

# QUILOMBANDO: A MEMÓRIA NO FORTALECIMENTO DAS IDENTIDADES QUILOMBOLAS DE TORRINHA E FAZENDA GRANDE (BA)

Douglas Novais da Silva<sup>1</sup>

Roseni Oliveira Ferreira<sup>2</sup>

## Resumo

O estudo teve como objetivo refletir como a memória atua no fortalecimento das identidades quilombolas a partir da quarta edição do Projeto Quilombando: estágio de vivência em comunidades quilombolas do Território Velho Chico, destacando as vivências nos quilombos de Torrinhã/Barra e Fazenda Grande/Muquém de São Francisco, ocorridas no ano de 2019. Para tanto, buscou-se discorrer sobre a temática da memória e sua importância no fortalecimento de identidades, com base nos trabalhos de teóricos como Pierre Nora, Michael Pollack, dentre outros. Em seguida, abordou-se como as memórias dos moradores dos quilombos de Torrinhã/Barra e Fazenda Grande/Muquém do São Francisco atuam no fortalecimento de suas identidades, sob as perspectivas teóricas dos escritores Stuart Hall e Antônio Bispo dos Santos. A pesquisa realizada foi de natureza qualitativa de tipo etnográfico, adotando-se como método o uso de entrevistas orais.

**Palavras-chave:** Comunidades Quilombolas. Quilombando. Vivência. Memória. Identidade.

## Introdução

A Universidade foi durante muito tempo um lugar de negação e silenciamento para muitos sujeitos, principalmente aqueles que foram (e ainda são) obrigados a se enquadrarem em um saber com bases eurocêntricas, masculinas e embranquecidas. Embora os filhos e filhas da classe trabalhadora tenham conseguido ingressar no ensino superior, ainda presenciamos um currículo que nega as subjetividades das classes subalternas. No entanto, contrariando o pensamento de Gayatri Spivak (2010) na análise do sujeito subalterno pertencente a um grupo indiano, ao apontar que:

---

<sup>1</sup> Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB/Barreiras. Bolsista do Projeto Quilombando - V Edição (2020) pelo Programa Institucional de Apoio ao Discente da UFOB (Prodiscente). E-mail: [douglasufob2017@gmail.com](mailto:douglasufob2017@gmail.com).

<sup>2</sup> Graduanda em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades pela Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB/Barreiras. Bolsista do Projeto Quilombando – V Edição (2020) pelo Programa Institucional de Apoio ao Discente da UFOB (Prodiscente). E-mail: [rosenioliferreira@gmail.com](mailto:rosenioliferreira@gmail.com).

Para o verdadeiro grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo. A solução do intelectual não é a de se abster da representação. O problema é que o itinerário do sujeito não foi traçado de maneira a oferecer um objeto de sedução ao intelectual representante. Na linguagem um tanto arcaica do grupo indiano, a questão que se apresenta é: como podemos tocar a consciência do povo, mesmo enquanto investigamos sua política? Com que voz-consciência o subalterno pode falar? Seu projeto, afinal, é o de reescrever o desenvolvimento da consciência da nação indiana. (SPIVAK, 2010, p. 78)

Apesar deste apontamento da autora, é possível observar que o sujeito subalterno está falando, construindo suas narrativas, mas em quais condições? Ele está sendo ouvido? Assim, cabe indagarmos a serviço de quem esse ensino está? O que pode ser feito para a implementação das histórias e culturas de tais sujeitos nos currículos educacionais? Neste contexto de refletir uma educação para além dos muros da universidade, é que se inscreve o projeto de extensão Quilombando.

O Quilombando é um estágio de vivências em comunidades quilombolas do Território Velho Chico na Bahia, que nasce a partir das atividades da Semana da Consciência Negra no município de Bom Jesus da Lapa, sendo desenvolvido pela Coordenação Regional das Comunidades Quilombolas da Bahia (CRQ) em parceria com a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), a Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB) e a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Neste contexto, o Quilombando rompe com o epistemicídio<sup>3</sup> visto que possibilita um contraponto ao estabelecer o diálogo que foge dos padrões eurocêntricos da maioria dos projetos de extensão das universidades brasileiras, pois permite aos estudantes a possibilidades de obter em suas vivências, conhecimentos tradicionais e olhares diferentes sobre o mundo numa relação de aproximação entre o conhecimento epistemológico e empírico. Como aponta Araújo (2020, p. 16),

O Quilombando constrói e desconstrói preconceitos, permite outras referências e sempre atento, já que o exercício do estágio é esse, permitir desenhar outras práticas, compreensivas e sensíveis, sem esquecer jamais do casamento entre a teoria e a prática, com vistas a lembrar que a cabeça pensa onde o pé pisa e isso não pode ser negado.

