

Marjorie Prado Junqueira de Faria

**O QUILOMBO DO CARECA:
O SILÊNCIO INQUIETANTE DE UMA MEMÓRIA ESQUECIDA**

CELACC/ECA-USP

2014

Marjorie Prado Junqueira de Faria¹

**O QUILOMBO DO CARECA:
O SILÊNCIO INQUIETANTE DE UMA MEMÓRIA ESQUECIDA**

Trabalho de Conclusão de Curso de pós-graduação em Gestão de Projetos Culturais e Organização e Eventos, produzido sob a orientação do professor Dr. Silas Nogueira.

CELACC/ECA-USP

2014

¹ Advogada, graduada pela Faculdade de Direito da Fundação Armando Alvares Penteado (FAAP). Pós-graduada pela Universidad Nacional de Córdoba em Gestão de Projetos Culturais. Atua, desde 2012, na área cultural como gestora de projetos culturais.

“Esquecimento é pois uma água da morte. Ninguém pode abordar o reino das sombras sem ter bebido nessa fonte, isto é, sem ter perdido a lembrança e a consciência. Ao contrário, Memória aparece como uma fonte de imortalidade

Dai-me logo a água fresca que vem do lago da Memória. – E por si mesmos eles te darão a beber da fonte santa e, após isto, tu serás o mestre entre outros heróis”.

(Vernant, Jean Pierre, 1990)

Dedico este trabalho à memória daqueles
que nos levaram pela primeira vez à
Caconde.

AGRADECIMENTOS

Agradeço

A minha mãe pelo apoio incondicional que me fortalece sempre;

Ao meu companheiro Renato Bárbaro pela força e amor, que me faz transcender meus limites;

Aos meus tios João de Paula e Marilene de Fátima Faria e Paula por me acolherem em meio aos caminhos e descobertas;

Aos amigos já conquistados pelos diálogos sempre profícuos;

Aos amigos novos pelas vivências e histórias que tornaram meus sábados memoráveis dias;

Em especial, agradeço a Sebastião Romão, Orlanda Grespan, Galú, Elenir Rodrigues, Janaína Soares, Guilherme Lima, Ferran Riera, Fabrício Maruxo e José Armando pela solidariedade por compartilharem comigo tempo e experiências na confecção deste trabalho;

Aos professores e funcionários do CELACC, uma eterna gratidão pelo crescimento pessoal e intelectual concedidos;

Por fim, ao meu orientador Silas Nogueira, pela sua dedicação e entusiasmo nas conversas, pelas quais tornaram-se, ao meu ver, o principal encorajamento para debruçar-me sobre o tema em comento.

RESUMO

O presente trabalho tem por escopo desbravar a história e a cultura remanescente do extinto Quilombo do Careca, constituído no século XVIII, situado entre as cidades paulistas de Caconde e Divinolândia. Na ausência de memória oficial desse Quilombo, constata-se um esquecimento e silêncio dessa história nos locais investigados, desconstruindo a memória coletiva dos fatos históricos quilombolas.

Nesse ínterim, busca-se, em primeiro lugar, a compreensão dos conceitos basilares de memória, identidade cultural e a concepção do silêncio e esquecimento na memória quilombola. Em análise do processo histórico, verifica-se o contexto de sua formação até sua extinção, corroborando com fatos que dê indícios de sua existência. O trabalho de campo teve por finalidade buscar pistas das formas simbólicas quilombolas herdadas, apoiando-se na história oral como um encontro de memórias individuais que concedem indícios da cultura quilombola, viabilizando um início de um debate sobre a imagem coletiva do Quilombo do Careca.

Palavras-chaves: Quilombo do Careca, Memória, Esquecimento, Identidade Cultural, Memória Coletiva.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como foco principal rescatar la historia y la cultura remanecientes del extinto Quilombo do Careca, construido en el siglo XVIII, situado entre las ciudades paulistas de Caconde y Divinolândia. En la ausencia de memoria oficial de ese Quilombo, se constata el olvido y el silencio de esa historia en los lugares contemplados, desmontando la memoria colectiva de los hechos quilombolas.

Entre tanto, el interés reside primeramente, en la comprensión de los conceptos brasileiros de memoria e identidad cultural, así como la concepción del silencio y olvido en la memoria quilombola. Con el análisis del proceso histórico, se verifica el contexto de su formación hasta su extinción, corroborando con hechos que den indicios de su existencia. El trabajo de campo tiene como finalidad buscar pistas de las formas simbólicas quilombolas heredadas, apoyándose en la historia oral como un encuentro de memorias individuales que conceden indicios de la cultura quilombola, viabilizando un inicio de debate sobre la imagen colectiva del Quilombo do Careca.

Palabras clave: Quilombo do Careca, Memoria, Olvido, Identidad Cultural, Memoria Colectiva

ABSTRACT

This paper has the intention to explore the history and culture that was left from the extinct "Quilombo do Careca", constituted in the eighteenth century. Situated in between the city of Caconde and Divinolândia. Because of the lack of official records, it is noted that those explored places were completely forgotten, leading to a deconstruction of the collective memory.

The search of understanding that why the main facts of the memory and cultural identity of the quilombos' history was left to be forgotten is the main objective of this research. By the analysis of this historical process, it can be evidenced that its existence and extinction really happened. This work field has the intention to search leads of the symbolic history inherited from the oral culture by the mixture of memories from individuals. Those efforts are the beginning of the discussion of a collective image from the "Quilombo do Careca".

Keywords: Quilombo do Careca, Memory, Forgetting, Cultural Identity, Collective Memory

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A MEMÓRIA E A CULTURA	10
1.1 MEMÓRIA NA PERSPECTIVA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	10
1.2 MEMÓRIA COLETIVA.....	11
1.3 MEMÓRIA E IDENTIDADE CULTURAL	13
1.4 MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E SILÊNCIO	15
2. O QUILOMBO DO CAMPO GRANDE.....	19
2.1 A FORMAÇÃO DO QUILOMBO DO CAMPO GRANDE	19
2.2 A SÍNTESE DO CONFLITO QUILOMBOLA.....	22
2.3 O QUILOMBO DO CARECA	25
3. O ROMPER DO SILÊNCIO DA MEMÓRIA DO QUILOMBO DO CARECA	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	50
BIBLIOGRAFIA	52

INTRODUÇÃO

A cultura quilombola no Brasil tem retomado um lugar de relevância na reconstituição de sua identidade, não só do ponto de vista teórico e acadêmico, mas também no que diz respeito à preocupação do Estado em criar políticas públicas que regularizem os territórios quilombolas.

Tais medidas são necessárias para reintroduzir aspectos da história da cultura negra, uma vez que, na evolução dos anos, a partir da escravidão, a população negra tem sofrido discriminação e exclusão social que refletem, até os dias de hoje, em todo o País.

A história da cultura negra no Brasil se espelha na própria ideia da constituição dos quilombos: resistência e luta, na perseverança única em busca de Liberdade.

O presente trabalho tem por escopo redescobrir a história do Quilombo do Careca, extinto no século XVIII, localizado entre os municípios de Caconde e Divinolândia/SP. Tal quilombo era maior núcleo do quilombo mineiro chamado Campo Grande, pouco divulgado por historiadores, pois sua versão histórica fora constituída sobre bases de subtração de seus próprios fatos e valores simbólicos.

Se outrora o embate contra os quilombos era sob o viés da violência física, hoje, pode-se afirmar que a violência é moral e velada, reproduzindo ainda o discurso de exclusão e branqueamento da cultural, ao se verificar em grande parte do País a ausência de memória coletiva quilombola e manifestações culturais negras, pois o silêncio e o esquecimento vieram com culturas que fincaram suas raízes no território paulista, deixando uma bruma do passado quilombola.

Em um primeiro momento, buscou-se a compreensão do contexto histórico em que se desenvolveu o Quilombo do Careca, potencializado pela obra do historiador Tarcísio José Martins. Foi imprescindível se debruçar sobre os textos de Maurice Halbwachs e Michel Pollack para compreender com maior profundidade as questões referentes à memória, possibilitando um entendimento social do objeto de estudo para melhor aproveitamento da pesquisa de campo efetuada.

O maior núcleo quilombola, constituído por mais de três mil pessoas, deu origem à cidade que hoje é conhecida por Caconde. Todos os dias, seus munícipes ecoam em tom africano a palavra de origem bantu, Caconde, e é essa primeira pista de uma memória subterrânea pronta para ser debatida.

1. A MEMÓRIA E A CULTURA

1.1 Memória na perspectiva das ciências sociais

Há uma busca incessante na compreensão das relações humanas, e elas sempre permeiam um contexto cultural. O desenvolvimento de valores está marcado pelo contato entre as diferentes visões de mundo, cujas interpretações feitas por diferentes indivíduos geram diferentes formas de organização social.

A história registra as transformações dos valores simbólicos que se expressam nas culturas. Cada povo constrói seus saberes se apropriando de repertórios diluídos em uma amálgama de experiências adquiridas no tempo. Da relevância dos saberes à constituição da sobrevivência vem a sua perpetuação, que se encerra na manutenção do que conhecemos como memória social.

A memória é uma forma de armazenar e perpetuar informações por meio de funções fisiológicas psíquicas. Tais informações podem ser revisitadas pelo indivíduo, modificadas, atualizando, dessa maneira, impressões formadas pela experiência.

É certo que a memória guarda estreita relação com o conhecimento empírico, uma vez que é “a capacidade de reter um dado da experiência ou um conhecimento adquirido e trazê-lo à mente; considerada essencial para a constituição das experiências e do conhecimento científico. A memória pode ser entendida como a capacidade de relacionar um evento atual com um evento passado do mesmo tipo, portanto, como uma capacidade de evocar o passado através do presente, segundo Aristóteles, “é da memória que os homens derivam a experiência, pois recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito de uma única experiência (Metafísica, I,1)” (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2008:6556)².

Convém ressaltar que a memória pessoal é biológica e psicológica, enquanto a grupal é essencialmente cultural e transcendente³. (MEIHY, 2005: 61) Dessa forma, corrobora-se uma compreensão sobre a memória que pode ser reproduzida nas ciências humanas, uma vez que o estudo da memória na sociedade é um dos meios fundamentais de abordar problemas do tempo e da história, relativamente aos

² JAPIASSÚ, Hilton. Danilo Marcondes. Dicionário básico de Filosofia. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro. 2008 E-book. Posição. 6554

³ MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual da História Oral. 5ª edição. Edições Loyola, p. 61. Fevereiro de 2005

quais a memória está ora em retraimento, ora em trasbordamento. (LE GOFF, 2003: 422)⁴.

“O passado contido na memória é dinâmico como a própria memória individual ou grupal. Enquanto narrativa da memória não se consubstancia em documento escrito, ela é mutável e sofre variações que vão desde a ênfase ou a entonação até os silêncios e disfarces.” (MEIHY, 2005: 61)

A memória não pode ser compreendida dentro de um processo exato e hermético, uma vez que a forma como se estabelece não segue uma forma articulada de maneira lógica, concreta e objetiva. É algo subjetivo passível de modificação dentro de um processo de conhecimento empírico.

Salienta-se que é na mutabilidade que se evidenciam as principais diferenças entre história e memória, uma vez que aquela se consubstancia pela oficialização de documentos e versões, principalmente a presença da escrita, ao passo que a última tem sido considerada um espaço no qual o repertório das versões sobre o passado ainda não ganhou a dimensão escrita possibilitada pela história oral.

Sem dúvida, o desenvolvimento social na história só confirma que a memória é elemento presente e fundamental de resgate do passado e delimitação do futuro, ocasionando a libertação e, ao mesmo tempo, a escravidão dos homens.

