

TURMA 2015

QUILOMBO DO BURI: TERRITORIALIDADE E (RE) EXISTÊNCIA

Arleide Farias de Santana¹

Resumo: A proposta inicial de pesquisa em questão surgiu da curiosidade em relação à formação da população do município de Pedrão-Ba e, em especial, do povoado Buri, localizado neste município, recentemente reconhecido enquanto comunidade remanescente de quilombos pela Fundação Cultural Palmares. No decorrer da pesquisa, foram observados alguns elementos que merecem destaque: um processo de reinvenção a partir das demandas do processo de reconhecimento; emergência de lideranças femininas e o conflito em torno de símbolos e práticas culturais tidas como relativamente negras. Assim, uma reflexão acerca dos elementos aqui apresentados, conjugados aos conceitos de identidade, narrativas e cultura popular torna-se o objetivo principal desse trabalho.

Palavras-chave: Cultura. Identidade. Quilombo. Reinvenção.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pauta-se numa inquietação acerca da comunidade do Buri do município de Pedrão (BA), no que tange aos seus aspectos étnicos-raciais e culturais, definidos por suas heranças africanas, o que favoreceu o seu reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares, enquanto remanescentes de quilombo. Aliás, outros elementos que merecem destaque e que podem ter contribuído também para que essa região conseguisse o referido reconhecimento foram os indícios de engenhos de cana de açúcar, evidenciados pela existência de ruínas – que deveriam ser consideradas pontos turísticos históricos do município estudado – nas atuais fazendas: América, Escola e Iaçú (nesta última existe uma lagoa conhecida pelas lendas de que negros “fujões” foram lançados em suas águas).

O município de Pedrão foi fundado em 1745. Pertenceu ao município de Irará até o ano de 1962. Tem aproximadamente, hoje, 6.903 habitantes, com uma área territorial de 172 km²; localizado no litoral norte do estado da Bahia, com acesso através da BA 503, fazendo fronteiras com os municípios de Irará, Coração de Maria, Teodoro Sampaio, Aramari e Ouriçangas. Sua economia é baseada na agropecuária (GALDINO, 2009).

Situado a quatro quilômetros da sede do município de Pedrão-(BA), o Buri tem uma população formada basicamente pelas famílias Belon e Souza. Como ocorre na maioria dos agrupamentos

¹ Mestranda em Crítica Cultural - UNEB-Campus II- Alagoinhas. Orientador: Prof. Dr. Ari Lima. Endereço eletrônico: arleidfarias@hotmail.com.

rurais, a população do Buri se reproduz através de relações de parentesco altamente endógenas, ou seja, são muito comuns os casamentos entre pessoas da mesma família.

Várias comunidades pedronenses têm características de remanescentes de Quilombos, como Cambumbe, Mocambo e Gameleira. Esta última, por ficar próximo ao Buri, foi incluída na Associação na busca pelo reconhecimento. Assim, o interesse neste estudo é identificar as estratégias para a apropriação deste lugar, a comunidade do Buri, como espaço de pertencimento.

Importante, antes de tudo, esclarecer o sentido da palavra quilombo. Esta é originária do idioma africano quimbundo, que significa: “sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupos étnicos desenraizados de suas comunidades” (MOURA, 2006, p. 37). Nesse sentido, Décio Freitas (1991), acrescenta que a palavra é um aportuguesamento do quimbundo – língua banto - mutambo, e significa “cumeeira da casa”. Já Théo Brandão, embora também remeta a uma origem banto, traduz este termo como habitação. Munanga (2001), confirma essa origem e acrescenta que banto são os grupos étnicos lunda, ovibundo, mbundo, kongo e de outros povos trazidos para o Brasil na época da escravidão. Destaca ainda que, devido às migrações no solo africano entre os séculos XVI e XVII, o termo quilombo deixa de ser uma instituição banto apenas, tornando-se numa entidade “transétnica”, envolvendo povos de diferentes regiões entre Zaire e Angola. Em solo brasileiro, esse processo foi adaptado à realidade brasileira de acordo a diferentes circunstâncias na formação dos quilombos (SILVA, 1998).

Como há diferentes concepções acerca da origem da palavra quilombo, o mesmo acontece com o espaço ou terra quilombola no território brasileiro. Existem várias denominações como terra de pretos, mocambos, comunidades negras rurais, quilombos, dentre outros, o que denuncia a complexidade do processo da formação dos quilombos no Brasil. E, é nessa complexidade que devem estar pautados novos estudos a cerca do conceito de quilombos.

É certo que, ao longo da história, este conceito vem se expandindo, chegando à radical compreensão de Abdias Nascimento (1980) em sua obra *O quilombismo*. Para ele, o quilombo pode ser compreendido como toda e qualquer forma de resistência coletiva ao processo de linchamento racial (dos afro-brasileiros), independente da época ou local (NASCIMENTO, 1980). Essa compreensão ultrapassa qualquer conceito de quilombo, inclusive os limites formais defendidos pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de 1994 que afirma que: “[...] Toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado”. Contrariando, em parte, essa afirmação, é importante ressaltar que os quilombos não se formaram linearmente, com regras únicas, pois tiveram diferentes e originais estratégias em momentos e espaços distintos (SILVA, 1998). Assim, é

possível encontrar comunidades negras rurais sem o “forte vínculo com o passado” e sim com a realidade de “cidadãos” marginalizados socialmente, características principais das comunidades quilombolas atuais, aproximando-se do conceito citado acima, o quilombismo.

Apesar de alguns dos denominados remanescentes de quilombos em estados brasileiros já enfrentarem questões judiciais com empresas privadas e públicas e fazendeiros para impedir a retirada de suas terras tradicionalmente ocupadas, foi a partir de aprovação do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 que determina: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras reconhecidas a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, que surgem grupos políticos, movimentos negros, organizações que apoiam a causa, mas, por outro lado, aparecem também as forças contrárias à luta das comunidades pela posse de suas terras. Esses opositores dos direitos quilombolas, vão buscar argumentos em arcabouços jurídicos coloniais que definiam quilombos apenas como grupo de escravos fugidos, que viviam à margem da lei, roubando e saqueando proprietários de fazendas, para desqualificar a lutas desses grupos atualmente. Além disso, forças conservadoras fazem uso do binômio formação/destruição dos quilombos no passado, argumentando que, se esses grupos foram destruídos, não restam, portanto, a possibilidade da existência de “remanescentes de quilombos”. Nesse sentido, para evitar negativas interpretações às comunidades tradicionais e entendendo a formação do quilombo como um processo que incorporou, ao longo da história, novas configurações, mudanças internas e externas a cada formação, a denominação mais apropriada para o momento é “quilombos contemporâneos” (SILVA, 1998).

Assim, com o intuito de superar essa dicotomia formação/destruição de quilombos como algo incontestável, faz-se necessária a ampliação de estudos com base em diferentes fontes a cerca do tema, possibilitando uma revisão conceitual do mesmo. É nesse direcionamento que segue este trabalho.

O surgimento dos quilombos no passado foi uma estratégia de sobrevivência antes e depois da abolição, embora muitas comunidades negras atuais, sobretudo, as urbanas, como as do passado, não se soubessem quilombolas. No entanto, a partir do advento das ações afirmativas ou leis como o decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Lei 10.639/03, que trata sobre o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana, da Lei das cotas para negros nas universidades públicas nº 12.711/2012, dentre outras, essa situação começou a mudar.

