

Modernidade e Comunidades Tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola

Modernity and Traditional Communities:
memory, identity and transmission in Maroon territory

Modernidad y Comunidades Tradicionales:
memoria, identidad y transmisión en territorio quilombola

Renata Patricia Forain de Valentim *
renatavalentim@click21.com.br
Zeidi Araújo Trindade **
zeidi@uol.com.br

Resumo

Tendo como foco o lugar de encontro entre populações tradicionais e as forças culturais modernizantes, o objetivo geral do estudo foi o de circunscrever, entre a população de quilombolas ainda residente na chamada região do Sapê, ao norte do Espírito Santo, as formas representacionais mnêmicas tradicionalmente relacionadas ao grupo; identificar seu papel na articulação e conformação dos novos conteúdos trazidos pela modernidade; investigar o arranjo que possibilita formular a identidade neste meio e relacionar as representações deste passado compartilhado às mudanças ambientais e sociais que recentemente impactaram a sua região. Ao todo 21 participantes, homens e mulheres de três gerações e ainda residentes nas comunidades compuseram o estudo. Para coleta dos dados foi utilizado um roteiro semi-estruturado de entrevista e os resultados obtidos, interpretados segundo os pressupostos da Análise de Conteúdo.

Palavras-chave

Memória Social, Identidade, Transmissão, Quilombolas, Populações Tradicionais.

Abstract

Looking for the encounter between traditional populations and the modern cultural strengths, the general objective of the study

* Formada em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, mestre em Estudos Literários e doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil.

** Professora Titular e docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil.

Valentim, Renata Patricia Forain de, & Trindade, Zeidi Araújo. (2011). Modernidade e Comunidades Tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola. *Psicologia Política*, 11(22), 295-308.

was of circumscribing, between the population of quilombolas, still resident in the called Região do Sapê, north of the state of Espírito Santo, the reminiscences traditionally related with the group; to identify his paper in the articulation and resignation of the new contents brought by the modernity; to investigate the arrangement what it makes possible to formulate the identity in this environment and connect this representations of this past shared to the environmental and social changes that recently shocked this region. Altogether 21 participants, men and women of three generations and still residents in the communities composed the study. For collection of the data a semi-structured itinerary of interview was used and the obtained results interpreted accordingly to the presuppositions of Analysis of content.

Keywords

Social Memory, Identity, Transmission, Quilombolas, Traditional Populations.

Resumen

En se concentrant sur le lieu de rencontre entre les populations traditionnelles et la modernisation des forces culturelles, l'objectif général de cette étude était limitée de la population des Quilombolas résident encore sur la région appel Sape, au nord du Saint-Esprit, les formes de représentation mnémonique traditionnellement liées au groupe, d'identifier leur rôle dans la formulation et de mise en forme du nouveau contenu apporté par la modernité, et d'enquêter sur l'arrangement qui permet à l'identité formuler dans ce milieu et les déclarations se rapportent à ce problème commun passé changements environnementaux et sociaux qui ont récemment touché la région. Au total, 21 participants, hommes et femmes de trois générations et qui vivent encore dans les communautés. Pour recueillir les données nous avons utilisé un des entretiens semi-structurés et les résultats ont été interprétés selon les hypothèses de l'analyse du contenu.

Palabras clave

Mémoire Sociale, Identité, Transmission, Quilombolas, Populations Traditionnelles.

Introdução

Pode-se dizer que no Brasil a questão quilombola hibernou nos meandros oficiais por 148 anos. Este foi o período transcorrido entre a primeira menção a “quilombo” realizada pelo Conselho Ultramarino em 1740, em um Brasil colônia e escravocrata; e a segunda e última menção, realizada no contexto republicano e democrático trazido pela Constituição Brasileira de 1988.

No primeiro documento, a definição de quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. No segundo documento, o polêmico artigo n.º 68 do Ato das Acomodações Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, a promulgação de que, aos “remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Schmitt; Turatti & Carvalho, 2002).

Nesse ínterim permaneceram e permanecem até hoje entre as comunidades remanescentes, os pilões e as casas de farinha. Perdura também, como traço identificatório produzido pelo senso comum e pelo imaginário social, as representações que associam quilombo a um contexto histórico específico, de fuga da escravidão e de formação de comunidades precárias, reunidas por frágeis laços institucionais em locais de difícil acesso. Por fim, continuam ainda as pendências fundiárias, que dificultam o acesso das comunidades à legalização de suas terras e, em última instância, a aquisição de uma identidade definitiva.

No caso das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, localizado no estado Espírito Santo, o marco zero destes conflitos fundiários pode ser delimitado a partir da última metade do século vinte, quando se instala na região um complexo agro-industrial de exportação de pasta celulósica que, para ser alimentado, necessita de plantios cada vez mais extensos de eucalipto, chegando, só no Espírito Santo a mais de 136 mil hectares (FASE, 2003).

