

Oralitura e memória nos quilombos baianos

*Fernanda Lemos Pinto (SEMED – Igrapiúna-BA)**

<https://orcid.org/0009-0009-1724-9710>

*André Luiz Rosa Ribeiro (UESC)***

<https://orcid.org/0000-0003-3503-6727>

Resumo:

O presente artigo analisa os elementos da oralitura que constituem a memória das comunidades quilombolas baianas. A oralitura é uma fonte de pesquisa importante para o estudo da memória ancestral e possui um papel fundamental na afirmação de identidades dos quilombos. Essa manifestação cultural foi registrada em um conjunto de depoimentos orais em filmes documentários produzidos sobre comunidades quilombolas nos Territórios de Identidade do Estado da Bahia. Os relatos orais sobre as origens das comunidades e das festas tradicionais estão relacionados às práticas das comunidades quilombolas ligadas ao mundo do trabalho ou das manifestações religiosas. O filme documentário, enquanto fonte de pesquisa, apresenta a possibilidade de estudarmos as representações da realidade histórica contidas nas narrativas, ou seja perceber como se dá o processo de construção de discursos sobre o passado de determinado grupo social. As falas registradas nos filmes documentários são uma fonte privilegiada para o estudo dos fundamentos identitários em diferentes comunidades quilombolas do território baiano. Os quilombolas, como sujeitos de sua própria história, viveram e pensaram sua própria existência. Suas vozes expressam experiências de constituição de territorialidades negras e precisam ser amplificadas mediante pesquisas de caráter acadêmico.

Palavras-Chave: Oralitura; Documentários; Comunidades Quilombolas; Bahia.

Abstract:

Oraliture and memory in the bahian quilombos

This article analyzes the elements of oraliture that constitute the memory

* Graduação em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e Mestrado em História do Atlântico e Diáspora Africana (PPGH-UESC). Gestora Escolar do Colégio Municipal Lenildo de Jesus Canela (Igrapiúna-BA). Vínculo Institucional: Secretaria Municipal de Educação de Igrapiúna-BA. Link Lattes: [lattes://lattes.cnpq.br/5723414282019978](https://lattes.cnpq.br/5723414282019978)

** Graduação em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Mestrado e Doutorado em História Social e Pós-Doutorado pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História do Atlântico e Diáspora Africana (PPGH-UESC). Docente da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Link Lattes: [lattes://lattes.cnpq.br/6664964925336634](https://lattes.cnpq.br/6664964925336634)

of bahian quilombola communities. Oraliture is an important source of research for the study of ancestral memory and plays a key role in affirming the identities of quilombo community. This cultural manifestation was recorded in a set of oral testimonies in documentary films produced about quilombola communities in the Identity Territories of the State of Bahia. Oral reports about the origins of communities and traditional festivals are related to practices of quilombola communities linked to the world of work or religious manifestations. The speeches recorded in documentary films are a privileged source for the study of identity foundations in different quilombola communities in Bahia. Quilombolas, as subjects of their own history, lived and thought their own existence. Their voices express experiences of constituting black territorialities and need to be amplified through academic research.

Keywords: Oraliture; Documentaries; Quilombola Communities; Bahia.

Introdução

A presença marcante das experiências transatlânticas no Brasil testemunha a luta cotidiana dos povos diaspóricos na manutenção das heranças culturais e religiosas trazidas do continente africano, aqui incorporadas e ressignificadas mediante os inúmeros e complexos contatos com outras realidades sociais. Esse legado ancestral se faz presente nos cantares e nos contares que registram a memória de manifestações culturais e expressões de religiosidades.

O estudo da memória ancestral abre um vasto campo de possibilidades para a compreensão do fenômeno de construção de identidades afro-brasileiras, assim como do processo da luta de resistência dos povos africanos e de seus descendentes desde o período escravocrata. De acordo com Águas (2022, p. 175), a “experiência negra nas Américas e os discursos dali decorrentes, encarnados sob a forma de variadas manifestações culturais [...], são espaços de memória, geralmente híbridos e capazes de contar uma outra história”, estabelecendo um contraponto às narrativas elaboradas por grupos sociais externos às comunidades. As memórias dão base aos contares e

cantares que registram desde a origem das comunidades e das festas religiosas aos laços com o território e às estratégias de resistência.

Os povos africanos em diáspora foram forçados a recriar as suas manifestações tradicionais nas Américas e no Caribe devido à realidade social encontrada. A oralitura elaborada nos quilombos baianos estudados, revelam a intencionalidade de mulheres e homens descendentes de africanos e africanas em manter viva as culturas e religiosidades que atravessaram o Atlântico, enquanto registros de traços identitários dos povos diaspóricos em território brasileiro. As leituras do passado são incorporadas à dinâmica de vida dos indivíduos e as suas memórias são transmitidas garantindo a “revivência” de elementos culturais locais e globais. Uma das principais formas da preservação da tradição oral se apresenta nos gêneros da comunicação manifestados como contos, poesias cantadas, os provérbios e ditados transmitidos pelos guardiões da memória (HAMPATÊ-BÂ, 1982).

De acordo com Silva e Freitas (2016, p.229), o conceito de oralitura foi proposto

inicialmente por Ernst Mirville com objetivo de englobar os enredos dos relatos orais contados pelas gerações mais velhas às novas gerações, cuja narrativa é um dos principais registros sobre os mecanismos da resistência negra em uma perspectiva mnemônica. Leda Martins (1997), reelabora o conceito de oralitura à luz do entendimento que o fazer literário negro não é elaborado apenas no campo da oralidade, mas também nos campos da escrita e das performances, por exemplo, nas festas religiosas. De tal maneira, o termo oralitura também abrange o repertório inscrito na grafia do corpo em movimento, uma afrografia em diálogo com a oralidade dos contares e cantares ancestrais (MARTINS, 1997).

