprietários”, Aloísio Ferreira da Silva. Lá em casa tinha um pé de amêndoas, adorava me sentar sob sua sombra para criar roupas feita de folhas para alguns insetos que fazia de bonecos, um dia estava fazendo um avental para um besouro tritão, ele era gordo e tinha garras lindas que pareciam alicates. Era um sábado ensolarado, lembro de sentir o cheiro de bem-me-quer no ar, sou a filha do meio de três irmãos, nessa época meu irmão caçula não existia, era apenas Lazinho e eu. Morávamos na parte baixa do Marapé, um local de difícil acesso, ao redor muito mato, algumas crateras, tinha árvores frutíferas para tudo que era lado e nascente de rios espalhados, o que sempre deixava o terreno úmido e ruim de caminhar.

Essa parte do Macaco era o local menos habitado, não tinha eletricidade nas ruas, lá tinha

apenas cinco casas, todas feitas de taipa e afastadas uma das outras. Abaixo da minha casa tinha um campo de futebol, lá acontecia todos os torneios da comunidade, nesse sábado, era dia de treino, os homens iam bater o baba e sempre quando terminavam, passavam por lá para beber água, naquele dia tivemos a visita de meu tio Calango, temos a tradição na comunidade de, com ou sem parentesco, considerar os mais velhos como tios e tias, por isso, dávamos a benção e a recebia. Tão pequena, com 7 a 8 anos, nem entendia a diferença entre “parente de sangue” e “parente de consideração”.

Deixei minha peça de roupa exclusiva do tritão de lado, sentei no colo de meu tio e perguntei: “O senhor é irmão de mainha? Ele respondeu, “Sou.”, então, respondi: “Como, se o senhor não é filho da minha avó?” Ele disse, “É *por parte de pai, Tati*” (meu nome é Taiane, mas ele sempre me chamou de Tatiane). Fiquei matutando tentando juntar as peças, toda hora pensava freneticamente, “Oxi, mas mainha não tem pai”.

Fui crescendo e entendi a relação de parentesco, conheci outro tio, chamado Dico, mas ainda não sabia nada do meu avô. Já na adolescência, um primo se acidentou e como todo mundo é parente na comunidade, fica difícil saber o grau de parentesco, se a ligação é materna, paterna ou de ambos, visto que meus pais são primos de 2º grau. Durante sua recuperação o visitei muito, e logo começaram as brincadeiras em torno de um namorico, daí mainha me alertou, “Você não tá nem doida, ele é seu primo, neto de seu avô Aloísio”.

Minha primeira pergunta foi, “Tá! Mas por que não somos ricos?” Visto que os descendentes deste homem ainda se apropriam desta terra e colhem royalties do petróleo até os dias atuais. De acordo com Ana Rita de Souza, senhora minha mãe, minha avó teve um caso extraconjugal com Aloísio Ferreira da Silva, desta relação gerou a minha mãe. Calculo que o relacionamento foi entre 1970 a 1971, visto que mainha nasceu em 8 de maio de 1972 em casa, de parto natural. Minha avó assumiu a paternidade solo, então mainha só foi se registrar aos 15 anos por conta própria e nesta iniciativa de se nomear formalmente, lhe foi negado o nome, a herança, o afeto, a possibilidade de uma relação, ficou apenas a rejeição.

Paralelo à minha narrativa etnográfica, o projeto de expansão econômica dos proprietários estava o mais rápido possível: Ademário expandiu seu domínio comercial farmacêutico e começou a investir em outros campos, “*criar gado de leite, [...] vacas holandesas, vacas leiteiras, [...] produção de cacau* (Aproprietaria, 67 anos). A fala da entrevistada revela uma interseção entre sua narrativa e o desenvolvimento do projeto de expansão econômica” dos “aproprietários” na comunidade. Destaca o dinamismo econômico presente na região, exemplificado pelo investimento de Ademário em diferentes setores, como o comércio farmacêutico, a criação de gado leiteiro e a produção de cacau. Ao revisitar essa nova

capitalização dos recursos do território, refletimos sobre qual mão de obra impulsionou a expansão dos negócios.