Importante ressaltar que essas ações afirmativas foram o resultado de lutas seculares iniciadas pelo guerreiro Zumbi dos Palmares entre os séculos XVII e XVIII, Revolta dos Búzios e a Rebelião dos Alfaiates na Bahia (XVIII), a Rebelião Malê, também na Bahia (XIX), o papel da imprensa Negra Brasileira (XX), o papel exemplar de Abdias do Nascimento fundador do TEM – Teatro Experimental do Negro (XX), as atuações do Movimento Negro Unificado Brasileiro (XX) e outros movimentos ocorridos no Brasil e no mundo contra as práticas racistas ainda presentes na sociedade (SANTOS, 2011). Dentre alguns episódios de racismo, mais especificamente ligadas às universidades, é importante trazer aqui o “Caso Ari”², que foi essencial para que o já citado projeto de Lei das cotas para alunos negros nas universidades fosse implantado no Brasil. Importante também ressaltar que a Universidade do Rio de Janeiro - UERJ - e a Universidade do Estado da Bahia-UNEB³ - foram as pioneiras na implantação do Sistema de Cotas.

Resultado também dessas lutas, citadas acima, é a militância das comunidades quilombolas atuais por direitos inerentes a qualquer cidadão brasileiro com políticas públicas, principalmente nas áreas de educação, saúde e habitação. Assim, não há como falar delas, especificamente a do Buri, sem levar em consideração a sua inserção nas relações sociopolíticas do presente.

Essas relações sociopolíticas envolvem as características do processo de globalização, ou da própria modernidade tardia, defendida por Anthony Giddens (1991), como o período marcado pelas mudanças rápidas e constantes, em contradição com as sociedades pré-modernas, ligadas à tradição e a relação com parentescos. No entanto, tenho observado que, no Buri, as características dos períodos colocados pelo autor como distintos – pré-modernidade e modernidade tardia – permanecem simultaneamente. Por um lado, há a tentativa de manter as tradições, por outro, os impactos da globalização são visíveis, nos aspectos culturais, políticos e identitários da comunidade, deixando a possibilidade da permanência das tradições, mas sob novas configurações, dentro de uma lógica global.

² O caso Ari refere-se ao fato que ocorreu em 1998 na Universidade de Brasília- UnB – na qual o estudante negro do curso de doutorado do Departamento de Antropologia, Arivaldo Lima Alves, foi reprovado em uma disciplina obrigatória, o que até aquele momento não tinha acontecido com nenhum outro aluno. Dois anos depois, após a ação do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão, o departamento foi obrigado a mudar a nota, aprovando o aluno. Após esse episódio, o professor orientador José Jorge de Carvalho e a professora Rita Segato elaboraram a primeira proposta de cotas para as universidades. Melhores informações ver: SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura de mestizaje. In: *Crítica y Emancipación*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año II, Nº 3, Primer Semestre de 2010. p. 11-44.

³ O professor do Departamento de Educação (DEDC), do Campus I da Uneb e ativista do movimento negro, Valdério Silva foi um participantes importantes na luta pela implantação do sistema de cotas na Uneb.

Nesse sentido, para melhor compreensão da complexidade da comunidade, especificamente no processo de reconhecimento como identidade quilombola negra e afrodescendente, levando em consideração os impactos da globalização sobre a dinâmica cultural, apresento este trabalho dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo, farei uma reflexão a cerca do nome Buri e da comunidade que tem esse nome. Em seguida, serão apresentadas algumas características da cultura quilombola, levando em consideração as possíveis transformações dos aspectos culturais no contexto atual da globalização, destacando algumas permanências culturais na comunidade.

Já no segundo, farei uma reflexão sobre a reinvenção da identidade no Buri, no processo de reconhecimento da comunidade, enquanto quilombola, pela Fundação Cultural Palmares, a partir da análise de alguns aspectos culturais e religiosos, mostrando a possibilidade das comunidades quilombolas, a partir do processo de recriação, de preservar sua religiosidade, realimentando a ritualidade e o significado simbólico que lhes são atribuídos.

Fruto da dinâmica cultural, política e social, surge outro elemento que merece destaque na comunidade do Buri: A pesar da origem desta comunidade está pautada no patriarcado do escravo, Manoel Bellon, atualmente são as mulheres que lideram o processo de autoafirmação quilombola na comunidade. Assim, narrativas com base na experiência, enquanto lideranças comunitárias, de algumas mulheres burienses serão trabalhadas no terceiro capítulo desse trabalho.

Para a realização desse trabalho foram aproveitadas as excelentes discussões no espaço da crítica cultural sobre representações literárias e modos de produção das minorias e comunidades periféricas, bem como modelos historiográficos, teóricos e críticos que fundamentam sua interpretação, problematizando formas, suportes, métodos, formações discursivas e embates epistemológicos somados às entrevistas semiestruturadas, além dos encontros casuais e espontâneos na comunidade do Buri, durante os dois anos de pesquisa.

A vertente teórica essencial deste trabalho de pesquisa foi definida com bases nos conceitos de identidade, quilombo e de cultura, numa abordagem qualitativa, empreendida através de pesquisa bibliográfica e documental, assim como de trabalho de campo.

Malinowski (1975), um dos precursores na introdução do método etnográfico na pesquisa, ressalta que um rico material adquirido a partir da observação participante por um longo período pode trazer resultados satisfatórios. No entanto, nosso objeto de estudo é delimitado de acordo com determinado método que trazem, apontando o direcionamento de questões a serem levantadas sobre o tema. E esse caminho é também influenciado por nossas convicções políticas, ideológicas,

pelas circunstâncias do campo de pesquisa, dentre outros fatores. Nesse sentido, bom lembrar que a pesquisa nas ciências sociais nos provoca a falar de tudo, mas na realidade nem tudo pode ser dito (LIMA, 2013).

A HISTÓRIA DO BURI

Situado a quatro quilômetros da sede do município de Pedrão-(BA), o Buri, ao Norte, faz fronteira com Fazenda Gameleira; ao Sul, com a Fazenda Montanha; ao Leste, com a Fazenda Areia Pó e ao Oeste, com a sede do município. Há na comunidade 57 residências, uma capela, uma escola, um terreiro de candomblé, quatro bares, quatro casas de farinhas, sendo que uma já está desativada, e dois campos de futebol. Tem energia elétrica e água encanada. A lavoura predominante é de fumo, feijão, milho e mandioca. No entanto, a agricultura e também a pecuária são praticados para a subsistência.

A história desta comunidade encontra-se na memória dos moradores, sobretudo dos mais idosos: Dona Honorina de Souza, Dona Maria de Souza, Dona Josefa de Souza, Dona Isabel Lisboa, senhor Pedro Belon, dona Zulmira de Souza Belon⁴ e senhor Frutuozo Belon netos de Manoel Bellon⁵, este o ente central do mito fundador da comunidade. Também consta, em documentos da família, a compra destas terras por Manoel Bellon, pelo valor de 100\$000 (Cem mil Réis) do senhor Joaquim da Silva Cravo, ainda no século XIX. Manoel Bellon era casado com Maria da Conceição Belon, que fora escravizada e trabalhava na sede da Fazenda Buri. Outras informações apontam que ele foi escravo de um professor. Segundo a documentação registrada no ano de 1912, pelo escrivão Manoel Serapião da Silva, consta que o casal Manoel e Maria da Conceição Bellon teve vários filhos, sem quantificá-los. Um dos documentos é um inventário, certificando que a herança foi deixada por Maria da Conceição Belon para um dos seus filhos. Soma-se a estas informações que Manoel Bellon teria comprado essas terras e mais duas casas na sede do município, hoje Pedrão (BA) com o dinheiro da alforria (SOUZA, 2015). Esta última informação creio que está equivocada, pois o negro pagava por sua alforria ao invés de receber dinheiro por ela. Mas, como as relações entre senhores e escravos eram bem mais complexas do que o que imaginamos e há possibilidade da existência de um espaço para negociações entre senhores e escravos no período da escravidão.