Muitos dos contares e cantares quilombolas foram registrados em fontes audiovisuais, tais como filmes documentários produzidos no Estado da Bahia. Feitosa (2013) observa que o filme documentário, enquanto fonte de pesquisa, apresenta a possibilidade de estudarmos as representações da realidade histórica contidas nas narrativas, ou seja perceber como se dá o processo de construção de discursos sobre o passado de determinado grupo social. Nichols (2005) afirma que, como outros discursos, o documentário reivindica uma abordagem do mundo histórico e a capacidade de intervenção nele, moldando a forma pela qual o enxergamos mediante a sua edição.

De acordo com Manuela Penafria (1999), um dos principais objetivos do filme documentário é incentivar o diálogo sobre diferentes experiências, apresentar diferentes formas de percepção da realidade social, que por determinados condicionamentos muitas vezes nos escapam. Os depoentes revelam para a câmara as suas tradições, saberes e fazeres. Relato de vida dos antepassados, ainda presentes nas memórias do(a)

s mais velho(a)s. De Marco (2008) contribui com este debate ao defender que essa abordagem pode construir um mapa audiovisual das configurações subjetivas em processo nas comunidades rurais.

Essa visão do documentário como um lugar de memória está presente no pensamento de Carolina Aguiar (2011), a autora argumenta que as escolhas temáticas de um documentário se inserem no processo de lembrar ou esquecer determinados fatos ou períodos. Portanto, nas fontes audiovisuais são identificadas as marcas de resistência e estratégias de sobrevivência da memória histórica das comunidades quilombolas, narradas por mulheres e homens sobre diferentes saberes e fazeres, histórias de luta pelo território, de laços de família, suas festas e devoções. As ferramentas contemporâneas de visibilização das narrativas quilombolas, entre as quais está o filme-documentário, favorecem uma mudança significativa no tratamento dado às trajetórias das populações que atravessaram o Atlântico, e a do(a)s seus/suas descendentes, na sociedade brasileira.

As falas registradas nos filmes documentários são uma fonte privilegiada para o estudo dos fundamentos identitários em diferentes comunidades quilombolas do território baiano. Os quilombolas, como sujeitos de sua própria história, viveram e pensaram sua própria existência. Suas vozes expressam experiências de constituição de territorialidades negras e precisam ser amplificadas mediante pesquisas de caráter acadêmico. Esse entendimento conduziu às discussões desenvolvidas neste artigo, em função do que as memórias de sujeitos históricos, mulheres e homens quilombolas, apontaram sobre suas vivências e resistências, cujos nomes serão identificados por siglas e suas falas serão situadas na sua

fonte de origem (citação do documentário) e localização na minutagem (Hora:Minuto:Segundo). A escolha pelo uso das siglas foi definida para evitar o estigma da não-observância das normas gramaticais formais de expressão.

Memória e territorialidade nos quilombos baianos

Diferentes denominações são atribuídas às comunidades de quilombo, de acordo com a forma de aquisição dos seus territórios. Quilombo e Mocambo são expressões geralmente relacionados à ocupação de terras devolutas; enquanto as Terras de Preto referem a terras doadas, compradas ou adquiridas em pagamento por trabalho a fazendeiros ou ao Estado. As chamadas Terras de Santa(o) são originadas de doações, ou legados pios, aos padroeiro(a)s ligado(a)s às devoções católicas, ocupados tradicionalmente por roçados ou pastos de determinada comunidade (AMORIM e GERMANI, 2005, p 799). É importante notar que os territórios quilombolas são ocupações ancestrais iniciadas em períodos históricos nos quais as eis e formas de urbanização e ruralização eram incipientes ou sequer existiam. Nesses casos, estar na terra faz parte do modo de ser cultural das comunidades envolvidas.

O conceito quilombo engloba grupos rurais e urbanos que se auto definem como comunidades negras e requerem o registro de seu espaço como território negro perante a Fundação Cultural Palmares (FCP), fundada no dia 22 de agosto de 1988, é a primeira instituição pública criada para promover e preservar os valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira e a valorização da história e das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras como patrimônios nacionais.

Os vínculos dos quilombolas com o seu território são construídos em torno da ocupação tradicional da terra pelos seus ascendentes diretos. A comunidade quilombola é constituída pelas relações de parentesco entre seus habitantes, pela descendência africana e pelos vínculos históricos e culturais com determinado território (ARRUTI, 2002). Na relação existente entre território e parentesco, a posse da terra é assegurada “pela via hereditária, isto quer dizer que alguém tem direito à terra não simplesmente porque é um indivíduo, mas porque pertence a um grupo familiar” (PAOLIELO, 1992, p.158).

Para as comunidades quilombolas a terra é um local carregado de valores simbólicos ligados ao parentesco proporcionando coesão mediante redes de solidariedades. O parentesco, portanto, legitima o indivíduo como membro de um grupo (RIBEIRO, 2001). A relação entre o núcleo familiar e a posse da terra está presente nas falas de M.C. e J.R.C., quilombolas da comunidade Lagoa Santa, em Ituberá, e filhas de uma das suas fundadoras.