O impacto da monocultura em larga escala sobre o bioma original da mata atlântica não se reduziu a aspectos ambientais. Apresentou também fortes componentes sociais – de choque direto nas populações que viviam de forma integrada à mata e seus recursos- que podem ser percebidos em dados demográficos. Antes da implantação das fábricas, até o final da década de 1960, contavam-se 12 mil habitantes quilombolas na região, hoje são em torno de 1200 que habitam cerca de 30 comunidades remanescentes. Os demais foram sendo paulatinamente expulsos para as periferias de São Mateus, Conceição da Barra ou mesmo da capital do estado, Vitória. Os que permanecem, sobrevivem em meio aos quilômetros de eucalipto em estado de extrema precariedade; seja através do pequeno cultivo e criação realizado em quintais ou do comércio da farinha (Koinonia, 2005); seja produzindo de forma marginalizada carvão com os resíduos e sobras do eucalipto ou trabalhando em subempregos nas empresas terceirizadas pela fábrica (FASE, 2003).

A chegada abrupta da modernização que é trazida pelas novas rodovias e cidades criadas para acolher os novos empregados e escoar a crescente produção, reproduz a lógica perversa do movimento de globalização contemporâneo, aonde os bens de consumo chegam muito antes do acesso universal aos direitos. (Hall, 2006) Na chegada destes novos valores, marcadamente midiáticos, ocorrem outros impactos que podem ser denominados de sócio-culturais e que não incidem de forma direta na subsistência das famílias, mas que dizem respeito ao patrimônio imaterial das comunidades. Entre estes, são identificados pelos

próprios quilombolas: a diminuição dos grupos folclóricos, o desaparecimento de folgedos, bem como a crescente adesão às igrejas pentecostais e a atual invisibilidade das tradicionais mesas de Santa Bárbara e de Santa Maria (Koinonia, 2005).

A questão da transmissibilidade dos conteúdos sociais é abordada por Haas (2009), em sua análise das múltiplas narrativas acerca da história e das diversas apresentações do passado veiculadas pelo senso comum. A autora fundamenta sua questão nos pressupostos de dois pioneiros no estudo dos aspectos sociais da memória- na Convencionalização de Bartlett e nos Enquadramentos Espaço-Temporais, de Halbwachs-, para designar o mecanismo de passagem do corpo de conhecimentos, de valores ou de saberes, que constroem a identidade cultural e social de um grupo; sua tradução e apropriação por um ou vários sujeitos receptores na construção da narrativa de uma memória partilhada. Conteúdos orientados, segundo Bartlett, pelas bases sociais do grupo, por sua cultura imaterial, institucional e simbólica. Bases que não se restringem a uma estrutura construída no passado, mas como uma atividade que possui além de uma história passada, uma prospecção (Bartlett, 1932/1995). Formas de transmissão decisivas para a sobrevivência coletiva, que precisam se adaptar continuamente ao contexto contemporâneo do grupo e às específicas condições espaciais e temporais nas quais terão lugar (Halbwachs, 1990).

Partindo destas primeiras suposições e observações que decorreram das visitas a campo, delineou-se uma questão inicial de pesquisa. Através dela, busca-se analisar o vínculo que se estabelece entre esta “transmissibilidade” de um conteúdo e a memória social. Particularmente no que se refere ao papel que a transmissão exerce nas formas dos conteúdos mnêmicos; bem como a importância desta atualização para a construção da identidade social do grupo. No âmbito específico desta pesquisa, identificar quais indivíduos deste grupo se autoidentificam como quilombolas e a partir de que. Qual conteúdo foi transmitido e de que forma, permitindo que aquele indivíduo ajustasse as transformações – sociais, culturais e ambientais – atravessadas pelas gerações e se inserisse em uma cadeia de pertencimento.

A teoria da Identidade Social se mostra particularmente fértil para análise das questões propostas por alguns motivos: em primeiro lugar por analisar a capacidade contínua de reorganização psicossocial dos novos traços identitários junto às marcações espaço-temporais já consolidadas. Em segundo, por complexificar a esquematização binária que se estabelecia entre o indivíduo e o grupo, trazendo-a para a esfera de uma constituição de ordem psicossocial ou societal, na qual devem ser analisados seus processos intra e inter individuais e situacionais; as diferentes posições que os atores sociais ocupam no tecido das relações sociais; bem como seus sistemas de crenças, representações, avaliações e normas sociais (Doise, 2002).

Um último ponto, contemplado pela teoria da Identidade Social e utilizado para análise das entrevistas, enfatiza ainda a necessidade gerada pela pertença a um grupo de lhe atribuir características afirmativas. Segundo Tajfel, esta positividade do *in-group* é fundamental para manutenção do autoconceito, da sobrevivência do indivíduo e, por extensão, do próprio grupo (Tajfel, 1981). No caso dos quilombolas, a hipótese a ser discutida é a de que as características identitárias de “ser quilombola” transformam as conotações pejorativas que o “ser negro” ou o “ser escravo” anteriormente comportavam. Esta hipótese abre ainda algumas questões a serem discutidas sobre quais os limites para esta incorporação de novos significados e a Identidade Social. Até que ponto pode-se dizer que ela permanece, ainda que em transformação, ou que se constitui como nova? Qual o papel que a transmissão inter e intrageracional exercem nesses processos? De que forma atuam?