<sup>3</sup> Conforme a filósofa Sueli Carneiro (2005), em sua tese de doutorado, o epistemicídio caracteriza-se “pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio”.

Desse modo, o estágio de vivências do Quilombando possibilita a aproximação entre teoria e prática, dando ao estudante a compreensão de temas e referências que na Academia se fazem de maneira secundária e, muitas vezes, pautada sob perspectiva colonizadora.

O projeto em sua quarta edição, consistiu na vivência de estudantes da UNEB, UFOB e UFRB em Comunidades Quilombolas do Território do Velho Chico. Contou com dez comunidades e 20 estudantes, os quais foram divididos em duplas de diferentes instituições, o que oportunizou um intercâmbio de saberes entre universidades e cursos.

O presente trabalho tem como objetivo refletir memória e identidade a partir da quarta edição do Quilombando, destacando as vivências nas comunidades quilombolas de Torrinha/Barra e Fazenda Grande/Muquém do São Francisco, ocorridas no ano de 2019, possibilitando pensar a partir das narrativas de moradores como a memória se faz presente nas comunidades no fortalecimento da identidade quilombola tendo a oralidade como fio condutor na transmissão de saberes. Para isso, utiliza-se como referencial teórico Stuart Hall (2006), Antônio Bispo dos Santos (2015), Maurice Halbwachs (1990), Pierre Nora (1978) e entre outros que pesquisam temas como comunidades quilombolas, memória e identidade.

Nesta perspectiva, a pesquisa utilizou-se como base metodológica o trabalho com a oralidade, a partir do qual foi possível ter acesso às memórias dos moradores dos quilombos de Torrinha/Barra e Fazenda Grande/Muquém de São Francisco. Assim, a memória constituiu-se como elemento central do estudo, de modo que entender suas concepções auxilia na compreensão das memórias aqui estudadas. Segundo Pollak (1989, p. 9),

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc (POLLAK, 1989, p. 9).

Desse modo, é possível perceber que a memória pode ser tanto coletiva, como também individual. Sobre essa questão, Halbwachs (1990, p. 34) aponta que nossas memórias são construídas coletivamente, ou seja, ganham forma a partir das memórias coletivas ao passo que essas memórias coletivas contribuem para a formação da memória individual.

No que se refere ao conceito de memória é importante destacar o que Pierre Nora (1993), explica:

A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e repentinas revitalizações (NORA, 1993, p. 9).

Ou seja, memória é vida, é o fio condutor, enquanto transmissão de saberes, enquanto ancestralidade, que permite que saberes e fazeres sejam ressignificados no tempo. E está em constante evolução, visto que pode ser modificada, alterada e através disso novas memórias são construídas, o que possibilita construir também novas identidades por meio da revitalização da memória. Pois, como aponta Pollak (1992),

Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 204)

Nesse sentido, é através das memórias que as identidades dos quilombolas de Torrinha/Barra e Fazenda Grande/Muquém de São Francisco se constituem. É a partir da memória compartilhada coletivamente pelos mais velhos que a identidade enquanto quilombola faz se emergir. Assim, é por meio da oralidade, da memória, que os modos de vida, de ser, viver e se fazer presente na comunidade são compreendidos. As narrativas orais perpassam por todos os processos vivenciados nas comunidades, e é por meio delas que a história das comunidades e das pessoas que nelas vivem são registradas.

### **A construção da memória como forma de fortalecer a identidade quilombola**

Gente velha não sabe mais nada não, minha filha, mas como eu disse a senhora, o que eu souber vou falando.

(José Ribeiro dos Santos, 79 anos)

Este trecho é parte da fala de um dos moradores mais velhos da comunidade quilombola Torrinha. É possível observar que mesmo que tenha adquirido um vasto conhecimento sobre a comunidade, sobre as trajetórias ali constituídas, sobre sua identidade enquanto homem que resiste aos embates vivenciados naquele espaço, Seu José Ribeiro dos

Santos não adotou uma postura de detentor dos saberes e das práticas que estão inseridas em sua vivência. Sua visão de mundo é construída a partir do seu meio social que é atravessada pela coletividade. Já que a diferença geracional coloca esse sujeito em uma condição de superioridade na hierarquia dos saberes, no entanto, essa não foi a postura adotada por ele, uma vez que o interesse em partilhar saberes estava presente. Não obstante, as suas falas evidenciam essa generosidade intelectual.

