

*O quilombo de Bananal e a questão da identidade histórica**

ALIGER DOS SANTOS PEREIRA
Universidade do Estado da Bahia
FABIANO VIANA OLIVEIRA
Faculdade Castro Alves

RESUMO

O artigo relaciona fatores teóricos e práticos sobre a formação da identidade pessoal dos indivíduos nascidos e criados em uma comunidade remanescente de quilombo do interior da Bahia. A partir do aporte sócio-cultural, que desenvolve o conceito de identidade sob alguns pontos de vista complementares, além dos pré-supostos históricos do senso comum que envolvem a vinda dos africanos para a América, faz-se uma descrição dos dados reais advindos de trabalho de campo numa comunidade remanescente de quilombo, a de Bananal, localizada na Chapada Diamantina, como também da análise de material de fonte secundária: o filme documentário *Quilombos da Bahia* de Antonio Olavo. O período de pesquisa foi Janeiro de 2007 apenas e envolveu a pesquisa bibliográfica, o trabalho de campo e a análise das fontes secundárias.

Palavras-chave: Quilombo; Identidade Histórica; Identidade Pessoal.

ABSTRACT

The paper relates theory and practical elements about the personal identity construction of individuals born and rose in a quilombo remnant community in Bahia. The social and cultural bases develop the concept of identity under some complementary point of views, including the histori-

cal assumptions of the common sense about the coming of Africans to America. The description of the real data came from the brief field work in a quilombo remnant community, named Bananal, located at Chapada Diamantina, as well as the analyses of a secondary source data: the film documentary “Quilombos da Bahia” by Antonio Olavo. The term of the research was in January 2007 only and involved bibliographic research, field work and the analyses of the secondary source data.

Keywords: Quilombo; Historical Identity; Personal Identity.

Introdução

Os quilombos, que na língua banto (idioma de origem africana, falado pelo grupo étnico de mesmo nome) significam “povoação”, funcionavam como núcleos habitacionais e comerciais, além de local de resistência à escravidão, já que abrigavam escravos fugidos de fazendas. No Brasil, o mais famoso deles foi Palmares. Criado no final de 1590 a partir de um pequeno refúgio de escravos localizado na Serra da Barriga, em Alagoas, Palmares se fortificou, chegando a reunir quase 30 mil pessoas. Transformou-se num Estado autônomo, resistiu aos ataques holandeses, luso-brasileiros e dos bandeirantes paulistas e só foi totalmente destruído em 1716 (IBGE, 2007).

O presente texto tem a pretensão de trazer um relato particular de uma comunidade que nem de longe pode ser comparada com os vestígios históricos sobre o quilombo de Palmares. O enfoque muito mais etnográfico que historiográfico permite o deslocamento do olhar da grande história de formação do Brasil, com a colonização e subsequente escravidão, para o estado atual de uma comunidade que transmite nos relatos orais os seus valores formados sob diferentes contextos. Um mais antigo, que pode ser chamado de remanescente simbólico de uma comunidade rural herdeira de uma região parcialmente abandonada pelos donos originais da terra e que tanto serviu de refúgio e abrigo para alguns, como foi herança para outros. E o outro contexto mais novo, cuja afirmação identitária de resgate das origens faz entrar em contato com novos símbolos, tais como a própria palavra “quilombo”.

Como a proposta do artigo é pontual a respeito de um tema mais amplo, a saber, o desenvolvimento histórico da escravidão no Brasil e as conseqüências socioculturais do período pós-abolição, pretende-se deixar claro que o não aprofundamento de quaisquer destas vertentes não significa o seu desconhecimento, apenas que está fora do foco da pesquisa original. O que é fundamental para a proposta deste artigo é a compreensão do conceito elementar de identidade e a aplicação etnográfica de tal conceito no contexto da comunidade estudada, relacionando o mesmo com uma perspectiva social mais ampla, porém limitada à própria natureza deste tipo de comunicação.

Estima-se que, no Brasil, há cerca de dois milhões de pessoas vivendo nestas comunidades organizadas de quilombolas para garantir o direito à propriedade da terra. Segundo a Fundação Cultural Palmares (2007), do Governo Federal, que confere às comunidades o direito ao título de posse da terra, os habitantes remanescentes dos quilombos preservam o meio ambiente e respeitam o local onde vivem. Mas sofrem constantes ameaças de expropriação e invasão das terras por inimigos que cobiçam as riquezas em recursos naturais, fertilidade do solo e qualidade da madeira (IBGE, 2007).

O exame profundo da historiografia sobre o tema dos quilombos e das comunidades remanescentes não pretende fazer parte desta abordagem. Neste caso, a referência histórica é muito mais genérica, isto é, do senso comum, para dar suporte ao que é desenvolvido etnograficamente sobre a comunidade em estudo.

Embora não existam mais quilombos no País, há comunidades remanescentes que se instalaram em vários estados do Brasil. No total, 743 foram identificadas, mas só 29 foram tituladas oficialmente pelo governo. Localizadas em São Paulo, Rio de Janeiro, Pará, Maranhão, Pernambuco, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Bahia, Sergipe, Goiás e Amapá, estas comunidades detêm os Direitos Culturais Históricos, assegurados pelos artigos 215 e 216 da Constituição de 1988 (Morais, 2002:1971 e 1974) que tratam das questões relativas à preservação dos valores culturais da população negra. Além disso, suas terras são consideradas Território Cultural Nacional.

O reconhecimento dos direitos dos quilombolas pela legislação brasileira é relativamente recente. A primeira iniciativa neste sentido deu-se na Constituição de 1988, que assegurou a este segmento da sociedade brasileira o direito à propriedade de suas terras. A partir deste marco legal,

vem sendo elaborado um conjunto de leis e normas que procura regulamentar o processo de titulação das terras de quilombos. Atualmente, a matéria é regulamentada tanto por legislação federal quanto por legislações estaduais (CPI-SP, 2007a).

Além do Brasil, países como Colômbia, Equador, Suriname, Nicarágua, Honduras e Belize possuem comunidades de afro-descendentes que se identificam como grupos étnicos e reivindicam seus direitos. Em alguns destes países, tais comunidades já obtiveram o reconhecimento legal de seus direitos e a titulação de suas terras.

A pesquisadora Eva Thornel (2003) detectou, na Constituição de vários países latino-americanos, o direito à terra de afro-latinos, feita freqüentemente para os descendentes de escravos fugidos (conhecidos como quilombolas no Brasil, *cimarrones* na Colômbia e *creoles* e *garífunas* na América Central) que vêm ocupando suas terras tradicionais por várias gerações. Todavia este direito à posse da terra é algo recente (CPI-SP, 2007b).

Assim, quando se trata do tema “quilombos” ou “povoações quilombolas” inevitavelmente está se tratando do tema da identidade; esta que é uma temática bastante abordada pela Antropologia Cultural e por outras Ciências Sociais. Dessa forma, a proposta do presente artigo é apresentar alguns elementos teóricos e práticos a respeito da construção da identidade individual dos habitantes de uma comunidade remanescente de quilombo, a de Bananal, na Chapada Diamantina, micro-região do Estado da Bahia, distante 390 km da Capital, Salvador.

Como a proposta de pesquisa não pretende ser ideológica, mas a princípio apenas um exercício de descrição interpretativa, deve-se delimitar claramente a problemática que envolve o questionamento sobre a identidade e as hipóteses desenvolvidas ao longo do texto. A principal hipótese, que é aparentemente geral, é que a identidade dos indivíduos nascidos e criados na comunidade de Bananal é diferente da de indivíduos que não são de lá.

