

## **Memórias, territorialidades e identidades do quilombo Santana dos Pretos, Pinheiro, MA: experienciando memórias pela interdisciplinaridade<sup>1</sup>.**

### **Memories, territorialities and identities of quilombo Santana dos Pretos, Pinheiro, MA: experiencing memories through interdisciplinarity.**

Enviado em: 19/02/2020

Aceito em: 04/06/2021

**Arkley Marques Bandeira<sup>2</sup>**

**Sávio José Dias Rodrigues<sup>3</sup>**

**Alipio Felipe Monteiro dos Santos<sup>4</sup>**

#### **Resumo**

Neste trabalho discutiremos o significado de memória coletiva a partir da reflexão sobre as experiências da comunidade quilombola Santana dos Pretos, município de Pinheiro, Maranhão. Tal debate se faz com a compreensão da construção da identidade quilombola que se apresenta em múltiplas formas de serem apreendidas, bem como, suas conexões com um fazer histórico, antropológico e geográfico. O trabalho foi realizado acionando elementos da história oral para buscar as experiências dos sujeitos envolvidos na composição coletiva da comunidade. Assim, realizamos uma pesquisa bibliográfica, documental e trabalhos de campo em que fizemos entrevistas

---

1 - Este artigo é originado de relatórios do subprojeto de pesquisa “Quilombos Contemporâneos, Aspectos Conceituais, Políticos e Sociais” (2015, UFMA/CAPES), do Projeto de Extensão, “Direitos quilombolas: mecanismos de acesso às políticas públicas do Programa Brasil Quilombola” (2016, FAPEMA), e do projeto “Santana dos Pretos: territorialidade e políticas públicas em uma comunidade quilombola de Pinheiro, MA” (2016 e 2017, FAPEMA), com participação de um de nossos autores em todos estes projetos. Ainda, originou a monografia “Memória, Identidade e Territorialidade da Comunidade Quilombola Santana dos Pretos, Pinheiro-MA”, defendida e aprovada por um de nossos autores em junho de 2018 ao curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas-História da Universidade Federal do Maranhão; originando também outros projetos de pesquisas sobre memória, história oral, identidade, territorialidade e patrimônios afro-indígenas na Baixada Maranhense e Reentrâncias Maranhenses em desenvolvimento e em planejamento.

2 - Docente do Ensino Superior da Universidade Federal do Maranhão - Campus de Pinheiro, Curso de Licenciatura em Ciências Humanas. Integra o Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade PGcult - UFMA, como membro permanente na Linha de Pesquisa Cultura, Educação e Tecnologia; é coordenador do Observatório Cultural do Maranhão - PGcult - UFMA e a Casa da Memória do Instituto do Ecomuseu do Sítio do Físico, em São Luís - MA. Doutor em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (2013). E-mail: [arkleymbandeira@gmail.com](mailto:arkleymbandeira@gmail.com)

3 - Professor Adjunto II da UFMA, na Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros e no Programa de Pós-Graduação em Geografia. Integrante do Núcleo Interdisciplinar em Estudos Africanos e afro-brasileiros (NIESAFRO/UFMA), do Núcleo de Estudos Geográficos (NEGO/UFMA) e do Grupo de Pesquisas sobre Trabalho Escravo Contemporâneo (GPTEC/UFRJ). Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: [saviodiasbr@gmail.com](mailto:saviodiasbr@gmail.com)

4 - Mestrando do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade PGcult – UFMA, na Linha de Pesquisa Cultura, Educação e Tecnologia. Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e integrante do grupo de pesquisa Epistemologia da Antropologia (UFMA), e Cosmopolítica e Relação Natureza/Cultura (UFMA). E-mail: [alipiomonteiro19@gmail.com](mailto:alipiomonteiro19@gmail.com)

com informantes da comunidade. Dessa maneira, demonstrou-se que a identidade (ALMEIDA, 2002; BAUMAN, 2005) é apropriada cambialmente através do território, da memória coletiva e da etnicidade contemporânea, propondo, ainda, a ideia de um “experenciado” (GOLDMAN, 2006), que faz parte da construção do que é ser quilombola.

**Palavras-chave:** Memórias; Territorialidades; quilombo Santana dos Pretos em Pinheiro-MA.

### Abstract

In this work we will discuss the meaning of collective memory from the reflection on the experiences of the quilombola community Santana dos Pretos, Pinheiro, Maranhão. This debate is made with the understanding of the construction of the quilombola identity that is presented in multiple ways of being apprehended, as well as its connections with a historical, anthropological and geographic. The work has been carried out by triggering elements of oral history to seek the experiences of the subjects involved in the collective composition of the community. Thus, we conducted a bibliographic research, documentary and fieldwork in which we did interviews with informants of the community. In this way, it was demonstrated that the identity (ALMEIDA, 2002; BAUMAN, 2005) is appropriate cambially through the territory, collective memory and contemporary ethnicity, also proposing the idea of an “experiencing” (GOLDMAN, 2006) which is part of the construction of what is to be quilombola.

**Keywords:** Memories; Territorialities; quilombo Santana dos Pretos in Pinheiro-MA.

### Introdução

A memória compõe a História, construindo, significando e ressignificando a identidade, explicando a realidade e dela sendo ativa na construção de representações, acontecimentos, conceitualmente e metodologicamente. É papel da História recorrer à memória para explicar a realidade dos sujeitos e para reconhecê-los como sujeitos fundantes de sua história (NORA, 1993).