1.2 Memória coletiva⁵

Do ponto de vista da sociedade, a memória é essencialmente coletiva, uma vez que todo indivíduo se relaciona com outros. Inegável que a lembrança se desenvolve no indivíduo, perfazendo características singulares que diferenciam uma pessoa da outra. A experiência e a visão de mundo são armazenadas pelo indivíduo como se fosse um trabalho isolado e apartado do social, mas ao interligar memórias individuais, o coletivo se identificaria com a lembrança.

“Haveria então memórias individuais e, e se o quisermos, memórias coletivas (...) De um lado é no quadro de sua personalidade, ou de sua vida pessoal, que viriam tomar lugar suas lembranças: aquelas que lhe são

⁴ LE GOFF, Jacques, 1924. História e Memória/Jacques Le Goff. Tradução: Bernardo Leitão... [et al]. 5º edição. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 422.

⁵ O conceito aqui relacionado neste tópico foi retirado da pesquisa do sociólogo francês Maurice Halbwachs de sua obra *Memória Coletiva*.

comuns com outras não seriam consideradas por ele a não ser sob o aspecto que lhe interessa, na medida em que ele se distingue delas. De outra parte, ele seria capaz, em alguns momentos, de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter as lembranças impessoais, na medida em que se interessam ao grupo.”⁶ (HALBWACH, 1990:53)

Maurice Halbwach compreende que a memória coletiva envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas, uma vez que evolui segundo suas leis e, se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais a consciência pessoal.

A memória individual é limitada no espaço e no tempo, a coletiva também o é, mas tais limites não são os mesmos, pois, quando se evoca um fato, deve-se confiar na memória dos outros, uma vez que, para reconstituir em sua integralidade uma lembrança de tal acontecimento, seria necessário que juntasse todas as reproduções deformadas e parciais de que é o objeto entre todos os membros do grupo.

Um homem tem lembrança em comum com outro homem, uma vez isso posto, ambos se ajudam a recordar, modificam seus pontos de vistas, trocam de grupos, continuam a fazer parte desses grupos, sempre acrescentando visões e modos de pensar que não seria possível individualmente.

A par disso, é necessária a lembrança não ser suprimida para ainda ser encontrada no grupo, pois, caso contrário, se não é mais possível encontrá-la é porque, desde muito, não fazia mais parte do grupo em cuja memória ela conservava. Para que a memória se auxilie com a dos outros, deve haver concordância e sintonia e bastantes contatos para a que a lembrança seja recordada sobre um pilar comum. Segundo o sociólogo, não seria suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança, é necessário que a reconstrução se opere a partir de dados e noções comuns partilhadas numa sociedade.

O que se nota é que, ainda que mínima, a lembrança deve ser partilhada e valorada pelo grupo, de modo que, uma vez inserida no coletivo, sua **imagem se constitua algo comum** sem ter a observância em sua totalidade. (grifo nosso)

⁶ HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Traduzido do original francês. La Memoire Collective (2 ed). Edições Vertice, 1990. p. 53.

A memória coletiva tem seu caráter mutável, uma vez que é um fenômeno construído coletivamente, submetido às transformações constantes por haver uma fusão de consciências dentro do espaço e tempo, constituindo mudanças contínuas.

Não se pode olvidar que ainda a memória coletiva seja uma constituição plural, é um trabalho, antes de tudo, do sujeito e, por isso, para que se mantenha vivo o quadro de lembrança dentro do espaço e tempo, deve-se conservar a vitalidade das imagens para existir apego à lembrança. No desapego não há reconhecimento e, por consequência, não há recordação permitindo que se estabeleça o silêncio do passado.

1.3 Memória e Identidade Cultural

Há estreitas relações entre memória e identidade, isso porque tanto a identidade quanto a memória se desenvolvem por meio da abstração do sujeito, mas partindo de uma experiência de um contexto coletivo.

A memória é um elemento essencial do que se costuma a chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. (LE GOFF, 2003:469)⁷

Partindo do entendimento de que identidade é umas das questões centrais da filosofia, principalmente no que concerne à Metafísica Clássica, sua discussão surgiu entre os filósofos Parmênides, na busca do elemento único, a essência; Heráclito, o pluralismo, que vê o real como o reino da diferença e do conflito, permeando o sentido dialético e Platão, com sua metafísica dualista, visa conciliar ambas as posições. Por tais razões, nota-se que a questão da identidade, assim como a da memória, é uma questão profícua, longe de se esgotar⁸. (HILTON e MARCONDES, 2008: 5033)

Como ponto inicial, toma-se a compreensão de que tanto a memória quanto a identidade, para fins desse trabalho, se desenvolvem em um processo dialético, sempre passíveis de mudanças e transformações. Assim, no caso em comento, a identidade que basta é a que há aproximação com a memória coletiva, ou seja, a cultural, que, assim como a primeira, não se encerra em dogmas e compreensões

⁷ LE GOFF, Jacques, 1924. História e Memória/Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al].- 5ªedição. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

⁸ JAPIASSÚ, Hilton. Danilo Marcondes. Dicionário básico de. Filosofia. Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro. 2008 E-book. Posição 5033.

herméticas, pois não é uma forma fixa, é um processo dinâmico desenvolvido em sociedade por meio de trocas culturais.

Com fundamento na concepção sociológica clássica, identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade⁹. (HALL, 2011:11) O sujeito tem sua essência, mas está em um contínuo diálogo com os mundos culturais exteriores. É a troca entre o mundo pessoal e o público.

“O fato de que projetamos ‘nós próprios’ nessas identidades culturais ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis¹⁰. (HALL, 2011:12)

Para Stuart Hall, a identidade cultural é algo formada ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes, nunca haverá unidade completa, pois está sempre em processo, “sempre sendo formada”. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro do sujeito, mas de uma falta de inteireza que é preenchida a partir do exterior, pelas formas das quais são imaginadas ser vistas pelos outros¹¹. (HALL, 2011:39)

Segundo Michel Pollak¹² (POLLACK, 1992: 5), há uma estreita relação entre memória e sentimento de identidade. Isso porque o sentimento relacionado à identidade leva a ideia de “imagem de si, para si e para os outros”. É a representação que constrói durante a vida da maneira que quer ser percebida e como os outros a percebem.

A identidade é como o ser é identificado, reconhecido por si e por terceiros e, nesse processo de formação de identidade, concomitantemente, desenvolve-se a memória, assim, o processo de construção é a experiência e a memória simultaneamente.

⁹ HALL, Stuart. HALL, Stuart. A identidade cultura na pós-modernidade. 11. Ed., 1 reimp. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, p.11

¹⁰ Ibidem, p 12.

¹¹ Ibidem. p 39.

¹² POLLACK, Michel. Memória e Identidade Social. Estudos históricos. Rio de Janeiro. Volume 5, nº10, 1992, p 5. Acessado em 28/06/2014. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>

Ainda nesse sentido, Pollak trabalha com três elementos essenciais ao entendimento de identidade: 1) unidade física, no caso o corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de coletivo; 2) a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico e 3) o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados. Pode-se dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual, quanto coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si¹³. (POLLACK, 1992)

No que diz respeito à unidade física, há uma contribuição de Muniz Sodré: “A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertença das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do Raumheideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. Uma coisa é, portanto, o espaço – sistema indiferenciado de definição de posições onde qualquer corpo pode ocupar qualquer lugar – outra é o território¹⁴.” (SODRÉ, 1988: 23)

Assim, verifica-se a memória como elemento na constituição da identidade cultural.

1.4 Memória, esquecimento e silêncio¹⁵

Segundo o Dicionário de filosofia, o silêncio não se confunde com a ausência de ruído, pois nada mais é do que a abolição da palavra ou da linguagem. O silêncio pode construir a expressão paradoxal daquilo que há de não humano no homem: há o silêncio incomunicável, que caracteriza a alienação mental, e o silêncio da violência, caracterizando aqueles para os quais a linguagem e a comunicação não mais possíveis¹⁶. (JAPIASSÚ e MARCONDES, 2008:9010)

¹³Idem

¹⁴ SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade. A Forma Social Negra-Brasileira. Petrópolis: Editora Vozes. 1988.p.23

¹⁵ Tópico baseado nos conceitos encontrados no artigo de Michael Pollack. Pollack, Michael, Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Acessado em 28/06/14 disponível em http://www.uel.br/cch/cdph/argtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf

¹⁶ JAPIASSÚ, Hilton. Danilo Marcondes. Dicionário básico de. Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda. 2008 E-book. Posição 9010

Michael Pollack, em seu trabalho publicado “Memória, Esquecimento e Silêncio”, descreve, por meio de Claude Olivenstein, que “a linguagem é apenas a vigia da angústia... Mas a linguagem se condena a ser impotente, porque organiza o distanciamento daquilo que não pode ser posto à distância. É aí que intervém, com todo o poder, o discurso interior, o compromisso do não dito entre aquilo que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior¹⁷.” (POLLACK, 1992:6)

Pollack utiliza em diferentes exemplos históricos formas a estabelecer elucidações quanto às memórias coletivas subterrâneas, margeadas à história tradicional, contrapondo a memória coletiva estabelecida em um dado momento. Silêncios que, de alguma forma antagônica, insurgem em convulsões, refletindo o passado e restabelecendo o presente, reinterpretando a memória.

Pollack trabalha com três exemplos para explicitar o caráter do silêncio no âmbito na memória, resumidamente são: 1) a irrupção de uma memória subterrânea favorecida, quando não suscitada, por uma política de reforma que coloca crise o aparelho do partido e do Estado – Após a desestalinização, na tentativa de denunciar os crimes stalinistas gerou furor quanto aos símbolos postos, ocasionando manifestações. Somente 30 anos depois um movimento nasce de revisão de memória coletiva, uma incursão de sentimentos acumulados de memórias às vítimas do stalinismo surge, junto à memória da dominação e de sofrimento que não puderam ser expostos outrora. Rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória; 2) silêncio dos deportados, vítimas por excelência, fora das redes de sociabilidade, mostrando as dificuldades de integrar lembranças na memória coletiva da nação – os sobreviventes dos campos de concentração que, após serem libertados, retornam ao seus países de origem, permanecendo em silêncio, como se esse silêncio sobre o passado estivesse ligado à necessidade de encontrar um *modus operandi* com aqueles que de perto ou de longe, ao menos sob a forma de consentimento tácito, assistiram à sua deportação. 3) os recrutados à força alsacianos ao exército nazista, remetendo à revolta da figura do “mal amado” e do “incompreendido” que visa superar seu sentimento de exclusão e restabelecer o que considera ser a verdade e

¹⁷ C. OLIEVENSTEIN, *Les non-dits de l'émotion*, Paris, Odile Jacob, 1988. Citado por Michael Pollack, p. 6.

justiça – um recrutamento forçado de alsacianos e lorenos durante a Segunda Guerra Mundial, que ocorreram atos de revoltas, e foi colocado em questão o comprometimento e participação desses na guerra ao lado dos nazistas. Aqueles foram feitos prisioneiros pelo Exército vermelho regressando somente em 1950.

Entre o som e o silêncio, o dizível e o indizível, o lembrado do esquecido, as memórias individuais sobrevivem durante anos às repressões opondo-se às memórias coletivas repressivas. Essas lembranças indizíveis são armazenadas em discursos de comunicações informais e passam despercebidas pela sociedade dentro de um contexto histórico.

Como já dito, a memória é um processo de negociação, não é estanque, deve existir entre os indivíduos suficientes postos em contato entre suas memórias para constituir lembranças sobre mesmos alicerces. Ocorre que muitas vezes tais alicerces são construídos sobre outros, principalmente quando se fala em história escrita ou nacional, que suplanta uma memória coletiva minoritária e marginal que a história oral resguarda.

“Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa¹⁸. (POLLACK, 1989:2) Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes¹⁹.” (POLLACK, 1989:7)

Assim, o desafio que se impõe, como diz Pollack, a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não dito” à contestação e à reivindicação.

Sabe-se que não se pode crer em dogmas, bem como em memórias oficiais.