⁴ Dona Honorina, rezadeira da comunidade, tinha as rezas na memória e, além disso, improvisava ou criava outras, segundo a afirmação de Margarida Belon, sua filha. Dona Zulmira, lalorixá na comunidade. Dona Honorina e Dona Zulmira já são falecidas.

⁵ De acordo com informações das lideranças locais, o sobrenome *Bellon* tem origem germânica e Manoel Bellon é o patriarca que, segundo as narrativas do Buri, foi o dono das terras herdadas por seus descendentes na comunidade. No que se refere à grafia, há uma distinção entre o nome “Bellon” do patriarca, escrito com dois “ll” e o “Belon” dos descendentes com apenas um “l”.

A propósito, lacy Maia Mata (2011), no artigo: *Libertos na mira da polícia: disputas em torno do trabalho na Bahia pós-abolição*, afirma que quando foi promulgada a lei do Ventre Livre em 1871, que declarava livre os filhos de escravos nascidos a partir daquela data, foi instituída também a “alforria forçada”, obrigando o senhor libertar seus escravos que possuíssem a quantia referente ao seu valor. Foi criado um Fundo de Emancipação⁶ com o objetivo de providenciar a alforria gradual dos escravos no Império, ou seja, além de libertar os ventres cativos, dava ao escravo a oportunidade de utilizar seus ganhos para a compra da alforria (MATA, 2011). Pode estar aqui a possibilidade da compra da alforria do senhor Manoel Bellon, já que, sua neta Dona Isabel Belon, afirma que a compras das terras se deu com o dinheiro que ele conseguiu acumular como escravo de ganho (SOUZA, 2015).

É importante ressaltar que todas as leis criadas para beneficiar o negro escravizado não foram um presente do governo, mas o resultado de inúmeras rebeliões, resistências do povo negro, tornando a escravidão insustentável, principalmente, economicamente para o período. Assim, para evitar maiores conflitos e atender às exigências do mercado internacional, engendradas na aprovação da Lei de 1850, que determinava o fim do tráfico de seres humanos para serem escravizados, o governo brasileiro foi forçado a criar leis que providenciassem o fim da escravidão.

Esse avanço legal forçado, em defesa da compra de alforria, não existiu sem a resistência por parte dos senhores de escravos. Na verdade, eles dificultavam esse e outros direitos como aquele previsto também na Lei Sexagenária, inclusive desrespeitando decisões judiciais, protelando a escravidão até o último momento da abolição (MATA, 2011).

Essa resistência tem persistido, mesmo depois da abolição da escravidão, pois os ex-senhores e políticos da época pós-abolição reivindicavam maior força policial na sociedade para induzir os ex-escravos para o trabalho, já que estes se recusavam a trabalhar nas fazendas onde foram escravizados. Isso acontecia sob a justificativa racista de que os negros eram propensos à vagabundagem. No entanto, a recusa desses homens em trabalhar para ex-senhores apresenta-se a partir de três justificativas: o desejo de se afastar do passado escravista; expectativa dos libertos de possuir terras, que eles viam como o símbolo de liberdade e devido aos baixos salários que os fazendeiros ofereciam em troca do trabalho. Nesse caso, ou por falta de disposição em pagar ou por falta de condições financeiras mesmo. Certo é que, mesmo depois de todas as dificuldades possíveis

⁶ Segundo Fabiano Dauwe (2010) O Fundo de Emancipação de Escravos foi um aporte de recursos do governo imperial às Províncias e Municípios, destinado à libertação de escravos de acordo com critérios de classificação previamente estabelecidos. Foi estabelecido pelo artigo 3º da Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre). Para que essa tarefa fosse possível, a própria Lei do Ventre Livre ordenou a realização prévia de uma matrícula geral dos escravos.

para obter a liberdade, o ex-cativo tinha uma liberdade limitada, apesar da constante luta para mudar essa condição, apresentando-se como uma relação indefinida entre liberdade e escravidão na sociedade brasileira oitocentista.⁷

Essas informações são pertinentes aqui para lembrar possibilidades do senhor Bellon ter conseguido sua liberdade já no processo de Abolição da escravatura ou anteriormente, num contexto de negociações. No que se refere às negociações no período da escravidão, o autor João José Reis (1997), em seu artigo *Identidades e Diversidades Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*, afirma que desde cedo, os senhores de escravos perceberam que era necessário controlar o corpo e o espírito do escravizado e esse controle não bastaria com os chicotes. Necessitava-se criar outras estratégias e uma dessas estratégias era a negociação que se configurava, por exemplo, na permissão de que os escravizados praticassem suas tradições durante as celebrações do calendário cultural das religiões tradicionais, no caso a católica. Essas práticas não aconteciam sem a resistência de autoridades religiosas e parte da população branca e conservadora. No entanto, os grupos escravizados e libertos persistiam no cultivo de suas tradições.

Ainda se referindo a essas estratégias de controle, é importante ressaltar que havia também a permissão dada pelos senhores dos escravizados cultivarem suas próprias roças, produzindo alimentos para o seu próprio consumo. Essas concessões foram transformadas em direitos costumeiros, através do qual pode ter sido possível obter lucros extras com a comercialização dos excedentes, o que pode ter favorecido a compra de alforrias pelos cativos. No entanto, é observado que, mesmo com a falta de liberdade durante o período antes da abolição, apesar dos espaços estratégicos de negociações, e com essa liberdade limitada pós-abolição, a população negra não deixou de resistir. E, é nesse contexto complexo e cheio de interrogações que pairam as possibilidades dos meios em que patriarca Manoel Bellon adquiriu as terras da comunidade do Buri, porém, não foram encontrados dados precisos neste sentido.

O senhor Pedro Belon afirma que seu pai trabalhava na fazenda de Manoel Bellon como quinzeiro, comprou terras na mão dele com o dinheiro das quinzenas – uma espécie de corveia⁸ – e, posteriormente, casa com a filha do patrão, herdando mais terras do Buri.

Meu pai foi quinzeiro do meu avô e depois casou com minha mãe, a filha do patrão! Sabe o que é quinzeiro, não é? Ele trabalha em quinze e quinze, dando

⁷ Esse tema é profundamente discutido na obra de Robério Souza, “Se eles são livres ou escravos”: Escravidão e trabalho livre nos canteiros da Estrada de ferro de São Francisco. Bahia, 1858-1863, na qual ele destaca as conexões entre a escravidão e as experiências de liberdade durante o século XIX e no período pós-abolição, especificamente no canteiro de obras da construção da *Bahia and San Francisco Railway*.

⁸ Uma obrigação dos servos correspondia ao pagamento através de serviços prestados nas terras ou instalações do senhor feudal, no período da Idade Média.

um dia de trabalho de graça. Hoje todas as terras não estão na família por que os herdeiros venderam⁹.