Apesar de parecer óbvia, tal hipótese serve para guiar a descrição da identidade individual a partir de uma comparação com um tipo ideal de pessoa negra presente no cotidiano das cidades brasileiras. Esse tipo ideal, evidentemente extraído do vocabulário weberiano, estará contaminado pela noção pessoal comum dos pesquisadores, mas que pode ser facilmente reconhecida como verdadeira: alguém que aprendeu sobre a escravidão na escola, em novelas e filmes e que possui alguma afinidade identitária com este grupo étnico, reconhecendo o racismo como parte da realidade e todas ou algumas das conseqüências do mesmo.

Outra hipótese aderente à primeira diz respeito ao isolamento territorial da comunidade, que contribuiria para a construção da identidade diferenciada. A delimitação desta micro-região marca os limites da territorialidade que será estudada, afinal a territorialidade é compreendida como as leis, as regras e as normas aplicadas a uma população dentro da base territorial do Estado e que pode se estender extraterritorialmente, a partir das relações entre os governos, estando assim associada aos valores culturais de uma sociedade conforme período e contexto histórico.

Tal conceito “refere-se às relações entre um indivíduo ou grupo social e seu meio de referência, manifestando-se nas várias escalas geográficas – uma localidade, uma região ou um país – e expressando um sentimento de pertencimento e um modo de agir no âmbito de um dado espaço geográfico” (Albagli, 2004:28), então possuindo três características básicas: é ao mesmo tempo aberto, integrado e inter-relacionado, ou seja, corresponde a “um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo” (Raffestin, 1993:160).

O conceito de identidade em Antropologia tem uma vasta tradição teórica e histórica. Como guias para este breve tratado usaremos Marshall Sahlins (1990), Claude Lévi-Strauss (1993), Marc Augé (1994), Gey Espinheira (2005), dentre outros autores de cujo esforço acumulado pode-se formular o seguinte problema: como se constrói a identidade individual do habitante de uma comunidade remanescente de quilombo?

A proposta é eminentemente descritiva, pois temos como a hipótese geral que há pelo menos uma diferença básica na construção da identidade individual de uma pessoa que nasceu e foi criada numa comunidade quilombola e outra que foi criada em outro ambiente no qual o status de negro carrega uma carga semântica diferenciada, normalmente estabelecida do ponto de vista da tradição branca dominante escravista constitutiva de nossa história. O negro nascido e criado numa comunidade quilombola parece não ter a lembrança/herança coletiva de ex-escravo ou oprimido, mas sim de pessoa.

Essa hipótese só poderá ser minimamente comprovada através de uma relação entre teorias antropológicas e descrições ao menos parciais do cotidiano da comunidade, além das informações extraídas do filme documentário *Quilombos da Bahia*, de Antonio Olavo (2006); para assim poder-se afirmar com alguma segurança se é isso mesmo que acontece. Pois

é necessário afirmar que o objeto das Ciências Sociais é *essencialmente qualitativo*. A realidade social é o próprio dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados dela transbordante. Essa mesma realidade é mais rica que qualquer teoria, qualquer pensamento e qualquer discurso que possamos elaborar sobre ela. Portanto, os códigos das ciências que por sua natureza são sempre referidos e recortados são incapazes de a conter. As Ciências Sociais, no entanto, possuem instrumentos e teorias capazes de fazer uma aproximação da suntuosidade que é a vida dos seres humanos em sociedade, ainda que de forma incompleta, imperfeita e insatisfatória. Para isso, ela aborda o conjunto de expressões humanas constantes nas estruturas, nos processos, nos sujeitos, nos significados e nas representações. É desse caráter especificamente qualitativo das ciências sociais e da metodologia apropriada para reconstruir teoricamente seu significado que trata o presente trabalho (grifos do autor) (Minayo, 2004:15).

O tratamento dado às informações coletadas tenta dar conta, neste espaço reduzido de um artigo acadêmico, de uma história basicamente oral, concentrada na memória fragmentada dos idosos da comunidade. Os relatos, em conjunto com as observações vivenciadas na comunidade e os dados secundários, servem para a constatação descritiva a respeito da identidade individual forjada num ambiente coletivo cujas características especificadas ao longo do penúltimo item do texto deixam claro que, dentro do foco da pesquisa de campo, o elemento cultural se sobressai ao elemento historiográfico.

Os próprios relatos de fonte secundária também revelam esse desligamento temporal em muitas dessas comunidades. *Quilombos da Bahia* (2006) é um filme documentário que foi concluído após três anos de pesquisa e trabalho de campo e contou com o patrocínio da Petrobrás. Segundo relato do próprio diretor, ele percorreu, junto a uma equipe de seis pessoas, mais de 12 mil quilômetros, filmando em 69 comunidades negras do Estado da Bahia (a Figura 1 mostra a localização geográfica da comunidade do Bananal). O objetivo do trabalho foi trazer um pouco mais de informações sobre as desconhecidas comunidades remanescentes dos quilombos (UFMG, 2007). Como explica o próprio autor do documentário:

Na Bahia existem centenas de comunidades negras, muitas delas seculares, espalhadas por todo o estado. Nosso trabalho foi concretizado a partir de uma abordagem etnográfica do tema, e buscamos recolher os fragmentos de uma ancestralidade ainda presente nas pessoas mais idosas das comunidades, ao mesmo tempo em que registramos as histórias, o cotidiano, a cultura e as estratégias de sobrevivência de cada lugar (...) no geral, o conhecimento que se tem sobre quilombos é basicamente histórico, havendo poucos estu-

dos com caráter antropológico e etnográfico. Diante da enorme carência de informações atuais sobre o tema, este documentário surge como um instrumento que busca contribuir com a valorização da memória negra da Bahia (...) visando elaborar um documento audiovisual, que possibilite um pouco mais de informações sobre estas pouco conhecidas comunidades negras da Bahia. Ao todo, recolhemos o depoimento de 112 pessoas, a maioria com idade acima de 80 anos (Olavo, 2006).

Figura 1- Localização de Bananal no Estado da Bahia – 2007.



Fonte: SEI – adaptado.

Assim, pela riqueza do real e pelos limites próprios de uma proposta de realização acadêmica apenas pontual, vê-se que o método qualitativo é o mais apropriado, partindo de uma hipótese plausível apenas, mas que abrange uma problemática de largo interesse: a diferença e a identidade. Daí que algumas descrições de algumas situações modelo sobre esta comunidade ao longo de texto serem apenas um substrato metodológico que tenta demonstrar algo a partir de um ponto de vista particular, o dos pesquisadores, mas que no entanto pode ser verificado por outros, sob o

mesmo ponto de vista ou outros, para assim se continuar construindo um conhecimento cada vez mais apurado sobre a construção da identidade pessoal de indivíduos que nasceram e foram criados em comunidades remanescentes de quilombos. O trabalho etnográfico, resultante de uma observação participante e de dados secundários extraídos de documentos audiovisuais, é a fonte de informações de cunho qualitativo mais adequada para contribuir na formulação da situação postulada pela hipótese.

A Etnografia (éthnos, povo; graphein, escrever) consiste em um dos ramos da ciência da cultura que se preocupa com a descrição das sociedades humanas. Lévi-Strauss (1967:14) define-a de modo mais preciso e objetivo. Para ele, a Etnografia “consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (frequentemente escolhidos, por razões teóricas e práticas, mas que não se prendem de modo algum à natureza da pesquisa, entre aqueles que mais diferem do nosso), e visando à reconstituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles” [...] O etnógrafo é o especialista dedicado ao conhecimento exaustivo da cultura material e imaterial dos grupos. Observa e descreve, analisa e reconstitui culturas. Trata-se de um investigador de campo dedicado à coleta do material referente a todos os aspectos da pesquisa antropológica (Marconi, Presotto, 2005:5-6).

E além de tudo isso, a etnografia como método nas Ciências Sociais evoluiu a ponto de contribuir para as mais diversas ciências e objetos de pesquisa.