Método

Foram entrevistados 21 quilombolas, habitantes de sete diferentes comunidades remanescentes dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, no ES, divididos em três grupos diferentes. No primeiro grupo, foram entrevistados cinco homens e quatro mulheres, entre 50 e 75 anos, que pertencem à geração nascida ainda antes da fábrica e seus plantios, em presença da mata atlântica e na pujança das manifestações culturais. No segundo, foram entrevistados quatro homens e três mulheres com idade entre 21 e 31 anos, nascidos após a derrubada da mata atlântica e que tiveram um contato muito mais estreito com o meio urbano. No terceiro grupo, finalmente, foram entrevistados cinco adolescentes, três mulheres e dois homens, com idades entre 15 e 18 anos, ainda residentes nas comunidades, mas que frequentem a escola da cidade.

A abordagem dos entrevistados ocorreu em suas comunidades, sendo obedecidas todas as normas éticas vigentes. Na abordagem, as questões a serem propostas eram lidas por completo e, mediante a anuência do participante, iniciava-se a entrevista propriamente dita. Os nomes utilizados para identificação dos participantes são fictícios e na transcrição de suas falas manteve-se, sempre que possível, a forma oral.

Para a coleta de dados foi utilizado um roteiro semiestruturado de entrevista contendo, além dos dados pessoais, questões organizadas em dois diferentes blocos:

- 1) Identidade: o que é ser quilombola; o que o quilombola tem que nenhum outro grupo rural ou urbano não tem;
- 2) Memória e transmissão: o que os antepassados falavam sobre a história e as tradições quilombolas; o que os entrevistados sentiam sobre o que era falado; como é percebida a relação dos mais novos com a tradição; coisas boas e ruins em ser quilombola.

As entrevistas foram gravadas, transcritas e, utilizando os pressupostos da análise de conteúdo (Bardin, 1979), lidas até que pudessem ser sistematizadas as ideias iniciais e extraídas as “unidades de significação” que compuseram a apreciação do texto.

Resultados

Mais Velhos

(a) Identidade Quilombola e Alteridade:

Nos resultados obtidos entre os participantes desta geração, a questão de uma identidade nomeada como “quilombola” surge como fato recente. Os participantes descrevem que no passado faltava uma palavra (ou esta era desconhecida) que sintetizasse as múltiplas variáveis da situação atual das comunidades. Como explicita a entrevistada Emília: *“Eu acho assim, que você falou de quilombola e esse nome assim, esse nome pra mim ele é meio novato ainda, que antes eles falavam negro, ser negro.”*

A “falta” desta palavra pode ser interpretada como uma representação ainda não estruturada de quilombola, que só veio a se concretizar na relação com uma alteridade (os parceiros, os apoiadores, o movimento) que fornece esta possibilidade discursiva. Como argumenta Pedro: *“Não tinha esse conhecimento, mas através de alguns tempo, através de*

participação no movimento, junto com alguns parceiros e apoiadores, passou a conhecer a realidade aí eu fiquei orgulhado em saber.”

Na busca de uma definição de “quilombola” duas características trazidas pelos entrevistados que devem ser relevadas. Em primeiro lugar a relação onipresente e definitiva com a terra. Como diz Antônio:

Quilombola eu acho que é cativa do lugar, que é a moradia que morou muitos anos, acho que isso é ser um quilombola, agora se ele não é moradia dali, não é. Se é um que nasceu, viveu, que de toda vida tá ali, a vida tá ali, isso é ser um quilombola.

Em segundo o caráter inteiramente positivo desta definição. Para os entrevistados, quilombola não comporta nada de ruim, é ao contrário, sinônimo de respeito e do que se orgulhar. Como ilustra a fala de Francisco: *“Pra mim é tudo. Tenho orgulho de ser quilombola.”*

O que vem de negativo, quando vem, provém de um exterior, de um “outro” invasor ou corrupto. Na fala do entrevistado João: *“Coisa ruim é a discriminação um pouco por parte dos colarinho branco, digamos assim, os bandido de colarinho branco.”*

Neste sentido, reconhecer-se como um quilombola pode ser considerado uma ascense, como superação de uma “ignorância”, que dignifica e insere tanto em um passado de luta e resistência, quanto no reconhecimento de um “outro” amigável, representado pelos parceiros e por aqueles que são “estudados”:

A gente é criticado por muitas pessoas, que não entende, né? Muitas pessoas que estuda, é estudado... advogado... tudo entende o que é quilombola. E outras pessoas que não sabem de nada, eles criticam as pessoas. Mas eu não acho ruim não. Criticado fica eles. (Carolina)

(b) Memória e Transmissão:

Nas metamorfoses sofridas pela identidade, o ancoramento do novo vocábulo quilombo ao que foi transmitido pelos antepassados como memória sobre a escravidão. Em todos os participantes, esta associação é imediata. Como na fala de Emília: *“Não falavam dos quilombolas não. Falavam assim dessa escravidão, né? Mas eles não falavam de quilombola [...] eles falavam nos escravo.”*

Estes relatos transmitidos aos participantes diretamente dos avós ou pais foram ouvidos destes últimos também de seus pais ou avós, o que totaliza o envolvimento de três a cinco gerações em uma mesma narrativa. Na questão desta transferência que se faz geração a geração é importante ressaltar: em primeiro lugar sua característica de comunicação oral, com tudo que isso comporta de “instrumentalização” do relato e de suas lacunas, em um esquecimento voluntário ou não.

Em segundo lugar, é importante ressaltar a identificação do ouvinte com a narrativa e do sentimento de compaixão que decorre desta identificação. No relato de Carolina: *“A gente ficava triste porque eles falava que as mulheres trabalhavam e eles pegavam as criancinhas pra não amamentar e jogava debaixo dos fornos, matava, tirava, mandava pra outro...pra mãe não dá de mamar.”*

Neste sentido, todos acham importante a preservação das tradições comunitárias, como o melhor que se tem a deixar para as próximas gerações:

É importante. Eu acho que assim vai ficando pros filhos, pros neto. Aqueles que quer reconhecer mais tarde, já tem ali... Como eles mostrar, ter. E se deixar tudo acabar, aí nem filho, nem neto mais tarde, bisneto, as gerações que vem não vai mais conhecendo nada. (João)

Embora não sejam unânimes em afirmar que exista um compromisso das novas gerações com a memória desta tradição, como narra José: *“Os mais jovens todos não tão prestando atenção a nada. Acho que o pensamento deles é mudo.”*

Adultos Jovens

(a) Identidade Quilombola e Alteridade:

Ainda no primeiro bloco das questões, naquele que se refere aos dados pessoais dos entrevistados, a maior diferença entre as duas primeiras gerações analisadas se dá quando os participantes falam sobre sua comunidade. Na geração mais jovem, quatro entre sete participantes vão acrescentar ao nome da comunidade o adjetivo “quilombola”, como na fala de Márcia: *“(Sou) da Comunidade Quilombola de Linharinho”*.

Assim como entre os mais velhos, nos mais jovens a questão de uma identidade nomeada e reconhecida como “quilombola” também surge como fato recente. Os participantes desta geração também se referem à falta de uma palavra que sintetizasse as múltiplas variáveis da situação atual das comunidades. Como explicita Gilberto: *“Bom, na verdade, tava meio que dormente. A palavra quilombola tava meio que dormente. Tava ciente que tinha a ver, que tinha ali uma ligação, entendeu?”*.

Onipresente na primeira geração, a importância do território também está presente na geração mais nova. Nesta, entretanto, o valor da terra vem acompanhado da questão da luta para mantê-la, associada ao que é denominado de “resistência”. Ainda segundo Gilberto: *“Quilombo tá ali mesmo na questão da resistência. Resistir esse tempo todo. É isso!”*.

Ainda que revestido com um novo vocabulário, permanece o caráter inteiramente positivo da definição de quilombola, construída como sinônimo de honra e reconhecimento. Nas palavras de Ari: *“É bom ser quilombola, que o quilombola mesmo, de verdade, que honra sua ascendência, que honra sua memória, ele busca o que é bom, ele busca a liberdade e ele só busca o bem de todos...”*.

Nos mesmos moldes da geração anterior, o que vem de negativo, quando vem, decorre de um exterior, de um “outro”. Entre os adultos mais jovens este “outro” é o preconceituoso, o que criminaliza:

Aí eu teria que dizer que haveria alguma coisa de ruim. O que tem de ruim, nossa etnia não é culpada. Culpado é aquele que faz essa coisa ruim, que na realidade não é nós. Esse racismo historicamente que a gente enfrenta. (Dorival)

Entre os participantes mais jovens esta alteridade que criminaliza ou exclui é identificada de forma mais clara do que entre os mais velhos. Entre os adultos mais jovens, o exterior que ameaça a cultura da comunidade vem da cidade, através de instituições como a escola ou as igrejas evangélicas que passam a ser frequentadas pelas pessoas das comunidades:

...tem uma série de coisas, mas a religiosa é a mais implicante [...] O pessoal chama igreja evangélica. Isso que preocupa, porque o negro tava ligado muito à questão da fé. O santo representava a fé. A mesa de candomblé era recheada. (Ari)

Neste sentido, entre os participantes do segundo grupo, reconhecer-se como um quilombola pode ser interpretado de duas formas. Em primeiro lugar, da mesma forma que na geração anterior, como uma ascese política e uma aquisição de cidadania. Nas palavras de Márcia: *“Porque você pra se identificar que você é quilombola, você tem que aceitar. Você tem que ouvir o que a pessoa tá te explicando pra poder você chegar ao ponto de... realmente eu sou quilombola”*.