Essa versão acaba se adequando à informação de que a agricultura de subsistência era incentivada na América pelos escravocratas para a redução dos custos nas *plantation*, sendo esse costume institucionalizado a ponto dos senhores de escravos concordar com o direito de propriedade dos trabalhadores cativos sobre a produção, estendendo este direito à terra cultivada por eles (MINTZ & PRICE, 2003).

Essas lacunas do passado incentivam a busca de uma interpretação mais próxima da realidade, o que contribui para o aprofundamento do estudo, a partir do qual novas interrogações vão surgindo e, no decorrer desse trabalho realizado na Comunidade do Buri, questionamentos continuam, inclusive no que se refere ao processo de auto-identificação, no qual transparece a necessidade de reinvenção ou reconstrução de um passado, no qual todos os membros da comunidade estão ligados.

PROCESSO DE REINVENÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

Identidade é um conceito que vem sendo discutido amplamente no que se refere aos movimentos negros de resistência, e quando falamos de uma comunidade rural negra, esse conceito se torna um dos elementos incentivadores para a luta pelo reconhecimento da comunidade do Buri, enquanto quilombola, tema desse trabalho.

Na linguagem do senso comum uma identidade pode ser construída a partir do reconhecimento de uma origem específica, diferenciando-se da abordagem discursiva onde a identificação é vista como um processo (HALL, 2002). E é essa segunda que nos interessa neste momento.

Nesse sentido, acho pertinente trazer aqui a discussão que Stuart Hall (2002) faz em sua obra: *A Identidade Cultural na pós-modernidade*, trazendo três concepções identitárias: sujeito do iluminismo; sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

A concepção do sujeito iluminismo, está baseada no indivíduo centrado, unificado. Uma concepção individualista do sujeito. Já na concepção sociológica do sujeito, a identidade é construída na interação entre o indivíduo e a sociedade. A terceira concepção de identidade, foco da discussão do autor, está o sujeito pós-moderno, possuidor de uma identidade que está se fragmentando,

⁹ Entrevista realizada com o Senhor Pedro Belon, residente da comunidade do Buri em dia 1º de novembro de 2009.

sendo composto por várias identidades. Neste contexto já não é mais possível falar em identidade, e sim, identidades, pois não há mais um sujeito com uma identidade fixa, essencial ou permanente.

Essa fragmentação, ainda segundo o autor, se deu devido às transformações associadas à modernidade que libertaram o indivíduo da estabilidade contida nas tradições e estruturas, ideia essa de comum acordo com o pensamento de Anthony Giddens (1991), que utiliza a denominação de modernidade tardia ao invés de pós-modernidade (na segunda metade do século XX), afirmando que o sujeito foi deslocado de sua identidade.

Esse deslocamento faz parte de um processo descontínuo e contraditório, pois quando o indivíduo rompe com a tradição ele se liberta, mas por outro lado, perde a firmeza das coisas, no contexto de instáveis mudanças da modernidade. Esta instabilidade provoca ansiedades, inquietações que podem levar o sujeito à busca da firmeza perdida através da apropriação de costumes e hábitos tipicamente tradicionais como formas de enfrentar as demandas da sociedade moderna (GIDDENS, 1991). Temos então uma reconstrução ou reinvenção – sujeitas à revisões – da identidade.

Essa instabilidade das identidades resulta do processo de globalização, que provoca migrações de diferentes culturas advindas dos mais variados lugares do mundo, tornando-se impossível manter as identidades culturais intactas e o não enfraquecimento das identidades nacionais.

Assim, Stuart Hall (2002) argumenta que vivemos num contexto de hibridismo, ocorrendo a fusão entre as distintas tradições culturais, que com sua poderosa fonte criativa produz novas formas culturais globais e locais, características da modernidade tardia.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas e significações e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2002, p. 13).

Essa multiplicidade de identidades é uma realidade da comunidade do Buri. No entanto, no processo de reconhecimento da comunidade, tenho observado um processo de reinvenção a partir da conscientização no que se refere ao significado do “ser quilombola”. Possivelmente esta conscientização esteja sobrecarregada de uma aureola imaginativa a cerca do que significou o quilombo do passado, local do negro fugido, legitimado por fragmentos de memória que gerações anteriores fizeram questão de apagar, podendo enfraquecer o discurso e as ações na cobrança da titulação oficial do seu território frente ao Estado. No entanto, essa é uma estratégia de sobrevivência num contexto da exclusão social, numa guerra desigual.

Assim, aproveito o momento para fazer a descrição de algumas manifestações culturais da comunidade do Buri, relacionando-as ao processo de reinvenção da identidade quilombola do Buri.

O REAL E A FANTASIA NA ASSUNÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

Durante as festividades que comemoravam o reconhecimento oficial da Comunidade Quilombola do Buri (Pedrão-Ba)¹⁰, junto à Fundação Cultural Palmares, uma cena, em particular, me chamou a atenção: Uma manifestação do bumba-meu-boi. Depois de interpelar alguns organizadores a cerca da programação e, em especial, a presença do bumba-meu-boi – e eram dois – , percebi que ali o folguedo se desenrolava fora do contexto, pois é comum a brincadeira do bumba-meu-boi ou bumba-boi na sede do município durante a tradicional festa do Padroeiro do município, ocorrida sempre no mês de janeiro. Parecia-me que ali o boi era tão somente o “boi”, sobretudo por ser aquela uma “brincadeira” nova na comunidade.¹¹

Mais tarde, parei para analisar a dinâmica do folguedo: alguém se colocou embaixo da fantasia e logo começou o assédio das crianças menores diante do boi que permanecia imóvel. A figura a seguir registra as crianças curiosas, tentando descobrir quem estava fantasiado:

¹⁰ A comemoração aconteceu no dia 16/11/2013, mas o reconhecimento se deu no 24/01/2013, num documento conjunto com a comunidade da Gameleira (código do IBGE 2924108)

¹¹ Talvez o “boi” seja a manifestação cultural mais difundida (e estudada) no Brasil, onde, dependendo de um conjunto de fatores, varia na forma, ganhando período de apresentações, performances, significados e nomes variados: *Bumba-meu-boi* ou *bumba-boi* no Maranhão, *boi-bumbá* no Amazonas e Pará, *boi-duro* em algumas regiões da Bahia, *boi pintadinho* no Rio de Janeiro, *boi-de-mamão* em Santa Catarina, *boi calemba* no Rio Grande do Norte e cavalo marinho na Paraíba. Na variante mais famosa, os brincantes encenam o *auto do boi* onde contam a história de um boi especial muito estimado por seu dono, um fazendeiro que possuía muitos empregados e escravos dentre eles o *Pai Francisco* (ou *Nego Chico*) que para satisfazer um “desejo” de *Catarina*, sua esposa gestante, acaba matando o boi. Descoberto o crime, o Nego Chico foge e logo é perseguido pelos capangas do fazendeiro com o auxílio dos indígenas. Capturado, Chico é castigado severamente, todavia é redimido do seu delito quando, no final da dramatização, com a ajuda de pajés, restitui a vida ao boi.



Figura 6. Imagem da festa do bumba-meu-boi. Arquivo próprio

Enquanto as crianças olhavam, ouvia vozes que diziam: *Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!* Com esse bordão, as crianças conseguiram fazer o boi esboçar algumas reações inicialmente tímidas. Ao passo que o número de crianças ia aumentando, em quantidade e na idade, os movimentos tornavam-se mais intensos e ameaçadores. O animador do boi, com seus movimentos dissimulados, conseguia dar tamanha dose de veracidade. Com isso, muitos dos brincantes se perdiam entre os limites do real e da fantasia. Num misto de pavor e destemor, atiçavam o “animal”, inclusive, alguns mais afoitos, utilizavam uma pequena vara para instigá-lo, repetindo:

- Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!