A maioria dos entrevistados relata que a principal fonte de renda de seus pais era proveniente da atividade agrícola, incluindo a lavoura, áreas de pastagem e casas de fazenda. Uma matriarca da comunidade destaca essa realidade ao compartilhar: *Meu avô trabalhava no campo mesmo com os filhos. Agora os filhos dele sempre arrumavam emprego e tudo, mas ele permanecia na roça e no campo (Quilombola, agente do lar, 72 anos).*

Outra moradora também compartilha sua experiência, mencionando que trabalhou na lavoura, enquanto seu companheiro prestava serviços para Ademário. Ela relata: “Eu tinha uma roça aí, no fundo do quintal lá embaixo, tinha outra que ficava no Marapé. Esse Angelino trabalhava com o pessoal daqui do macaco. *Trabalhava nesse negócio de toca de cortava capim, fazia arame de cerca, o trabalho dele era esse (Quilombola, agente do lar, 71 anos).* Aloísio Ferreira da Silva inseriu a prospecção do petróleo no Marapé, o que fez seu capital financeiro crescer, mas trouxe com este avanço individual, consequências para a economia local e para o território. Esses fatos são mencionados no trabalho de minha conterrânea e parente Núbia Souza:

Além de poços e estações de petróleo, no campo Candeias está sediada a refinaria Landulpho Alves, construída sobre uma área de manguezal nos anos 1950. Já os campos Dom João Terra e Dom João Mar estão localizados sobre lugares historicamente usados pela comunidade para a pesca artesanal: os manguezais de Dom João e Marapé. Além de poços de produção de petróleo, ali estão instalados a Estação de Tratamento Marapé e a Trincheira de Marapé. A Trincheira produz o petróleo dentro do manguezal. Este petróleo é levado por um sistema de dutos à Estação (localizada ao lado do portal de acesso da cidade), sendo posteriormente transportado à refinaria Landulpho Alves por caminhões. (Souza, 2023, p. 9)

Neste trecho, Souza (Op. cit.) menciona a presença de diversas estruturas relacionadas à indústria do petróleo na região de Candeias, incluindo poços de petróleo, a refinaria Landulpho Alves e a Estação de Tratamento Marapé. Destaca-se a construção da refinaria que transformou o ambiente natural em instalação de infraestruturas industriais. Além disso, os manguezais que antes eram utilizados pela comunidade para a pesca artesanal, agora abrigam poços de produção de petróleo, a atividade industrial incidindo sobre os ecossistemas locais, especialmente os manguezais.

A presença dessas estruturas industriais levanta questões ambientais e sociais relacionadas à exploração de recursos naturais e à vivência com a comunidade quilombola do Macaco. Seguimos nossa retrospectiva histórica até os anos 2012, os “aproprietários” tiveram mais uma jogada econômica que impactou significativamente a dinâmica social local, conforme relatado por Santos.

2012 iniciou-se a monocultura dessa planta no município de São Francisco do Conde, especificamente na comunidade Fazenda Macaco, onde vivo. Sua chegada foi recebida com estranhamento pelos moradores, pois não houve comunicação à comunidade. Sem um esclarecimento de seus objetivos a empresa (que ainda é desconhecida pela população) se instalou e modificou os aspectos da comunidade, reflexo de uma política governamental praticada com a exclusão, sem a menor participação da população. A planta já era conhecida pela comunidade como componente medicinal. Segundo moradoras, as mulheres da Fazenda Macaco iam até a comunidade vizinha chamada Gurgainha para recolher as suas folhas com intuito de fazer “lambedouro”, ou chá, para o tratamento de problemas respiratórios, nervo ciático, parasita intestinal e algumas inflamações. Hoje essas mulheres dizem que o eucalipto existente na Fazenda Macaco não serve para os fins medicinais, pois é uma árvore industrializada, um “eucalipto industrial”, (Souza, 2019, 12)

As citações destacam a profunda conexão das famílias quilombolas com o território, cuja atividade principal serve como sua fonte primária de sustento. Explana também como o “racismo governa as condutas por meio de tecnologias de poder que permitem a agressão e justificam a destruição corporal e simbólica das populações” Kilomba (2021, p. 297).

A autora destaca a realidade dos territórios quilombolas, onde uma rica teia de práticas, saberes e valores está em constante perigo de desaparecer devido às dificuldades enfrentadas para manter seus modos de vida tradicionais. No nosso cenário a tradição de trabalhar na lavoura, nos manguezais e nas áreas rurais é passada de uma geração, demonstrando não apenas a ligação profunda entre a comunidade e o território, mas também o impacto negativos dos apropriatórios na configuração da paisagem econômica e social da região.