O processo de escuta dos moradores locais e os aprendizados advindos daí, aponta o Quilombando enquanto projeto de extensão que rompe com as barreiras formadas dentro dos muros acadêmicos, pois nos possibilita compreender que dentro das comunidades quilombolas a desobediência epistêmica já é praticada pelos quilombolas em suas práticas cotidianas.

“Eu tenho orgulho em ser negro, eu sou negro legítimo”. Esta outra frase dita por seu José Ribeiro, demonstra que a consciência desenvolvida em torno da sua negritude não foi através de teóricos. Ela foi formada por meio da lembrança, de acordo com o tempo, no espaço em que está posicionado politicamente. É um despertar crítico já que em uma de suas afirmações ele postulou que “preto não tinha valor”. A afirmação da sua existência enquanto homem negro é enfrentamento. É a negação do ideal da branquitude que busca desvalorizar e aniquilar os costumes advindos da população preta e colocando-as nas margens e transformar na categoria “outro”.

Fotografia 01: Seu José Ribeiro (79 anos)



Fonte: Roseni Oliveira Ferreira (2019)

É uma postura contra colonialista<sup>4</sup> que rompe com a colonização. E aqui cabe conceber a colonização como Santos (2015) compreende a partir de “todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (SANTOS, 2015, p. 47).

O rompimento com a colonização acontece posto que não demonstra almejar ser branco ou valorizar a cultura dos colonizadores. Não demonstra inferioridade ou negação da sua cor, como afirma Nascimento ao articular o conceito de quilombismo: “afirmação humana, étnica e cultural, na qual a população negra integra uma prática de libertação e assume o comando da própria história” (NASCIMENTO, 2002, p. 264).

A “contra colonização” é prática no chão dos quilombolas na medida em que está presente na construção da consciência dos moradores ao falar com orgulho de suas vivências, histórias de lutas forjadas em um espaço que tem cada vez mais a organização coletiva própria como centralidade, como forma de continuar (re)existindo. (Re)existir porque as políticas públicas estruturadas pelos órgãos governamentais não visam trabalhar, observar e atender as demandas específicas das comunidades tradicionais. As demarcações de terras quilombolas, por exemplo, não têm seus processos finalizados ou quando a titulação é finalmente imitada, levam-se anos e mais anos de luta. Tal situação torna imperativo uma organização de luta política concebida nos limites da própria comunidade. Neste sentido, voltamos ao argumento do pan-africanista Abdias do Nascimento (2002, p. 264), sobre a necessidade de assumir o comando da própria história. E isso, o seu José Ribeiro dos Santos faz com maestria.

Refletir sobre as experiências desenvolvidas nas comunidades, observar a oralidade dos mais velhos, é perceber as comunidades como representantes da voz da ancestralidade, como produtoras de saberes decoloniais. No entanto, é necessário revisitar o pensamento de Santos (2015, p. 50) quando ele afirma que “descolonizar não é o suficiente, é preciso ser contra colonialista”.

Segundo Santos (2015, p. 50), a “descolonização” pode ser observada como um discurso de conscientização, pois se aplicado à prática não alcançaria nenhum resultado. O autor exemplifica seu posicionamento teórico com a seguinte assertiva: “diga ao boi

---

<sup>4</sup> “E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios”. (SANTOS, 2015, p. 47)

domesticado que ele foi colonizado e precisa se libertar. O boi vai te olhar e concordar e continuar a trabalhar pra mim”. Para Santos (2015) os bois nem seriam domesticados se todos praticassem a contra colonização. O “contra colonizar” que Santos (2015) defende é para além da consciência, é embate. É buscar colocar fim ao processo de colonização através do enfrentamento ao colonizador. Santos (2015, p. 50) vai afirmar que,

No período colonial, tais comunidades foram denominadas pelos colonizadores como Mucambos, Quilombos, Retiros, etc., e consideradas pela legislação vigente como organizações criminosas. Essas comunidades, pelo grau de enfrentamento que ofereceram aos colonizadores, ganharam repercussão histórica até os dias atuais.

Enfatizar esse argumento contra colonizador ao refletir sobre as falas do seu José Ribeiro, é entender que em Torrinha as experiências partilhadas pelos moradores são “contra coloniais”. É compreender que as trajetórias negras marcadas pela ancestralidade tem um papel único e indispensável. Que a confluência de saberes e o compartilhamento de experiências são os alicerces das comunidades.