M.C.- Aí nessa grota era o cemitério dos anjos. Ali era a casa de mamãe, de minha mãe. A gente nasceu tudo aqui nesse local. Minha mãe teve casa lá em cima, mais um pouco depois ela veio pra aqui. Aqui era a casa de Catarino, meu irmão. E aqui era a estradinha que a gente ia pra rua. Aqui era a descida pra ir pra Lagoa Santa [aponta com a mão lugares nas proximidades].

J.R.C.- Aqui nessa redondeza mesmo só era mamãe e Catarino e os vizinhos lá em Sерапиão, lá no São João, lá no finado Ariston. Era os vizinhos que tinha e no Ronco, mas aqui mesmo, aqui dentro, só era a gente” (LAGOA Santa, 00h:01m:24s).

Os membros das comunidades quilombolas pressupõem o território como elemento fundamental na preservação da sua ori-

gem enquanto grupo, mediante a memória dos seus fundadores acerca das territorialidades e dos laços de parentesco. A preservação das raízes históricas da comunidade passa pela relação existente entre parentesco e territorialidade, ou seja, o processo de fixação de troncos familiares relacionados entre si em determinada área geográfica. De muitas maneiras, as lembranças construídas sobre os primeiros grupos familiares levam a um(a) morador(a)-fundador(a).

Ainda permanecem as memórias familiares sobre o período escravocrata nas comunidades de quilombo, como podemos perceber na fala do senhor F.F. (morador do Rio das Rãs), na qual aparecem lugares que foram preservados como referência ao tempo do cativo, tais como barragem e curral:

Aqui era uma terra devoluta, tá compreendendo? Essa nossa geração foi depois que o pessoal chegou em Salvador, chegou lá pegou trezentos negros. Nesse tempo ainda existia a escravatura. Pegaram o navio, foram na África e trouxe trezentos negros para Salvador, mas o negro comprado, tá compreendendo? Quando chegou aí um ficava com trinta, o outro ficava com quarenta, outro ficava com vinte e cinco, outros ficavam com quinze, conta o caso. Agora, tudo escravo ainda, tá compreendendo? Depois eles botaram os negros para fazer uma barragem. Tá lá até hoje lá a barragem, do tempo da escravatura. Agora pegava a terra lá do alto, carregava no couro de boi, arrastava aquela terra e quando acabá, botava ali. Um jogando terra e o outro molhando, um sapateando e o outro molhando em cima, durante o dia todinho. A comida que comia era feijão sem sal, num cocho de morumbú. A comida era essa que os brancos davam pra eles. Mandavam cozinhar um tacho e agora vinham com chocalho e tinha que comer com a mão a comida sem um pingo de sal, o feijão puro, puro. Conseguí fazer a barragem. É, fizeram a barragem, agora depois que fizeram agora foi o tempo, no caso, não demo-

rou tempo nenhum, a princesa Isabel, gritou a liberdade. Aí agora os negros espalharam. Aí os negros vieram para o Mocambo, Bom Retiro, Pedra de Carmo (QUILOMBO Rio das Rãs, 00h:02m:10s).

O “grito” dado pela princesa Isabel aparece na fala apenas como uma referência para situar no tempo histórico a construção da barragem e a fundação das comunidades quilombolas no território, sem nenhuma conotação de exaltação à elite política do período da Abolição. Ainda é possível registrar lendas sobre a travessia do Atlântico, do litoral africano para o brasileiro, conforme o depoimento do senhor H.F., morador da comunidade de Capão das Gamelas, no município de Seabra, com a idade de 84 anos.

Meu avô falava, diz que eles pegavam, foi no tempo de Dom Pedro. Que chegava lá, segurava os pretos lá na África, os africanos, jogava no navio e vinha. Tocava no meio do mar. E é vem, e é vem. Quando eles desconfiavam que vinha para a escravidão aqui no Brasil, homem, diz que saía tudo voando do navio. Voltava tudo para a África. O povo falava isso (QUILOMBOS da Bahia, 00h:21m:00s).

Ou ainda no depoimento de J.S., liderança quilombola, criado por duas tias-avós, filhas de escravizados. “Eu ouvia muito as histórias. Elas não chamavam de quilombo, elas chamavam mocambo”. Segundo o depoente, o pai das suas tias-avós não aguardou a abolição. “Ele aboliu-se, fugiu com 16 anos lá daquela região de Cachoeira, ele e mais três amigos”. Os quatro se apropriaram de um batelão e vieram “navecostiando, até a Ilha dos Frades e até chegar no quilombo de Praia Grande, Ilha de Maré”. A mobilização intensa era uma estratégia utilizada pelos fugitivos, que se deslocaram para o Tororó, em São Tomé. O quilombo provavelmente teria surgido pela posição privilegiada. Funcionava como uma espécie de mirante, “que tanto dava para avistar qualquer inimi-

go a distância, quanto a entrada dos peixes no saco do Tororó” (MOKAMBO Akomabu, 00h:03m:05s).

Aparecem casos correlatos ao processo de captura de prisioneiros na África, onde comerciantes utilizavam uma estratégia de aprisionamento: organização de festas e feiras em volta de pequenos povoados, com o objetivo da captura de homens e mulheres para o tráfico atlântico. Possivelmente, o relato do depoente J.C., morador de Baixão Velho no município de Seabra, remeta à memória desse fato.

Quando surgiu a escravidão em nossa região, minha avó contava para gente. Surgiu uma festa e convidava toda a região para aquela festa. Quando foi na hora de ir para a festa, aquele irmão mais velho disse para os mais novos: “ninguém vai na festa, a festa hoje não vai ser para nós, ninguém vai na festa”. Aí foram dormir, os irmãos foram tudo dormir. Quando foi por volta da madrugada, já observaram o resultado da festa. Que aquela festa, foi a festa da negociação dos pretos, dos negros daquela região. Então aí, surgiu a escravidão (QUILOMBOS da Bahia, 00h:21m:34s).

