

OS QUILOMBOS BRASILEIROS COMO “LUGARES DE MEMÓRIA”

Leandro Haerter
Angelita Soares Ribeiro
Denise Marcos Bussoletti

Considerações iniciais

Grande parte dos autores que tratam dos temas história e memória, o fazem a partir de perspectivas consideravelmente distintas. No texto que segue, procuramos explorar a forma como os dois temas são problematizados em alguns textos de Maurice Halbwachs (1990), Pierre Nora (1993) e Joel Candau (2002). Partindo das contribuições destes autores acerca dos processos sociais de (re)elaboração da história e da memória, buscamos refletir sobre uma possível proximidade entre o conceito de “lugares de memória” (NORA, 1993) e os quilombos brasileiros.

O uso da categoria “lugares de memória” se revela importante por criar condições de revisão de uma historiografia e, sobretudo, por ajudar na compreensão sobre a forma como os grupos em processo de rememoração (re)visitam questões de pertencimento, inclusive o étnico. Trata-se de, no tempo presente, articular passado e futuro no ato de lembrar e reelaborar histórias e identidades através da ressignificação de uma memória que seja capaz de reconhecer e legitimar ações políticas no presente.

Nesse sentido, tendo em vista os direitos territoriais quilombolas estabelecidos com a Constituição Federal de 1988 e de alguns marcadores identitários presentes no processo de auto-identificação quilombola de uma comunidade quilombola específica – o Cerro das Velhas, refletimos sobre como o conceito de “lugar de memória” pode ser significado e ressignificado no movimento de constituição dos quilombos brasileiros.

1. A história, a memória... os lugares

Maurice Halbwachs (1990), ao trabalhar com os conceitos de memória individual (ou autobiográfica) e memória coletiva (ou histórica)¹, alerta para que não se confunda nenhuma destas concepções com a concepção de história. Para o autor, a história é a compilação dos fatos que ocuparam maior relevância na memória coletiva. Neste contexto, Halbwachs (1990) enfatiza que no instante que a história inicia, a memória social se extingue. Por seu caráter dinâmico e aberto, a memória, enquanto persiste, não pode ser fixada no registro escrito, por isso, também não pode ser historicizada.

Se a condição necessária, para que haja memória, é que o sujeito que se lembra, indivíduo ou grupo, tenha o sentimento de que busca suas lembranças num movimento contínuo, como a história seria uma memória, uma vez que há uma solução de continuidade entre a sociedade que lê esta história, e os grupos

testemunhas ou atores, outrora, dos fatos que ali são narrados? (HALBWACHS, 1990, p.81).

No mesmo sentido, Halbwachs (1990) salienta que por ter como objetivo o tratamento dos detalhes, de forma a racionalizar os acontecimentos em fatos, a história torna-se atividade intelectual e erudita, propriedade de uma minoria. A memória, ao contrário, espalha-se por todos os territórios e culturas. Desta forma, a memória social se difere da história pelo menos em dois aspectos específicos. Primeiro, por seu caráter naturalmente contínuo.

É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição ela não ultrapassa os limites deste grupo. (HALBWACHS, 1990, p.81).

Nessa perspectiva, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado, mas o grupo que o sucede. A história, diferente disso, divide o passado em sequência de fatos.

A história divide a sequência dos séculos em períodos, como se distribui o conteúdo de uma tragédia em vários atos. Porém, enquanto que numa peça, de um ato para outro, a mesma ação prossegue com os mesmos personagens, que permanecem até o desenlace de acordo com seus papéis, e cujos sentimentos e paixões progridem num movimento ininterrupto, na história se tem a impressão de que, de um período a outro, tudo é renovado, interesses em jogo, orientação dos espíritos, maneiras de ver os homens e os acontecimentos, tradições também e perspectivas para o futuro, e que se, aparentemente reaparecem os mesmos grupos, é porque as divisões exteriores, que resultam dos lugares, dos nomes, e também da natureza geral das sociedades, subsistem (HALBWACHS, 1990, p.82).

Dessa maneira, a história, não hesita em introduzir no fluxo dos fatos divisões simples, situadas em lugares fixos, obedecendo a uma necessidade didática de esquematização. Para Halbwachs (1990), diferente da maneira como ocorre na história, no contínuo da memória coletiva não há linhas de separação nitidamente traçadas. Na ordem da memória, presente e passado são vizinhos.