Em segundo lugar como a superação do julgamento desta “cidade”, que os mais jovens frequentaram e ainda frequentam muito mais que os mais velhos. Assumir esta identidade é resolver (ou tentar resolver) um conflito onde múltiplos valores estão implicados:

Porque até então assim a gente sabia que era diferente, mas não sabia por que dessa diferença. A gente sentia isso fora do nosso convívio quando se encontrava com uma outra comunidade mais urbana, mas a gente não sabia porque as pessoas nos olhava nós diferente. (Cíntia)

Para os adultos mais jovens a referência para reconhecer-se quilombola não advém mais apenas dos “estudados”. Além das ONGs (ainda citadas), a referência vem também da escola e da palavra de outros quilombolas, inseridos no movimento político de autorreconhecimento há mais tempo. Neste ponto é interessante ressaltar o quanto estas esta convivência com os “estudados” (ONGs, escolas, parceiros) fizeram com que o próprio vocabulário se transformasse e incorporasse formas mais “cultas” de expressão:

...já estudando, depois do segundo grau. Quando a gente vê o processo de formação da sociedade brasileira. E aí, muitas coisas caracterizadas ao negro, a gente já tinha vivido aquilo [...] aí eu falei não, definitivamente eu sou um quilombola porque eu já passei por isso na minha vida, já vivi com isso. (Ari)

(b) Memória e Transmissão:

Na construção desta nova identidade, o ancoramento do novo vocábulo quilombo, imediatamente associado à memória da escravidão para o primeiro grupo, aparece do mesmo modo para os adultos mais jovens, como para Gilberto: *“Eu ficava meio que viajando no tempo. Pegada a laço! Aí quando eu comecei a aprofundar nesse negócio de quilombo, que você vai e vê seus direitos, pegando história também dos mais velhos dentro da comunidade”*.

Nestes relatos está presente a mesma identificação do ouvinte com a narrativa e o mesmo sentimento de compaixão que decorre desta identificação, como para Roberto: *“Muito triste né... A história me dava uma tristeza, uma revolta, sei lá... um absurdo fazer essa coisa. História que minha mãe conta, meu avô.”*

Neste sentido, todos acham importante a preservação das tradições comunitárias, como o melhor a ser transmitido para as próximas gerações:

Bom de ser um quilombola é essa bagagem que a gente carrega desde lá de nossos antepassados, até aqui. Então, a satisfação de ter tido força pra segurar até a época de

hoje, neste sistema que tá aí. Sabe que você tá carregando essa tradição e que vai ter que passar para outro. (Dorival)

Embora todos os participantes desta geração declarem achar da maior importância que as tradições sejam preservadas, estes entrevistados, tal como a geração mais velha, são céticos com relação a uma maior participação dos jovens na questão quilombola e na transmissão das tradições nas comunidades, seja por ignorância, seja por preconceito. Como argumenta Márcia: *“Alguns. Eu acho um pouco falta de conhecimento. (Há, da parte dos mais jovens) um pouco de discriminação, de preconceito... Um pouco de tudo isso...”*.

Adolescentes

(a) Identidade Quilombola e Alteridade:

Nos resultados obtidos a questão de uma identidade nomeada como “quilombola” já é familiar aos participantes e surge como característica naturalizada, originária, ligada ao nascimento. Como exemplifica Lorena: *“Desde quando? Desde que nasci aqui na comunidade”*.

Dos cinco entrevistados, apenas uma diz não se reconhecer como quilombola. O mais interessante é que esta jovem, particularmente nas questões que investigam a representação da alteridade, se inclui em um “nós” ou em um “na nossa cultura”. Este fato merece algumas considerações. A primeira delas é a permanência (em todos os sujeitos) da relação com o território. Nas palavras de Letícia: *“Do meu ponto de vista é ser desde que nasceu ali onde foi considerado território quilombola”*.

Uma segunda questão a ser levantada é a chegada da expressão “cultura”, também onipresente nas falas. Na argumentação de Rafael: *“Tem que morar nas comunidades, ter parentes dos nossos guerreiros, antepassados aí. [...] E tipo aceitar, aceitar nossa cultura, valorizar o que temos hoje e o lugar onde moramos”*.

Uma última questão a ser levantada é a de que, embora mais familiar, a expressão “quilombola” soa muito menos “nuclear” do que nas falas das gerações pregressas. E, talvez por isso, um estabelecimento da identidade muito mais fluido. Como exemplifica a fala de Letícia: *“Diz que a raça negra, a cor. Pela cor.”*; ou a de Rafael: *“Quilombola? São os jogos. Todas as comunidades têm time, essas coisas assim”*.