Assim, a etnografia é antes a experiência de uma imersão total, consistindo em uma verdadeira *aculturação invertida*, na qual, longe de compreender uma sociedade apenas em suas manifestações exteriores, deve interiorizá-la nas significações que os próprios indivíduos atribuem a seus comportamentos. (grifos do autor) (Laplantine, 2005:150).

É bom ressaltar que todo o estudo foi feito tendo como base o território e o espaço baianos. Enquanto o primeiro representa uma abstração, o segundo retrata materialmente as relações de poder em diversos contextos, já que corresponde à “intervenção e do trabalho de um ou mais atores sobre determinado espaço” (Albagli, 2004:26). Nele estão presentes várias forças entrelaçadas capazes de constituir as relações sociais dentro da perspectiva geográfica, antropológica, cultural, sociológica, econômica, jurídico, política, bio-ecológica e psicossocial. Conseqüentemente, o território assume significados distintos em cada formação sócio-espacial, já que é moldado a partir da combinação de condições e forças internas e externas dentro de sua totalidade.

Identidade e etnia

Talvez deva-se primeiro explicar o que é a etnicidade, que é a identidade social criada em torno do pertencimento a um grupo étnico – um grupo de pessoas que se vêem, e que podem ser vistos, como tendo uma história e origens comuns. De fato, a etnicidade é sempre o produto de alguma mudança social, nunca pode resultar de uma situação de imobilidade social. A etnicidade e a identidade negra são o produto da modernidade e, na última temporada, da globalização, pois que refletem o resgate de raízes perdidas, mas já inseridas no contexto atual. “Na concepção de Aimé Césaire, negritude é simplesmente o ato de assumir ser negro e ser consciente de uma identidade, história e cultura específica” (Domingues, 2005:29).

Deve-se também deixar de lado, logo de início, qualquer tipo de apropriação biológica para o termo raça ou etnia, pois como afirma Diniz Filho (2003:82), comentando as descobertas sobre a porcentagem de variação genética entre os diferentes grupos humanos e dizendo que afirmar que o racismo é injustificável por causa dessa “pequena” diferença é tão racismo quanto qualquer outra forma de discriminação, pois se a diferença fosse maior, mesmo assim a construção do racismo seria inteiramente cultural. “Portanto, se o racismo ainda existe, isso não se deve à maneira como os biólogos entendem a variabilidade biológica humana, mas sim a uma visão equivocada e não-científica da sociedade sobre as diferenças biológicas e a própria evolução” (Diniz Filho, 2003).

Os dois últimos parágrafos levam inevitavelmente à referência clássica de Claude Lévi-Strauss (1993) sobre raça e história. O antropólogo francês diz:

Falar de contribuição das raças humanas para a civilização mundial poderia surpreender, numa coleção de brochuras destinadas a lutar contra o preconceito racista. Seria em vão ter consagrado tanto talento e esforços para mostrar que nada, no atual estado da ciência, permite afirmar a superioridade ou inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra, se o intento fosse somente restituir sub-repticiamente sua consistência à noção de raça, parecendo demonstrar que os grandes grupos étnicos que compõem a humanidade trouxeram, *enquanto tais*, contribuições específicas ao patrimônio comum (grifos do autor) (Lévi-Strauss, 1993:328).

O que estabelece claramente a questão da dificuldade e da delicadeza do tema em debate, pois de maneira mais ampla trata de um problema que envolve a noção de raça, o problema do racismo e de todos os preconceitos

que envolvem esta problemática. A tentativa de pesquisar cientificamente tal tema serve justamente para fazer-se superar tais dificuldades e assim construir um conhecimento válido sobre o problema aqui tratado, que é a construção da identidade numa comunidade específica, considerados também todos os compostos teóricos e práticos que formam a vida dos negros no Brasil.

Para compreender como, e em que medida, as culturas humanas diferem entre si, se essas diferenças se anulam ou se contradizem, ou se concorrem para formar um conjunto harmonioso, é preciso primeiramente tentar esboçar seu inventário. Mas é aqui que começam as dificuldades, pois devemos conscientizar-nos de que as culturas humanas não diferem entre si do mesmo modo, nem no mesmo plano. Estamos inicialmente em presença de sociedades justapostas no espaço, umas próximas, outras afastadas, mas, em resumo, contemporâneas. Em seguida, devemos contar com, formas da vida social que se sucederam no tempo, e que estamos impedidos de conhecer pela experiência direta (Levi-Strauss, 1993:330-331).

Isso tem a ver com o etnocentrismo na tradição antropológica, que sempre olhou o outro do ponto vista europeu. Só se passa a conceber a variedade e a diversidade das culturas, como é o caso presente, quando se admite que a produção de conhecimento pode também ter vários pontos de vista. O que se tenta mostrar aqui não é estritamente um ponto de vista diferente do existente sobre a construção da identidade pessoal do indivíduo nativo da comunidade de Bananal, mas sim uma posição interpretativa que possa complementar o conhecimento sobre a questão da etnicidade e da história do povo negro no Brasil, mostrando que as questões raciais são sempre culturais e por isso variáveis. Gey Espinheira (2005) chama atenção para algumas questões que desvelam melhor o problema:

O *embranquecimento* tornou-se um mecanismo de afirmação social, a negação de uma origem humilhante que marcava o indivíduo em sua cor de pele. A observação de Rouquié (1991:85) capta uma realidade bem sintomática da estabilização do número de negros nos recenseamentos brasileiros, cerca de 6 a 7 milhões, enquanto que a população, no período de 1940 a 1980 saiu do patamar de 41 milhões para 118 milhões de habitantes. A razão disso está no fato de que são os próprios recenseados que declaravam sua cor e, assim, “compreende-se que, ao mesmo tempo, o grupo de pardos (mestiços, morenos) tenha passado de 8,8 a 45,8 milhões. Os negros têm uma tendência natural a rejeitar assim uma identidade étnica considerada altamente desvalorizada”. (...) A marca da raça consome a individualidade e estigmatiza a fração social em minoria – eufemismo estatístico para conotar *outros*, face às categorias sociais ambíguas (a maioria) e aquelas que são simplesmente hegemônicas,

verdadeiramente, em termos estatísticos, minoria.

[...]

O que houve de mais distinto na sociedade brasileira - o escravo - que era, originalmente identificado com a cor e etnia, tornou-se distinto pela cor e pelo acervo cultural; distinto reduzido à selvageria, à “esboço de civilização”, preconceituosamente tido como inferior (grifos do autor) (Espinheira, 2005:325 e 337).

Assim, historicamente, o processo de individuação do negro no Brasil sempre foi difícil, pois as questões sociais sempre se colocaram como empecilho para uma adequada afirmação de identidade. Essa noção obviamente imposta parece ter sido isolada na memória coletiva dos indivíduos aqui em estudo, pois lhes foi preservada uma noção de afirmação de identidade completamente oposta. Hoje, ainda, com a crise do individualismo no mundo, os movimentos étnicos surgem como uma resposta a dois elementos negativos: o racismo e o desenraizamento.

O indivíduo é solapado tanto pelo conformismo inerente à moderna sociedade de massa como pelas tentativas de reagir à massificação. Cada vez, mais o mundo tenta remergulhar no coletivo. Há uma nostalgia do aconchego comunitário, uma busca de raízes, de identidades grupais, que no Brasil assumem a forma de obscuras neo-africanidades e de identificações míticas com as nações indígenas. O holismo substituiu o individualismo (Rounat *apud* Espinheira, 2005:327).

A tradição é, curiosamente, fator importante para o diálogo com o presente. O retorno às origens garante, cada vez mais, a legitimidade para que os mais diversos grupos sociais se representem, sobretudo quando não podem fazer com os materiais que dominam em suas relações no presente. Destituídos de meios contemporâneos, resta fazer da herança uma mercadoria atualizada e significativa para dar coerência à própria razão de ser (Espinheira, 2005:337).