A memória da escravidão é fruto das lembranças das vivências experimentadas, não raro por apenas duas gerações ascendentes. Como está presente na fala do senhor T.N., morador da comunidade de Rio das Rãs com 84 anos em 2004, ano do seu depoimento. “Meu pai mesmo, já foi filho dos escravos. Mas, ele não foi escravo. Mas, o pai dele era, chamava Manoel Cristino” (QUILOMBOS da Bahia, 01h:23m:08s). Subiste na memória dos mais velhos a lembrança da sua juventude, na qual teriam conhecido pessoas que haviam passado pelo “cativeiro”, como no depoimento de J.S., morador da comunidade de Segredo no município de Souto Soares com a idade de 88 anos quando da entrevista:

O velho Ramiro, na Palmeira. Só vi esse que já tinha sido do cativeiro. Que o cativeiro era o mesmo que você ter um bocado de burro. Você tinha um bocado de homem, era o mesmo que ter um bocado de burro. Botava na manga [pasto] para trabalhar. Dá o de comer. O cativeiro era assim. Eu trabalhava mais o velho Ramiro. Conheci o velho Ramiro já velho. Ele foi cativo, foi escravo (QUILOMBOS da Bahia, 00h:22m:38s).

Os depoimentos da senhora L.M. e do senhor L.J., também moradores da comunidade de Segredo, com as idades de 95 e 91 anos respectivamente na época da realização do filme-documentário, abordam a questão das formas de alforrias praticadas no período da escravidão.

L.M.- Meu avô era cativo. Minha mãe é que era Rio Branco [referência aos filhos de escravizados beneficiados pela Lei do Ventre Livre, de 1871, de autoria do barão de Rio Branco]. Agora, o meu avô trabalhou até que “forrou” [alforriou] os filhos.

L.J.- O avô dela trabalhou para o patrão nos domingos [a palavra patrão aparece sempre como sinônimo de opressor]. Nos domingos ele ia trabalhar para ele. Assim conta o povo, os mais velhos é que fala isso aí. Ele ia trabalhar para ele e juntando aquele dinheiro. Ia juntando aquele dinheiro e tal e tal. Até quando ele se “forrou”. Pagou tudo e se “forrou” (QUILOMBOS da Bahia, 00h:23m:30s).

A senhora L.R., moradora da comunidade de Tijuacu em Senhor do Bonfim, com 80 anos em seu depoimento, elabora uma visão sobre a época do cativeiro em termos das punições sofridas pelos escravizados.

Escravidão era um caso sério. Eles pegavam aquela moça e vendia. Botava o facão no fogo, quando estava vermelho, eles batiam no lombo do negro, ficava lá. E, assim, minha mãe contava. Que eles faziam isso tudo, no tempo do cativeiro (QUILOMBOS DA BAHIA, 00h:35m:00s).

A fuga também aparece como importante elemento para as origens das comunidades em locais isolados, conforme W.N., com a idade de 78 anos residente na comunidade de Jatobá, em Curaçá. “Eu já não alcancei mais isso, mas era o que meu avô dizia. Que era assim o movimento dos negros. Às vezes, não se estava dando bem com o patrão, aí fugia”. Mas não levavam a família deles, porque “se eles fugissem e pegassem, ave Maria, era couro”. Era comum fugir de uma fazenda para outra, onde havia uma expectativa de melhoria das condições de trabalho. “Eles fugiam para onde estava outro. Porque o outro dava cobertura. Era tudo grande com grande. Aí dava cobertura para eles. Fugia de um patrão para o outro” (QUILOMBOS da Bahia, 00h:56m:20s). A palavra “patrão”, mais uma vez aparece como um termo definidor daquele que detém o direito sobre a terra sustentada pelo trabalho dos “negros”, em clara referência à consciência das relações assimétricas entre diferentes grupos sociais.

As folias de reis nos quilombos baianos

Podemos observar pelos documentários estudados que as comunidades quilombolas da Bahia preservam sua história e identidade mediante o ensinamento dos seus saberes e fazeres tradicionais passados de geração a geração pela oralitura. Danças, músicas, relatos de lendas, atividades produtivas e religiosidades trazem aos dias de hoje um patrimônio imaterial secular que, por muitas vezes, sofreu um processo sistemático de desvalorização, fruto dos preconceitos vigentes na sociedade brasileira.

Nesse sentido, “as crenças e o comportamentos religiosos, as atitudes perante a vida e a morte, as relações de parentesco, os rituais”, são formas de sociabilização que “pas-

saram a representar a constituição de novos territórios do historiador”, com o objetivo de identificar “o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é constituída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p. 15). A realização da festa quilombola, assim como em outras comunidades tradicionais, implica numa busca das suas raízes culturais. De tal maneira, “tais manifestações demarcam as fronteiras simbólicas afirmando a identidade, delimitando a pertença comum e mantendo os vínculos sociais” (NEVES, 2020, p. 114).

Entre as manifestações culturais mais presentes nos documentários estão as comemorações dos Santos Reis ou Folias de Reis¹, no ciclo das festas religiosas natalinas. Um membro da comunidade do Muquém do S. Francisco, o senhor M.J., aponta que, devido à falta de referências históricas sobre as práticas dos quilombos tradicionais, a comunidade criou novas formas de viver sua ancestralidade nas manifestações culturais em conexão com as devoções e festejos dos quilombolas no passado.