Porque o passado não mais existe, enquanto que, para o historiador, os dois períodos têm realidade, tanto um quanto o outro. A memória de uma sociedade estende-se até onde pode, quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos dos quais ela é composta. Não é por má vontade, antipatia, repulsa ou indiferença que ela esquece uma quantidade tão grande de acontecimentos e de antigas figuras. É porque os grupos que

dela guardavam a lembrança desapareceram. (HALBWACHS, 1990, p.83).

Além das diferenças acerca da ideia de continuidade, o autor apresenta o segundo aspecto no qual memória coletiva e história distinguem-se. Trata-se das dimensões do particular e do universal. "Há, com efeito, muitas memórias coletivas. É a segunda característica pela qual elas se distinguem da história. A história é uma e podemos dizer que não há senão uma história. Isto é o que entendemos por ela" (HALBWACHS, 1990, p.85).

Para Halbwachs (1990), não existe memória universal, já que toda construção social da memória se realiza a partir de um grupo limitado no espaço e no tempo. Por isso, o autor nos auxilia a compreender que por desejar-se universal, a história parte da memória coletiva, mas a aniquila ao concentrar num único quadro a totalidade dos acontecimentos passados, desligando-os da memória dos grupos que a formularam a partir de suas vidas e suas lembranças.

Na concepção de Joel Candau (2002) a história não pode existir sem a memorização. No entanto, assim como para Halbwachs (1990), Candau defende que a história não é memória já que, apesar de ambas tratarem de representações do passado, enquanto a história tem como objetivo a exatidão da representação, a memória busca apenas ser verossímil. "Si la historia apunta a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca, más bien, instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización" (CANDAU, 2002, p.56)².

Compreendemos também, através de Candau (2002), que a história busca uma revelação do passado, enquanto que, a memória, movida pelas paixões e emoções, o modela. Na mesma direção, a memória não busca a ordem, característica da historiografia, mas a desordem que a mistura ao passado e funda presentes e futuros sempre novos. "Cada vez que la historia se esfuerza por poner distancia respecto del pasado, la memoria intenta fusionarse con él"³ (CANDAU, 2002, p.56).

Nesta perspectiva, enquanto a história busca racionalizar o passado em uma representação objetivada, a memória é permeada de uma verdade semântica acerca daquilo que se passou. Não se trata assim de uma verdade factível, mas de uma perspectiva de compreensão do ato de memorização enquanto testemunho, no qual se busca narrar acerca de uma verdade inconcebível na ordem da historiografia⁴.

Ainda que realize tais distinções, Candau (2002) admite que a história, em muitos aspectos, se apropria de certos elementos da memória. Por isso a história pode converter-se em um objeto de memória e, a memória pode converter-se em um objeto histórico.

Mais uma vez próximo a Halbwachs (1990), Candau (2002) defende que no processo de tornar o passado inteligível, a partir de seleções e recortes, os historiadores são direcionados por forças que em determinado momento organizam e elaboram a memória social⁵. Isto ocorre porque os historiadores também estão inseridos em um trabalho de construção social da memória. E, é este trabalho elaborado pela e a partir da memória que determinará os objetos pertinentes ao trabalho da história.

Em síntese, Candau (2002) parece defender que história e memória são distintas, entretanto, podem complementar-se. Para o autor, "[...] el peligro estaría en 'sacarle la memoria' a la historia, del mismo modo que es posible sacarle el

encanto al mundo”⁶ (p.59). Pensando a relação entre memória e história em relação de oposição, Nora (1993) explica:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado (p.09).

Nesta perspectiva, o autor, próximo ao que definem também Halbwachs (1990) e Candau (2002), pensa a história enquanto operação intelectual, laicizante e analítica, e a memória, por outro lado, enquanto atividade afetiva, mágica, coletiva, plural, múltipla e desacelerada (NORA, 1993). Como também já afirmou Halbwachs (1990), Nora (1993) defende que a história, por pretender-se universal, é de todos e, simultaneamente, de ninguém, já que não se ancora no vivido de um grupo específico, tal como a memória.

As continuidades temporais, as evoluções e a relações das coisas, para Nora (1993), articulam-se no campo de atuação da história. A memória habita o concreto, o gesto, o objeto, a imagem. “A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (NORA, 1993, p.09). Para o autor, a história pode operar como um dos elementos produtores da extinção da memória. “A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destruí-la e a repelir” (NORA, 1993, p.09). A história, assim, deslegitima o passado elaborado pela forma do vivido.