Reconhecida, desse modo, a característica cultural e histórica das questões raciais, aí inclusive a construção da identidade étnica no momento em questão, podemos elaborar que a propósito da identidade pessoal do indivíduo nascido e criado na comunidade remanescente de quilombo de Bananal, suas particularidades históricas são fortemente determinantes de uma forma de se ver no mundo que provavelmente irá se contrastar com outras formas de afirmação de identidade negra encontradas em outros locais do planeta e especialmente no Brasil. Pois, como diz Sahlins (1990:7):

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque,

em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação.

Logo, diferentes formações sociais de negros, mesmo que macro-historicamente estivessem partilhando da condição de escravizado, devem ter construído as identidades pessoais por caminhos diferentes, mudando de forma sistêmica a realidade social do agrupamento a partir das “transformações estruturais” por si próprios provocadas. No caso do povoado estudado, a quebra da escravidão via fuga (ação de auto-libertação) ou por afastamento deve ter construído uma noção de si, passada adiante, diferente daqueles que não fugiram, ou foram recapturados, e que ao fim da escravidão (legal) foram libertos, isto é, carregam o aspecto da dominação com força pela presença constante e visível do dominador. Como diz Sahlins (1990), é na ação que os significados culturais mudam e, no caso estudado, foi na ação (a fuga, a mudança, a revolta, etc.) que os significados de “negro”, “escravo”, “pessoa”, “comunidade”, enfim identidade, se transformaram em algo diverso do hegemonicamente construído.

Numa tradição antropológica mais recente, Marc Augé (1994) compreende a ligação entre o lugar (espaço identitário elementar) e a construção da identidade como sendo muitas vezes uma ilusão tanto do antropólogo quanto do nativo estudado. Ter-se-ia a ilusão de lugar como espaço imóvel e fixo e não como uma construção sociocultural mutável e por isso passível das mudanças e fluxos da história, fazendo mudar também as identidades construídas nos indivíduos daquele lugar. Logo, já se deve partir do reconhecimento que as identidades pessoais construídas pelos e nos indivíduos do povoado de Bananal, um remanescente de quilombo, são mutáveis porque há o encontro, especialmente atual, com outras pessoas, mas com características reconhecíveis (a forma mais simples de identidade) que estão sendo apresentadas aqui e em contraste com outras similares e do mesmo grupo étnico suposto. Assim

substantificar cada cultura singular é ignorar tanto seu caráter intrinsecamente problemático, comprovado, contudo, quando preciso, por suas reações às outras culturas ou pelos movimentos bruscos da história, quanto a complexidade de uma trama social e de posições individuais que jamais se deixam deduzir do “texto” cultural.(...)... a organização do espaço e a constituição dos lugares são, no interior de um mesmo grupo social, uma das motivações e uma das

modalidades das práticas coletivas e individuais. As coletividades (ou aqueles que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e, para fazerem isso, simbolizar os constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou do grupo de indivíduos como não semelhantes a nenhum outro).

[...]

Esses lugares têm pelo menos três características comuns. Eles se pretendem (pretendem-nos) identitários, relacionais e históricos. (...) Nascer é nascer num lugar, ser designado à residência. Nesse sentido, o lugar de nascimento é constitutivo da identidade individual...

[...]

Finalmente, o lugar é necessariamente histórico a partir do momento em que, conjugando identidade e relação, ele se define por uma estabilidade mínima. Por isso é que aqueles que nele vivem podem aí reconhecer marcos que não têm que ser objetos de conhecimento. O lugar antropológico, para eles, é histórico na exata proporção em que escapa à história como ciência. Esse lugar que antepassados construíram (“mais me agrada a morada que construíram meus avós...”), que os mortos recentes povoam de signos que é preciso saber conjurar ou interpretar... (Augé, 1994:50-53).

Isso que Augé se refere no contexto da Antropologia contemporânea é exatamente o que pode ser verificado em campo e nos depoimentos secundários extraídos do documentário de Antonio Olavo (2006). No atual estudo do conhecimento antropológico, não há dúvida de que cada cultura codifica o mundo à sua maneira. Mas é muito importante que se observe que a sociedade em questão parece codificar as próprias condições originárias de vida e as relações entre elas de uma maneira tal que pode até chocar os crentes nos modelos atuais de interpretação das comunidades quilombolas.

A apropriação do passado é uma das maneiras por que mais nitidamente uma sociedade exhibe sua organização: projeta-se. Toda uma antropologia da significação das relações históricas seria possível a partir da consideração de que o passado é algo que cada cultura convencionou e inventa (transformação estrutural de situação). Assim, na medida em que são sistemas de codificação, cada cultura equipa os homens com uma lente específica, através da qual transparecerá um mundo particular. Ser homem é viver em um desses mundos específicos: é vivenciar a capacidade humana de diferir. Os elementos dos códigos se substituem aos componentes da realidade e o modo de os articular gramaticalmente se sobrepõe à “organização natural” do real. Logo, não há porque negar que as construções diferenciadas do passado histórico desta comunidade, que atua sobre a

construção de suas identidades individuais, são um extraordinário exemplo das “ilhas de história” às quais Sahlins (1990) se refere.

Historicamente falando, no Novo Mundo a cultura negra sempre foi bastante internacional, devido às condições de vida parecidas dos descendentes de africanos. Assim, a cultura afro-baiana, ao lado de inúmeras características específicas, sempre mostrou aspectos parecidos com as culturas negras de outros países do Novo Mundo, em particular, dos países de fala latina, com o qual o Brasil compartilha um sistema racial tendencialmente não polarizado, com uma forte miscigenação e uma longa tradição de sincretismo religioso e cultural.

Evidentemente, a condição de ex-escravo e o estigma geralmente associado à cor negra têm criado oportunidades de vida parecidas, e laços simbólicos ou concretos, inclusive entre negros de países bastante diferentes como o Brasil e os Estados Unidos. No entanto, a hipótese levantada aqui, e que não poderá nunca ser generalista por causa da especificidade do objeto em estudo, é que esse estigma acima referido não é reproduzido em descendentes, especialmente os mais antigos, dos negros formadores de comunidades, hoje remanescente, dos quilombos.

A palavra quilombo é de origem “banto” e significa “povoação”, mas pode ser percebida como uma construção lingüística atual, moderna, pois que a afirmação de identidade que resgata raízes africanas também é recente. Ou, pelas palavras de Silva (2002:46): “Por outro lado, é bom lembrar que na década de setenta, no Brasil, também começaram a acontecer fatos importantes que, ao mesmo tempo em que empurravam os negros a denunciar e combater o racismo, permitiam cada vez mais que se criassem laços de solidariedade entre os mesmos” .

Assim, por exemplo, parcela importante da legitimidade social que a cultura negra do candomblé desfruta hoje foi gestada a partir de uma nova estética formulada pela classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e de São Paulo nas décadas de 1960 e 1970, que adotou e valorizou mais do que nunca aspectos negros da cultura baiana, seus artistas e intelectuais. O retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano, nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é, ao mesmo tempo, negra e brasileira, “porque o Brasil já se reconhece no orixá, o Brasil com axé.” (Prandi *apud* Pinto, 2007). Isso é confirmado por Domingues (2005:37-38) que diz que:

A partir do final da década de 1970, negritude tornou-se sinônimo do processo mais amplo de tomada de consciência racial do negro brasileiro. No terreno cultural, a negritude se expressava pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significava assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definia pelo engajamento na luta anti-racista, organizada pelas centenas de entidades do movimento negro.