Para esta geração, que tem acesso à escola, à cidade, às redes sociais e todas as facilidades de informação geradas pelas mídias eletrônicas, reconhecer-se como um quilombola significa um conflito. Por um lado, participar das mesmas problemáticas da vida cotidiana da comunidade; por outro, organizar a lógica deste universo comunitário dentro do universo global a que já tem acesso e que consideram, em muitos momentos, seu universo de pertença:

Uns mora em tenda, cabana, essas coisas outros moram numa barraquinha de palha. Igual o de movimento sem terra [...] aqui onde a gente vive não. Você não vê ninguém na beira... mora em casa de barro, casa de lajota, mas casinha de palha... Quer dizer, já viveram. Meus avós já viveram nessas casas, mas faz bastante tempo. Eu nem cheguei a morar em casa de palha. Cheguei a morar em casa de barro. (Rita)

(b) Memória e Transmissão:

Dentre todos os participantes adolescentes, apenas um, Rodrigo, associa de modo imediato o novo vocábulo quilombo com o que foi transmitido pelos antepassados como memória da escravidão: *“Os afro descendentes, no caso. Tem uns motivos assim, de lutar contra o preconceito, discriminação em diversas áreas e buscar os direitos. Apesar que hoje não existe mais escravidão, é diferente de outros movimentos que não se preocupa com isso.”*

Os relatos transmitidos aos participantes diretamente dos avôs ou pais podem até permanecer, mas se distanciam ou se tornam mais fragmentados. Como mostra o depoimento de Rafael: *“Comentava que quando ele era menor também tinha esse negócio de escravo, essas coisas...”*.

Assim como se afrouxa a compaixão do ouvinte com a narrativa. Na fala de Lorena: *“Algumas partes assim... eu sinto tristeza. Outras são boas como a cultura que deixou aí pra gente.”*.

A alteridade deixa de ser o “invasor” da primeira geração ou o “urbano” da segunda e passa a ser o que não tem a mesma “cultura”, como explicita Rodrigo: *“Eu acho que é a cultura que outros movimentos talvez não tenha como a nossa. E as tradições também.”*

Mesmo sendo um conceito difuso, quatro entre os cinco entrevistados acham importante a preservação das tradições comunitárias, das “tradições” e da onipresente “cultura”. Nas palavras de Rita: *“Porque as tradições são de uns tempos mais antigo... deve ser sempre preservada, que vai passando pras novas gerações, que são frutos daqueles que vieram antes... foi deixar pra continuar seguindo em frente.”*

Discussão

Em “Raízes do Brasil” (1936/1995), Sérgio Buarque de Holanda, analisando as circunstâncias da modernização do estado brasileiro, destaca a abolição da escravatura como marco definidor do fim do predomínio agrário e da decadência das composições sociais definidas pelo meio rural. Para o autor, a “urbanização progressiva, contínua, avassaladora” (p. 176) e as facilidades de transporte e comunicação que passam a relacionar o campo e a cidade, fazem com que o primeiro deixe de constituir um mundo em si e se torne um apêndice do meio urbano, deixe de lado um estilo de vida próprio e se torne um centro de exploração cada vez mais integrado à cidade. Cada vez mais industrializado, mecanizado e distante dos “velhos hábitos patriarcais” (idem).

No caso das comunidades quilombolas do Sapê, nenhum outro acontecimento foi tão definidor quanto a chegada tardia dos meios de produção modernos e das formas territoriais e sociais que eles estabeleceram. A memória deste acontecimento, ainda presente em algumas das gerações que habitam a região, foi transmitida com alto grau de identidade; forjou formas e perspectivas de atualização do sentimento de pertença; além de ordenar e padronizar um grande número de práticas sociais.

Se for possível dizer que a memória é um fenômeno psicossocial, no qual concorrem velhos e novos processos de recontextualização e de particularização das identidades, pode-se dizer também que ela é um fator significativo no sentimento de continuidade e na capacidade de transmissão de um grupo. Partindo dessa premissa, a questão inicial do trabalho quis investigar, nas três gerações de quilombolas entrevistadas, a relação que se estabelece entre a

“transmissibilidade” de um conteúdo – em um grupo onde as formas orais de transferência eram muito atuantes – e a memória social. Verificando ainda o papel que esta transmissibilidade exerce nas formas de atualização dos conteúdos mnêmicos e a importância desta atualização para a construção da identidade social do grupo.

Nas entrevistas analisadas puderam ser circunscritas duas vias onde a relação entre memória, identidade e transmissão se faz de modo mais evidente. Na primeira podem ser elencados os lugares de transmissão que permaneceram, ainda que seu conteúdo tenha sofrido transformações ao longo das contingências históricas da comunidade, traduzindo de modo concreto a ideia de um processo identitário em movimento ou, como fala Ciampa (1987), em metamorfose.

O melhor exemplo desta primeira via de associação está na história recente do termo “quilombola”. Para as duas primeiras gerações esta nomeação não é originária. Ela surge depois, dando forma ao sentimento (já existente), de pertença a um grupo minoritário. Segundo Tajfel, um sentimento que aparece, em muitos casos, “muito antes de os indivíduos envolvidos terem sido capazes de se construir um grupo coeso e organizado” (Tajfel, 1981:354). E que se define a partir da “percepção de determinadas consequências sociais, incluindo um tratamento discriminatório da parte de outros e suas atitudes negativas, baseadas em certos critérios comuns (por vagos que sejam) de pertença.” (Tajfel, 1981:355).