Nora (1993) contextualiza o modo como na elaboração de uma “história da história”, ocorrida na França no final do século XX, os historiadores buscavam transcender as prerrogativas de uma “história-memória” por uma “história-crítica”. “[...] e todos os historiadores pretenderam denunciar as mitologias mentirosas de seus predecessores” (NORA, 1993, p.10). Inicia-se assim, um empenho de eliminação, por dentro da história, de tudo aquilo que não seria “ela própria”, pensando-se como vítima da memória e empenhando-se em livrar-se dela.

Nora (1993) ainda faz uma distinção entre memória verdadeira (imediate) e memória transformada a partir do momento que é tomada pela história (indireta). A primeira refugia-se ainda no gesto, no hábito, nos ofícios do silêncio e do corpo de alguns grupos sociais. A segunda é voluntária e deliberada, vivida como um dever. Esta memória é arquivística, alicerçada em suportes exteriores. “É uma memória registradora, que delega ao arquivo o cuidado de se lembrar por ela e desacelera os sinais onde ela se deposita, como a serpente sua pele morta” (p.15). Isto ocorre no momento em que percebemos que a memória encontra-se em um acelerado processo de extinção, sentindo-nos obrigados a acumular rastros, testemunhos, sinais materiais daquilo que se passou. A produção de arquivos coloca-se assim como a necessidade de uma “memória prótese” (NORA, 1993). A memória vivenciada neste processo vem do exterior para que a interiorizemos como uma obrigação individual, tendo em vista que já não a vivenciamos como uma prática social.

Nesse contexto, Nora (1993) situa os lugares de memória, que surgem em uma encruzilhada:

[...] de um lado um movimento puramente historiográfico, o momento de um retorno reflexivo da história sobre si mesma; de outro lado, um movimento propriamente histórico, o fim de uma tradição. O tempo dos lugares é esse momento preciso onde desaparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para só viver sob o olhar de uma história constituída. Aprofundamento decisivo do trabalho da história, por um lado, emergência de uma herança consolidada, por outro (p.12).

Na opinião de Nora (1993), é justamente o sentimento de perda, de esfacelamento da memória, que mobiliza memória suficiente para se coloque a problemática de sua encarnação e de sua relação com a história. Entendemos, entretanto, que ao falar na elaboração de tais lugares, o autor não se refere ao resgate daquilo que chama de memória verdadeira, mas da memória transformada por sua proximidade com a história.

Nesse caminho, os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, da compreensão de “[...] que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais” (NORA, 1993, p.13). Sem espaços e momentos delimitados de celebração da memória, a história facilmente varreria os lugares de memória. Explica Nora (1993), que se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles evocam, tais lugares seriam inúteis. Ao mesmo tempo, se a história não os tomasse para deformá-los e imobilizá-los, eles não seriam lugares.

É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva. (NORA, 1993, p.13).

Compreendemos assim os lugares de memória como um rasgo na continuidade da história. Um entre-lugar onde o que é possível suspender do movimento da memória, por um breve instante, ao desfrute do olhar, é celebrado. É história devido a esta necessidade de se situar no tempo e no espaço o que é da ordem do afeto, do silêncio e do vivido. Entretanto, enquanto lugar-rito de celebração da memória exige que o passado e o presente mantenham-se “avizinados” e que o tempo passe no ritmo e no pulsar da lembrança.

A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo

artifício e pela vontade uma coletividade fundamental envolvida em sua transformação e sua renovação (p.12-13).

Neste sentido, compreendemos que os lugares de memória estabelecem-se em um jogo da memória e da história, uma interação dos fatores que levam a sua determinação recíproca. No entanto, para que esta relação de complementaridade ocorra, deve existir uma vontade de memória, sem isso os lugares de memória seriam rapidamente lugares de história.

2. O conceito de quilombo

Não é nenhuma novidade o fato da ancestralidade africana ter sido silenciada na historiografia oficial brasileira. Desde o processo de escravidão, a contribuição africana à formação do povo brasileiro tem sido ignorada ou, pelo menos, minimizada. Da mesma maneira, os traços dessa ancestralidade foram negligenciados através das mais diferentes formas de perseguição e criminalização de movimentos, símbolos, rituais e religiões de matriz afro. Contudo, buscando fazer frente a esse cenário, os movimentos de resistência negra e quilombola seguem, desde muito, em forte mobilização e resistência, fazendo com que em alguns momentos, pautas afro fossem colocadas na agenda política brasileira. Os direitos quilombolas, entre outras reivindicações negras, são o resultado deste processo de lutas históricas dos movimentos negro e quilombola. Antes de refletirmos de maneira mais direta sobre a possível proximidade entre os quilombos brasileiros e o conceito de lugar de memória proposto por Nora (1993), faremos uma breve genealogia do conceito de quilombo.