Logo que o boi sossegava, eles se aproximavam e buscavam, através de uma fresta entre a orelha e o pescoço da fantasia, verificar que ali dentro havia uma pessoa conhecida da comunidade. Isso os acalmava. As crianças agiam assim como que quisessem se certificar de que “ainda eram de brincadeira”. E, prosseguiam gritando:

- Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca!

Novamente, o boi se movia num rompante e uma espécie de frisson contagiava a todos que disparavam a correr e a gritar numa histeria coletiva, como quem estivessem sendo novamente sugados pela/para “fantasia”. Esta cena repetiu-se várias vezes, atraindo, até mesmo, um adulto, vencido pela curiosidade de saber quem “realmente” era o boi.

Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Esse boi é vaca! Não sei se esse bordão surgiu de forma espontânea ou se está no bojo de alguma outra tradição ali adaptada ao bumba-meu-boi, mas é possível perceber naquele contexto – no limite entre o real e a fantasia – os valores inerentes à comunidade. O bordão abre possibilidade de versar sobre sexo e gênero, no entanto, naquele contexto, este não fosse um dado relevante.

POR BAIXO DA FANTASIA

Quando as crianças brincavam com o boi, havia, inconscientemente, um apelo para que ele se levantasse e afirmasse sua identidade, no caso, sexual. O boi tinha que ser macho. Ao avançar sobre seus detratores, ele dava mostras incontestáveis de sua virilidade. Seria, então, aquele o boi a representação – ao nível do *inconsciente coletivo*¹² – da própria comunidade e sua luta histórica para se manter de pé? É possível. E, visto deste ângulo, algumas alegorias folclóricas – desde que não fossem meros transplantes – poderiam ganhar, então, uma função pedagógica da mesma forma, aliás, como ocorre nas práticas catequéticas.

Eis o grande desafio para a recém-nascida Educação Escolar Quilombola¹³. Cabe lembrar que Paulo Freire (1980), já havia equacionado esta situação quando analisava, nos anos 1970, o “parteamento” de uma sociedade democrática via educação

Estávamos convencidos, e estamos, de que a contribuição a ser trazida pelo educador brasileiro à sociedade em “parteamento”, ao lado dos economistas, dos sociólogos, como de todos os especialistas voltados para a melhoria de seus padrões. Haveria de ser a da educação crítica e criticizadora. De uma educação que tentasse a passagem da transitividade ingênua à transitividade crítica, somente como poderíamos, ampliando e alargando a capacidade de captar os desafios do tempo, colocando homem brasileiro em condições de resistir aos poderes da emocionalidade da própria transição. Armá-lo contra a força do irracionalismo, de que era presa fácil, na emersão que fazia, em posição transitivante ingênua (FREIRE, 1980, p. 85-86).

A brincadeira do boi é a imagem a que recorro para argumentar sobre essa possibilidade de mudança nas formas das comunidades compreenderem melhor as relações que desenvolvem com seus territórios que, como já foi dito, é o pano de fundo de todo o movimento. Milton Santos é bastante enfático quando lembra que o território é muito mais “um simples conjunto de objetos,

¹² Para Jung (2008), *inconsciente coletivo* “é a parte da psique que retém e transmite a herança psicológica comum da humanidade. Esses símbolos são tão antigos e tão pouco familiares ao homem moderno que ele não é capaz de compreendê-los ou assimilá-los diretamente.

Cf. HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 138.

¹³ Modalidade de ensino criada a partir da Resolução Nº 8, de 20 de novembro de 2012 – Resolução CNE/CEB 8/2012. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012, Seção 1, p. 26.

mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também é um dado simbólico” (SANTOS, 2007, p. 82). E para Jung, um símbolo – que também pode ser uma imagem, um nome – oculta uma coisa vaga para nós, mas guarda um significado que não se evidencia facilmente por não ser convencional.

Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além de seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão (JUNG, 2008, p. 19).

Para além do bordão – *esse boi é vaca* – a figura do “boi” pode ser uma evocação de algo que se processa ao nível do inconsciente e que se relaciona com o território, mesmo porque há na região uma secular atividade pecuarista que remonta aos tempos áureos da escravidão. Isso permite uma *associação livre* boi-escravidão-quilombo – não necessariamente nessa ordem. Como sinaliza Jung (2008), “a consciência é uma aquisição muito recente da natureza e ainda está num estágio ‘experimental’. É frágil, sujeita a ameaças de perigos específicos e facilmente danificável.” (JUNG, 2008, p. 23). Então, como ainda não é possível uma compreensão literal do conceito de *quilombo*, ela irrompe simbolicamente na forma do boi. Um boi que vocifera contra quem tenta deslocá-lo.

O símbolo, enquanto conceito, consegue, por sua plasticidade, equacionar os diferentes níveis de compreensão, visto que, até no mesmo nível cultural, cada palavra tem um sentido ligeiramente diferente. Isto se explica pelo fato de que a noção geral é recebida, compreendida e aplicada de modo individual, particular. Evidentemente, as diferenças de sentido serão naturalmente maiores quando as pessoas têm experiências sociais, políticas, religiosas ou psicológicas de níveis diferentes – esse pensamento é de Jung e se coaduna com as consciências (crítica, ingênua e mágica) descritas por Freire.

Dessa forma, como as comunidades quilombolas não são realidades isoladas nem uniformes, surge a confusão conceitual. A simplificação do conceito de quilombo, enquanto espaço de fuga do sistema escravista, distancia muitas comunidades atuais de sua aceitação, visto que estas preferiram, inconscientemente, apagar as marcas desta experiência, ou simplesmente por serem comunidades formadas no Pós-abolição. Assim,

Sempre que os conceitos são idênticos às palavras a variação é quase imperceptível e não tem qualquer função prática. Mas quando se faz necessário uma definição exata ou uma explicação mais cuidadosa, podemos descobrir as variações mais extraordinárias, não só na compreensão puramente intelectual do termo, mas particularmente no seu tom emocional e na sua aplicação. Essas variações são sempre subliminares e, portanto, as pessoas não percebem (JUNG, 2008, p. 47).

Assim, fingir ser o que de fato se é (quilombola) pode ser um atenuante para uma dor que deveras se sente (inconscientemente). Em suma, todo conceito da nossa consciência tem suas

associações psíquicas próprias, ou seja, internalizamos os conceitos de formas diferentes numa variação diretamente ligada às nossas experiências (conscientes ou não). Nas teorias psicanalistas de Jung, o inconsciente tem a capacidade de examinar e concluir da mesma maneira que o consciente. Ele pode, inclusive, utilizar certos fatos e antecipar seus possíveis resultados, precisamente porque não está consciente deles. “Existem pensamentos e sentimentos simbólicos, situações e atos simbólicos. Parece mesmo que, muitas vezes, objetos inanimados cooperam com o inconsciente criando formas simbólicas” (JUNG, 2008, p. 64). Este é o caso daquele boi.