Neste sentido, a ideia de quilombola que se constrói é a resposta do grupo à demanda de uma representação suficientemente consistente e ancorada para manter sua coesão, promover práticas e trazer autorreferências mais positivas do que havia até então. Pensando assim, pode-se dizer que a representação “quilombola” cumpre inúmeros requisitos para isso: Em primeiro lugar, reorganiza as funções cognitivas – de modo especial as estruturas espaço-temporais, radicalmente impactadas pelas alterações do bioma originário –, reunindo novas e antigas referências que vão compor a Cultura Quilombola e os novos enquadramentos de uma identificação coletiva contextualmente atualizada: a ladainha, a farinheira, a mesa dos santos, o beiju, as festas comunitárias, entre outros.

Em segundo, associa-se de modo imediato e fácil a outras representações, nucleares para o sentimento de pertença do grupo: terra/território; escravidão e luta/resistência. Ainda que desigualmente distribuídas pelas gerações, são estas representações que definem o tecido social das comunidades; admitem a percepção clara das fronteiras que separam os membros desse grupo de outros e definem suas marcações mnêmicas.

Por fim, permite uma redefinição identitária positiva, ao incorporar características de ascensão, em um grupo frequentemente vinculado a uma posição social minoritária e marginalizada. Nas duas primeiras gerações, esta positividade do *in-group* – fundamental para a sobrevivência do sujeito e, por extensão, do próprio grupo –, se estabelece em relação dois “outros”: o estudado, que reconhece o valor das comunidades e do que significa ser um quilombola; e um outro, invasor ou cidadão, que discrimina e descaracteriza as práticas e crenças comunitárias.

Ainda sobre esta questão é importante ressaltar a apropriação que esse grupo faz da linguagem dos profissionais “estudados”, das ONGs (a comparação entre os recortes deixa isso claro) e a inclusão da cidadania como elemento identitário. Não é mais apenas o reconhecimento do valor de um grupo, é o reconhecimento de seus direitos, provavelmente também decorrente da convivência com as ONGs

Um segundo grupo de arranjo entre memória, identidade e transmissão, se faz de modo mais conflituoso e indireto. Aqui são detectadas as formas mais desarticuladas dessa relação, o que traz à tona duas reflexões: a primeira de saber se esta composição é só aparentemente amorfa ou se (e como) conserva os vestígios do patrimônio imaterial daquela cultura. A segunda de analisar as formas de transmissão que cercam estas formas mais fragmentárias e o modo como elas se associam às demais representações que compõem a identidade neste grupo.

Neste sentido, o melhor exemplo pode ser circunscrito na redefinição identitária (e em seus incontáveis conflitos) que atravessa a terceira geração. Para tanto, é necessário apresentar este grupo de participantes iniciando pela própria dificuldade de encontrá-los. Estes jovens, apesar de ainda residirem nas comunidades, passam grande parte da semana na cidade, geralmente na casa de parentes, estudando (nas comunidades não há escolas de ensino médio) ou trabalhando. São “bilíngues”, ou seja, compreendem os códigos da comunidade (quando lhes são apresentados, ou quando lhes convém); frequentam as festas comunitárias, mas não se diferenciam de qualquer estudante ou jovem trabalhador das periferias dos centros urbanos: vestem a mesma moda, frequentam as mesmas redes sociais, ouvem as mesmas músicas, veem os mesmos filmes; participam, enfim, das formas mais comuns da sociedade de massa.

Dos cinco jovens entrevistados, quatro se dizem quilombolas. E, como já foi dito, mesmo a única participante que não se reconhece como tal, se insere na territorialidade e na positividade que a ideia de “Cultura Quilombola” oferece; bem como na noção de alteridade que ela estabelece para os não quilombolas (os que não possuem a mesma cultura). Entre os que se identificam como quilombola, as respostas se encaminham em duas direções distintas. Em um primeiro plano, como nomeação já estruturada, naturalizada pelo uso e reconhecida como uma condição originária, definida pelo nascimento na comunidade, e ainda fortemente impregnada pelo conceito de terra/território.

Em um segundo plano na imprecisão dos atributos definidores do que é ser um quilombola: pode ser a cor da pele, os times das comunidades ou as formas de moradia. Em um caminho oposto às duas outras gerações que possuíam a ideia, mas não haviam construído a nomeação; a geração adolescente aparenta ter o nome, mas não saber como preencher o espaço de sua significação. Esta dificuldade pode ser interpretada como resultado do anacronismo vivenciado por estes jovens – divididos entre as comunidades e a cidade- e no seu “entre-lugar” (Santiago, 1982), sua posição entre dois mundos.