Os saberes produzidos dentro daquele espaço rompem com a mercantilização do conhecimento identificado na universidade. Santos (2015, p. 91) compreende esse processo como “copesquisação”, método pelo qual o objetivo é evidenciar o sujeito pesquisado, o seu protagonismo. Ou seja, trazer esse sujeito para a centralidade da pesquisa e forçar a quebra da hierarquia dos saberes, sem fomentar disputas.

Com o intuito de compartilhar, de praticar a transfluência de saberes<sup>5</sup> que a partir de uma vivência afro-diaspórica que não visa hierarquizar, que busca difundir e fazer com que o conhecimento seja circular em todo seu potencial e caráter transformador, projetado a partir dos modos e significações das organizações quilombolas em específico a partir das práticas do quilombo de Torrinha.

Meu lugar é aqui, já andei pra tudo que é canto, mas meu lugar é aqui.

(Dona Creuza Moreira, 76 anos)

---

<sup>5</sup> “Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta. É a partir dessas leis que se geram os grandes debates entre a realidade e a aparência, ou seja, entre o que é orgânico e o que é sintético” (SANTOS, 2015, p. 89).

O sentimento de pertença de Dona Creuza fica evidente ao trazer suas memórias sobre como sua identidade foi forjada naquele lugar, visto que relaciona essa memória as relações construídas no âmbito da coletividade: “Não me vejo saindo daqui longe do meu bar, aqui eu conheço todo mundo e todo mundo é por mim” (Creuza Moreira, 76 anos). A memória desta senhora em torno de sua vivência naquele lugar não deve ser observada como individual, mas numa perspectiva coletiva forjada no meio social, como aponta Maurice Halbwachs (1990, p. 34), “a memória individual, enquanto se opõe à memória coletiva é uma condição necessária e suficiente do ato de lembrar e do reconhecimento das lembranças? De modo algum”.

Fotografia 02: Dona Creuza Moreira (76 anos)



Fonte: Roseni Oliveira Ferreira (2019)

Trazer esses apontamentos é imprescindível para a compreensão da formação da identidade quilombola. A história das mulheres quilombolas de Torrinha é construída e atravessada pelas dinâmicas geradas a partir da coletividade, das significações e transformações perpassadas no campo da memória individual e construindo uma memória coletiva do grupo e na preservação da oralidade. Uma prática comum na comunidade, por exemplo, é não permitir que a história da comunidade seja contada por alguém “de fora”



mesmo que more ali. Esta ação revela uma das maneiras de preservar a identidade, a memória do povo e não permitir que seja apagada.

Falar da oralidade e da luta de Torrinha para preservar suas memórias e histórias, remete ao trecho do poema de Bispo:

Porque mesmo que queimam a escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o nosso povo  
Não queimarão a ancestralidade.  
(Antônio Bispo dos Santos, 2019).

Acessar as memórias e histórias de lutas e resistências de Torrinha através da participação na quarta edição do projeto Quilombando possibilitou que dois jovens pudessem dimensionar o que é pisar num chão de quilombo, podendo assim transgredir suas formações enquanto estudantes. Essa experiência ensejou a necessidade de elaborar maneiras de circular o que foi vivenciado, partilhar para além dos muros da universidade e compreender o Quilombando, em seu potencial transformador, enquanto projeto de vida.

### **Diálogos de esperança no chão de Fazenda Grande**

Conta a oralidade, conforme a memória dos mais velhos, que o quilombo de Fazenda Grande foi constituído em meados do século XIX. Localizado no município de Muquém do São Francisco, no oeste do Estado da Bahia, o quilombo formou-se a partir dos moradores definidos como agregados que ali viviam, na chamada Fazenda Grande, sob o domínio do empresário e fazendeiro Nizan Guerreiro. Segundo as narrativas, o processo de luta pelo reconhecimento do território enquanto comunidade quilombola foi árduo, no qual os fazendeiros não lhes permitiam o cultivo e o acesso à terra.