Ou ainda como aponta Espinheira (2005:339): “neste processo recente de valorização da cultura negra, observa-se um movimento orientado para a restauração mítica das origens, uma releitura da história e uma africanização, também tomada no sentido de ‘neo-africanidade’ ou de uma ‘reafricanização’, a que se refere Risério em seu *Carnaval Ijexá* (1980)”.

A questão geral da identidade em Antropologia pode ser primeiramente abordada pela noção do discurso fundador e, no caso específico dos movimentos de afirmação étnica, que é aquele que funciona como referência básica no imaginário constitutivo da negritude, criando uma nova tradição, re-significando o que veio antes e instituindo uma outra memória em que o sentido anterior é desautorizado. O que se define como discurso fundador é a historicidade que é capaz de produzir uma ruptura que cria uma nova memória e estabelece novos significados (Orlandi *apud* Silva, 2002:44).

Já segundo Espinheira (2005:299), o acolhimento e a sensação de pertença grupal é essencial para a construção da identidade étnica, no caso específico, em se tratando de grupos humanos e indivíduos impedidos de se realizarem como pessoas, “entrega-se a uma pertença que pode acolhê-lo como um membro naquela instância, conferindo-lhe uma identidade que lhe dará segurança noutras esferas sociais em que esse indivíduo não tem representação, em que ele se dissolve no social.” Ou seja, os modelos de construção de identidade, seja étnica ou não, dependem de um sentimento construído de pertença e os discursos fundadores servem justamente para criar este vínculo identitário.

No caso da comunidade remanescente de quilombo estudada, o discurso que funda a identidade foi também re-significado após a ascensão dos movimentos negros a partir da década de sessenta, mostrando que a herança histórica deixada na memória dos mais velhos é diferente da dos mais novos.

Enquanto estes aprenderam a usar a palavra quilombo no sentido de luta e de resistência, aqueles mostram, quando não o desconhecimento da palavra, uma desconexão com seu sentido moderno, além da tradução do banto, representando símbolo da luta contra o racismo e a opressão. Ambos

os discursos são constitutivos da formação da identidade individual, porém chamando atenção para a importante herança deixada dos fundadores para os mais velhos, aqui sustentada, de pessoas livres, e cujo breve período de isolamento fez com que tal discurso se propagasse até pelo menos a penetração das noções da moderna história de afirmação de identidade negra em oposição à hegemonia branca imposta. Esse processo, às vezes paradoxal, se faz pois,

“Certos processos de constituição da subjetividade coletiva, que não são resultado da somatória de subjetividades individuais, mas sim do confronto com as maneiras com que hoje se fabrica a subjetividade em escala planetária” (Guattari *apud* Silva, 2002:43).

E esses processos, no caso, foram realizados durante boa parte do século XX sem os contatos exteriores tão típicos do “mundo aldeia” de hoje e por isso com as características aqui descritas, com auto imagens tão diferentes entre jovens e idosos, e com expressões tão díspares quando relacionados com localidades mais cosmopolitas, como a cidade de Salvador e todo o processo de desenvolvimento da afirmação da identidade negra construída mais recentemente.

O termo negritude vem adquirindo diversos “usos e sentidos” nos últimos anos. Com a maior visibilidade da “questão étnica” no plano internacional e do movimento de afirmação racial no Brasil, negritude passou a ser um conceito dinâmico, o qual tem um caráter político, ideológico e cultural. No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. Portanto, negritude é um conceito multifacetado, que precisa ser compreendido a luz dos diversos contextos históricos (Domingues, 2005:26).

Os movimentos de afirmação de identidade negra no Brasil só surgem com força política nos anos 1970 do século XX, demonstrando a juventude dos processos de afirmação de identidade; assim, recaindo apenas posteriormente na construção da identidade dos atuais quilombolas, especialmente dos mais novos, já que para os mais velhos a construção da identidade é outra, a defendida aqui, sem o antagonismo com a escravidão (não pelo menos a deles, mas sempre dos outros). Logo, sem precisar afirmar nada, pois a oposição complementar, no estilo Lévi-Strauss, não está presente com relação ao branco opressor, como é nos grandes centros urbanos durante todo século XX.

Na realidade, a retomada do Movimento Negro Unificado vai trazer para o cenário tudo que foi perseguido e tirado de circulação em relação às organizações negras nas décadas anteriores, décadas de 30, de 40, como o Teatro Experimental, a Frente Negra Brasileira, todas essas organizações que existiam anteriores à retomada do movimento negro e à criação do MNU (Nascimento *apud* Silva, 2002:47).

Os negros, nesse momento, começaram a atentar para alguns acontecimentos internacionais: a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as guerras pela libertação dos povos africanos de língua portuguesa (Gonzales & Hasenbalg *apud* Silva, 2002:45). Um processo político, por assim dizer, compatível com a época, pois o movimento negro, naquele momento, operou um deslocamento criando um novo significado para o “protesto negro”:

Se, nos anos 30, o protesto negro representou a busca de integração nacional, surgida no ambiente fortemente marcado pelas formações étnicas que possibilitaram a integração de imigrantes europeus em São Paulo; se, nos 40, significou a mesma busca no ambiente já mestiço e integrado do Rio de Janeiro, redefinindo o termo negro para significar povo; nos anos 80, o protesto negro se define, ao contrário como movimento. Que movimento é esse? Não foi e ainda não é um movimento por direitos civis ou um movimento pela partilha do poder político, como foi nos Estados Unidos dos anos 60. Para que assim o fosse seria necessário que os negros brasileiros tivessem partido de uma formação étnica igualmente sólida. Isto é, seria preciso que já houvesse no Brasil uma formação étnica negra consolidada, um sentimento de comunidade negra e de pertença grupal que permitisse pôr no tabuleiro político a alternativa: ou conquista de direitos civis plenos ou a formação de uma outra nação. No Brasil, ao contrário, os direitos civis nunca foram em realidade garantidos para todos, independentemente da cor, do credo, da origem regional ou de outra característica que não fosse a riqueza, o patrimônio e o círculo de relações pessoais. Do mesmo modo, tal desigualdade na garantia dos direitos individuais foi preservada pela criação incessante de estereótipos raciais, étnicos e regionais e pela repressão à formação de atores coletivos, tivessem eles um caráter de classe - como os sindicatos - ou um caráter étnico - como os candomblés, a Frente Negra ou as associações políticas de imigrantes (Guimarães *apud* Silva, 2002:45-46).

Nota-se que a afirmação de identidade étnica é algo recente novamente, pois que os diferentes movimentos ao longo do século XX tentaram recuperar algo perdido no tempo de escravidão. Então, os fugidos ou libertos do século XIX não tinham essa necessidade de afirmação de identidade, como mostram as expressões da memória coletiva dos velhos, pois tinham aparentemente preocupações mais imediatas, tais como terra para cultivar e sobreviver. O

próprio desenvolvimento atrasado da sociedade civil brasileira força essa conclusão, pelo menos quando o argumento se refere à comunidades mais isoladas, seja por contingência (como é o caso da comunidade em estudo) ou por escolha, como as irmandades de negros e negras fundadas no século XIX. Isso pode ser complementado por Silva (2002:49):

Por outro lado, falar em práticas de combate ao racismo enquanto processo de construção e desconstrução de identidades implica em discutir a especificidade do movimento negro no Brasil, o que pressupõe pensá-lo dentro de um contexto histórico, pois, na verdade, trata-se de um tema cuja complexidade - dada a multiplicidade de suas variantes - não permite uma visão unitária, haja vista que os negros não constituem na sua ação política um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis, dada a diversidade da herança cultural e histórica dos povos africanos, bem como as diferentes formas com que enfrentaram a escravidão e a opressão dela proveniente.

A multiplicidade cultural dos povos africanos não impossibilita, contudo, a construção de uma identidade, muito pelo contrário, desde que se considere a dinâmica inerente ao processo constitutivo desta e o seu caráter relacional.