Os nossos velhos falavam que a gente é o mesmo povoado velho, atrás, que trabalhava com os negros. Que tinha muito negro. Teve muito negro. Então eu acredito que quilombo vem desse povo dos negros, nós somos a mesma descendência. Só que é muito atrás, a gente não sabe contar a tradição que tinha deles. Agora só tem a nossa, que eles deixaram: de cantar um Reis, uma Folia de Reis, uma esmola, uma coisa assim. Dizem que é dos quilombos. E nós continuamos isso. Acredito que somos do quilombo por isso (QUILOMBOS da Bahia, 1h:13m:10s).

De acordo com o depoimento da senhora J. M. J., participante do Terno de Reis da Vár-

1 No Brasil, a festa possui várias denominações regionais: Reisados, Boi-de-Janeiro, Boi-de-Reis, Janeiras, Pastorinhas, Festa de Reis ou Folias de Reis.

zea, é possível perceber as formas de aprendizagem, assim como mapear um roteiro da festa local e dos instrumentos utilizados no período inicial e os que vão sendo acrescentados com o tempo por diversos motivos,

Quando nós começamos a cantar isso, nós erámos pequenos, batendo lata. Meu pai cantava e nós ficamos aprendendo. O dia que nós queríamos brincar, nós pegávamos uma lata e saía batendo, batendo na lata e cantando reis até aprender. Quando cantava ia para Furna, Santo Antônio, Casa de Telha, Embuzeiro do Santo e ia aqui na Vargem de Cima. Os mais velhos tocavam viola e pandeiro, era só. Não tinha bumba, nem nada. E nem gaita para ele tinha. Teve gaita de certo tempo para cá. Agora eu não sambo porque as pernas estão duras, mas canto. Tendo uma companheira vou longe (NOSSAS Raízes, 00h:03m:08s).

Um dos antigos membros do Terno de Reis de Riacho das Pedras, o senhor B. S. L., afirma ter aprendido a cantar com seus pais e outras pessoas mais velhas da comunidade. “Nós cantávamos só 5 e 6 de janeiro, passou aí acabou. Aí depois com o negócio da Barragem, mudou. Um foi para um canto, o outro foi para o outro. E agora acabou o reisado”. Uma barragem construída pelo governo causou a desarticulação da comunidade em seu território original. Somente tempos depois foi possível reorganizar a comemoração de reis, com a transferência da comunidade para a zona urbana. “Aí a gente veio para o Barro Branco, quando fazia a jornada de São João. Aí, passando um tempo, a gente veio aqui para a cidade e encontrou a turma e formou um grupinho” (NOSSAS Raízes, 00h:04m:07s).

A senhora T. N., participante do Terno de Reis de Riacho das Pedras desde a infância, relata a confluência da comemoração com o samba que “começava cedo, umas 7 ou 8 horas da noite, e quando a gente vinha

para casa o sol estava saindo. Sambando e cantando Reis nos presépios e onde não tinha presépio, a gente cantava”. Em seu relato mais uma vez aparece a desarticulação social e cultural causada pela construção da barragem no território da comunidade. “Não ficou nenhuma pessoa morando lá, saiu todo mundo. Aí cada um pegou seu rumo, espalhou o povo tudo. Agora nós estamos tornando a avivar o Reis para os jovens” (NOSSAS Raízes, 00h:07m:46s).

O recolhimento de cantigas compõe um rico acervo cultural que traduz o cotidiano das comunidades ribeirinhas, fundamental para o entendimento das representações produzidas por essas populações a respeito dos elementos presentes nas relações afetivas, sociais e econômicas:

Pisa na canoa, canoeiro. Pisa na canoa, devagar.

Pisa na canoa, canoeiro, deixa meu bem passear.

Da laranja, eu quero um gomo. Da cana, quero um pedaço.

De sua boca, quero um beijo. Do coração, um abraço.

Minha mãe me deu uma surra. Ninguém sabe, ninguém viu.

Foi pro'mode o copo d'água, que o moreno me pediu.

Sete e sete são catorze, com mais sete vinte e um.

Vamos ver quem sabe ler a paixão de cada um.

De cima daquela serra tem dois pilões que Deus enviou.

Um bate, outro responde. Está dizendo que isso é namorar.

Pisa na canoa, canoeiro. Pisa na canoa, devagar.

Pisa na canoa, canoeiro, deixa meu bem passear.

Uma depoente do documentário Serra do Queimadão afirma que, desde criança, participava da festa organizada por um tio com

nove noites de samba de lata. “Cada noite rezava um terço. Socava as mãos nas latas, batuque e roda. Aí passava as mãos nas latas e ia fazendo o reisado” (SERRA do Queimadão, 00h:12m:10s). Em outro depoimento, vemos um olhar sobre as mudanças trazidas pelas novas gerações que vão acrescentando (ou retirando) elementos à manifestação, o que muitas vezes não é visto com bons olhos pelos mais velhos “Cantava Boi Olé, cantava Boi de Maria. Eram vários batuques que tinha. O batuque ainda existe, agora não é igual ao que era não, porque essa menina da hoje. Antigamente era bom” (SERRA do Queimadão, 00h:16m:20s).

Ê boi olé,
 Maria ê, boi olé
 Ê boi, ê boi
 Ê boi de Mariá
 Onde é que essa gente vai?
 Vai é vadiá
 Esse boi é de boiada.