Meu filho, a vida era difícil, ninguém podia criar nada, e como é que a gente vive nesse lugar, sem ter nenhum direito, se criasse qualquer coisa era perigoso eles

botarem pra fora, ou até matar. Se acha que tem condição? Com quantos anos nós tá morando aqui nesta terra meu fio? Meu fio ninguém tem terra, a terra é de Deus dividida entre nós tudo, por orde nós só tem sete, mas sete palmos. E porque não deixa nós criar também, nós também é fio de Deus, nós é negro, nós precisa também, não é só branco que precisa sentar na mesa como cidadão não, o negro também precisa. Vamo dividir, vamo compartilhar. (Clarice Fernandes, 72 anos)

Este trecho é parte da fala de Dona Clarice, uma das moradoras mais antigas do quilombo de Fazenda Grande. A partir da narrativa é possível evidenciar que embora Dona Clarice não tenha os ditos “conhecimentos da lei”, ela partilha da compreensão que a terra é direito de todos, independentemente de classe, raça ou sexo.

Fotografia 03: Dona Clarice Fernandes (72 anos)



Fonte: Erick de Jesus de Souza (2019)

Nesse sentido, Dona Clarice Fernandes salienta que antes mesmo do(s) fazendeiro(s) chegar(em) naquele pedaço de terra, seus familiares já tinham perpassado por ali e lá estavam enterrados. Sua fala evidenciada a ancestralidade da comunidade foi naquele território que seus avós, seus pais e seus descendentes fizeram-se presentes, muito deles, antes mesmo dos ditos “donos da terra” ali chegarem.

Em outro momento, Dona Clarice Fernandes fala,

Eu sou negra e por que não tenho direito? Eu sou negra do sangue raivoso. Eu vou a luta sem jamais me acomodar, ninguém pisa em mim não, meu filho meu sangue ferve, eu sou mulher quilombola. Eu já nasci na luta, desde pequena vi a labuta de meus pais. (Clarice Fernandes, 72 anos)

É possível perceber a partir dessa fala a relação em torno de sua ancestralidade, enlaçada ao território da comunidade no qual seus descendentes nasceram, viveram e morreram. A afirmação de sua existência, demarcando a sua identidade enquanto mulher negra e quilombola, o que não foi aprendido a partir de teóricos acadêmicos, mas a visão que constitui de si a partir das suas vivências, das memórias de seus ancestrais e das organizações de lutas e resistências de sua comunidade.

Nesse sentido, Hall (2014, p. 31) aponta que as identidades construídas são resultados das experiências vividas em grupos e que fazem parte das lembranças e das memórias. Assim, as experiências vivenciadas por Dona Clarice marcaram a construção de sua identidade enquanto mulher negra e quilombola, como ela própria verbaliza nos seguintes termos: “mulher de luta, mulher quilombola”.

Refletir sobre os relatos dos moradores do quilombo Fazenda Grande, como o de Dona Clarice, permite perceber a importância da memória e da oralidade na transmissão dos saberes ancestrais dos mais velhos para os mais novos, como alicerce da vida em comunidade. É entender a necessidade de decolonizar o discurso, questionar o discurso hegemônico e científico imposto por esta sociedade que tem como base o racismo estruturado. E é isto que os moradores de Fazenda Grande buscam, conforme podemos visualizar na fala de um dos líderes da comunidade, Seu Pedro Oliveira:

Eu vejo hoje a ciência dizer o que é bom e o que é ruim. Mas tem coisas que desde minha infância eu sei, tem coisa que não é novidade pra mim, eu sei a erva boa pra quando tô doente, eu sei dos manejos na plantação, eu sei quando o rio tá favorável pra pesca. Tudo isso aprendi foi com os meus mais velhos e sei que eles aprenderam com os mais de trás que não conheci. E eu acredito que isso veio do nosso povo da África, do povo negro, e tem coisa que a ciência dos brancos toma conta como se fossem deles. (Pedro Oliveira, 2019)

A fala de Seu Pedro Oliveira vai de encontro ao que Boaventura Souza Santos (2007) chamou de monocultura do saber<sup>6</sup>. Ou seja, quais são os critérios que define o que é o saber verdadeiro? Quem é o produtor do conhecimento e da verdade? Somente o que é produzido pela ciência moderna pode ser considerado verdadeiro?

Fotografia 04: Seu Pedro Oliveira



Fonte: Douglas Novais da Silva (2019)

Nesse sentido, os saberes compartilhados na comunidade rompem com a mercantilização do conhecimento científico. Os saberes relatados por Seu Pedro são tidos como saberes tradicionais, os quais, segundo Geertz (2000, p. 121) ao analisar a cultura de um determinado povo, percebeu que tais saberes são transmitidos a partir da oralidade: “Os azandinos administram suas atividades econômicas segundo um conjunto de conhecimentos, transmitidos de geração em geração pela oralidade que abrangem tanto a construção e artesanato, como agricultura e a caça”.