Este trecho aponta para a urgência de preservar essas práticas e modos de vida tradicionais, que são fundamentais não só para a identidade cultural das comunidades quilombolas, mas também para a sustentabilidade ecológica e social dessas regiões. Além disso, levanta questões sobre os sistemas de poder que contribuem para a marginalização e apropriação dessas comunidades, destacando a necessidade de abordagens de pesquisa sensíveis e engajadas que valorizem e amplifiquem as vozes e experiências das comunidades quilombolas.

5 DESPERTANDO A AUTOCONSCIÊNCIA QUILOMBOLA COLETIVA NA COMUNIDADE DO MACACO

A declaração quilombola é um instrumento jurídico, marco importante na luta por reconhecimento e garantia de direitos das comunidades quilombolas no Brasil. No entanto, para algumas comunidades, como a do Macaco em São Francisco do Conde, Bahia, esse processo tem sido desafiador devido a uma série de barreiras estruturais. Apesar de não haver mobilizações documentadas formais, a comunidade tem demonstrado um engajamento

significativo em reuniões, mobilizações internas e protestos por melhorias na mobilidade, empregabilidade e na preservação de seu território.

Embora nossa comunidade não tenha nenhuma mobilização formal documentada, desde 2017 até os dias atuais, tem havido uma crescente conscientização sobre esta identidade quilombola. Essa conscientização se reflete em esforços para fundar uma associação por três vezes, que não coincidentemente se esbarrou no racismo estrutural que mina a própria noção de organização sociopolítica. Conforme Almeida (2021) observa, essa dinâmica pode ser entendida como governamentalidade racista, que se manifesta por meio de burocracia extrema, exotização dos corpos e práticas culturais, e me atrevo a adicionar a falta de conscientização da identidade por fragmentação colonial como mais uma dessas formas.

Outro atento é que o Macaco, contextualizado em grupos de parentesco com uma relação campesina com a terra, não se encaixa na concepção tradicional de quilombo. Sua formação se deu de maneira informal pós-Abolição, através da doação de terras. Esse contexto histórico complexo e as barreiras estruturais enfrentadas pela comunidade contribuem para a compreensão das mobilizações atuais em torno da declaração quilombola.

Diante dos desafios enfrentados, a comunidade do Macaco está redefinindo as noções de identidade e resistência quilombola. Suas mobilizações internas e protestos não apenas buscam melhorias imediatas na qualidade de vida, mas também buscam o reconhecimento enquanto quilombo nas suas próprias entranhas, a garantia de seus direitos territoriais e culturais. À medida que as formações sociais evoluem, novas comunidades quilombolas emergem, desafiando as concepções tradicionais e promovendo uma reflexão mais ampla sobre as mazelas da escravidão e a luta contínua por justiça social e igualdade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao mapear os aspectos da identidade quilombola do Macaco, identifiquei os elementos mencionados no Decreto Presidencial n.º 4.887 para a validação das comunidades como remanescentes dos quilombos. Primeiramente, o vínculo de parentesco é uma característica marcante, evidenciada pela forte conexão entre os moradores da comunidade quilombola do Macaco, que compartilham não apenas laços de sangue, mas também uma história comum e um senso de pertencimento compartilhado.

Além disso, evidenciou-se a existência de uma memória coletiva, através dela reconstitui a história da comunidade, evidente também nas tradições, nos valores e nas experiências

passadas da comunidade, servindo como um elo entre as gerações presentes e passadas. Essa memória coletiva é alimentada pelas tradições culturais enraizadas na comunidade, as quais são transmitidas oralmente e por meio de práticas culturais, como as práticas medicinais e expressões artísticas como o reisado e o coral.

O que foi evidenciado é que as narrativas orais podem ser tão quanto consistentes e poderosas quanto outras fontes de pesquisa. O artigo afronta a escrita de textos distanciados dos sujeitos pesquisados, ao explorar uma memória oral que rompe com um conceito, inclusive colonialista, de não progressão do tempo nas comunidades tradicionais, ao trazer o contexto político atrelado a situação atual de degradação ambiental, admitindo, assim, que memória do que aconteceu, do que acontece e do que pode acontecer não se separa, mas sim se acumula.