Jung (2008), classificou as representações simbólicas em naturais e culturais, considerando que as primeiras são derivações dos conteúdos inconsciente da psique que representam um grande número de imagens arquetípicas essenciais e que, invariavelmente, remetem a vivências primitivas. Já os símbolos culturais são aqueles empregados para expressar “verdades eternas”, como as que alicerçam as religiões. Desse modo, pode-se chamar o boi de um símbolo natural, uma brincadeira, uma “invenção” que “encontrou” nas crianças, talvez, o eco das vivências de seus antepassados. E não importa, conforme Boas (2004), se africanos, ameríndios ou afro-brasileiros.

É prudente, todavia, não esquecer que existe uma tênue fronteira entre análises socioantropológicas e psicanalíticas. Jung (2008), em suas teorias, mergulha no coletivo querendo explicar o indivíduo, pois para ele, este é a única realidade. Contudo, ele jamais desprezaria o contexto em que o indivíduo está imerso – no caso em questão, a comunidade.

Nesta época de convulsões sociais e mudanças drásticas é importante sabermos mais a respeito do ser humano, pois muitas coisas dependem de suas qualidades mentais e morais. Para observarmos na sua justa perspectiva precisamos, porém, entender tanto o passado do homem quanto o seu presente. Dai a importância essencial de compreendermos mitos e símbolos (JUNG, 2008, p. 69).

UMA ANÁLISE DA ESPIRITUALIDADE ENQUANTO SIMBOLOGIA

Se por um lado o boi, naquela situação¹⁴, se enquadra no que Jung (2008), classifica de “representação simbólica natural”, descrevo, a partir daqui, outro momento do festejo que delinea aquilo que ele classificaria de “representação simbólica cultural”.

¹⁴ “No Maranhão, é comum que o bumba-meu-boi esteja presente nas festas que homenageiam várias entidades religiosas como, por exemplo, seu Léguas, seu Preto Velho, seu Corre Beirada, seu Surrupirinha, seu Tombassé, seu Zezinho, seu Beberão, para Joãozinho de Léguas, para o vaqueiro do rei Sebastião, para Luizinho filho de Dom Luís, entre outras entidades.” – FERRETI, Sergio Figueiredo. O mito e ritos de Dom Sebastião no Tambor de Mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão. in: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro – Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.*

A roda de samba estava em seu auge, os homens tocavam; as mulheres batiam palmas e cantavam enquanto dançavam, alternando-se no centro da roda. Todos vibravam numa mesma frequência, numa mesma pulsação quando, de súbito, as lideranças pediram silêncio aos presentes e que todas as câmeras fossem desligadas. Automaticamente cessaram as palmas, cessaram os cantos, olhei para o lado e logo compreendi o que se sucedia: o patriarca fundador da comunidade, um ex-escravo morto há quase um século, havia acabado de incorporar em uma jovem médium¹⁵ a fim de participar daquela celebração. Considero que aquele momento foi o ponto alto do festejo e que, até onde se sabe, não constava na vasta programação.

O velho Manoel Bellon¹⁶, que acabara de chegar, ia chamando um a um, saudando e aconselhando seus descendentes como quem estivesse semeando harmonia na comunidade. Crianças, adultos, idosos, todos ouviam a tudo com uma postura de profundo respeito.

Eis a figura abaixo um símbolo de natureza nitidamente coletiva: o mito fundador da comunidade retroalimentando-se.



Figura 7: Manifestação religiosa na comunidade do Buri.

Neste caso, enquanto representação simbólica cultural, a entidade já não representa o indivíduo, e sim a própria coletividade, a afirmação da comunidade unificada. Essa confusão que se faz entre o individual e o coletivo é própria da vida em comunidade, sobretudo naquelas que conservam características tradicionais. Para aquelas crianças, tanto a *numinosidade* que animava o

¹⁵ Adriana dos Santos, uma jovem tímida, de vinte e poucos anos, ainda extenuada pela incorporação, disse-me que havia resistido muito a desempenhar essa função. Infelizmente, a entrevista foi interrompida a pedido dela que sentiu a volta de seu Bellon.

boi/homem quanto a que vivificava a entidade/médium são fatos naturais/reais que “institivamente”, desde a tenra idade, aprenderam a se relacionar.

Para Jung (2008), essas imagens religiosas são “representações coletivas”, que procedem de sonhos primitivos e de fantasia fecunda, têm uma grande importância para o equilíbrio psíquico do ser humano. Segundo ele, o racionalismo moderno tem afastado as pessoas dessas práticas e o preço pago tem sido neuroses perturbadoras. E nisto ele é tão enfático que reproduz suas palavras numa longa citação

Esses símbolos culturais guardam, no entanto, muito da sua *numinosidade* ou “magia” original. Sabe-se que podem evocar reações emotivas profundas em algumas pessoas, e esta carga psíquica os faz funcionar um pouco como os preconceitos. [...] Seria insensato rejeitá-los pelo fato de, em termos racionais, parecerem absurdos ou despropositados. Constituem-se em elementos importantes da nossa estrutura mental e forças vitais na edificação da sociedade [no nosso caso, da comunidade]. Erradicá-lo seria uma grave perda. Quando reprimidos ou descurados, a sua energia específica desaparece no inconsciente com incalculáveis consequências. Essa energia psíquica que parece assim ter se dispersado vai, de fato, servir para reviver e intensificar o que quer que predomine no inconsciente – tendências, talvez, que até então não tivesse encontrado oportunidade de se expressar, ou de pelo menos, de serem autorizadas a levarem uma existência desinibida no consciente. (JUNG, 2008, p. 117-8).

[...] O homem moderno é na verdade uma curiosa mistura de características adquiridas ao longo de sua evolução mental milenária. E é desse ser, resultantes da associação homem-símbolo, que temos de nos ocupar, inspecionando sua mente com extremo cuidado. O ceticismo é convicção científica coexistem nele, justamente com preconceitos ultrapassados, hábitos de pensar e sentir obsoletos, erros obstinados e uma ignorância cega (JUNG, 2008, p. 121).

Cito estas passagens sem a pretensão de querer racionalizar o inexplicável, mas como quem oferece uma oportunidade ao cético de minimizar seu olhar preconceituoso e, ao mesmo tempo, neutralizar a sanha intolerante dos crentes divergentes. Uma reflexão, ainda que superficial, acerca deste pensamento jungiano facilita a compreensão dos ataques às religiões afro-brasileiras (e indígenas) desde sempre e está ligada a um conjunto de investidas deliberadas que pretendem desarticular o núcleo da unidade negro-africana, a negritude.

Esses ataques e a satanização das religiões afro-ameríndias – candomblé, catimbó, macumba, umbanda, quimbanda, mandinga, jurema, caxambu, tambor de mina, etc – são tentativas deliberadas de desagregação comunitária. A presença dos cristãos-evangélicos nas comunidades tradicionais, e não só nas quilombolas, é uma ameaça latente ao futuro das mesmas. E, se sua destruição implica na desagregação comunitária, nada mais justo que nestes tempos de lutas pela manutenção da posse dos territórios, elas ganhem centralidade.

Nesse sentido, Solange Nascimento e Pedro Rodolpho Abib (2016) no artigo *Cosmogonia Africana: a resistência das religiões africanas na contemporaneidade*, discorrendo também sobre o processo de criminalização das práticas culturais religiosas e afrodescendentes no Brasil, afirmam que o processo de criação e recriação que ocorrem nas comunidades afrodescendentes, favorece a preservação de sua religiosidade, realimentando a ritualidade, e o significado simbólico que lhes são atribuídas (NASCIMENTO & ABIB, 2016). Essa é a realidade da Comunidade do Buri, pois, após o reconhecimento da comunidade, enquanto quilombola pela Fundação Cultural Palmares em 2012, vem se estruturando um projeto de conscientização da população, liderado por representantes do quilombo a cerca da importância da cultura e da religião afrodescendente e seus símbolos, para combater a intolerância e a violência religiosa na região.