Isto é, não haver unidade não significa que a mesma não possa ser produzida contemporaneamente. Nesse caso, para estes propósitos, a palavra-chave aqui é construção de identidade, já supondo que não havia uma pronta, daí que as situações similares que uniam os escravos fugidos, isto é, livres, os identificava e formava seus descendentes dentro desse *ethos*, explicando assim talvez porque as pessoas mais velhas não têm essa construção simbólica coletiva de escravo na comunidade de Bananal. Os construtores originários dessa povoação se negaram a viver escravos/cativos (termo utilizado pelas pessoas mais velhas da comunidade para se referir aos negros de outras localidades, não livres, constituindo assim uma forma de oposição identitária forte: eles cativos *versus* nós livres) e conquistaram (e passaram adiante) o status de livre. Ou por outras palavras:

A diversidade étnica e cultural dos negros africanos, trazidos para o Brasil, em condição de escravos, parecia ao colonizador um elemento que impediria a comunicação necessária para sua organização social e política, o que evitaria possíveis revoltas. No entanto, a identidade estabelecida pela situação escrava, forçou-os a criar uma língua geral, capaz de fazê-los entenderem-se mutuamente (Araújo *apud* Silva, 2002:50).

A identidade é construída dentro de um processo cuja etnicidade apresenta-se como um instrumento de construção social, pelo qual um grupo social opera os marcos de sua classificação, através de uma lógica de diferença/semelhança (Bacelar *apud* Silva, 2002, p.50); portanto, as identidades, antes de mais nada, são construídas de forma contrastiva (Silva, 2002:50).

Vê-se então que o discurso que funda a noção de quilombo é recente, isto é, parte de um discurso de afirmação de identidade posterior à formação de tais comunidades. A própria partilha forçada da língua do senhor, o português, tornaria improvável o uso de uma expressão de origem africana, que hoje se torna símbolo de luta pela liberdade e pela construção da identidade negra no Brasil.

Identidade no “Quilombo” do Bananal

Para se entender o conceito de identidade dentro do contexto da comunidade quilombola em estudo, deve-se promover a compreensão do ambiente sociocultural do qual a comunidade de Bananal também faz parte. Esta pequena localidade foi formada em meados do século XIX. Como muitas comunidades remanescentes de quilombo, esta também sofre de uma espécie de gênese ambígua: se por um lado há relatos orais a respeito de fugas de fazendas que existiam na região, por outro há registros, também orais, de que a comunidade, na verdade, fazia parte de uma dessas fazendas.

As moradias separadas de uma suposta sede e o próprio isolamento geográfico fizeram dos descendentes da localidade os transmissores dessa origem de duplo significado. Hoje, a possibilidade de resgatar tal história é difícil. Os documentos oficiais da época só registram as grandes propriedades de terra e a presença de escravos. O que resta para o estudo atual são os relatos orais e a memória coletiva. Esse resgate que se faz hoje é parte do próprio desenvolvimento do resgate da identidade negra no Brasil. A evolução dos meios de comunicação e dos transportes do mundo contemporâneo, ou seja, as redes fizeram inclusive com que houvesse maior aproximação entre as sociedades isoladas do interior com outras sociedades, como vem ocorrendo, por exemplo, com a sociedade do quilombo de Bananal.

Até bem pouco tempo, notícias, inventos e políticas desenvolvidas e estimulados em um determinado espaço podiam levar meses, anos ou até a vida de uma geração para que ultrapassassem as fronteiras continentais ou entre países. Hoje, a completa interligação das telecomunicações chega ao mesmo tempo a vários pontos, independente da distância e do momento de cada espaço territorial. Os sofisticados dispositivos de informação presentes no cotidiano definem novos horizontes e a quebra de antigas barreiras, alargando a esfera de conhecimento e de intervenção no mundo (Santos, 2004:62-63).

Castells (1999:498) confirma Santos (2004:62-63) quando diz que nos territórios existem diversas redes, que correspondem a um conjunto de pontos ou nós conectados com o objetivo de viabilizar e promover o fluxo de bens, pessoas, idéias ou informações para as diversas partes da estrutura territorial. Tais redes podem ser classificadas em: abstratas (redes sociais, sistemas de relações que vinculam indivíduos ou grupos sociais entre si) ou concretas (redes de transporte e comunicação), visíveis (rede de transporte e comunicação) ou invisíveis (redes de telecomunicações). Estas redes são responsáveis, no território, por estabelecer ligações e conectividades diante da atual era da informação e da globalização, como também exclusões e seletividades, pois há uma verticalização das relações que beneficia apenas o espaço de alguns (Albagli, 2004:36).

Esta configuração de mundo permite que novas gerações, talvez, encontrem novas formas de construção de identidade, diferente das gerações mais velhas, e ainda vivas, cujo isolamento e o construto simbólico dos antepassados legaram nas suas identidades a já referida noção de pessoa livre, ou simplesmente pessoa, diferente de escravo, ex-escravo, fugido, oprimido, etc., os diversos “outros” que passam a existir somente num contexto sociocultural mais cosmopolita.

A abundância de informações, a rapidez e a instantaneidade da comunicação tornam-se uma realidade, permitindo o conhecimento de outros contextos e a modificação do ritmo em função de uma aceleração constante da mudança social (Santos, 2004:64).

Essa mudança entretanto parece ser restrita aos membros mais jovens de certas comunidades, assim como ao grupo estudado, restando aos mais antigos as lembranças vivas de uma construção de identidade bastante diferente.

Ora, toda identidade, toda alteridade é conformada por jogos de luzes e sombras, através de manobras sutis de re-elaborações simbólicas e pela manipulação de sistemas complexos de coalizões e oposições. De fato, todo grupo social, de uma tribo urbana a uma nação constituída, necessariamente só pode se (auto) definir pelo jogo de contrastes: “nós” só existimos por que não somos “eles” (Pinto, 2006:109).

Desse modo, construir a identidade pessoal na comunidade de Bananal deve depender também de algum tipo de contraste. O mais evidente em campo foi sem dúvida a oposição entre o “nós” livres (“daqui”) e o “eles” cativos (“de lá”). Então, a partir de uma construção identitária originária diferente se pode moldar a confirmação da hipótese aqui aventada:

a identidade pessoal dos indivíduos nascidos e criados na comunidade remanescente de quilombos de Bananal é a apropriação de um passado diferenciado do de outras pessoas, que podem até ter partilhado uma macro-história de escravidão e opressão, mas estes se diferenciaram e deixaram a marca da liberdade na herança geracional e na identidade dos que hoje lá vivem. O seu dia-dia atual revela um pouco disso.

O cotidiano em Bananal pode ser brevemente descrito do seguinte modo: no alvorecer se agrupam os jovens trabalhadores das plantações; as conversas instaladas sobre os procedimentos diários, as metas e até mesmo as fofocas locais reforçam os laços; as pequenas hortas são regadas, cultivadas e/ou colhidas para os afazeres culinários diários. As plantações de feijão e mandioca estavam recebendo maior atenção no período; ambas com tecnologias basicamente manuais. Aparentemente a troca da pequena produção de farinha seria a principal fonte para outros produtos. A pequena circulação de moeda vem dessa troca e de algumas aposentadorias rurais.

Mais tarde as crianças menores acordam e realizam atividades junto às mães. Algumas já vão junto com pais, mães e irmãos para a roça. A escola não estava em atividade por causa da época, mês de janeiro, porém ela se restringe ao Ensino Fundamental. Segundo depoimentos de mães, o mesmo parece restrito, pois não há professores na cidade, vindos de outras cidades e nem sempre. O aprendizado vem muito mais do convívio familiar e comunitário; com o trabalho doméstico para meninas, inclusive nas brincadeiras; e o trabalho agrícola para os meninos. Sendo essa separação não restrita, mas apenas habitual com eventuais misturas; especialmente em período de colheita e produção para a feira.