Isso porque as memórias oficiais passam pelo trabalho que Pollack chama de enquadramento de memória, com fundamento em Henry Rousso, em memória enquadrada, um termo mais específico do que memória coletiva²⁰. (POLLACK, 1989:7)

¹⁸ “G. Herberich-Marx, F. Raphael, *“Les incorporés de forcealsaciens. Déni, convocation et provocation de la mémoire”*. Vingtième Siècle, 2, 1985, p. 83 citado por PollackPollack, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

¹⁹ POLLACK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. p 2

²⁰ H. ROUSSO, *“Vichy, le grand fossé”*, Vingtième Siècle, 5, 1985, p. 73. Citado por Pollack p. 7

Esse trabalho de enquadramento de memória tem limites, pois não pode ser feito de maneira absolutamente arbitrária, sob pena de fomentar a propensão das memórias subterrâneas se manifestarem contra esse tipo de violência com o intuito de emancipação²¹.

A história oficial se nutre do enquadramento da memória, e a instituição que se encarrega desse exercício o faz com base no direcionamento político e da imagem, colocando em evidência a identidade individual e do grupo.

²¹ Recusar levar a sério o imperativo de justificação sobre o qual repousa a possibilidade de coordenação das condutas humanas significa admitir o reino da injustiça e da violência. À luz de tudo o que foi dito acima sobre as memórias subterrâneas, pode-se colocar a questão das condições de possibilidade e de duração de uma memória imposta sem a preocupação com esse imperativo de justificação. Nesse caso, esse imperativo pode se impor após adiamentos mais ou menos longos. Ainda que quase sempre acreditem que "o tempo trabalha a seu favor" e que "o esquecimento e o perdão se instalam com o tempo", os dominantes frequentemente são levados a reconhecer, demasiado tarde e com pesar, que o intervalo pode contribuir para reforçar a amargura, o ressentimento e o ódio dos dominados, que se exprimem então com os gritos do contra violência. (Pollack, 1989:7)

2. O QUILOMBO DO CAMPO GRANDE²²

2.1 A formação do Quilombo do Campo Grande

Ao se examinarem algumas leituras sobre a origem da palavra quilombo, verifica-se uma convergência para o significado de grupo de jovens guerreiros Mbundu – dos Imbangala.

“O termo quilombo deriva da palavra bantukilombo. Essa palavra foi pronunciada no Brasil pelos povos africanos de lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala e outros trazidos como escravos, cujo território se divide hoje entre as regiões de Angola e Zaire. Apesar de quilombo ser uma palavra de língua umbudu, seu significado remete a uma milícia iniciática de jovens da região mbundu adotada pelos invasores Java (ou imbangala). Esta milícia era formada por homens guerreiros de várias etnias, desenraizados de suas comunidades e introduzidos na milícia através de rituais de iniciação para servirem ao comando da grande líder, a Rainha Guinga. Com forte atuação na África subsaariana no século XVII, a milícia da Rainha Guinga ficou conhecida por suas histórias de lutas e conquistas e temida por sua força e ousadia. Combatiam não só os colonizadores, mas também outras etnias africanas, conforme seus interesses e acordos.²³ (GUARALDO, 2012:6)

Em um primeiro momento, deve-se compreender que a ideia de quilombo carrega um símbolo de resistência, uma vez que os escravos, muito mais que “fujões”, agrupavam-se de maneira organizada, a fim de resistir ao sistema perverso preponderante.

Por isso tudo, à medida que somavam-se os cativos, aumentavam-se os quilombos. Basta verificar que os quilombos historicamente constatados estão em

²² Tópico que trata do contexto histórico teve por base o livro Tarcísio José Martins, Quilombo do Campo Grande: A história de Minas que se devolve ao povo

²³ CASCUDO, CÂMARA. Luís. “Made in Africa”, SP: Global, 2001 e SERRANO, Carlos M. H. “Ginga, A rainha quilombola de Matamba e Angola”, In: Revista USP. Dossiê Povos Negros – 300 anos. SP: USP, CCS, 1989. Apud ALMEIDA, Fabio Guaraldo. Arqueologia da Resistência e Etnoarqueologia no Território Mandira. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. 2012, p. 6.

sua maioria localizados nas regiões nos quais se desenvolveram o regime escravocrata.

Assim como o terreiro, o quilombo aparece como uma continuidade do território africano. Para Muniz Sodré, “além do sociobiológico, estudam-se os espaços como algo a ser mais bem aproveitado e deixam de vê-lo no contexto das implicações e afetações simbólicas que a cultura opera nesse espaço, nesse território, enquanto algo que traz ou não ações. O território seria uma informação que é necessária para a identidade grupal ou individual que se liga ao reconhecimento de si, por outros”²⁴. (CASALI:4)

Além disso, com fundamento no mesmo autor, a memória cultural da África, o patrimônio simbólico do negro-brasileiro afirmou-se como território político-mítico-religioso para transmissão e preservação. A terra integra a dimensão do sagrado, “o espaço – objeto constante de organização e de ação simbólica – confunde-se, na concepção do negro, como o “mundo”, isto é, com o Cosmo, com o próprio Universo. Território (casa, aldeia, região) e Cosmos interpenetram-se, completam-se”²⁵. (SODRÉ, 1988:62)

Para Sodré, o quilombo não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização²⁶. (SODRÉ, 1988:64)

A história dos quilombos em Minas Gerais carrega particularidades que compõem um cenário diverso ao famigerado Quilombo dos Palmares. Isso porque, já com a decadência do vasto plantio de cana-de-açúcar e com a ascensão de Minas Gerais com o garimpo, surge uma nova dinâmica econômica no século XVIII.

Minas Gerais, acerca de 1720, era essencialmente negra. Isso porque, devido ao ciclo do ouro, houve um aumento do comércio de negros na Capitania. Logo, Minas Gerais passou a ter a maior concentração de escravos no Brasil naquela

²⁴ SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade: a Forma Social Negro-Brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. (Bahia Prosa e poesia) citado por Casali, Rodrigo. MIGRAÇÃO E ENCANTARIA: a identidade da entidade
Acessado em 23/08/2014 disponível em <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/casali-rodrigo.pdf>

²⁵ SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade. A Forma Social Negra-Brasileira. Editora Vozes. Petrópolis. 1988. Página. 62

²⁶ Ibidem, p. 64.

época, aumentando a população negra na região, principalmente, no que concerne à miscigenação devido aos emboabas, que não traziam suas esposas e faziam das escravas suas amantes e concubinas.

Nesse momento, convém ressaltar que, devido ao crescimento agudo do contingente populacional, com efeito, eclodem conflitos por toda a região, entre eles, a Guerra dos Emboabas. Essa guerra trouxe aos escravos a oportunidade de ascensão social, uma vez que conseguiam ser alforriados por meio da Quartação, que era quando o escravo comprava sua própria alforria.

Levando em consideração esses aspectos gerais, houve uma profusão de alforrias de tal modo que, por volta de 1720, com uma derrota final dos paulistas, foi concedida a autonomia político-administrativa da Capitania de Minas Gerais, do qual em torno de 70% da população livre da região era composta de pretos forros.

Convém ressaltar que Minas, no século XVIII, guarda em sua história exceções no tratamento com os negros e pardos livres. A título de exemplo, esses se inserem em profissões públicas aos arredores de 1720, bem como desempenhavam algumas atividades como serviços de artes e ofícios, além de ocupações tradicionais militares.

É, por certo, que esse contexto social citado, de características bem peculiares à época, iria cair por terra em dado momento. Em um país eminentemente escravista, como uma elite branca poderia aturar uma capitania em que negros e pardos galgassem não só a alforria, mas também conquistas sociais e políticas?

A resposta à problemática apresentada vem com o Conselho Ultramarino que, com inúmeras petições direcionadas à Coroa, narrando as aberrações surgidas nas Minas, requerendo “que não possa, daqui em diante, ser eleito vereador ou juiz ordinário, nem andar na governança das vilas daquela capitania, homem algum que seja mulato, dentro nos quatro graus em que mulatismo é impedimento e que, da mesma sorte, não possa ser eleito²⁷. (MARTINS, 2008:322)

²⁷MARTINS, Tarcísio José. Quilombo do Campo Grande: A história de Minas que se devolve ao povo. Contagem: Santa Clara Editora Produção de livros LTDA, 2008. p. 322.

Prova-se, dessa maneira, a não aceitação dos reinóis a essa realidade dos forros, buscando na Coroa uma contenção a essa ampla mobilidade social: imposto da Capitação.

Como já dito, o número de negros e pardos forros era tamanho que um imposto que incidisse sobre eles era medida necessária e inteligente para acrescentar aos cofres reais. No início, 1734, esse sistema tributário era restrito, tão somente, a mineração de diamantes. Um ano depois, o sistema se ampliou a todas as atividades produtivas na capitania. Dessa feita, instala-se o despotismo tributário em Minas Gerais, nos quais prisões, confiscos ilegais e mortes eram medidas corriqueiras.

Note-se que, em 1734, surge a seguinte determinação:

“devem ordenar aos oficiais militares dos distritos que prendam os negros e mulatos forros, ociosos, que cometerem algum delito e que lhes remetam para serem exterminados, e que não se consintam vadios²⁸. (MARTINS, 2008:344)

O raciocínio era refinado: haveria um maior controle na cobrança da capitação se os contribuintes residissem sob organização territorial no qual a Coroa pudesse controlar. Por consequência, entre tantos motivos, ante a opressão, um enorme agrupamento de negros forros e até mesmo brancos pobres fogem da cobrança da capitação, instalando-se em povoados livres.

2.2 A síntese do conflito quilombola

Em 1736, a maior ameaça que surgira à coroa portuguesa era a composição quilombola mineira.

Assim, em meio a essa crise, expedem-se ordens de contenção de alforrias, com vista em controlar o poder crescente dos negros alforriados, bem como sua miscigenação. Ainda nesse íterim, os reinóis descobriam um par de números de

²⁸ibidem.p. 344

comunidades livres aos arredores das Minas, margeando o rio Grande, no qual negros associados aos paulistas acrescentam grande número aos quilombos.

Sem dúvida, após a constatação de um possível Quilombo dos Palmares mineiro, inicia-se uma investida às comunidades. Em 1746, 400 homens armados vão em direção à Povoação do Ambrósio - considerado o quilombo principal do Campo Grande (Município de Cristais).

“Não se sabe ao certo o número de mortos. A população mínima que estimamos para a parte do Campo Grande a que chamamos Ambrósio-I, atacada em 1746, seria, de acordo com o parâmetro do número de habitantes por fogo da capitania, de 1440 a 4500 habitantes. Há registro de que 120 chefes teriam de rendido; se cada chefe comandasse 20 ou 30 pretos, teríamos um contingente de 2.400 a 3.600 guerreiros, o que combina aproximadamente com a estimativa populacional supracitada. Evidente que estes episódios estão intimamente ligados às guerras de fronteira no Sapucaí e à clara intenção de Gomes Freire de destruir os paulistas, seja mandando-os para as guerras do Sul, seja massacrando os que insistissem em ficar em Minas Gerais²⁹. (MARTINS, 2008:878)

Por claro, após a guerra citada, os quilombolas adentram ainda mais os sertões, no Triângulo Goiano e nos rios Bambuí e Indaiá (hoje municípios de Ibiá, Monte Carmelo, Patrocínio, Guimarães, Cruzeiro da Fortaleza, Serra do Salitre, Rio Parnaíba, São Gotardo, Campos Altos, Cachoeirinha, Córrego Danta, Tapiraí, Altolândia, Estrela do Indaiá, Luz, Medeiros, Bambuí, entre outros).