Os ruralistas personificam o inimigo externo que, por sua visibilidade, facilita o enfrentamento. O mesmo não se pode afirmar dos estragos internos e subjetivos causados pelos religiosos intolerantes que, através de seus preconceitos, tentam impedir a assunção consciente da identidade quilombola.

A “invenção” arquetípica desse novo quilombola acaba propiciando que, em alguma medida, a comunidade (num sentido socioantropológico) e o indivíduo (num viés psicossocial) possa “instintivamente” restaurar os laços com a *numinosidade* que o avanço da racionalidade moderna e a oficialidade do cristianismo desfez ao longo dos séculos.

Os embates religiosos, assim como o racionalismo, ferem o *quilombismo* mortalmente, na medida em demoniza o que não pode ser compreendido e coisifica o que não deve ser tocado. Em breve, as comunidades terão que enfrentar essa questão: ou as religiões dialogam ou, autogicamente, dividirão e destruirão as próprias comunidades.

Conheço quilombolas-evangélicos – ou seria evangélicos-quilombolas? – que são orientados a não participar nem mesmo da associação e se negaram a colaborar com esse trabalho por falar também da cultura e religião do candomblé. No festejo da comunidade do Buri, soube que o padre, durante a missa subsequente, condenou veementemente o evento por ter ocorrido no entorno da pequena capela de Nossa Senhora D’Ajuda, numa demonstração clara de preconceito com a cultura local, sobretudo pela entidade manifestada. Todavia, as lideranças estão dispostas a contra-argumentar no mesmo nível, lembrando que a capela fora construída pela comunidade, não pertencendo, assim, à Igreja Católica.

Referindo-se a construção dessa capela muitos braços foram disponibilizados para esta obra, inclusive braços femininos. Aliás, uma das características importante da comunidade do Buri é o papel das mulheres todos os setores da sociedade, inclusive na liderança na luta pelo

reconhecimento desse lugar, enquanto remanescente quilombola. Esse fato não é uma exclusividade, pois segundo Abdias Nascimento (1980), a presença das mulheres no processo de luta contra a escravidão já era sentida no período escravocrata, inclusive no continente africano quando a rainha Ginga em Angola, resistia com bravura, contra a invasão portuguesa na região. Aqui no Brasil, no período colonial, válido ressaltar mulheres como Luisa Mahin, mãe de Luis Gama – outro importante negro escravizado que lutou contra a escravidão – que participou ativamente da Revolta dos Alfaiates em 1835 (NASCIMENTO, 1980). Esses são exemplos de milhares de mulheres que lutaram no período escravocrata e lutam até hoje pela igualdade racial e social na sociedade brasileira.

Mulheres assim, guerreiras e líderes são encontradas na comunidade do Buri. Dentre elas:

- a) Maria de Souza: parteira que contribuiu no nascimento de boa parte da população do Buri;
- b) Sonildes Belon de Souza e Angélica Maria de Souza, líderes importantes no processo de reconhecimento da Comunidade, enquanto quilombola;
- c) Honorina de Souza (in memorian) – a rezadeira oficial da comunidade;
- d) Margarida Belon de Souza – participação ativa no processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola, além de ser responsável pela organização e queima da Lapinha, manifestação cultural importante do Buri;
- e) Renilda Belon de Souza, presidente da associação dos trabalhadores rurais;
- f) Valmira Belon dos Santos, importante líder na organização do samba de roda, auxiliando Maria Angélica;
- g) Zulmira Belon de Souza(*in memoriam*)¹⁷, líder importante da religião de orientação africana, muito respeitada na comunidade;
- h) Maria da Natividade Belon de Souza (dona Nati), ministra da Igreja Católica na comunidade;

Assim, diante do que foi exposto, fica evidente a participação ativa de algumas mulheres burienses, na comunidade, no que se referem aos seus aspectos políticos, sociais e religiosos, fazendo jus às mulheres negras que também lutaram no passado contra a escravização do povo negro e outras que lutam hoje contra a discriminação racial e social na sociedade brasileira.

¹⁷ Também uma colaboradora e parte integrante dessa pesquisa, mas infelizmente faleceu no dia 15 de junho de 2015.

Isso é fato, no entanto esta questão será discutida no meu trabalho de conclusão do mestrado em crítica cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto até o momento, trarei algumas conclusões já possíveis.

Introduzi este trabalho falando sobre minhas primeiras impressões sobre a comunidade do Buri e de que forma fui buscando mais informações sobre o tema. Destaquei que, junto a elas, vinha uma surpresa e o estímulo de me aprofundar cada vez mais nesta temática.

Importante lembrar que esta comunidade foi reconhecida a partir de influências externas e que, até então, ela não se via enquanto quilombola, e sim como apenas mais uma comunidade do município de Pedrão. Desta forma, entendo que a formação de identidade quilombola tem se dado a partir de um processo de conscientização, tendo como base as tradições ligadas ao passado de ancestrais negros escravizados. Focou-se, inicialmente, na história estereotipada do quilombo dos Palmares revivendo configurações desse grupo, especificamente de Zumbi, como guerreiro no qual os indivíduos da comunidade deveriam se inspirar.¹⁸

No entanto, no decorrer do processo, algumas contradições vão surgindo: alguns jovens da comunidade não se identificavam como negros, talvez pelos traumas da escravidão que eles tanto ouviram durante toda uma vida. Além disso, ao invés da participação no samba de roda, ficavam mais inclinados à dança do arrocha, do pagode, etc.; surgem alguns grupos que rejeitaram o candomblé enquanto uma religião, que deveria ser outro ponto essencial numa comunidade quilombola.

A incorporação de seu Manoel Bellon deu-se independente do olhar cético de uns e intolerantes de outros. Da mesma forma, a brincadeira do boi aconteceu indiferente ao olhar crítico de quem supostamente pudesse ver nele um folgado transplantado. Em tempos de assunção da identidade quilombola, mais uma entidade para nos aconselhar do que uma deidade para nos castigar. Mais vale um boi para nos carregar (pela fantasia) do que a realidade para nos assombrar. O real e a fantasia, por sua relatividade, são noções complementares e ambivalentes que dependem

¹⁸ Embora não tenha focado no corpo do trabalho, enfatizo que a emergência da construção de uma identidade quilombola do Buri surge a possibilidade de uma recriação do Guerreiro Zumbi, personificado no corpo de uma mulher. O certo é que se essa possibilidade se concretizar, então, teremos um Zumbi hibridizado com o velho e o novo, o revolucionário e o conservador embrenhados nas teias do poder político hegemônico da região. Teremos um zumbi moderno ou contemporâneo. A comunidade tem sua própria dinâmica e o futuro a ela pertence.

muito da ação instintiva manifesta na criação dos arquétipos, os quais não têm origem reconhecida. “Eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo, mesmo onde não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por ‘fecundações cruzadas’ resultantes da migração” (JUNG, 2008, p. 23).