A alimentação matinal é bastante simples: café e leite, tapioca e banana. Pão e industrializados são raros. Com as feiras semanais na cidade-sede e até o maior contato via transporte e maior comércio, o paladar das crianças vem ficando mais exigente, especialmente para doces e salgados. O almoço com feijão (de produção própria ou não), farinha e alguma carne, especialmente frango de quintal, foi comum no período. Há também criações de porcos e cabras, porém pequenas. O cortado de palma (folha de cacto), típico da região, também faz parte da mesa em muitas ocasiões.

Os fogões à lenha ficam acesos durante todo o dia, proporcionando um ar específico contínuo dentro das casas que o possuem. Outras moradias têm apenas um rudimentar fogareiro. Como a vida comunitária é bastante rica, apesar da visível pobreza individual, nenhum habitante do povoado parece passar fome; se passa, não foi demonstrado.

As casas são mobiliadas de maneira simples: sofá, mesa, cadeiras, estante e oratório são o mais comum, e quase sempre reformados; tudo

no mesmo cômodo. Cama no quarto, quando há divisão de cômodos; e cozinha, que à vezes é fora da casa. Muitos banheiros ainda são casinhas no quintal com um buraco no chão.

Ao cair da tarde as pessoas se reúnem para conversar; as crianças brincam; alguns idosos se sentam nas portas e ficam lá sendo cumprimentados pelos passantes até que a noite chega. Janta-se cedo, comparado aos horários mais urbanos, e se comem sopas, café ou outros pratos disponíveis (aipim, cuscuz, inhame), permanecendo a simplicidade das outras refeições. Comem-se frutas durante o dia também, na roça e nos quintais.

A eletrificação rural só está chegando por lá agora, mas já havia contato com produção cultural externa via rádio AM, utensílio presente em várias casas. E o que pode parecer para o habitante urbano uma vida rudimentar e simples, difícil até de ser suportada por questões de hábitos diferentes, horários de dormir e comer, hábitos de higiene pessoal diferentes, transtornos de todos os tipos; obviamente, para os moradores de Bananal era o cotidiano, o dia-dia, com o qual se tem vivido por mais de cinco gerações, pelo que pode ser percebido, e que como qualquer lugar vem também se alterando, mas mantendo seus traços distintivos. Um processo que se reflete evidentemente nas pessoas.

A noção conceitual de pessoa e a de indivíduo são diferenciadas por Habermas (1983:69) para a preservação da identidade do eu, em que: “na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso dos demais indivíduos.” O que ajuda a entender como os indivíduos diferentes, mesmo dentro da própria comunidade, principalmente de gerações diversas, entendem suas próprias constituições identitárias de modos variados, por mais que o construto social (ligado à noção de pessoa) tenha tido as mesmas origens.

Por exemplo, diversos depoimentos de pessoas idosas da comunidade remanescente de Bananal demonstram que o uso da palavra quilombo é recente, e cujo significado é muito mais claro com relação aos movimentos identitários atuais para os mais jovens, cuja noção histórica da submissão ao sistema escravista já é construída pelos moldes mais tradicionais escolares, em primeiro lugar, e pelos movimentos de afirmação étnica, em segundo. Assim, como sugerido pela presente hipótese, a construção da identidade individual das pessoas nascidas e criadas na comunidade quilombola de Bananal não é baseada na noção de ex-escravo oprimido e sim na noção de pessoa/sujeito livre, cuja subjetividade está ligada à terra e à comunidade familiar.

Os casos exemplares de casamentos consangüíneos demonstram claramente o aspecto do isolamento da comunidade durante um largo período. Pela representação geracional, há pelo menos quatro gerações diferentes com uma farta profusão de uniões entre parentes. Não se pode considerar isto um desvio da generalização do tabu do incesto tão caro à Antropologia, pois, de qualquer jeito existem algumas restrições, mas, comparando com outros ambientes sociais menos isolados, a quantidade é bem maior.

Nos próprios depoimentos dos moradores da localidade vinha à tona a questão, pois bastava se andar um pouco em qualquer direção e havia um parente e em todas as casas uma quantidade razoável de crianças que partilhavam da infância e da adolescência juntas, a grande maioria primos dos mais diversos graus, o que por fim inevitavelmente levava ao envolvimento, na vida adulta, para a constituição de uma nova extensão familiar. O que obviamente não tem características nucleares, como o padrão das cidades maiores, mas sim uma grande continuidade comunitária. Se este modelo pode ser percebido nos dias de hoje com apenas uma breve visita e com depoimentos não muito aprofundados, a projeção no passado desta comunidade revela uma possibilidade de uniões consangüíneas muito mais forte, inclusive com laços de parentesco possivelmente maiores, apesar de não ter havido nenhum depoimento neste sentido.

Outro traço importante desta comunidade, algo aparentemente partilhado também por outras comunidades remanescentes de quilombos em todo o Estado da Bahia (em sua grande maioria), é a ligação com a terra e com o trabalho agrícola familiar. A situação observada na comunidade de Bananal e as informações coletadas no documentário *Quilombos da Bahia*, de Antonio Olavo (2006), mostram que as atividades de subsistência dessas comunidades sempre foram voltadas para a conservação da própria coletividade em um modelo não expansivo, o que poderia ser chamado de economia pré-capitalista no vocabulário marxiano. A produção é voltada para a própria comunidade, com somente uma pequena parcela usada para um rudimentar comércio, no começo de troca direta e hoje com o uso de dinheiro, mas tudo com o mesmo fim: prover a sobrevivência da própria comunidade.

Em ambos os casos, os indivíduos comportam-se não como trabalhadores, mas como proprietários - e membros de uma comunidade em que trabalham. A finalidade deste trabalho não é a *criação de valor*, embora eles possam realizar trabalho excedente de modo a trocá-lo por trabalho estrangeiro ao grupo, isto é, por produtos excedentes alheios. Seu propósito é a manutenção do proprietário individual e sua família, bem como da comunidade com um todo (grifos do autor) (Marx, 1977:66).

No documentário de Antonio Olavo (2006) é mostrada uma comunidade apenas, a de Mangal, onde há também atividade agropecuária, que se não pode ser considerada agronegócio nos moldes atuais, pelo menos consiste num nível maior de profissionalização, com os mais jovens tendo estudado fora e voltado para recompor a comunidade, inclusive com as novas noções e idéias sobre negritude e etnicidade das quais falou-se anteriormente. No caso do povoado de Bananal, isso não acontece. A produção é comunitária e familiar e a troca é para subsistência.

Em se tratando do tema identidade, quando se fala de identidade pessoal do indivíduo nascido e criado na comunidade remanescente de quilombo de Bananal, quer se dizer que é a identidade pessoal desses indivíduos e não de quaisquer outros nascidos e criados em quaisquer outros lugares similares ou não. O aspecto cultural diferencial estará sempre presente na constituição de si mesmo de cada um desses indivíduos, não importa quão cosmopolita ele venha a se tornar.

Os movimentos de identidade negra em geral tentam construir uma oposição desse tipo quando coloca enquadrar o indivíduo negro genérico, natural de qualquer lugar do mundo, como partilhando de uma origem oprimida comum; o que pode ser verdade ou não, pois, como foi dito, os movimentos de afirmação étnica e de negritude são recentes e fazem parte de uma inversão de pontos de vista e por isso carecem de uma história comum, um mito de origem, se assim pode se chamar, o da Mãe África, talvez, que passe a unir as identidades, que na prática serão sempre diferentes.

Esse indivíduo nascido e criado no povoado de Bananal tem características físicas similares a milhões de pessoas negras no Brasil. No entanto, tem traços particulares promovidos primeiro pelos casamentos consangüíneos e segundo pelas imposições climáticas do sertão nordestino. Descritivamente, especialmente nos mais velhos, a pele é mais escura e mais grossa devido à contínua exposição ao sol e ao ressecamento do ar seco da região.