Também vão em direção à região entre o rio Sapucaí, Ribeirão da Conquista, rio Jacuí e rio Pardo (hoje municípios de Aguanil, Guapé, Alpinópolis, São Sebastião do Paraíso, Fortaleza de Minas, Jacuí, Monte Santo de Minas, Guaranésia, Guaxupé, São Pedro da União, Bom Jesus da Penha, Nova Resende, Monte Belo (Sta. Cruz Aparecida), Divisa Nova, Serrania, Alfenas, Itamoji, Juruáia, Muzambinho (Mocambo), Cabo Verde, Caconde/SP e Divinolândia/SP).

Convém ressaltar que dadas às evasões por toda Capitania Mineira até a Capitania Paulista, pode-se visualizar que o número de comunidades era superior ao

²⁹ibidem p. 878

historicamente constatado no Quilombo de Palmares, uma vez que ele tinha nove núcleos e o Quilombo do Campo Grande tinha mais de 25 núcleos³⁰.

Salienta-se que, em 1756, ainda sobre o espectro do Campo Grande, surge uma denúncia de uma insurreição quilombola próximo ao atual Sudoeste mineiro. Sabe-se que a denúncia visava, sob o aspecto da mentira, uma investida na extinta capitania paulista por parte de Gomes Freire.

Dessa feita, dois anos depois, novamente, a povoação do Ambrósio é atacada pelo paulista Diogo Bueno que, após ser destituído, é substituído pelo paulista Bartolomeu Bueno do Prado.

Assim, em 1759, Bartolomeu Bueno do Prado inicia sua guerra, destruindo os quilombos do Campo Grande em meio a árduos caminhos, voltando passados seis meses, que tanto durou a expedição³¹. (RODRIGUES, 2005:258)

Dessa feita, registra-se que, em meio à fragilidade dos fugitivos do bandeirante, junto aos seus liderados, uma cadeia de perseguições se estabelece, e o resultado não poderia ser outro senão o genocídio que se dava desde o rio das Mortes até o Grande que se atravessa na estrada de São Paulo para Goyazes.

“em meados de outubro de 1759, depois de destruídos os quilombos do Triângulo Goiano, as tropas de Bartolomeu se juntaram na barra do Sapucaí, e dali partiram para a maior de todas as carnificinas num ataque maciço a 11 quilombos, chamados por Sapucaí, onde, segundo Pedro Taques, só Bartolomeu Bueno do Prado matou mais de 2 mil pretos.

³⁰ Destaca, por exemplo, que o Campo Grande era maior que Palmares, pois, enquanto aquele Estado-Quilombo nordestino só tinha 9 núcleos ou vilas, o Campo Grande chegou a ter cerca de 27 vilas ou núcleos, sendo que, em 1759/1760, ainda tinha mais de 20 povoações esparramadas pelo Alto São Francisco, Alto Paranaíba, Triângulo, Centro-Oeste e Sudoeste de Minas.

1 - Quilombo do Gondum; 2 - Quilombo dos Trombucas; 2.1 - Quilombo do Calunga; 2.2 - Quilombo do Cascalho I; 3 - Quilombo do Quebra-pé; 4 - Quilombo da Boa Vista I; 5 - Paiol do Cascalho; 6 - Quilombo do Cascalho II; 7 - Palanque da Povoação do Ambrósio; 7.1 - Primeira Povoação do Ambrósio; 8 - Quilombo da Marcela; 9 - Quilombo da Parnaíba ou Paranaíba; 10 - Quilombo da Indaá ou Indaiá; 11 - Quilombo do Ajudá; 12 - Quilombo do Mamoió ou Bambuí; 13 - Quilombo de São Gonçalo I; 14 - Quilombo do Ambrósio; 15 - Quilombo do Fala ou Aguapé; 16 - Quilombo das Pedras; 17 - Quilombo das Goiabeiras ou Quilombo do Desemboque; 18 - Quilombo da Boa Vista II; 19 - Quilombo Nova Angola; 20 - Quilombo do Cala Boca; 21 - Quilombo do Zondum ou Zundum; 22 - Quilombo do Pinhão; 23 - Quilombo do Caeté; 24 - Quilombo do Chapéu; 25 - Quilombo do Careca; 26 - Quilombo do Marimondo; 27 - Quilombo do Muzambo.

Quilombo do Campo Grande: Confederação quilombola. Escrito por Administrator. Novembro de 1999Disponível em <http://www.mgquilombo.com.br/site/Tabela/Artigos/reminiscencias-quilombolas/> Acessado em 03/09/2013.

³¹ RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. Carneiro, Edison, 1912-1972. Antologia do negro brasileiro: de Joaquim Nabuco a Jorge Amado, os textos mais significativos sobre a presença do negro em nosso país/ Edison Carneiro; [compilador Edson Carneiro] – Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 258.

Os documentos oficiais acusam mortandade em todos os quilombos, porém, só há informação do número de mortos em dois quilombos, totalizando apenas 54 quilombolas mortas.

Historiadores do século XX e de hoje, contestando o contemporâneo Pedro Taques de Almeida Paes Leme, têm alinhado maiores disparates para negar esta carnificina, onde só Bartolomeu, segundo o bem informado Pedro Taques, **apresentou 3.900 pares de orelhas tiradas aos pretos mortos**. O embuste dos historiadores que negam a mortandade é introduzido através da confusão de datas, escondendo o ataque de dezembro de 1958 ou janeiro de 1759 – comandado por Diogo Bueno – subdimensionando o ataque de Bartolomeu Bueno aos quilombos de Triângulo Goiano com seus 3 mil habitantes, e omitindo os quilombos atacados por último, também chamado Sapucaí, quando eram 11 quilombos com uma população de cerca de 6 mil habitantes³². (MARTINS, 2008:881)

De tantas mortes usurpadas, verdades distorcidas, o livro do qual se inspira esse tópico é certo em seu título: Quilombo do Campo Grande – História de Minas que se devolve ao povo.

2. 3 O Quilombo do Careca

Consoante à história do Quilombo do Campo Grande, a maioria dos núcleos existentes foi exterminado, deixando poucos resquícios culturais para entender as práticas, costumes, visões de mundo e concepções políticas das regiões compreendidas. O Quilombo do Careca traduz esta leitura social.

Há, tão somente, vestígios históricos inspecionados na obra de Tarcísio José Martins, no qual trata o Quilombo do Careca como “Quilombo das Cabeceiras do Rio Pardo”, uma vez que citado pelo neto de Bartolomeu Bueno do Prado em documentos.

Segundo documentos históricos, Bartolomeu Bueno do Prado desloca-se do quilombo Caeté ou Pinhão, seguindo para a margem esquerda do Rio Pardo, onde esse rio faz um grande cotovelo à direita, entre dois ribeirões, ficando nas

³²MARTINS, Tarcísio José. Quilombo do Campo Grande: A história de Minas que se devolve ao povo. Contagem: Santa Clara Editora Produção de livros LTDA, 2008. p. 881.

nascentes do primeiro deles o quilombo atacado, o do Careca³³. (MARTINS, 2008:733)

Essa região hoje pertence ao município de Divinolândia, contudo, originalmente pertenceu ao município de Caconde/SP.

Isso porque Caconde se chamava Arraial de Nossa Senhora da Conceição do Rio Pardo, o que dá uma pista histórica ao se verificar “Quilombo das Cabeceiras do Rio Pardo” citado pelo neto de Bartolomeu Bueno do Prado, que tem em comum com o Arraial de “N. S. da Conceição das Cabeceiras do Rio Pardo, hoje Caconde”, exatamente a expressão “Cabeceiras do Rio Pardo”. Assim, o Quilombo do Careca do mapa do capitão França, ou Careco/Careca e “mais sertões adjacentes ao rio Pardo” da posse eclesiástica de 28 de outubro de 1759, seria o mesmo que Bartolomeu Bueno do Prado incendiou e “tomou posse para a Câmara de São João³⁴. (MARTINS, 2008:735)

Nota-se que Caconde carrega em seu nome sua essência, uma palavra de origem africana, mais precisamente da região de Angola.

“A guinada radical da expedição de Bartolomeu Bueno levou-a ao território da atual cidade de Caconde/SP. Apesar da palavra cacunda (costas, dorso, corcova) advir do quimbundo ka(di)kunda, a Dra. Yeda Pessoa de Castro nos traz também a própria palavra caconde, variação de cacondé, do quimbundo kakundi-kunda, que significa barranco; enxurrada que cai de lugar elevado. O território atual de Caconde é referido como Caconda na notícia de posse dada pelo procurador da Coroa e Fazenda de São Paulo em 1771. Cunha Matos se refere, em 1834, a um “Presídio da Caconda” em Angola. Atualmente, há o município de Caconda, província de Huíla de Angola.³⁵ (MARTINS, 2008:733)

Com fundamento no mapa do capitão França, o Quilombo do Careca era o maior de todos do Campo Grande, visto que tinha 220 casas, com uma população de 1320 pessoas, uma vez que era considerado que cada casa poderia ter seis

³³ Ibidem, p. 733

³⁴ Ibidem, p. 735

³⁵ Ibidem, p. 733

habitantes. O neto de Bartolomeu registrou 197 casas, que poderia ser constatado em uma população de 1182 habitantes.³⁶

A população de 1182 ou de 1320 pessoas pode ter sido totalmente exterminada, o que explicaria a vala comum – possivelmente sob a capelinha nas nascentes do córrego das Contendas – onde podem ter sido enterrados os brancos do quilombo, mas que os habitantes mais antigos de Divinolândia pensam ser um “cemitério de índio³⁷.”

Impende registrar que, na atualidade, há uma região próximo a essa localização, entre Caconde e Divinolândia, que se chama Morro do Pontal, possivelmente o Morro do Careca. Essa região é bem característica, uma vez que se localiza no extremo vale, em uma altitude acerca de 1.277 metros, cuja vista privilegiada fez da região uma espécie de ponto turístico³⁸, mirante, atualmente. Registra-se

Apesar do Dicionário Aurélio século XXI dar a palavra “careca” como “de origem incerta”, o pesquisador Sílvio Vieira de Andrade Filho, o estudioso da sociolinguística do Cafundó, do Estado de São Paulo, garante que é de origem bantu.³⁹

³⁶Quilombo ou Povoado do Careca, o maior de todos, com 220 casas: localizava-se em território do atual município de Divinolândia, no Estado de São Paulo. A 2ª edição confirmou totalmente esta hipótese. O neto de Bartolomeu Bueno e as testemunhas de seu processo em 1800 não fazem qualquer referência ao Quilombo do Careca, mas todas elas se referem ao “Quilombo das Cabeceiras do rio Pardo”. Disseram ainda que, nesse quilombo “(...) se acharam cento e noventa e sete casas, todas barreadas e de beira alta”. Como se vê, o “Quilombo das Cabeceiras do Rio Pardo” citado pelo neto de Bartolomeu Bueno do Prado tem em comum com o Arraial de “N. S. da Conceição das Cabeceiras do Rio Pardo, hoje Caconde”, exatamente a expressão “Cabeceiras do Rio Pardo”. Assim, o Quilombo do Careca do mapa do capitão França, ou Careco/Careca e “mais sertões adjacentes ao rio Pardo” da posse eclesiástica de 28 de outubro de 1759, seria o mesmo que Bartolomeu Bueno do Prado incendiou e “tomou posse para a Câmara de São João”. As testemunhas do neto de Bartolomeu afirmaram que as 197 casas desse quilombo eram “todas Barreadas e de Beira Alta”. O mapa do capitão França atribuiu-lhe 220 casas. Quilombo do Campo Grande: Confederação quilombola. Escrito por Administrator. Novembro de 1999. Disponível em <http://www.mgquilombo.com.br/site/Tabela/Artigos/reminiscencias-quilombolas/Acessado> em 10/09/13.

³⁷ Quilombo do Campo Grande: Confederação quilombola. Escrito por Administrator. Novembro de 1999. Disponível em <http://www.mgquilombo.com.br/site/Tabela/Artigos/reminiscencias-quilombolas/>. Acessado em 04/07/2014.