Durante o Brasil-Colônia, o Conselho Ultramarino português formulou um conceito de quilombo considerando as preocupações existentes com o elevado número de insurreições escravas no território brasileiro. O conceito, então, compreendia quilombo como um agrupamento de escravos fugitivos e resistentes ao sistema escravocrata brasileiro, comunidade isolada e situada em locais de difícil acesso.

As comunidades negras rurais, também chamadas terras de pretos, surgem a partir dos quilombos constituídos por negros que fugiram do sistema escravocrata. O conceito histórico de quilombo foi definido pelo Conselho Ultramarino, em 1740, como meio de controle dos escravos no período colonial [...] (ANJOS; SILVA, 2004, p. 27).

“Quilombo”, ainda que tenha surgido como uma categoria conceitual de controle, foi significando uma das principais formas de resistência a aquele sistema degradante, opressor e que transformou vidas humanas em mercadorias. No entanto, esse conceito passou por modificações, não permanecendo estável no tempo e no espaço. No Brasil, mais recentemente, por força do Movimento Social Negro (MSN) e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o conceito de quilombo foi ressignificado, passando a ser compreendido como comunidades contemporâneas rurais e urbanas que buscam reproduzir seus modos de vida característicos, contribuindo para a consolidação de um território próprio a partir da

valorização de suas histórias de resistência, trajetórias históricas e experiências coletivas (BARCELLOS ET AL, 2004; LEITE, 2004).

[...] não são as “reminiscências” de antigos quilombos [...] mas “comunidades”, isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que “estejam ocupando suas terras” [...] diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nomeação por parte do Estado [...] (ARRUTI, 2006, p.81-82).

Assim, esse conceito antropológico e contemporâneo de quilombo passa a valorizar as experiências de ocupação do território, culturas e trajetórias reproduzidas no local, e crenças próprias, sobretudo, para a realização de laudos antropológicos que se debruçam em reconhecer determinada comunidade quilombola (forma como as comunidades normalmente se auto-identificam) como remanescentes de quilombos (termo estatal). Salientamos que esta questão é tornada possível somente a partir do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 que torna possível a posse de terras ocupadas tradicionalmente por essas comunidades.

Para Arruti (2006), com o processo de Constituinte que resultou na promulgação da Constituição Federal de 1988 e a celebração dos 100 anos da Abolição da escravidão, houve inúmeras discussões acerca da condição dos negros no Brasil, oportunidade em que tais discussões foram inseridas como pauta das discussões nacionais. No ano de 1995, o debate em torno dos quilombos retorna, impulsionado pela celebração dos 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, alargando o debate para vários estados brasileiros.

3. Refletindo sobre uma comunidade quilombola brasileira enquanto lugar de memória

Retomando Nora (1993), o conceito de lugares de memória configura-se como momentos híbridos, compostos por uma mescla de memória e história que possibilita que a primeira seja tornada viva no presente, identificando origens e pertencimentos. Além disso, os espaços necessitam ser concebidos como lugares de memória pelos grupos em questão, sendo capazes de legitimar ações políticas, reconhecimentos, processos de identificações, de modo que sejam percebidos como mantenedores de uma memória coletiva e de uma crença num passado comum.

Os lugares de memória são elaborados nos momentos em que a memória verdadeira ou imediata é colocada em vias de – ou em total – extinção. Uma memória transformada surge, então, como rasgo na continuidade da história e se fará em proximidade com a elaboração da história, como símbolo, ritual ou materialidade a ela incorporado, acionando lembranças e ritmos ainda remanescentes na memória (NORA, 1993).