Na comunidade de Alagadiço, em Campo Formoso, o samba e o Bumba-Meu-boi aparecem com evidente protagonismo nas festas locais, assim como a presença de elementos ligados aos povos originários no processo de aprendizagem passado de geração a geração. A senhora B. S. S. diz o seguinte sobre a “brincadeira” do reisado,

Nós cantamos o Reino, depois que canta o Reino aí vai brincar, dançar o samba. Depois termina o samba, vai brincar as brincadeiras: o boi, chamar a caipora, e aí os caboclos, tem os caboclos. Aí os caboclos ficam chamando as pessoas para ver (...) Sempre aprendendo com os mais velhos. Nascendo e vendo. Vamos viver até o fim da nossa vida assim para frente. Os que vão ficando, se eu chegar a morrer hoje, os meus netos e os meus filhos, já vão ficando aí para aprender as coisas, o sobrinhado todo. Já vão ver nós fazendo aquilo, aí eles vão aprender. É o reisado, né? (VIDAS Quilombolas, 00h:11m:27s).

As práticas religiosas estão intimamente ligadas às festas e manifestam aspectos fundamentais das permanências e transformações culturais passíveis de observação e estudo (COUTO; RIBEIRO, 2021). Portanto, os sujeitos históricos que “criam as festas, também transformam valores, gestos e crenças, em função da sua herança cultural” diferenciada “quanto à atividade e sentido abrigados pelo lugar da festa, reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas” (SANTANA, 2009, p. 21). O depoimento de D. F., moradora da comunidade do Alagadiço aborda essa questão ao enfatizar que seu interesse no reisado e no samba, vem “desde os meus avós, eles falavam assim, não deixe a cultura daqui morrer. Então em me interessei em participar até hoje” (VIDAS Quilombolas, 00h:13m:50s).

Para os quilombolas celebrar as devoções comunitárias, aprender histórias narradas pelos mais velhos e mais velhas, dançar e cantar músicas aprendidas desde a infância, são formas de estabelecer laços comuns entre os membros da sua comunidade, sem que isso signifique o isolamento em relação à sociedade abrangente nem às mudanças trazidas pela contemporaneidade, as quais “são capazes de manipular na defesa dos seus interesses. Essas pessoas mantêm sua cultura baseada em experiências de antepassados, com modificações substanciais em função das exigências do tempo” (MOURA, 2012, p. 107).

Festa e identidade quilombola na Bahia contemporânea

Para Moura (2012, p. 24), as festas e os rituais quilombolas aproximam os seus moradores e “permitem vislumbrar todo um universo partilhado que cria e recria identidades, num processo dinâmico e negociado.

Pensar como se fundem diferentes tradições (...) é tarefa do pesquisador”, que deseja refletir sobre as realidades sociais estudadas.

As práticas religiosas, inseparáveis das festas, revelam importantes aspectos da dinâmica cultural que se pode observar nas comunidades quilombolas. O ritual aparece como o modo que tem essas comunidades de apresentar para si mesmas sua organização social. É possível perceber constantes que se repetem no tempo na estrutura que articula essas celebrações festivas, as suas semelhanças (MOURA, 2012, p.70).

Vivenciar as festas tradicionais, se dá mediante um processo contínuo de renovação das expressões identitárias de maior força das comunidades, constituindo um campo de memória da luta das pessoas mais velhas pela preservação do seu modo de vida, e conferindo a estas manifestações um caráter cultural diferenciado. O encontro entre distintas influências religiosas é perceptível em um canto executado pela senhora J. V., da comunidade do Caonge, em Cachoeira (QUILOMBOS da Bahia, 00h:06m:10s):

Abre-te Campo Formoso, abre-te
 Campo Formoso cheio de tanta alegria
 Ô cheio de tanta alegria
 Estou pedindo a meu pai Xangô (Bis)
 À mãe Iemanjá, à mãe Iansã
 Os deuses da alegria (Bis)
 Estou pedindo a meu Deus do Céu
 A Jesus Cristo, à Virgem Maria
 Aos orixás, os deuses da alegria.

Uma depoente do documentário Serra do Queimadão afirma que, desde criança, participava da festa organizada por um tio com nove noites de samba de lata. “Cada noite rezava um terço. Socava as mãos nas latas, batuque e roda. Aí passava as mãos nas latas e ia fazendo o reisado” (SERRA do Queimadão, 00h:12m:10s).

Desde que eu comecei a andar, eu via o pessoal mais velho cantando. Às vezes tinha

aqueles ternos de reis que cantava e a gente acompanhava. A gente ouvia. Aí a gente ia crescendo, ia aprendendo. Depois, aqueles que ia morrendo, ia deixando o lugar e a gente ia ocupando. E, às vezes, até criança já acompanhava a gente, já escutando. E aí a gente põe logo no ramo, porque ninguém sabe o dia de amanhã. Aqueles que vai ficando, vai tocando a vida. Eu aprendi com meus pais, tio, irmão mais velho que vinha trabalhando. E com isso nós aprendemos para não deixar cair. Aquele que morre deixa, aquele que tá vivo continua (SERRA do Queimadão, 00h:13m:20s).

O senhor B. J. S., morador da comunidade Lage de Cima, lembra dos primeiros sambistas locais e das origens da festa de Reis,

Quando surgiu o samba da Lage de Cima, foi o finado Luís, Teodoro Branco, Bernardino, que vinha atrás de papai aqui e fazia brincadeira. Quando não era na Lage de Cima era na Lage de Baixo. Aí foi o tempo que eles também foram se acabando, aí mudaram para o Santos Reis e aí eu tomei conta. Que, quando vim aprender a brincadeira de Reis, eu aprendi já com o velho Aniceto da Lage, o Galego Velho, já morreram todos. Mas aí eu aprendi e já ensinei os filhos dele e hoje todo mundo é cantador de Reis. A música é o samba mesmo, é cantar toada. Batendo violão, outro no cavaquinho e o pau quebra, toca até o dia amanhecer (VIDAS Quilombolas, 00h:19m:00s).