Por fim, a luta pelo território emerge como um tema recorrente e central na história da comunidade do Macaco. Ao longo dos anos, a comunidade enfrenta uma série de desafios e ameaças à sua posse e uso da terra, muitas vezes imposta por mudanças promovidas pelos “aproprietários” locais, sem o consentimento ou consulta da comunidade. Essas pressões e adaptações forçadas testemunham a resiliência e a determinação dos moradores em proteger seu território e preservar sua identidade quilombola. Essa luta demonstra a presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Mais do que simplesmente buscar o reconhecimento externo, este trabalho também visa despertar a semente da autoconsciência quilombola coletiva do Macaco. É um convite para que os membros da comunidade se reconheçam como quilombolas, não apenas devido a uma definição legal ou histórica, mas como uma expressão viva de sua identidade. Beatriz Nascimento (2018, p. 108, 126) com a genialidade que ecoa no seu Orí diz “no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, eternamente formando um quilombo, [...] quando eles se reagregam, o quilombo volta a se reproduzir no presente, enquanto entidade espiritual”.

Este texto foi escrito na pele, no mar, na terra, na barriga e no tempo. Percebi com ele que o território, tem ouvidos, tem sentidos, tem memória, que ele é campo de afeto de abraço e não apenas de dor, latejos e traumas, por isso desejo que nossos Orís decidam ser quilombo coletivamente, que este ente querido, seja como admitido como cita a como nosso território de afeto.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os quilombos e as novas etnias”. In: Eliane Cantarino O’dwyer [org.], **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**, Rio de Janeiro, 2002.
- ALMEIDA, Mariléa. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. **História Oral**, v. 24, n. 2, p. 293–309, 2021. DOI: 10.51880/ho.v24i2.1209. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1209> Acesso em: 10 maio. 2024.
- AMORIM, Liliane Alves de. **Memórias e trajetórias da cana de açúcar na Bahia**. Dissertação (antropologia) UFBA, Salvador, 2008. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10070> Acesso em 27 de janeiro de 2024.
- BARROS, José D’assunção. “A ‘construção social da cor’ e a ‘desconstrução da diferença escrava’: reflexões sobre as ideias escravistas no Brasil colonial”. **Revista opsis**, v. 10, n. 1, 2010.
- BRASIL, **Decreto núm. 4.887**, de 20 de novembro de 2003, Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, 2003.
- CUNHA, Felipe Gibson; ALBANO, Sebastião Guilherme. “Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses”. **Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos**. n. 64, p. 153–184, 2017.
- DINIZ, Gustavo Silva. **Entre enfermos e curandeiros: doenças e práticas de cura da população negra na Paraíba oitocentista (1870–1880)**. Trabalho de conclusão de curso. Repositório Institucional da UFPB, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/25951> Acesso em 19 de março de 2024.
- FRAGA Filho, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos libertos na Bahia, 1870–1910**. 2004. Tese de Doutorado. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/303375> Acesso em 05 de março de 2024.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Pallas Editora, 2015.
- MOURA, Clóvis. “A quilombagem como expressão de protesto radical”. In: Clóvis Moura [org.]. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, 1996.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz; GERBER, Raquel. **Ôri**. Estelar Produções Cinematográficas e

Culturais Ltda. 1989. Vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>. Acesso em: 20 março. 2024.

PINTO, Naiane Jesus. **Território falante: uma escrevivência das experiências e (r) existências do Quilombo Dom João**. UNILAB, 2019.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. Plural: **Revista de Ciências Sociais**, v. 1, pág. 214–241, 2017.

SOUSA, Gabriel Soares de; VARNHAGEN, Francisco Adolfo; PORTO SEGURO, Visconde de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1971. <https://hml-bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rae/article/download/40405/39129> Acesso em 27 de janeiro de 2024.

SOUZA, Taiane dos Santos. **Macaco somos? Os efeitos de subjetivação racial na identidade de ex-estudantes negros/as da comunidade Fazenda Macaco**. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação, Cultura e Diversidade)-Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, UFRB, CECULT, 2022.

SOUZA, Milian dos Santos. **Análise dos impactos socioambientais sofridos pela Comunidade do Macaco com a plantação de eucalipto (São Francisco do Conde-BA)**. UNILAB, 2019.

SOUZA, Núbia. “O mangue era farto” Os impactos do petróleo para pesca artesanal e segurança alimentar na comunidade do Macaco em São Francisco do Conde-BA. Artigo-UNILAB, 2023.

SILVA, Valdélis Santos. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. **Revista Afro - Ásia**, v. 23 267-295, 1999.