Nesse contexto, buscamos neste texto compreender os quilombos brasileiros como lugares de memória, a partir de um duplo movimento. De um lado, em um movimento que parte do Estado brasileiro que, pressionado pelas lutas dos movimentos sociais, cria a categoria “remanescente de quilombos” em seu Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Tal ação que pode ser pensada como processo de reparação social, cultural e simbólica junto aos grupos

afrodescendentes, somente foi colocada na cena política como resultado de uma constante mobilização dos movimentos sociais. Entretanto, entendemos que, no momento em que tais reivindicações passam a ser formuladas enquanto políticas públicas, passamos a falar de uma ação estatal, portanto, exógena aos movimentos de luta negra e quilombolas. Dessa forma, o Estado cria uma categoria de sujeitos políticos – “remanescentes de quilombos”, exigindo que para o alcance desta condição que, por sua vez, resulta no acesso a direitos territoriais, seja necessário, entre outras questões que a comunidade se reconheça como quilombola, que tenha forte vínculo com o território ocupado tradicionalmente, ancestralidade negra/escrava, além de uma memória coletiva que remeta a trajetórias históricas específicas. O quilombo como lugar de memória é pensado, neste caso, como uma memória prótese (NORA, 1993), como um remendo na história, espaço de ritualização e materialização de uma memória silenciada no processo de escrita da história oficial brasileira.

De outro lado, como segundo movimento de reflexão dos quilombos brasileiros como lugares de memória, pensamos no movimento que se realiza como um processo endógeno, de ressignificação da memória e de reelaboração da identidade como quilombola. Tal movimento, também é impulsionado pela exigência do processo de auto-identificação quilombola como requisito para a legitimação do reconhecimento legal como remanescente de quilombos, mas que acaba materializando-se ao revés da cristalização e engessamento inerente às políticas públicas. Tal movimento passa pela (re)valorização da oralidade, dos ofícios, das cosmologias revisitadas pela memória, dando um sopro de vida ao que antes se colocava como prótese, como uma exigência externa. Neste sentido, acreditamos que o alcance dos direitos territoriais quilombolas não repara a holocaustização ao qual foi submetida a população africana escravizada e seus descendentes. No entanto, tal movimento torna possível um novo avizinhamento entre passado e presente. Retomando Candau (2002), pela memória ressignificada não se promove o esclarecimento do passado tal como pretente a história, mas sua instauração.

Desta maneira, trazemos ao texto elementos presentes no processo de auto-identificação quilombola de uma comunidade quilombola específica: o Cerro das Velhas, não com a intenção de que as especificidades de sua constituição possam ser generalizadas para comunidades outras, mas apenas para apresentar alguns desses elementos que dizem muito sobre a memória coletiva e a ancestralidade vivenciadas na referida comunidade quilombola.

Então, a comunidade quilombola Cerro das Velhas fica situada na localidade da Armada, 5º Distrito do município de Canguçu, estado do Rio Grande do Sul. O referido quilombo configura-se como um território negro misto, constituído por negros e descendentes e alemães; um coletivo camponês que possuiu relações de complementação econômica com o meio urbano, em especial, com as cidades de Canguçu, Cristal e Camaquã, ambos no RS. Com aproximadamente 45 famílias, a comunidade quilombola Cerro das Velhas tem nas aposentadorias rurais, na agricultura e nas criações de animais suas principais formas de subsistência, em aproximadamente dois hectares de terras para cada família (HAERTER, 2010).

Nessa comunidade quilombola existe a crença numa ancestralidade comum, nos termos de Weber (1991), na medida em que os quilombolas do Cerro das Velhas, em especial os de sobrenome Mendes, se reconhecem como descendentes dos filhos de criação e ex escravos das velhas escravocratas de mesmo sobrenome,

que deram origem à comunidade através de uma “deixa”⁷ de terras, conforme apontado na etnografia de Haerter (2010). De acordo com as narrativas dos quilombolas, as referidas velhas Mendes eram irmãs, solteiras, muito bondosas, não tiveram descendentes “de sangue” e registravam os escravos nascidos com seu sobrenome, deixaram suas terras para seus ex-escravos, “de boca”, portanto, sem testamento ou formalização jurídica. A memória coletiva da comunidade, então, aponta para uma relação de ancestralidade entre as velhas escravocratas e seus “filhos de criação”.

Salientamos aqui, que a memória é um dos principais elementos acionados pela referida comunidade negra rural em seu processo de auto-identificação quilombola⁸. Em outras palavras, a memória apresenta ricos elementos materiais e imateriais em suas histórias e narrativas que nos ajudam a refletir acerca do conceito de lugar de memória no processo de auto-identificação quilombola vivenciado por aquele coletivo rural afrodescendente.