Assim, contraditoriamente, estes jovens se reconhecem na “cultura”, porém não se percebem nas mesmas condições de vida das gerações passadas; querem para si a positividade que a nomeação comporta, mas a vivenciam de modo distanciado e não a percebem como horizonte viável para suas subsistências. De forma dependente e concomitante percebe-se um afrouxamento na transmissão entre estes jovens e a gerações que os precederam. As histórias que preenchiam as palavras de significado e inseriam os eventos na ordem histórica das comunidades, se tornam menos frequentes e são absorvidas de forma muito mais fragmentada.

A relação entre a narrativa, a identidade e os aspectos sociais da transmissão é debatida de formas diferentes em diversos autores, desde Bartlett (1932/1995) ou Benjamin (1994), até, de forma mais contemporânea, por Haas (2009) ou Hammack (2008). Autores que, de uma forma ou de outra, atestam uma perda inevitável do que é transferido como herança cultural ao longo das gerações: seja pela submissão desta transferência aos processos sociais hegemônicos, seja pelo próprio declínio das condições em que estas narrativas se davam. Em Bartlett (1932/1995), essa redução é localizada na forma e no assunto de transmissão e será resultado do próprio movimento de convencionalização dos conteúdos, que inevitavelmente os

simplifica. Haas (2009), por outro lado, ressalta outros aspectos sociais da transmissão que, além deste, contribuem para o afrouxamento progressivo das narrativas, tais como: 1) a maneira da transmissão, o fato dela se dar no terreno da linguagem (verbal ou não verbal) como um “saber-fazer”, “saber-ser”, transmitido pelos corpos, práticas ou rituais e que necessita sempre ser adaptado às dinâmicas grupais; 2) as condições espaço-temporais da transmissão, os lugares coletivos que participam da narrativa e permitem a passagem dos valores e destes outros saberes (Haas, 2009).

Se a questão da memória envolve uma seleção de traços do passado de acordo com as condições atuais de existência do grupo, no caso dos adolescentes entrevistados, além da decadência dos relatos e dos empecilhos encontrados para constituição de seus enquadramentos, parece haver uma dificuldade em realizar prospecções futuras que envolvam uma autoimagem renovada de quilombola mais consistente. Um desconhecimento de traços do passado que possam ser relançados, tanto na direção de uma autorrepresentação significativa, onde eles possam se reconhecer; quanto no estabelecimento de um todo coerente entre a história do grupo que lhe é transmitida e suas práticas atuais. Cabe aqui questionar ainda se neste grupo as questões identitárias não estariam ligadas mais às descrições “externas” do que é ser um quilombola. Melhor dizendo, referidas muito mais a uma vivência do cotidiano das comunidades do que a alguma experiência efetiva (Benjamin, 1996) de pertencimento.

Esta dificuldade, entretanto não deve ser interpretada como uma condição acabada. É um conflito em aberto, uma tentativa de solucionar as contradições que resultam do encontro entre os estereótipos de uma representação de quilombo rural e analfabeto e as condições atuais das comunidades. Entre a extrema pobreza e o acesso a uma maior escolaridade e à cidade e seus códigos; entre a herança das comunidades e os modelos criados e reproduzidos pelos meios de comunicação de massa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bardin, Laurence. (1979). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Bartlett, Frederic. (1995). *Remembering. A study in experimental and social psychology*. Cambridge: University Press (Originalmente publicado em 1932).
- Benjamin, Walter. (1994). *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense.
- Doise, William. (2002). Da psicologia social à psicologia societal. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18(1), 27-35.
- Ciampa, Antonio da C. (1987). *A Estória do Severino e a História da Severina*. São Paulo: Brasiliense.
- FASE. (2003). *Segundo Relatório de Violação de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais: A Empresa Aracruz Celulose e o Estado do ES*. Vitória: Autor.
- Haas, Valérie. (2009). Les Enjeux de la Transmission: les risques de la mémoire partisane ou de l'instrumentalisation de l'histoire. *Papers on Social Representations*, 1, 1-8.
- Halbwachs, Maurice. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro (Originalmente publicado em 1925).
- Hall, Stuart. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hammack, Philip L. (2008). Narrative and the Cultural Psychology of Identity. *Personality and Social Psychology*, 12, 222-247.
- Holanda, Sérgio B. (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras (Originalmente publicado em 1936).
- Koinonia. (2005). *Quilombos do Sapê do Norte. As comunidades negras rurais de Conceição da Barra e São Mateus/ES*. Rio de Janeiro: Autor.
- Tajfel, Henri. (1981). *Grupos Humanos e Categorias Sociais* (vol. 1 e 2). Lisboa: Livros Horizonte.
- Santiago, Silviano. (1978). *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva.
- Schmitt, Alessandra, Turatti, Maria C. M., & Carvalho, Maria P. C. (2002). A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e Sociedade*, 5(10), 129-136, Campinas.

• Recebido em 28/04/2011.

• Aceito em 08/10/2011.