³⁸ O local onde fica a Capela e o Cruzeiro é mantido pela Prefeitura de Divinolândia.

³⁹ MARTINS, Tarcísio José. Quilombo do Campo Grande: A história de Minas que se devolve ao povo. Contagem: Santa Clara Editora Produção de livros LTDA, 2008. p. 734



Foto do Morro do Pontal/arquivo pessoal da autora

No Morro do Pontal, além dessa vista privilegiada, há uma capela e uma grande cruz, localizada em um bairro chamado Quilombo, segundo entrevista com historiadora Orlanda Maria Grespan de Faria⁴⁰. Registra-se, ainda, que há um córrego que corta o local que se chama “córrego do quilombo⁴¹.” (MARRICHI)



Capela e Cruzeiro no Vale do Pontal/arquivo pessoal da autora



⁴⁰Entrevista concedida em 5 de julho de 2014 em Divinolândia.

⁴¹ MARRICHI, Jussara Marques Oliveira. A Festa de Santa Cruz de Caconde: Memória oral e registro visual. Acessado em 14/07/2014. Disponível em http://www.centrodememoria.unicamp.br/sarao/revista44/sarao_ol_texto1_emais1.htm



Vistas Privilegiadas do Vale do Pontal/*arquivo pessoal da autora*

Note-se que o próprio Tarcísio José Martins, no documentário “Quilombo: do Campo Grande aos Martins⁴²”, ressalta a relevância que possui as características da capela e o cruzeiro nos locais onde foram quilombos: “todo local de quilombo ou tem um cruzeiro muito antigo ou tem uma capela... e mesmo quando a capela é nova... se a gente vai investigar... acaba descobrindo que antes dessa nova havia uma antiga e no lugar dessa antiga havia uma mais antiga e que vão se sucedendo em construções, aliás, como ocorrem com as igrejas (...)”.



Capela e cruzeiro no Morro do Pontal/*arquivo pessoal da autora*

⁴² Documentário de Flávio Frederico, Kinoscópio, 2008.

Tal capela, cujas bases traduzem tempos remotos, uma vez que erguidas sobre pequenos muros de pedras, traz, junto às nomenclaturas que fazem alusão ao quilombo, as inquestionáveis pistas que revelam a atual região contendo características das comunidades quilombolas: alturas com vistas privilegiadas, dificuldade de chegada e nomes que perseveram no tempo.



Estrutura da capela no Morro do Pontal/arquivo pessoal da autora

Segundo Tarcísio José Martins, atualmente, próximo à região, foi constatado um “cemitério de índio”, no qual há uma capela que foi construída para evitar que os ceboleiros e batateiros voltassem a arar o terreno ali, visto que era possível visualizar no terreno crânios e ossos humanos. Ao que parece, a região não era habitada por índios e, dentro desse contexto histórico narrado, o cemitério se encontra em território que foi habitado por quilombolas.

Inúmeras são as evidências de um dos maiores núcleos quilombolas da região Sudeste.



Vista do Rio Pardo/arquivo pessoal da autora

3. O romper do silêncio da memória do Quilombo do Careca

Dentro do contexto histórico estabelecido por um enquadramento de memória feito por uma sociedade dominante, verifica-se um total esquecimento e silêncio quanto à memória do Quilombo do Careca nas cidades de Divinolândia e Caconde.

O enquadramento da memória se encontra presente dentro do processo histórico do Quilombo do Campo Grande, segundo as palavras de José Tarcísio Martins que, em documentário “Quilombo: do Campo Grande aos Martins”⁴³, narra de maneira breve que sua instigação de desbravar o tema se deu devido à constatação da manipulação dos fatos históricos estabelecidos do processo de memória oficial: “(...) aquilo foi me interessando mais na medida em que eu ia constatando traços, indícios claríssimos de que essa história tinha sido escondida, que essa história tinha sido camuflada pelos historiadores, e isso foi me atizando cada vez mais, foi me interessando cada vez mais, e o que tenho feito nos últimos vinte anos, não tenho feito outra coisa a não ser pesquisar”.

Como lembra Marilena Chauí, “a sociedade brasileira, enquanto sociedade, é autoritária. Aliás, a memória que privilegia as ações vindas do alto e minimiza as práticas de contestação e de resistência social e popular é, ela própria, uma memória autoritária”⁴⁴. (CHAUI 1986:51)

No presente caso, segundo depoimentos colhidos por munícipes de ambas as cidades visitadas, há um desconhecimento generalizado por parte da população sobre as considerações históricas do quilombo. Sabe-se, tão somente, a existência remota de um quilombo, quando se sabe algo sobre o tema em comento. Apenas os afeitos à história e sociologia local prestavam depoimentos mais consistentes.

No interior paulista, habitantes de uma cidade com pouco mais de 18 mil habitantes ecoam todos os dias uma palavra de origem africana, sem suspeitar que tal palavra, nome da cidade do qual habitam, guarda relação com o povo banto: Caconde.

⁴³ Documentário de Flávio Frederico, Kinoscópio, 2008.

⁴⁴ CHAUI, Marilena. Conformismo e resistência – aspectos da cultura popular no Brasil. Editora Brasiliense. Primeira edição, 1986, p. 51.

São muitas as pistas que trazem a presença do quilombo na região de Caconde.

Segundo depoimento do Sr. Sebastião Romão, filho e neto de escravos, boiadeiro e benzedeiro, 99 anos, antes da presença dos italianos, na região do Pontal “(...) era tudo preto lá, ué, não tinha branco, depois que chegaram aqueles italianos da Itália que foram invadindo tudo lá, acabou os pretos lá (...)”. Tal fato confirma que tal ponto geográfico havia concentração de negros, como suscitam os documentos históricos, bem como os estudos do historiador José Tarcísio Martins⁴⁵.

Com fundamento no relato do Sr. Sebastião, havia antigos bairros na cidade de Caconde com grande concentração de negros que foram-se diluindo dentro de um processo de êxodo rural: “agora aquela ‘pretaiada’ Mocoquinha, Água Branca São Miguel de Baixo, acabou tudo, foram tudo embora para São Paulo e Rio de Janeiro (...)”.

Mesmo com tantas evidências trazidas pelo Sr. Sebastião, em nenhum momento na entrevista, trouxe com convicção a existência de um quilombo na região, o que denota que a memória individual, ainda que traga tantas evidências de uma cidade, constituía a partir da cultura negra. A memória coletiva sobre o quilombo não foi mais sustentada de maneira plural, não auxiliando sua perseverança no tempo e espaço.

André Luiz Gonçalves, Galú⁴⁶, único contramestre de capoeira em Caconde, nascido em Caconde, nunca ouvira falar no Quilombo do Careca até entrar em contato com “grupo de estudo que faziam na Casa de Cultura, aí conheci a Orlanda, aí ela começou a falar um pouco da história”. Consoante seu relato, tanto seus pais, como seus avós, nunca souberam dessa história, corroborando com o fato de haver um esquecimento pairando sob a cidade.

Note-se que o silêncio e o esquecimento na cidade em comento são tão infundáveis que não é passível afirmar que há memória coletiva provável de se fortalecer em seu exercício natural de transmissão oral, bem como seu ressurgimento ante a história oficial, pois, como suscitado por Pollack, “as memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira

⁴⁵ Entrevista concedida em 27 de setembro de 2013 na cidade de Tapiratiba.

⁴⁶ Entrevista concedida em 22 de junho de 2014 na cidade de Caconde.

quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados”⁴⁷.

A violência no seu aspecto simbólico se impôs no território, teve por corolário memórias individuais reprimidas ante ao processo de dominação de valores culturais que foram se desdobrando na constituição histórica da região, seja pelo extermínio do Quilombo do Careca, até com o advento da cultura europeia mais recente. A cultura quilombola remanescente fica inerme ao processo de dominação cultural, ocasionando uma diáspora regional.

No caso da cidade de Divinolândia, onde situa a maior amplitude geográfica do quilombo estudado, com fundamento no depoimento da historiadora Orlanda Maria Grespan de Faria, os moradores da cidade começaram a ter conhecimento devido a Missa de Santa Cruz⁴⁸, uma vez que esse culto, que ocorre todo dia 3 de maio, divulga em seu local a localização do extinto quilombo, principalmente, também, devido a esforços por parte da historiadora.

Tal missa, como já dito anteriormente, é cultuada na capela localizada na divisa entre Divinolândia e Caconde, no Morro do Pontal, em um bairro chamado Quilombo, onde há um córrego que corta o local que se chama “Córrego do Quilombo⁴⁹”. (MARRICHI). Hoje, esse culto é reverenciado por pessoas residentes da região, em sua maioria, descendentes de europeus.

⁴⁷ POLLACK, Michael, Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 4. Acessado em 28/06/14. Disponível em http://www.uel.br/cch/cdph/argtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf

⁴⁸ Segundo relato da própria historiadora, tal missa faz alusão ao ritual de 326 DC com a Rainha Helena, mãe do Imperador Constantino, que cultuava a Santa Cruz como valor simbólico da Cruz de Cristo, e os escravos aderiram ao catolicismo, uma vez que foram obrigados, perpetuando esse ritual nessa capela.

⁴⁹ MARRICHI, Jussara Marques Oliveira. A Festa de Santa Cruz de Caconde: Memória oral e registro visual. Acessado em 14/07/2014. Disponível em http://www.centrodememoria.unicamp.br/sarao/revista44/sarao_ol_texto1_emais1.htm



Capela com ornamentos religiosos/arquivo pessoal da autora



Altar religioso/arquivo pessoal da autora

A historiadora relata, que a Missa de Santa Cruz **é a maior representação simbólica na região que se consegue relacionar com o passado quilombola**, uma vez que, naquela localização geográfica, o culto deveria ser frequente antes da construção da capela, já na época na existência do quilombo, de modo que devido a essa constância do ritual, com o passar do tempo, ainda após a extinção do mesmo, prosseguiu-se o culto e levantou-se a capela, persistindo até hoje a devoção, carregando símbolos cultuados pelos negros, pois os “negros que perpetuavam a missa de Santa Cruz”. (grifo nosso)

Esse depoimento traz em sua essência um contexto na sua forma simbólica relevante do ponto de vista de uma memória coletiva esquecida, “não dita” como traz Pollack, uma vez que de alguma maneira a memória coletiva do Quilombo do Careca se encontra no estado do silêncio e esquecimento, pois seu acontecimento não é partilhado pelo grupo em sua inteireza, contudo, a partir da missa, hoje, começa a ser introduzido o fato histórico do quilombo, como memória por meio da identidade cultural atual, reproduzindo um sistema simbólico dos negros que não mais residem lá.

No culto em questão, segundo depoimento da historiadora Orlanda Grespan, a capela foi feita por escravos e há um grande culto à Santa Cruz devido a um mistério lá ocorrido, onde uma lenda diz que *um agricultor ateou fogo*: “a igreja já tinha sido feita, e ateei fogo, a igreja não queimou, então eles passaram a cultuar isso como um mistério muito grande de ela não ter sido queimada. E quando depois da queimada foram mexer encontraram ossada humana”. Segundo Jussara Marques Oliveira Marrichi, há outras versões de sua origem no local, tais como:

“a um fazendeiro que subiu ao morro com um escravo e lhe pediu que voltasse ao rio para buscar água. O escravo recusou-se a descer, pois era muito longe e então o fazendeiro o matou.

Algumas semanas depois um caçador andando por aqueles lados encontrou o corpo do homem em fase de decomposição. Chamou algumas pessoas que se reuniram para enterrá-lo. Posteriormente, colocaram uma cruz no local. Sensibilizados pela dor, pela fome e pela sede que o homem teria passado, começaram a rezar por ele todos os anos, exatamente no dia

em que encontraram o corpo: três de maio, dia de comemoração da festa”.