Destacamos, primeiramente, a casa de um fazendeiro local cujas narrativas e histórias contam que teria sido construída a partir de uma parede remanescente da antiga casa das velhas escravocratas, a existência de uma árvore Primavera que seria descendente de uma primeira Primavera que teria sido plantada por essas senhoras e o chamado “Cemitério das Velhinhas”, onde os corpos das velhas encontram-se sepultados (HAERTER, 2010). Esses três elementos materiais estão presentes nas histórias locais pelos quilombolas da comunidade e enquandram-se naquilo que Halbwachs (1990) denominou de pontos de referência que estruturam a memória.

Sobre a árvore Primavera, temos a fala de um quilombola que traz a fala de seu pai:

“o pai disse que elas moraram um bom tempo ali, não na casa que nós temos morando, ao lado, ao lado tem um pé de uma Primavera que está ali, que é claro, não é a árvore que elas plantaram, mas aquela árvore deve ser descendente da árvore que elas plantaram ali uma vez. Morreu uma, mas nasceu, brotou e nasceu outra, enfim” (Liderança quilombola).

Esses são exemplos – casa, árvore Primavera, cemitério – de pontos de referência que estruturam a memória, configurando-se como lembranças individuais relacionadas a datas, lugares, grupos, enfatizando o que Halbwachs (1990) coloca como laços afetivos ligados a lembranças compartilhadas por determinado coletivo. Mostra que a memória cumpre um relevante papel social, dado pela manutenção de uma “comunidade afetiva”, presente nos mais variados processos de interação social, até mesmo naqueles que enlaçam os vínculos de sociabilidade quilombolas, senhoras escravocratas e território.

Contudo, a memória na perspectiva teórica adotada não é fixa, mas sujeita a atravessamentos e ressignificações, na medida em que não prescende de uma comprovação material. Em entrevista realizada com uma outra família de fazendeiros, esta afirma que naquela localidade havia uma tafona – fábrica de farinha – antiga, e a casa do daquele primeiro fazendeiro teria sido construída aproveitando uma parede da tafona. Se casa, ou tafona, não é de muita relevância pois não se busca uma verdade “de fato”.

Destacamos ainda, as narrativas/histórias contadas na comunidade quilombola Cerro das Velhas acerca de sua origem, trazendo as velhas escravocratas como o grande mito fundador.

"o que eu sei é que elas gostavam, vinham criando esses negrinhos e os negrinhos se criavam, ficavam rapaz, moços, agarravam mulher ou casavam, 'onde é que eu vou morar?', 'onde é a minha posse?', 'onde é a minha casa?', 'tu faz a tua casinha, escolhe lugar, faz a tua casinha', 'ah, eu vou fazer lá, na tal figueira tal, na pedra essa, na pedra aquela', 'pois então faz lá'. Os negrinhos delas nasciam, iam se criando, elas iam cuidando deles também. Os negrinhos se criavam, 'onde é que eu vou fazer a minha casinha?', 'faz aí, em tal lugar'. A população ia crescendo e eles se expandindo" (Liderança quilombola).

Essa narrativa aparece muito frequentemente entre os quilombolas do Cerro das Velhas, mostrando uma versão sobre a origem da comunidade, como se deu a adoção desses filhos de criação, e possíveis negociações destes com as velhas escravocratas por construção de moradia, constituição de família e manutenção de roças próprias.

Interessante observar, que a memória que traz as histórias/narrativas sobre as velhas é uma memória que possui uma certa alternância quanto ao número das velhas: muitos quilombolas apontam o número de duas irmãs fazendeiras, solteiras e proprietárias de escravos, outros apontam três. Em ambas as versões, aparecem a memória de uma ser "malvada" com relação aos seus escravos, muito embora prevaleça a narração acerca das "velhas bondosas"

Segundo Haerter (2010), a memória dentro daquela realidade investigada é compreendida

[...] pela ancestralidade escrava, idéia genérica de "raça", sentimento de pertença ao seu coletivo e vínculo afetivo com as velhas "bondosas", constituem-se marcadores identitários fundamentais acionados no processo de auto-identificação quilombola dessa comunidade negra rural específica.

Esses estão entres os principais elementos materiais que contribuem para o processo de auto-identificação quilombola da comunidade quilombola Cerro das Velhas. As histórias contadas configuram-se entre seus principais elementos imateriais. Acreditamos que o quilombo em questão possa ser entendido com "lugar de memória" nos termos de Nora (1993), pois nele percebemos a mescla e a negociação entre história e memória, a reelaboração identitária apoiando processos de reconhecimento e materializando a formulação e execução de políticas públicas direcionadas a estes coletivos.