---

<sup>6</sup> “É o modo de produção de não existência mais poderoso. Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente. A cumplicidade que une as “duas culturas” reside no facto de ambas se arrogarem ser, cada uma no seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura”. (SANTOS, 2007, p. 11)

Ou seja, os mais novos aprendem ouvindo e observando os mais velhos e acompanhamento nos afazeres do cotidiano da comunidade, desde a plantação, a colheita, a pesca e a caça.

O sentimento de Seu Pedro Oliveira que também é produtor de conhecimento na comunidade dialoga com o que Santos (2015) chama de “saberes orgânicos”. Segundo Santos (2015, p. 82), o que a ciência nomeia de saber popular sem comprovação científica, saber este que está presente nos territórios tradicionais como é o caso de Fazenda Grande, é o saber orgânico, ou seja, o saber que passado de gerações em gerações vão sendo transmitidos em pleno contato com a natureza, enquanto o saber científico é o saber sintético. Nas palavras de Santos (2015, p. 82),

Então, nós africanos e povos indígenas, a gente compartilha, a gente se cura na natureza, [...] o que eles chamam de saber popular, empírico, eu chamo de saber orgânico. E tudo bem. Você quer chamar o seu de acadêmico, você chame de acadêmico, mas eu chamo o meu de orgânico. Agora, o seu eu vou chamar de sintético.

Desse modo, está em um território quilombola, como no caso do quilombo Fazenda Grande, é compreender que o conhecimento acadêmico, dito científico, não pode ser considerado como o único conhecimento válido. É entender que o conhecimento acadêmico não pode ser pensado a parte ou distante dos territórios tradicionais e dos lugares de memórias. As comunidades quilombolas têm muito a ensinar, têm muito a dimensionar a vida de sujeitos em formação, transgredindo no chão do quilombo e distanciando das lentes do colonizador.

### **Considerações finais**

Articular a nossa fala sobre o projeto Quilombando, sobre a vivência experienciada nas comunidades quilombolas, é dialogar com nossa própria ancestralidade. É em certa medida revisitar a nossa história forjada a partir do chão do quilombo, compreendendo que os quilombos são resistência ao silenciamento imposto pela colonização, pela falta de políticas públicas e que a partir da construção da memória, da oralidade forja a sua identidade. Nesse

espaço, a memória é construída através da luta coletiva pela terra e nos enfrentamentos dos conflitos políticos.

A compreensão do que é ser quilombola nas comunidades está atrelada a territorialidade, entendido enquanto espaço socialmente construído, ou seja, por meio de ter um lugar pra viver, plantar, colher e produzir. Vínculos por meio da luta coletiva, assim, sendo impossível falar sobre a organização desses territórios sem citar as associações comunitárias e a presença dos mais velhos e lideranças.

Desse modo, esse artigo buscou pensar sobre a construção da memória dentro das comunidades quilombolas de Torrinha (Barra) e Fazenda Grande (Muquém do São Francisco). E, em suma, entender que as narrativas através das memórias são pontos, são possibilidades da construção de saberes e conhecimento, percebendo que é através da memória que se ocorre a preservação da cultura, das tradições, das identidades e dos saberes das comunidades quilombolas de Torrinha e Fazenda Grande.

### Referências

ARAÚJO, Thaís Fátima Assis. **Quilombando**: transgredindo a formação a partir do chão dos quilombos. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Pedagogia) - Universidade do Estado da Bahia, Bom Jesus da Lapa, 2020.

ARRUTI, José Maurício. (2008). Quilombos. In **Raça**: Perspectivas antropológicas. [org. Osmundo Pinho]. ABA/Ed. Unicamp/EDUFBA. Disponível em: [www.jmarruti.blogspot.com.br](http://www.jmarruti.blogspot.com.br) Acesso em: 05 jul. 2020.

BASTOS, Priscila da Cunha. **Entre o quilombo e a cidade**: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. Capa. . Companhia das Letras, 01/01/1994 – pág19.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós – modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HAMPATÉ BÁ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.) **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2ª ed. Brasília: UNESCO, 2010.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**. A problemática dos lugares. Revista Projeto História v10. São Paulo, dez/93. p. 25.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**: Estudos Históricos. São Paulo: PUC, 1995.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**. v. 5, n. 10, 1992, p. 204.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: Modos e Significações**. 2 ed. Brasília: Ayô, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, B. S. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p.777-821.