⁵⁰(MARRICHI)

Como já dito, a região do Pontal, seja pela vista, seja por sua capela no extremo do vale, é historicamente cogitada como localização do Quilombo do Careca. A Missa de Santa Cruz origina-se nessa localidade e da influência de negros que moravam na região do Pontal que desapareceram. A festa é uma homenagem à Santa Cruz feita por escravos que se encontravam convertidos ao catolicismo. O festejo deixa de existir em um período que os negros já libertos que se mudam com suas famílias para outras regiões. Com advento da imigração italiana, o festejo retorna no Vale do Pontal, os imigrantes reformam a capela, celebram dentro da influência católica, com missa e procissão. Ainda que a festa abarque tons essencialmente católicos, a compreensão que sua origem é da cultura negra, “o que impulsiona um movimento em direção a uma identidade, em princípio, exterminada”⁵¹. (MARRICHI)

Independente de qual seja a versão, ambas direcionam para o mesmo caminho: há um ritual secular à Santa Cruz no Pontal, Morro do Careca, que perpassa gerações e, até mesmo, identidades culturais distintas, haja vista que hoje é cultuada por descendentes de italianos brancos. O culto à Santa Cruz é atávico, certamente de origem da cultura negra, quiçá quilombola, que, mesmo sob uma memória silenciosa, tal culto é tão enraizado em seu valor simbólico que se estabelece de maneira atemporal devido à identidade cultural que representa. Isso porque valores simbólicos ainda são partilhados em um contexto geográfico, onde o grupo partilha o sagrado em sua inteireza por meio do tempo. O quilombo é esquecido, o sagrado, a missa de Santa Cruz persevera pelo tempo através do território.

“No processo de identidade, encontramos o enraizamento do agrupamento humano ao solo, territorializando-o, encontramos os lugares que próximos às pessoas permitem que os sentidos afetivos gerem significações geográficas simbólicas e também encontramos as espacialidades que de modo mais flexível e amplo, são preenchidas pelos códigos simbólicos

⁵⁰ Idem

⁵¹MARRICHI, Jussara Marques Oliveira. A Festa de Santa Cruz de Caconde: Memória oral e registro visual. Acessado em 07/07/2014. Disponível em http://www.centrodememoria.unicamp.br/sarao/revista44/sarao_ol_texto1_emais2.html

determinantes de uma cultura. Do mesmo modo, a religião vista com força de identidade de um povo se projeta e se desenvolve em territórios, lugares e espacialidades, formando paisagens significativas e que podem se entendidas como um texto, conforme proposta da nova geografia cultural⁵².” (SCHLÖGL, FILIZOLA, GUARACIAB, 2010:6)

Examinando os fatos acima citados, verifica-se que há uma incursão de uma memória silenciosa, esquecida, dentro de um espaço público, por meio de uma concepção abstrata do culto à Santa Cruz, de origem cristã, cultuada pelos negros em um período anterior aos brancos italianos resididos lá estabelecidos. O que se verifica é a manutenção, ainda que tímida, da memória dentro de uma percepção atemporal, uma vez que o culto feito pelos negros no local é secular, por intermédio signos e símbolos que se mantiveram na paisagem, ou seja, a capela, a cruz e localização do Morro do Careca respectivamente. Imagens preponderantes na memória coletiva ainda que constituídas em uma memória pueril.

“a religião também é parte desse cenário, dessa paisagem, e participa tanto da construção de símbolos como da materialização na paisagem. Os espaços também são modelados por um imaginário, nos quais participam ativamente a porção consciente e inconsciente da estruturação do psiquismo humano⁵³.” (SCHLÖGL, FILIZOLA, GUARACIAB, 2010:6).

Tanto o território, como as imagens da igreja e cruz, e seu ritual permeando o inconsciente coletivo, guarda sua relevância na constituição da memória coletiva, visto que não é uma lembrança totalmente suprimida, mantém-se viva dentro de um espaço e tempo ainda que num contexto de silêncio e esquecimento, segundo enquadramento de uma memória oficial.

Outro fato relevante que fora constatado em entrevista com Orlanda Grespan foi um dos motivos que a levou aos estudos do Quilombo do Careca e o fato de sua

⁵² SCHLÖGL, Esmeril, Roberto Filizola e Thadeu Guaraciaba de Aquino. Religião, Lugar, Espaço E Território: um discurso geográfico sobre o Sagrado no continente africano. INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade / Uberlândia / v. 5 n. 7 / p. 73-87 / jan./jun. 2010, p. 6. Acessado em 11/07/2014. Disponível em <http://www.redalyc.org/pdf/3130/313027313005.pdf>

⁵³Idem

família ter sido proprietária de terras em Contendas, um dos marcos territoriais apontados por Tarcísio José Martins da existência do quilombo na região. Recorda a historiadora que seu pai sempre falava das “histórias que tinha muitos negros lá”. Ao ser questionada se teve contato com algum remanescente quilombola, afirmou que quando pequena conversava com um senhor negro de idade bem avançada, no qual relatava os maus-tratos, “sempre vivia fugindo e plantava para a sua subsistência. Às vezes fugia para outro lugar antes de colher, dizia que a perseguição era constante, sofria muito com as agressões e dizia assim: “nessa terra ser negro é um eterno sofrimento” e sempre mostrava marcas nos seus pés”. É a memória individual a serviço na construção da coletiva, pois a lembrança da historiadora traz a vitalidade de uma imagem que se insere em um contexto histórico, ampliando um leque de observações e indícios de um cenário que se constrói no aspecto do quilombo, da fuga e do sofrimento dos negros conforme sua fala.

Ainda no âmbito religioso, o próprio Sr. Sebastião carrega consigo saberes populares que consagram a presença da cultura afro-brasileira, especificamente, por meio da benzedura.

Antes de adentrar no cerne religioso em questão, convém ressaltar que em contato com o Sr. Sebastião, centenário e negro, foi informado que seu avô e seu pai foram escravos nascidos na região de Divinolândia e Caconde respectivamente. O que se verifica é que há, ao menos, três gerações dessa família na região em comento, e, segundo o próprio Sr. Sebastião, sua “família é uma das mais antigas da região”.

Tal informação se torna relevante ao confortar-se com uma fala do próprio Tarcísio José Martins em diálogo no documentário já citado, cujo teor da conversa trata-se do “bairro do Quilombo em São Bento do Sapucaí/MG, onde sua história também guarda relação com o Quilombo do Campo Grande. Segundo o historiador, tal bairro leva esse nome, pois a presença de negros foi marcante, mesmo após tal região ficar despovoada devido ao conflito. O nome Quilombo prevalece, vez que **“depois que vieram os primeiros brancos pra cá, né... aí que vai ter escravo... porque antes nos quilombos não tinham escravos...** porque sempre o branco que descobriu a senhora, percebe? Só que aqui quem descobriu aqui foram os

negros, ou seja, os quilombolas que moravam no quilombo”. (grifo nosso) Compreende-se, dessa maneira, que a mão de obra escrava das regiões dos quilombos guarda relação com os remanescentes quilombolas.

Ainda nesse sentido, no site do IBGE, encontram-se informações históricas sobre Caconde, cuja fundação se deu em 1765 em função da exploração aurífera, “A freguesia, cuja a data de elevação é ignorada, foi instalada com o nome de Caconde, termo de origem africana, aplicado à povoação da região Angolana banhada pelo rio Cumene e seus Afluentes; a denominação variou de Cacunda e Caconda para Caconde e **teria sido dada pelos negros fugitivos, quilombolas, que aí se refugiaram anteriormente ao ciclo do ouro.** (grifo nosso)

Tal digressão se explica porque a região de Caconde era habitada por negros e que, possivelmente, a escravidão só se deu com a chegada dos brancos na região devido ao ciclo do ouro. Assim, pode-se verificar que há grande probabilidade dos remanescentes quilombolas vivos serem escravizados. Daí então, o que se denota é que as famílias de negros mais antigas de Caconde tenham origem na história quilombola, como se pode supor a de Sr. Sebastião.

O benzedor é um guardião de uma memória regional, é uma memória viva da região, uma vez que consegue tecer por horas a fio lembranças que narram a história de Caconde, contando, não só, nome de famílias que compuseram a população local, como também eventos primordiais que relatam a constituição social da cidade. Sempre residiu em Caconde, trabalhando como boiadeiro e açougueiro, mas sendo, especialmente, conhecido por ser o benzedor desse território. E dessa forma, pode-se considerá-lo como um dos maiores representantes da memória viva da cultura negra da região.

Segundo entrevista, reconhece-se como católico e espírita e teve seu primeiro contato com tais mistérios aos 12 anos com pretos velhos da região de Caconde e também por intermédio da leitura, onde iniciou a benzedura aos 15, tendo, igualmente, conhecimentos adquiridos pelo avô que foi escravo. Note-se que tais segredos se perpetuaram pelo tempo por meio da oralidade, em uma transmissão

de sabedorias, crenças, devoções, orações e rituais (SACRAMENTO, 2010:1)⁵⁴, consagrando-o como detentor de conhecimento único, haja vista que preserva os ensinamentos transmitidos, tão somente, pela memória e relato oral.

“Esse conhecimento é passado de gerações em gerações pela oralidade. Muitas vezes, essas transmissões de conhecimento passam por um ritual de aprendizagem, como no caso dos oficiantes da cura. Esses aprendem desde crianças por ensinamentos passados pelos membros da família ou por experimentos mágicos que colocam próximos desse universo da arte de curar. Com essa linha de conservação e transmissão de conhecimento, que os benzedores irão relatar as experiências de aprendizagens⁵⁵.” (SACRAMENTO, 2010:4)

Assim, como a maioria dos benzedores tradicionais, Sr. Sebastião atendia em sua residência a um público amplo e irrestrito, bem como se deslocava para outras localidades quando necessário, até mesmo dando assistência na lida com animais em fazendas. Pessoas de diferentes classes sociais e de diferentes regiões vinham em busca de seu auxílio espiritual, imbuídos de fé, essa como crença religiosa, como confiança na palavra revelada.

Como nas religiões afro-brasileiras no geral, em depoimento, Sr. Sebastião relata as perseguições morais que a função de benzedor traz, fama de “feiticeiro”, narra o entrevistado: “hoje minha filha... é muito desumano...chama a gente de feiticeiro...macumbeiro...” ainda nesse sentido “está acabando os benzedores... porque ninguém aguenta mais o tranco... a perseguição...”

As memórias dos sujeitos comuns, que não são privilegiados pela Memória Oficial, compõem as memórias decorridas nessa análise. Nelas estão guardadas as especificidades próprias desses sujeitos sociais, aqui chamados por benzedores. São memórias que preservam um conhecimento de vida, com experiências de curar, através de um processo de aprendizagens cheias de significações. Memórias que apresentam com suas subjetividades e particularidades. Aparecem individuais no contexto

⁵⁴SACRAMENTO, Adriana de Jesus. Memórias e Curas: a benzedura em Caetité – 1930 a 1950. I Encontro de História do CAHL Centro de Artes, Humanidades e Letras, Quarteirão Leite Alves, Cachoeira-BA, 18 a 21 de outubro de 2010, p. 1. Acessado em 23/08/2014. Disponível em <http://www.ufrb.edu.br/lehrb/wp-content/uploads/2011/08/AdrianaJesusSacramento.pdf>

⁵⁵ibidem, p. 4

social. São versões de memórias individuais que vão entrelaçando-os com outras memórias compondo a memória coletiva. No entanto, essas memórias estão no contexto da relação com o religioso, com mágico⁵⁶. (SACRAMENTO, 2010:8-9)

A transmissão dos conhecimentos orais ao Sr. Sebastião é um exemplo de memória individual interligada à tradição, uma vez que é atávica, transmitindo conhecimentos religiosos e espirituais da cultura negra pelo tempo dentro do mesmo território. A identidade cultural perpassa pelo tempo, por meio da memória, perseverando os modos de saber, conhecimentos herméticos restritos às culturas afro-brasileiras. A palavra ganha o status do sagrado por meio do poder da oração, bem como pela transmissão oral que tal conhecimento se dá.