Mas é claro que isto é muito menos importante para a construção da identidade pessoal que a partilha do passado coletivo advindo das histórias dos mais velhos, interpretados aqui como a expressão do resultado da ação que mudou a condição social dos seus antepassados de escravos para livres. Atualmente reproduzida apenas na parte do livre, porém recuperada na parte do escravo pelo contato das gerações mais novas com as representações construídas a partir da difusão dos movimentos negros antes citados, como recentes.

As narrações, tanto as coletadas no local quanto as presentes no documentário de Antonio Olavo (2006), começam sempre do mesmo jeito: “Meu pai veio pra cá vindo de outro lugar há muito tempo...”; “Meus avós chegaram aqui na época que estava vazio e se juntaram com os outros...”; “A dificuldade foi sempre sobreviver com os fazendeiros de junto, aí nossos pais/avós tiveram de vir pra cá...”

A memória originária das pessoas parece sempre descrever um antes comum em que os antepassados “tiveram” de vir para aquele lugar, enquanto os outros continuaram “cativos” em outro lugar: “Lá, atrás da várzea, tinha os negros.”; “Do outro lado do rio tinha os cativos.”; “É, tinha os cativos, sim, mas aqui não, nunca teve cativo, não.”

Já nos mais jovens pode-se facilmente encontrar pessoas que partilham tanto dessa memória identitária coletiva quanto das conseqüências dos movimentos de afirmação de identidade de origem mais recente com a recuperação de usos de palavras do vocabulário de origem africana, parte do processo de re-africanização. Inclusive com o conhecimento do termo quilombo, já parte do léxico comum, de conceito ainda relativamente confuso para alguns dos membros mais velhos dessas comunidades. Um curioso depoimento presente no documentário de Antonio Olavo (2006) mostra um senhor de mais de 80 anos, de uma outra comunidade remanescente de quilombo, confundindo “quilombo” com “quilômetro” e sugerindo que isso tem a ver com estrada.

Conclusão

Ao fim desse processo, não há como negar que a construção da identidade pessoal do indivíduo nascido e criado na comunidade de Bananal, e extrapolando para outras comunidades semelhantes em origem, isto é, remanescentes de quilombos, tem um caráter peculiar e específico.

A princípio, tal especificidade pode ser vista como típica do processo de isolamento territorial que, para a Antropologia, parece até útil na identificação das diferenças e descrição dos padrões exóticos, mas que no entanto parece algo muito mais primordial. A constituição da identidade e das diferenças de qualquer sociedade ou agrupamento humano e que, no caso do povoado de Bananal, remanescente de quilombo, se torna ainda mais interessante quando comparado com o processo de afirmação de identidade de fins dos anos 60 para cá.

Tal movimento parece promover, à maneira típica de um movimento político em defesa de pessoas oprimidas, uma imagem com a qual muitas dessas pessoas, especialmente as mais idosas, não compartilham e que aqui recebeu a atenção necessária para se entender o porquê dessa diferença: as origens pela negação/revolta/fuga da condição de escravo, afirmação da condição de livre, de trabalhador e de agricultor, passada adiante pelos seus descendentes.

É talvez algo também encontrando hoje, na força dos novos movimentos de afirmação de identidade, um círculo perfeito de constatação de que as pessoas são pessoas e só se tornam (se reconhecem) como sendo de um tipo ou outro a partir das montagens promovidas pelo contexto sociohistorico.

Logo, há uma identidade pessoal diferenciada para aqueles mais jovens, que pelo contato puderam apreender uma série de conceitos a respeito da própria situação do passado histórico coletivo do “povo negro”. Em contraste, os mais velhos, em geral analfabetos, e que receberam dos seus antepassados apenas a necessidade da terra para a sobrevivência e a vivência de uma liberdade pré-existente, já que devia fazer parte do contexto a negação da condição de escravo por parte do fugido ou o desconhecimento por causa do isolamento, e isso por uma razão óbvia: a não submissão nem à condição de escravo e nem à idéia de escravidão. Uma condição que depende justamente da definição identitária a partir de um outro.

Notas

* Artigo submetido à avaliação em 10 de maio de 2007 e aprovado para publicação em 16 de agosto de 2007.

Referências

ALBAGLI, Sarita. *Territórios em Movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva*. Brasília: Relume Dumará, 2004. p.25-69.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Trad.: Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Papirus, 1994.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. A era da informação: economia,

sociedade e cultura.v.1. São Paulo: Paz e Terra,1999.

CPI-SP.*Quilombos Legislação*. Disponível em:

<http://www.cpisp.org.br/htm/conheca_quilombos.htm>. Acesso em: 21 fev. 2007a.

CPI-SP. *Quilombos Legislação*: Legislação Internacional. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/htm/conheca_quilombos_internac.htm>. Acesso em: 21 fev. 2007b.

DINIZ FILHO, José Alexandre F. Biologia e racismo: nada a ver. *Galileu*, São Paulo, nº141, p. 82, Abril 2003.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da Negritude: uma breve reconstrução histórica. *Revista Mediações*, Londrina, v.10, nº1, p. 25-40, jan/jun 2005.

ESPINHEIRA, Gey. *Os Limites do Indivíduo* (mal estar na racionalidade: os limites do indivíduo na medicina e na religião). Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2005.

HABERMAS, Jurgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

IBGE. *Quilombos*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/datas/consciencianegra/quilombos.html>>. Acesso em: 21 fev. 2007.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Trad.: Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural dois*. Trad.: Maria Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

MARCONI, M. e PRESOTTO, Z. *Antropologia: Uma introdução*. São Paulo: Atlas, 2005.

MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Trad.: João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MINAYO, Maria. *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. 23 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MIINISTÉRIO DA CULTURA. *Fundação Cultural Palmares*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/001/00101001.jsp?ttCD_

CHAVE=2&btOPERACAO=>. Acesso em: 02 mar. 2007.

MORAES, Alexandre de. *Constituição do Brasil interpretada e legislação constitucional*. São Paulo: Atlas, 2002, p.1971 e 1974.

OLAVO, Antonio. *Quilombos da Bahia*. Salvador: Portfolium, 2006.

PINTO, Roque. A baianidade como distinção cultural e diferencial de mercado. In: TREVIZAN, Salvador D.P. (Org.). *Comunidades Sustentáveis: a partir do Turismo com base Local*. Ilhéus: Editus, 2006, p.105-117.

PINTO, Roque. “*Acarajé de cristão*”: a cozinha afro-baiana entre a tradição e o mercado. Não publicado. Ilhéus-BA: UESC, 2007.

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Trad.: Barbara Sette. Rio de Janeiro: JZE, 1990.

SANTOS, Maria Luiza Silva. As categorias tempo e espaço e a (re)significação identitária frente à globalização e a sociedade de informação. *Revista Especiaria*, Ilhéus, ano 6, nº 13, p. 61-72, jan/jun 2004.

SEI. *Mapa Municípios da Bahia*. Disponível em: <<http://www.sei.ba.gov.br>>. Acesso em: 02 mar. 2007.

SILVA, Francisco C.C. Práticas de combate ao racismo enquanto processo de (des)construção de identidades: MNU e ILÊ AIYÊ. *Revista Kawe*, Ilhéus, ano 1, nº 1, p. 42-58, jan/dez 2002.

THORNE, Eva. *A questão política do direito à terra na Afro-América Latina*. Brandeis University, 2003.

UFMG. *Filme Quilombos da Bahia é atração de evento nacional de História*. Disponível em: <<http://www.ufmg.br/online/arquivos/003145.shtml>>. Acesso em: 21 fev. 2007.