Na comunidade Gameleira do Dida, também localizada em Campo Formoso, surgiu uma manifestação conhecida como cigangem, incorporada às festas locais. Segundo L. F. S. a cigangem e o reisado foram trazidos nos anos setenta do século passado por um casal conhecido como dona Zefa e Zé Aprígio. “O pessoal saía nas casas apresentando, cantando e pedindo esmolas. Só que pedindo esmola na brincadeira porque fazia parte da tradição. A cigangem já apresentou em outros lugares e vai passando de

geração em geração” (VIDAS Quilombolas, 00h:19m:50s).

Segundo o senhor B. F. S., morador de Casa Nova dos Ferreiras, a festa local de Reis dura mais de duas semanas com animadas serenatas. “Tem Reis que começa uma hora e vai até nove horas do dia. A gente faz o grupo, vai de casa em casa, chega numa casa tem os cantos, a gente ganha uma coisinha”. De acordo com o depoente a festa foi iniciada pela chegada “da imagem do santo, porque se não fosse a imagem não tinha serenata, né?” (VIDAS Quilombolas, 00h:25m:38s).

Como abordado acima, uma variedade de samba que aparece nos depoimentos é o chamado samba de lata ligado, como o próprio nome sugere, à atividade da coleta da água em recipientes metálicos, as latas. A senhora L. R., moradora do quilombo Tijuacú, em Senhor do Bonfim, explica:

O tempo era seco, não tinha água em lugar nenhum. Só tinha água nesse rio, que chamava rio Coxo. Aí a gente tirava para ir na boca da noite. A lua bonita, a gente ia buscar essa água. Quando chegava nesses bancos de areia, chegava nesse lugar, aí a gente ia cantar roda, bater palma, sambar. Dali formava o samba. Ia buscar água, quando vinha, fazia o mesmo samba. A gente ia treinando, aprendendo, dizendo verso e tudo assim. A gente aprendeu o samba de lata, eu gostava muito do samba de lata (QUILOMBOS da Bahia, 00h:39m:50s).

Dutra (2018, p.169; 171), em seu estudo sobre os modos de vida da comunidade do Mangal-Barro Vermelho, defende que as manifestações culturais (folias de Reis, roda de São Gonçalo, festejos de São Sebastião) como experiências de resistência “dos seus moradores para a manutenção da identidade individual e coletiva do próprio grupo”. Entre os festejos populares locais, o autor destaca o samba de roda, “marcados pelas histórias do mais velhos, que contam como

as festas aconteciam no tempo em que eram jovens”. Portanto, a presença dos mais velhos colabora na manutenção das tradições festivas, enquanto os mais jovens atualizam essas tradições, o que contribui na criação de “laços de fraternidade e solidariedade e referência identitária como comunidade quilombola”.

O senhor M. P. S., mestre do terno de Reis e rezador da comunidade de Lagoa Santa em Ituberá, lembra que toda a família cantava o Reis, “com quatro tios, quatro irmãos de meu pai, eu e outro irmão meu, somente a família”. Os instrumentos antigos eram confeccionados a partir de materiais orgânicos. “Os instrumentos não era desses que eu tenho hoje não. Tirava uma madeira ocada, para fazer o zabumba e madeira para fazer os arcos para fazer os pandeiros”. Para o encouramento dos instrumentos, “matava-se um bode e ‘espichava’ o couro. Encourava o zabumba, os pandeiros e as caixas. “As caixas tudo de oco de pau” (LAGOA Santa, 00h:35m:16s).

A música, na comunidade quilombola, está ligada às atividades de trabalho coletivo ou “adjunte”, como por exemplo para bater assento na casa de farinha de um dos moradores de Lagoa Santa, como registrado no documentário. Vários homens socam com pilões o barro, que servirá de piso para a construção, em um ritmo cadenciado. Cada pancada da sola do pé é alternada pela pancada do pilão socando o barro:

Bambeia pinhão, bambeia,
Ô meu pinhão bambeadô.
Bate palma meu bem, bate palma.
Palmeia, meu bem, palmeô
(LAGOA Santa, 00h:48m:05s).

De acordo com C. J. S. as músicas ajudam a manter o ritmo do trabalho, “porque cria influência, é rápido para fazer o trabalho, a pessoa faz com mais alegria, com mais pre-

sença no trabalho”. Outro refrão diz assim: “bastião vermelho, é pau que dá dinheiro. Pra fazer marquesa, só no Rio de Janeiro”. Então começa a quadra “e o pessoal cantava o dia todo, até terminar aquele trabalho. Aí tem o samba de roda também à noite, era samba de roda direto” (LAGOA Santa, 00h:50m:07s). Portanto, a música e a dança são elementos fundamentais nas práticas religiosas das comunidades quilombolas, seja nas atividades individuais ou nas coletivas, ligadas ao mundo do trabalho ou das manifestações religiosas

Considerações finais

Como vimos, para lançar olhares sobre a oralitura é necessário conhecer a sociedade onde ela acontece, as suas redes de relações e as suas visões de mundo, nas quais se constituem um conjunto de representações. Pois, cada comunidade construiu as suas linguagens com elementos característicos à feição das manifestações culturais semelhantes que constituem a pluralidade dos elementos patrimoniais.