“A ancestralidade também é a inserção numa comunidade e o sentimento de pertencimento alimentado pela capacidade de traçar a genealogia e contar as histórias do coletivo: “Assim, todo africano tem um pouco de genealogista e é capaz de remontar a um passado distante em sua própria linhagem” (Bâ,1982:211). Para os negros, vítimas do escravismo criminoso, foi fundamental, diante do esfacelamento dos laços familiares e da desterritorialização forçosa, a recriação de uma linhagem para a transmissão e preservação de sua comunidade”. (PETIT: 3)⁵⁷

Ainda nesse sentido,

“Para HampatéBâ, a tradição oral é a grande escola da vida que concebe a inseparabilidade da religião, do conhecimento, da arte, da história e do divertimento. Na tradição africana, a fala é mais do que verbo, é uma percepção total”. (PETIT: 6)⁵⁸.

Infelizmente, até então, o segredo da oração não será perpetuado, pois o entrevistado não achou ninguém para transmitir tal conhecimento.

⁵⁶Ibidem, p. 8 e 9

⁵⁷ BÂ, Hampaté A. A Tradição Viva In: VERBO, J-KI: História Geral da África, São Paulo: Ed. Ática, 1987. Páginas 181-218apudPETIT, Sandra Haydée, CRUZ, Norval Batista. ARKHÉ: CORPO, SIMBOLOGIA E ANCESTRALIDADE COMO CANAIS DE ENSINAMENTO NA EDUCAÇÃO. Página 3. Acessado em 23/08/2014. Disponível em <http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4159--Int.pdf>

⁵⁸Ibidem, p. 6

Não é possível saber se a ancestralidade do Sr. Sebastião guarda relação com os primeiros negros que adentraram a região, mas é inequívoco que sua presença na região desempenha um papel relevante na cultura local, a da liderança espiritual que perpetua a tradição de sistemas de símbolos e saberes de uma cultura negra pujante. Para o contramestre de capoeira André Luiz Gonçalves, Galú, de Caconde, em declaração, destaca a importância da personalidade do benzedeiro: “O Sr. Sebastião é um dos últimos representantes da religião dos negros, tem sabedoria popular que passa de geração a geração”.

E não é só isso, o Sr. Sebastião é a sabedoria negra que guarda conhecimento, memória e identidade cultural, uma verdadeira biblioteca que contém lembranças, histórias que são a ponte de um passado que se perdeu.

“Há dimensões de aculturação que, sem os velhos, a educação dos adultos não alcança plenamente: o reviver do que se perdeu, de histórias e tradições, o reviver dos que já partiram e participaram então de nossas conversas e esperanças; enfim, o poder que os velhos têm de tornar presentes na família os que se ausentaram, pois deles ainda ficou alguma coisa em nosso hábito de sorrir, de andar. Não deixam para trás essas coisas como desnecessárias. Esta força, essa vontade de revivescência, arranca do que passou seu caráter transitório, faz com que entre de modo constitutivo no presente. Para Hegel, é o passado centrado no presente que cria a natureza humana por um processo contínuo de reavivamento e rejuvenescimento. (BOSI, 1994:74-75)⁵⁹

As perdas devem ser evitadas na região de Caconde e Divinolândia, como já ocorrera até então, segundo relatos do Sr. Sebastião, em Caconde, manifestações culturais como “congo, congado, cantagua (inaudível), bandeira, moçambique, jaca (...) dança do fogo (...)” Eram comuns entre a comunidade negra da região. A “jaca” consiste em dançarinos que ficavam de cócoras e joelhos com espadas, onde os dançarinos “brigam de espadas dançando a dança” e a “dança do fogo”, segundo relato, “tinha uns pretos que amarravam o barbante no cabo da faca ...que amarrava no pescoço e pegava um pedaço de pau e batia naquela faca com o barbante e a faca vinha nele e desviava (...) eles dançavam aquilo lá, aquela pretaiada, faca, pedaço de pau... faca amarrada no barbante... amarrava o barbante no dedo do pé...

⁵⁹ BOSI, Eclea. Memória e sociedade: lembrança dos velhos/Eclea Bosi. – 3. Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, página 74 - 75

jogava a faca pra cima e rebatia com o pau... e dançava...” Em entrevista, a esposa do Sr. Sebastião confirma nomes de dançarinos da dança do fogo.

Veja que tais saberes populares não se encontram no município, algumas manifestações se deslocaram para outras localidades, outras exauriram-se, mantendo-se vivas somente na mente do entrevistado e sua esposa.

Um interessante fato constatado em entrevista foi que os congadeiros da região de Caconde foram para cidades vizinhas. Sr. Sebastião diz que muitas famílias de congadeiros moram, hoje em dia, em Muzambinho, Sudoeste de Minas Gerais. Segundo ele, lembrado por sua esposa Dona Sebastiana, as “famílias de congos” moram todos na cidade mineira: “ Seu Jano, Seu Marinho, tudo da família dos congos lá, Caconde (...) família do João Custódio, são dançadores de congo, moram em Muzambinho também...” Como bem recordado pelo entrevistado, em Muzambinho “tem congo todo ano lá”. Nesse sentido, verifica-se uma concentração de congadeiros em Muzambinho que, provavelmente, guarda ancestralidade quilombola, seja de Caconde, seja dos remanescentes dos demais quilombos localizados em Minas, até mesmo do Campo Grande.

As expressões culturais quilombolas também sofreram perseguições e proibições. Por exemplo, o Código de Posturas de Passos, em 1859 proibia “danças, batuques, cateretês e toques de caixa nas povoações com algazarra de dia ou noite”. Mas os negros resistiram, organizaram-se em agrupamentos e associações, conseguindo, desse modo, manter vivas suas tradições, como a **Associação dos Congadeiros de Muzambinho, que possui mais de dois mil associados**. (grifo nosso) Agrupamentos como esse até hoje enchem as ruas das cidades do Sul de Minas com o rufar dos seus tambores, o acorde das violas, o choro das sanfonas, os reco-recos e zabumbas e cuícas nas festividades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, dia de Reis e outras.⁶⁰ (CEDEFES, 2008:200)

Atualmente, segundo relato do contramestre de capoeira André Luiz Gonçalves, Galú, de Caconde, a única manifestação cultural essencialmente negra que restou na região foi a capoeira.

⁶⁰CEDEFES. Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência/ organizado por centro de documentação Eloy Ferreira da Silva. – Belo Horizonte: Autentica/ CEDEFES, 2008, p. 200

Em contato com Galú, sobre a importância do resgate da Memória do Quilombo do Careca, após sua visita ao Pontal: “lá está nossa raiz... né... lá pode falar que tudo começou ... aqui em Caconde a gente pode falar que tem...você vê que aqui a gente vê que é diferenciado o pessoal... o pessoal não é branco branco total... tem moreno, tem negro... tem pardo... então você vê que aqui a mistura foi negro com índio...negro com italiano... índio... então você vê que a identidade está lá... entendeu lá tem que resgatar... gente sentar... hoje que eu estava lá estava me sentindo em casa... parecia que estava na minha casa... estava andando para todo o lado... andando em cima das pedras...eu estava me sentindo super bem... é importante, né? A pessoa chegar lá... a pessoa passar o que passei hoje... nenhum minuto deu vontade de ir embora... se eu pudesse eu estaria lá até agora...”⁶¹(Galú tinha acompanhado pesquisa de campo no Pontal).

Note-se que Galú, em sua narrativa, conduz uma ideia da relação entre memória e sentimento de identidade. Ainda que Galú não tenha vivenciado o Quilombo do Careca, bem como seus antepassados não tenham transmitido qualquer conhecimento nesse sentido, ele, após ter contato com o conhecimento histórico, bem como ter tido contato com o território, desenvolveu uma ideia de pertencimento à cultura lá desenvolvida, no sentido moral e psicológico, por meio de seus valores, já que em sua vida, principalmente por causa da capoeira, teve contato com símbolos desenvolvidos no espaço do quilombo. Veja-se o sentimento de coerência como predizia Pollack. Galú não tem a memória coletiva ou individual do quilombo, mas assim como muitos adeptos da capoeira e de outras manifestações da cultura negra, reconhecem-se no quilombo, seja por formas e valores simbólicos que permeiam, seja pela história social que perpassa a ideia de resistência ante a opressão da cultura branca hegemônica.

Ainda nesse sentido, ao ser questionado se o resgate da memória do Quilombo do Careca fortaleceria a capoeira e a identidade da cultura negra, Galú afirma: “fortaleceria porque a capoeira nasceu dentro do quilombo... como eu disse o negro criou ela para libertar... então dentro do quilombo que ele ia aperfeiçoar a movimentação... que ele ia pensar na estratégia de guerra, como que ele ia chegar para invadir uma senzala para libertar outros negros. Então muito importante. Levar um aluno lá, fazer uma emboscada, no caso, né? Usar aquilo ali para o aluno sentir

⁶¹Galú junto com sua esposa acompanharam a pesquisa de campo no Pontal, visitando o local pela primeira vez.

na pele o que o negro passou fugindo naqueles caminhos...lógico, hoje está muito mais limpo... mas a época era mais sujo... então você põe ali...monta um joguinho com emboscada... para ele passar no lugar que o negro passou... pra ele sentir... andar descalço no lugar que o negro pisou... que o antepassado dele pisou... ter o prazer de pegar um berimbau... fazer uma roda de capoeira... a energia... deve ser... a capoeira já tem uma energia boa... ali fazer uma roda de capoeira deve dobrar deve ser uma energia fora do comum que deve sentir, né? Acho muito importante sim... não só para a capoeira... mas também para a cidade.”

Verifica-se, mais uma vez, a identidade cultural nos meandros do discurso. É no território em questão que se desenvolve uma estreita relação de identidade, ainda que na ausência de memória individual, Galú reconhece que vivenciar a história dos quilombolas na região, ainda que sob o viés da capoeira, transmite aos adeptos conhecimento mais aprofundado, empírico, pois a capoeira dialoga com o quilombo, ambos são as “estruturas” das quais os sujeitos são costurados, segundo a teoria de Stuart Hall.

A historiadora Orlanda Grespan, segundo seu depoimento, considera que desvendar a história do Quilombo do Careca é de grande valia para a região, um fato histórico desconhecido até então de grande relevância, tratando-se de um quilombo na proporção de Palmares, elevaria o valor histórico e social da cidade de Divinolândia. Outro apontamento que destaca a relevância desta busca pelas raízes históricas é da “importância da cultura negra, não é só a cultura negra... A importância que os negros tiveram na construção do Brasil... É isso que eu quero que o povo saiba... né porque para o negro ainda há racismo... Fala-se que terminou... Não terminou não... Ainda há preconceito... Há racismo... E nós precisamos colocar que o negro foi um marco econômico na história do Brasil... Ele precisa ser valorizado ele não pode ser visto como um marginal... entendeu? Ele tem que ser valorizado como... Construtor do país (...)mostrar o que eles sofreram... sendo que eles eram máquina propulsora da economia do país... eles deveriam ter sido mais bem... tratados... e pela cor da pele eles eram subjugados e isso não deveria ter acontecido...”.

Nesse depoimento, destaca-se, também, uma verificação na memória oficial. A historiadora busca enaltecer a figura do negro dentro de um processo histórico narrado pela história oficial que perpassa a ideia de uma mão de obra explorada que

pouco guarda relevância na constituição social e econômica dos países. É a memória oficial sendo questionada por meio de um processo de verificação de valores simbólicos ligados à identidade cultural.

Percebe-se que houve durante anos um movimento de perda de memória e identidade cultural na região de Caconde e Divinolândia, ambas tão relevantes no enriquecimento cultural regional, quase que erradicando totalmente elementos concretos culturais. O território deu passagem a diversas identidades culturais distintas, extraindo forçosamente àquela que deu origem ao local.