Considerações finais

Salientamos que a escolha do uso desses autores aponta para uma opção epistemológica. Ambos percebem a noção de tempo como agente de

transformações, e a memória enquanto construção social, compartilhada socialmente dentro de determinado grupo e transmitida de geração a geração. Essa perspectiva torna possível a compreensão de como acontece o processo de ressignificação da memória, que o passado não é eternizado e que, assim como o tempo, não é homogêneo e sim dinâmico.

Acreditamos que os quilombos brasileiros possam ser compreendidos como “lugares de memória” por terem se constituído historicamente como espaços de ritualização, pertencimentos, identidades e ressignificação de memórias, tradicionalmente negligenciadas pela historiografia oficial e agora revisitados, como resultado de um longo e persistente processo de luta por revisão e reconhecimento do lugar dos afrodescendentes na história do Brasil.

Referências Bibliográficas

- ANJOS, José Carlos Gomes; BAPTISTA DA SILVA, Sergio (Orgs.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- BARCELLOS, Daisy Macedo et al. *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- CANAU, Joel. Memórias y amnesias colectivas. In: CANAU, Joel. *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, p.56-86.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Sale Historie. *Gradhiva Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, nº 10, 1991.
- HAERTER, Leandro. *Uma Etnografia na Comunidade Negra Rural Cerro das Velhas: memória coletiva, ancestralidade escrava e território como elementos de sua auto-identificação quilombola*. 2010. 145f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- LEITE, Ilka Boaventura. *O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia*. 2.ed. Porto Alegre: UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História-PUC-SP*. São Paulo: PUC-SP, dezembro de 1993.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O Testemunho: Entre a Ficção e o “Real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org). *História, Memória e Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p.371-383.
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3ed. Vol. 1, Editora UnB, 1991, p. 267-277.

¹ Sobre a diferença entre memória individual e memória, Halbwachs (1990, p.55) diz que: “Seria o caso, então, de distinguir duas memórias, que chamaríamos, se o quisermos, a uma interior ou interna, a outra exterior; ou então a uma memória pessoal, a outra memória social. Diríamos mais exatamente ainda: memória autobiográfica e memória histórica. A primeira se apoiaria na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral. Mas a segunda seria, naturalmente, bem mais ampla do que a primeira. Por outra parte, ela não nos representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto que a memória de nossa vida nos apresentaria um

quadro bem mais contínuo e mais denso.” Neste texto, porém, nos deteremos especificamente ao tema da memória coletiva ou histórica.

² “Se a história objetiva esclarecer o passado da melhor forma possível, a memória busca instaurá-lo, instauração imanente ao ato de memorização” (Tradução dos autores).

³ “Enquanto a história se esforça em distanciar-se do passado, a memória busca fundir-se a ele” (Tradução dos autores).

⁴ Ver: SELIGMANN-SILVA, Márcio. O Testemunho: Entre a Ficção e o “Real”. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org). *História, Memória e Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003. p.371-383.*

⁵ Ver: FAVRET-SAADA, Jeanne. Sale Historie. *Gradhiva Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, nº 10, 1991.

⁶ “[...] o perigo estaria em ‘retirar a memória’ da história, do mesmo modo que é possível retirar o encanto do mundo” (Tradução dos autores).

⁷ “Deixa” se refere a uma doação de terras feita sem formalização jurídica, normalmente na forma de herança. Também chamada de “deixa de terras” e “de boca”.

⁸ Na etnografia de Haerter (2010), foram identificados três principais elementos que contribuem significativamente para o processo da auto-identificação quilombola da comunidade quilombola Cerro das Velhas, quais sejam: a ancestralidade escrava que aponta que os quilombolas se reconhecem como descendentes dos ex escravos daquele território, a memória coletiva vinculada às velhas escravocratas de sobrenome Mendes que deram origem à comunidade através de uma “deixa” de terras e que registravam os escravos que nasciam com seu sobrenome e a territorialidade quilombola, compreendida a partir das estratégias de territorialização, identificação de agentes externos nesse processo, fortes laços de reciprocidade e a instrumentalização política junto à Associação Quilombola Cerro das Velhas. Esses são, segundo o autor, os elementos de auto-afirmação da identidade quilombola daquele coletivo afrodescendente.