O uso do filme documentário, enquanto um registro que rompe com o discurso homogêneo, amplia o conhecimento sobre as comunidades quilombolas mediante o depoimento de atores diretos que vivenciaram/testemunharam os temas de estudo: a memória no limiar da imagem e da palavra sobre a formação da diáspora africana na contemporaneidade baiana.

As narrativas quilombolas, aqui estudadas, documentam as formas de organização social e cultural de uma parcela considerável da sociedade brasileira contemporânea. Narrativas essas constituídas enquanto identidades fragmentadas, no qual os sujeitos são formados discursivamente a partir de histórias contadas envolvendo os acontecimentos lembrados pela comunidade atra-

vés das gerações. De tal maneira, o sujeito histórico é fruto de uma identidade incompleta, sempre em processo, desenvolvida continuamente nas comunidades quilombolas em suas inúmeras linguagens.

Referências

- ÁGUAS, C. L. P. Folias e Congadas: memória e resistência nas narrativas quilombolas. **Topoi**, Rio de Janeiro, v.23, n.49, p.171-192, jan./abr. 2022.
- AGUIAR, C. A. de. Cinema e História: documentário de arquivo como lugar de memória. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 31, n. 62, p.235-250, 2011.
- AMORIM, I. G.; GERMANI, G. I. Quilombos da Bahia: Presença Incontestável. **Anais X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo: USP, p. 796- 812, 2005.
- ARRUTI, M. **O quilombo conceitual**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 2002.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.
- COUTO, E. S. e RIBEIRO, A. L. R Crenças e manifestações culturais afro-brasileiras na imprensa soteropolitana (1920-1940). **Diálogos**, Maringá-PR, Brasil, v. 25, n. 3, p. 54-74, set./dez. 2021.
- DE MARCO, G. et al (Org.). Documentário: um outro campo experimental no estudo do processo de subjetivação. **Estudos de Psicologia**, v.13, n. 3, p.275-284, 2008.
- DUTRA, N. O. Santos, sambas e rodas: manifestações culturais de comunidades negras de Mangal – Barro Vermelho, Bahia. In: PIRES, M. de F.; SANTANA, N. P. e SANTOS, P. H. (Org.). **Bahia: escravidão, pós-abolição e comunidades quilombolas, estudos interdisciplinares**. Salvador: EDUFBA, 2018.
- FEITOSA, A. F. O documentário enquanto fonte histórica: possibilidades e problemas. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal-RN, 2013.
- HAMPATÊ-BÁ, A. Tradição Viva. In: In: KI-ZERBO, J. (Org.). **Metodologia e Pré-História da África. História Geral da África**. v.1. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982.
- MARTINS, L. M. **Afrografia da memória: O reinado**

do rosário de Jatobá. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza, 1997.

MOURA, G. **Festa dos quilombos**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2012.

NEVES, M. A. A Folia de Reis e identidade: um estudo na comunidade quilombola de Agreste no Norte Minas Gerais. **Revista Ciranda**, Montes Claros – MG, v.4, n.2., 2020.

NICHOLS, B. **Introdução ao documentário**. Campinas-SP: Papirus, 2005.

PAOLIELO, R. M. **Conflitos fundiários na Baixada da Ribeira**: a posse como direito e estratégia de apropriação. Dissertação, Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas-SP, 1992.

PENAFRIA, M. **O filme documentário**: história, identidade e tecnologia. Lisboa: Cosmos, 1999.

RIBEIRO, A. L. R. **Família, poder e mito**: o município de São Jorge dos Ilhéus, 1880-1912. Ilhéus, Ba: EDITUS, 2001.

SANTANA, M. C. **Alma e festa de uma cidade**: devoção e construção na Colina do Bonfim. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVA, C. de M.; FREITAS, S. R. F. de. Os cantopoemas dentro do congado: uma oralitura de identidade e resistência negra. **Identidade**, São Leopoldo, v.21, n.2, p.210-217, jul./dez. 2016.

Identitárias – CCPI, 2017. (87 min). DVD 1

MOKAMBO Akomabu. Direção: João Paulo Diogo. Bahia, 2005 (26 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FQBvMdV2sss>. Acesso: 14/05/2020.

NOSSAS Raízes. Direção: Elaine Novais. Rio de Contas/Ba, 2016. (28:26 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XlauEhBnWHU>. Acesso em 08/03/2020.

QUILOMBO Rio das Rãs. Direção: Carlos de J. Santos e Gesiel Boa Sorte. Bom Jesus da Lapa - BA, 2016. (22 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vglkBwqitxE>. Acesso em 06/05/2020.

QUILOMBOS da Bahia. Direção: Antônio Olavo. Bahia, 2004 (98 min). DVD 1

SERRA do Queimadão: uma comunidade quilombola. Direção: José Carlos Torres. Seabra/Ba, 2011. (40 min). Disponível em: <http://www.cpsp.org.br/serra-do-queimadao>. Acesso em 23/09/2020.

VIDAS Quilombolas: orgulho, história e cultura. Direção: Angelma Gama et al. Lage dos negros – Campo Formoso/Ba. 2018. (30:22 min). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=EA05BaCNI>. Acesso em 17/09/2020.

Fontes Audiovisuais

LAGOA Santa: nós e eles. Direção: Egnaldo Rocha da Silva. Bahia: Centro de Culturas Populares e

*Recebido em: 13/04/2023
Aprovado em: 10/06/2023*



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.