Contudo, como diz Halbwachs:

“Assim, quando em uma sociedade que se transformou subsistem vestígios de que existia antes, aqueles que a conheceram em seu estado primeiro podem também deter sua atenção sobre esses traços antigos que lhes dão acesso a um outro tempo e a um outro passado. Poucas são as sociedades nas quais tenhamos vivido, seja em que tempo for que não subsistam, ou que pelo menos não tenham deixado algum traço de si mesmas no grupo mais recente onde estamos mergulhados: a subsistência desses traços basta para explicar a permanência e a continuidade do próprio tempo nessa sociedade antiga, e que nos seja possível, a qualquer momento, nela penetrar através do pensamento⁶². (HALBWACHS, 1990:127)

Considera-se, portanto, a existência de um silêncio e o esquecimento implacáveis, mas que, de algum modo na atualidade, estão se tornando obsoletos, muito provavelmente, devido a um período contemporâneo onde estabelece direitos humanos dos quais visam equilibrar e balizar as relações sociais, dando espaço a questionamentos e privilegiando debates, análises dos excluídos, dos marginalizados e das minorias integrantes das culturas minoritárias.

A título de exemplo, extrai-se da Constituição Federal de 1988 o **Art. 216** – “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos

⁶² HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Traduzido do original francês. La MemoireCollective (2 ed). Edições Vertice, 1990. p. 127

quais se incluem: **§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos**".⁶³(grifo nosso)

Indiscutível a necessidade da manutenção do patrimônio histórico remanescente do Quilombo do Careca, por ser uma forma de haver cumplicidade histórica entre a memória coletiva existente, pois, segundo Nestor Garcia Canclini, sobre patrimônio, "esse conjunto de bens e práticas tradicionais, que nos identificam como nação ou povo é apreciado como um dom, algo que recebemos do passado como tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo".⁶⁴(CANCLINI, 1997, p. 160). Patrimônio cultural engloba, também, a cultura popular- cultura dos oprimidos, das classes excluídas - ⁶⁵ desfazendo um fetiche de que seja algo inerente à ideologia dos setores privilegiados.

Ainda nesse sentido, segundo Stuart Hall

"mesmo que o pós-modernismo não seja uma nova era cultural, mas somente o modernismo nas ruas, isso, em si, representa uma importante mudança no terreno da cultura rumo ao popular — rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas. Esse descentramento ou deslocamento abre caminho para novos espaços de contestação, e causa uma importantíssima mudança na alta cultura das relações culturais populares, apresentando-se, dessa forma, como uma importante oportunidade estratégica para a intervenção no campo da cultura popular."⁶⁶(HALL, 2003:337)

Complementando o exposto acima,

Dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, a ocupação dos de fora. E também o resultado de políticas culturais da

⁶³ Constituição Federal de 1988. Disponível em

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

⁶⁴CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade, p 160

Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 160.

⁶⁵ HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais/ Stuart Hall; Organização livSovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al] Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília, Representação da UNESCO no Brasil, 2003. Página 262. Escreve-se por extenso ou abrevia?

⁶⁶Ibidem, p. 337.

diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural.⁶⁷(Hall, 2003:338)

Na atualidade, vive-se um contexto no qual inicia-se um processo de manutenção social histórica, ainda que, tardiamente, pode-se pleitear direitos inerentes à cultura, com o intuito de preservar patrimônios culturais materiais e imateriais, na tentativa de evitar perdas das heranças culturais tão relevantes para a memória social e para a constituição social futura. Memória, então, torna-se um direito, vez que permeia o entendimento de cultura, tal qual o rol de direitos culturais.

O que se verifica é o esquecimento do Quilombo do Careca, todavia, os indícios que a região fora habitada por quilombolas são presentes, o que transfigura o silêncio em um sussurro se devidamente investigado em um período, o hoje, onde sons são audíveis quando vem de setores da sociedade que caíram no ostracismo dentro de um período histórico que perseverou devido a um quadro de injustiça social.

O silêncio e o esquecimento, nesse trabalho, são véus sob o brado de uma memória pujante. A memória, assim como os quilombolas, manteve-se no topo do morro, estrategicamente abrigada e camuflada, fugindo dos enquadramentos, na expectativa da continuidade, da memória admissível, estabelecendo uma identidade asseverada.

⁶⁷ Ibidem, p. 338.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desvendar a memória do Quilombo do Careca tem sua importância ao levantar uma problemática em vigor imbricada no processo histórico brasileiro, que é o embranquecimento cultural que surge no colonialismo e que se alastra nos dias de hoje.

O enquadramento da memória do Quilombo do Campo Grande na história oficial brasileira teve impactos violentos do ponto de vista cultural, o esquecimento e o silêncio por parte da memória quilombola pujante, junto com suas formas simbólicas que, como constatado nesse trabalho, pela investigação da Memória Coletiva do Quilombo do Careca, muito se dissipou frente aos séculos de violência física e intelectual ante a cultura negra.

Na ausência de memórias individuais comuns ao grupo, lembranças partilhadas em sua totalidade, no caso dos municípios estudados, há algumas imagens que constituem um lugar comum na lembrança coletiva, o Morro do Pontal com sua capela, cruz e seu culto à Santa Cruz que desfragmenta o tempo e espaço e traz o passado quilombola pela identidade cultural que emana. Sem olvidar o testemunho quase centenário que, por meio de sua lembrança, traz imagens que desempenham um papel na memória coletiva local.

A Memória do Quilombo do Careca não deve ser desbravada e constituída de maneira única, como a reconstrução da História oficial enquadrada até então. Deve-se constituir a partir de histórias, e ter presentes as determinações de classe, etnia, gênero e das lutas sociais e políticas como constituídas da produção de uma memória coletiva plural. Todo o conhecimento deve ir no sentido de registro e preservação das tradições e referências culturais.

Pode ser que não exista uma leitura nítida do desenvolvimento histórico do quilombo, com aspectos das formas simbólicas nele concebidas, tais como costumes e linguagens inerentes à percepção de mundo da cultura lá permeada, considerando a subjetividade daquele espaço, mas ainda há uma lembrança transmitida, uma imagem pueril pelos patrimônios históricos existentes, bem como as manifestações culturais que um dia lá existiram naquele território, e que hoje se encontram em cidades vizinhas.

Ao disponibilizar fatos do espaço quilombola com suas referências ancestrais e retransmiti-los às novas gerações, resgatam-se pedaços seculares dos territórios africanos, ainda que já subjugados ao sincretismo, fundamentais para a compreensão da territorialidade complexa e a cultura multifacetada da região. No resgate dessa memória coletiva e na sua introdução no processo social atual, estimula-se a reconfiguração de uma identidade cultural recusada. É no dia a dia dos indivíduos que ela se fortalecerá.

A existência da consciência de uma identidade cultural omitida floresce um evento contrário à construção social estabelecida na região. Ainda que uma minoria inicie a busca de uma reconstrução cultural, surge um campo fértil para debater sobre a cultura negra, trazendo àqueles que têm direito acesso à cultura e à memória.

Percebe-se que houve durante anos um movimento de perda de memória e identidade cultural na região de Caconde e Divinolândia, ambas tão relevantes no enriquecimento cultural regional. Mas como suscitado, de alguma maneira, as memórias subterrâneas afloram em algum momento, por anos ou séculos. O passado, uma vez questionado, lança novos ares ao futuro, uma vez que possibilita um desenquadramento da ordem instituída.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÂ, Hampaté A. A Tradição Viva In: VERBO, J-KI: História Geral da África, São Paulo: Ed. Ática, 1987.

BOSI, Eclea. Memória e sociedade: lembrança dos velhos/Eclea Bosi. 3ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CASALI, Rodrigo. Migração e Encantaria: a identidade da entidade. Acessado em 23/08/2014. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/casali-rodrigo.pdf>.

CASCUDO, Câmara. “Made in Africa”, SP: Global, 2001 e SERRANO, Carlos M. H. “Ginga, A rainha quilombola de Matamba e Angola”, In: Revista USP. Dossiê Povos Negros – 300 anos. SP: USP, CCS, 1989.

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

CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistência – aspectos da cultura popular no Brasil. Editora Brasiliense. Primeira edição, 1986.

CEDEFES, Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI – História e resistência/organizado por centro de documentação Eloy Ferreira da Silva. – Belo Horizonte: Autêntica/ CEDEFES, 2008.

FREDERICO, Flávio. Documentário O Quilombo: do Campo Grande aos Martins, Kinoscópio, 2008.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Traduzido do original francês. La MemoireCollective (2ª edição). Edições Vertice, 1990.

HALL, Stuart. HALL, Stuart. A identidade cultura na pós-modernidade. 11. Edição 1 reimp. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais/ Stuart Hall; Organização livSovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et al] Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília, Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

JAPIASSÚ, Hilton e Danilo Marcondes. Dicionário básico de. Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.(E-book)

LE GOFF, Jacques, 1924. História e Memória/Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al].- 5ªedição. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual da História Oral. 5ª edição. Edições Loyola, fevereiro de 2005.

MARRICHI, Jussara Marques Oliveira. A Festa de Santa Cruz de Caconde: Memória oral e registro visual. Acessado em 14/07/2014 disponível em www.centrodememoria.unicamp.br/sarao/revista44/sarao_ol_texto1_email1.htm. Acessado em 07/07/2014, disponível em www.centrodememoria.unicamp.br/sarao/revista44/sarao_ol_texto1_email2.html

MARTINS, Tarcísio José. Quilombo do Campo Grande: A história de Minas que se devolve ao povo. Contagem:Santa Clara Editora Produção de livros LTDA, 2008.

PETIT, Sandra Haydée, CRUZ, Norval Batista. ARKHÉ: CORPO, SIMBOLOGIA E ANCESTRALIDADE COMO CANAIS DE ENSINAMENTO NA EDUCAÇÃO. Acessado em 23/08/2014. Disponível em: <http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT21-4159--Int.pdf>.

POLLACK, Michael, Memória, Esquecimento e Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Acessado em 28/06/14.Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf.

POLLACK, Michel. Memória e Identidade Social. Estudos históricos. Rio de Janeiro. Volume 5, nº10, 1992, p 5. Acessado em 28/06/2014. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>.

Quilombo do Campo Grande: confederação quilombola. Escrito por Administrator. Novembro de 1999. Disponível em: <http://www.mgquilombo.com.br/site/Tabela/Artigos/reminiscencias-quilombolas/>.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. Carneiro, Edison, 1912-1972. Antologia do negro brasileiro: de Joaquim Nabuco a Jorge Amado, os textos mais significativos sobre a presença do negro em nosso país/Edison Carneiro; [compilador Edson Carneiro] – Rio de Janeiro: Agir, 2005.

SACRAMENTO, Adriana de Jesus. Memórias e Curas: a benzedura em Caetité – 1930 a 1950. I Encontro de História do CAHL Centro de Artes, Humanidades e Letras, Quarteirão Leite Alves, Cachoeira-BA, 18 a 21 de outubro de 2010. Acessado em 23/08/2014. Disponível em: <http://www.ufrb.edu.br/lehrb/wp-content/uploads/2011/08/AdrianaJesusSacramento.pdf>.

SCHLÖGL, Esmeril, Roberto Filizola e Thadeu Guaraciaba de Aquino. Religião, Lugar, Espaço e Território: um discurso geográfico sobre o Sagrado no continente africano. INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade / Uberlândia / v. 5 n. 7 / p. 73-87 / jan./jun. 2010, p. 7. Acessado em 11/07/2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/3130/313027313005.pdf>.

SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade. A Forma Social Negra-Brasileira. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

VERNANT, Jean Pierre. Mito e Pensamento entre os Gregos. São Paulo: DIFEL/USP, 1973.