Tanto o velho Bellon, quanto o boi, enquanto arquétipos, são dotados de iniciativa e energia própria, que lhes é peculiar. Eles podem fornecer explicações significativas para os dilemas da comunidade, visto que operam ao nível do consciente e do inconsciente coletivo. “Neste particular, os arquétipos funcionam como complexos: vêm e vão à vontade, e muitas vezes, dificultam ou modificam nossas intenções conscientes de maneira bastante perturbadora.” (JUNG, 2008, p. 97-98). Vide o conflito com o padre.

Assim, a invenção do novo quilombola está pautada no que há de mais antigo e concreto: o poder da imaginação. Isso não fragiliza este “quilombismo”, pelo contrário, ele carrega em si o antídoto de todas as mazelas advindas da modernidade. Assim, em termos simbólicos, o quilombo também é uma metáfora e será a grande panaceia da sociedade paranóica que vivemos. Então, cada um que invente/procure o seu.

A partir de tudo o que foi exposto percebe-se que o Buri se apresenta como um leque de possibilidades de estudos bastante complexos, inclusive, a participação ativa de mulheres nos aspectos políticos, sociais e religiosos da comunidade em questão.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo horizonte: UFMG, 2005.

ANJOS, R. S. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicações, 2006.

ARRUTI, J. M. P. A. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc, 2006. 370p.

AYALA, M.; AYALA, M. I. *Cultura popular no Brasil*. São Paulo: Ática, 1987.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BERND, Zilé. *O que é negritude*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Trad. Celso Castro (Org.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

BRASIL. 1988. *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: promulgada em 5 de outubro de 1988*. Coletânea de Legislação Ambiental e Constituição Federal. (Org.) Odete Medauar. 7 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008.

BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988*. Coletânea de Legislação Ambiental e Constituição Federal. (Org.) Odete Medauar. 7 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008.

BRASIL. 2003. *Decreto Federal n. 4.887 de 20/11/2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso: junho 2016.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 8 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução n 8, de 20 de novembro de 2012 – Resolução CNE/CEB 8/2012*. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012, Seção 1, p. 26.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Texto-referência para a elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*. 2011.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 6 ed. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 2006.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. (Org.). *Psicologia social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. O inventário nacional de referências culturais: a experiência com o bumba-meu-boi do Maranhão. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro*. Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre os estudos culturais*. São Paulo: Editora Boitempo, 2003. p. 99-136.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 2 ed. Coleção Cultura é o quê? Salvador: Secretaria Estadual de Cultura/Fundação Pedro Calmon, 2009.

COSTA, Edil Silva. *Ensaio de malandragem e preguiça*. Curitiba: Appris, 2015.

COSTA, Edil Silva. *Sete estudos de literatura oral e cultura popular*. Salvador: EDUNEB, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é uma literatura menor? In: *Kafka: Por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castanon Guimarães. Rio de Janeiro, 1975. p 25-42.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

EAGLETON, Terry. Versões da cultura. Trad. Sandra Castello Branco. In: *A idéia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 9-50.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro à sociedade de classes*. v. 2. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

FERRETI, Sergio Figueiredo. O mito e ritos de Dom Sebastião no Tambor de Mina e no Bumba-meu-boi do Maranhão. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro*. Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

FRADE, Maria de Cásia. A evolução do conceito de folclore. In: *Anais do 10º Congresso do Folclore Brasileiro*. Recife: Comissão Nacional do Folclore; São Luís: Comissão Maranhense do Folclore, 2004.

- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 10 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 85-86.
- GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM, 2011. p. 31.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GINZBURG, Jaime. *Sociologia e Crítica Literária*. v. 12, n. 2. Rio de Janeiro: Alea - Estudos Neolatinos, 2010. p. 223-232, 6-12.
- GOMES, F. *O cotidiano de um escravo*. Folha de São Paulo. São Paulo. 24 de agosto de 2003.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HALL, Stuart. Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: MORLEY, D; CHEN, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1992. p. 277-294.
- HALL, Stuart. Cultural Studies: Two Paradigms. In: STOREY, John. *What is Cultural Studies: A Reader*. London: Arnold, 1996. p. 57-72.
- HOLANDA, S. B. *Africanos no Brasil*. Folha da Manhã, 02 de agosto de 1950.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KUPER, Adam. Cultura, diferença e identidade. In: *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 287-311.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, J. *História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LIMA, Ari. O método é heterodoxo, o sujeito é posicionado. A pesquisa é possível? In: DUCCINI, Luciana e RODRIGUES, Luzania Barreto (Org.). *Cor das Letras: Revista do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Feira de Santana*. Metodologia de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas. Feira de Santana: Editora da UEFS, n. 14, 2013. p. 15-28.
- MACEDO, Joaquim Manoel de. *As vítimas-algozes: quadros da escravidão*. São Paulo: Martin Claret, 2010. p. 76.
- MATA, Iacy Maia. *Os Treze de Maio: ex-senhores, polícia e libertos na Bahia após abolição (1888-1889)*. 2002, 126f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia – UFBA – Salvador-Ba.
- MOURA, Clóvis. *A Encruzilhada dos Orixás: Problemas e dilemas do negro brasileiro*. Maceió: Edufal, 2003.
- MOURA, G. Quilombos contemporâneos no Brasil. In: *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. CHAVES, R.; SECCO, C.; MACEDO, T. (Org.). São Paulo: Ed. Unesp; Luanda/Angola: Chá de Caninde, 2006.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, A; ABIB, P. R. J. *Cosmogonia africana: a resistência das religiões africanas na contemporaneidade*. Escritas. Araguaína. v. 8, n. 1, p. 88-106, julho 2016.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira Magalhães. Janelas em movimentos: cultura popular e processos de transformação. In: *Flor do não esquecimento: cultura popular e processo de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- SANTANA, Arleide Farias de. *O real e a fantasia na assunção da identidade quilombola*. Grau Zero - Revista de Crítica Cultural, v. 2, n. 1, 2014.
- SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7 ed. São Paulo: Edusp, 2007.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura de memória e guinada subjetiva*. Belo Horizonte: UFMG; Cia das Letras, 2007.
- SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura de mestizaje. In: *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año II, n. 3, Primer Semestre de 2010. p. 11-44.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil-1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras. 1993.
- SILVA, G. B. *Comunidades Quilombolas: O reconhecimento e a identificação frente ao processo de globalização e massificação cultural*, 2015, 143f. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural), Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2011.
- SILVA, Valdério Santos. *Do Mucambo do Pau Preto à Rio das Rãs: liberdade e escravidão na construção de um quilombo contemporâneo*. Salvador: UFBA, 1998 (Dissertação de Mestrado). Universidade do Estado da Bahia.
- SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. 4 ed. Petrópolis: USP, 1999.
- SOUZA, A. M. F. *Educar para Identificar-se: O papel da educação quilombola no processo de reconhecimento da população da Comunidade do Buri*, 2015, 105f. Monografia (Curso de Pedagogia). Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2015.
- VELÁSQUES, C. Quilombolas. In: RICARDO, B.; CAMPANILI, M. *Almanaque Brasil Socioambiental 2008*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2007. p. 234-235.
- VELHO, Gilberto. Memória, identidade, projeto. In: *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- WILLIAMS Raymond. Definindo uma cultura democrática. Trad. Maria Elisa Cevalco. In: *Recursos da esperança*. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 3-58.
- WILLIAMS Raymond. Os usos da teoria da cultura. Trad. André Glaser. In: *Política do modernismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 127-210.