As narrativas orais de memórias identitárias são as responsáveis pelo sentimento de pertencimento, e é o historiador da cultura que tem a função de revelar as formas de representações que os diversos grupos sociais empreendem para validar suas visões de mundo, seus valores e signos, como aponta Roger Chartier (1990, p. 16, 17) acerca dessa história cultural: “[...]”

identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Todavia, classificar identidades no sentido de racionalizar as vivências históricas, territoriais ou étnicas, é excessivo trabalho para as metodologias históricas, cabendo a colocação de outras áreas das humanidades, e cabendo, principalmente, uma intervenção crítica que desconstrua certas perspectivas de campo.

O foco deste artigo é conhecer, historiar e analisar a identidade quilombola da comunidade Santana dos Pretos, localizada no município de Pinheiro, Estado do Maranhão. Assim, este trabalho configurou-se ouvindo seus moradores, conhecendo suas memórias por meio da oralidade e interpretando sua identidade como processo em construção pelos próprios indivíduos e praticando uma compreensão sobre o modo como eles mesmos se entendem a partir da reflexão de uma categoria utilizada por Goldman (2006) para realizar uma etnografia, denominada “experenciar”, um estado de afetação.

As histórias das comunidades quilombolas, em muitos casos, acabam se perdendo no tempo e na memória de seus antepassados. Por essa razão, utilizaremos como técnica de pesquisa os relatos orais para evidenciar vestígios históricos presentes na memória coletiva dos quilombolas da comunidade Santana dos Pretos, tentando extrair da memória certas bases teóricas para estruturar uma fonte documental interdisciplinar. Para tal, utilizamos da pesquisa de campo, com aplicação de entrevistas qualitativas e semiestruturadas, individuais e em grupo com membros da comunidade indicados como guardiões da memória coletiva, e quando necessário, pessoas mais jovens (BAUER; GASKELL, 2008; MARCUSCHI, 1986; ALBERTI, 2005).

Consideramos que a História, a Antropologia e a Geografia alocam métodos específicos se pensados de maneira transversais, utilizando suas técnicas numa rede colaborativa, para aplicação em comunidades quilombolas da Baixada Ocidental Maranhense que possui uma historicidade ainda pouco explorada e reconhecida, além de um número considerável de comunidades quilombolas que apresentam aspectos complexos, diversos e contemporâneos em suas identidades.

## **Quilombos da Baixada Ocidental Maranhense: considerações introdutórias**

O sistema escravista brasileiro sustentou, cruel e impiedosamente, o sistema econômico, social e político do Brasil enquanto colônia e império, sendo o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. Esse comércio de pessoas enquanto objetos distribuía mão de obra escrava e negra para as atividades econômica da mineração, as charqueadas, a pecuária, os ervais, o extrativismo de produtos tropicais, plantação de algodão, o engenho, a produção do açúcar, cultivo de café, dentre outras que foram a base da economia nacional. O sistema perdurou mais de três séculos, com pessoas escravizadas trazida de diversas partes do continente africano, ao sul do Saara, na conhecida África Subsaariana (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006; MOURA, 1989).

No Maranhão Colonial o tráfico transcorreu-se entre o séc. XVII e XVIII, sendo intensificado no final do centenário setecentista quando a Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão importou 41 mil “peças”<sup>5</sup>, deixando o estado com a mais alta porcentagem (55%) de população escrava do Império às vésperas da independência (ASSUNÇÃO, 1996, p. 434).

A busca pela liberdade é densamente documentada por comarcas, câmaras municipais, correspondências entre autoridades de diferentes províncias, autos de crimes, e outros, fartamente estudados por Maria Raimunda Araújo (2001), e por Mathias Röhrig Assunção (1996), os quais usaremos como base bibliográfica para a compreensão dos quilombos na porção ocidental do Maranhão oitocentista focados nos quilombos em seus aspectos sociais, econômicos e políticos. Extraído de um desses trabalhos,

---

<sup>5</sup> É importante ressaltar o caráter de objetificação ou coisificação do ser humano que o escravismo imprimia. Não exatamente era o tráfico de pessoas, mas sim de peças, objetos a serem usados no desenvolvimento do capitalismo brasileiro, mas que como objetos, não é dado a eles o protagonismo na história do país. A teoria da coisificação do escravo ou do escravo-coisa foi explicitada por Fernando Henrique Cardoso, caracterizado pelo não reconhecimento social da condição de pessoa humana aos escravos. Tal teoria sofreu inúmeras críticas pela historiografia que tinha por base uma Nova História Social, dentre eles, estavam pesquisadores como Emilia Viotti da Costa, Sidney Chaloub, João José Reis e outros, que procuravam colocar os escravos como ativos dentro das relações escravistas, com poder de agência e não meramente coisificado e tido por assim (CARDOSO, 1977).

segue a descrição detalhada do quilombo de São Sebastião na Baixada Maranhense, em torno de 1878.

[...] no centro [...] de um belo descampado circular, de mil braças de diâmetro mais ou menos, terminando pelas roças que acompanhavam toda a circunferência. Eis a descrição do que ali havia: 58 casas, cobertas de palha e tapadas de barro, na maior parte com portas e janelas de madeira, sendo 2 denominadas Casas de Santo, bem distintas pelas Cruzes levantadas em frente, 3 de fazer farinha com os competentes fornos, 1 de depósito e eira, outra guardando um alambique de barro, [...] duas engenhocas de moer cana, movidas a mão, grande bananal e diversas árvores frutíferas, muita plantação de fumo pelos quintais, assim como de ananases, bastante mandioca, algodão, e uma bonita e grande criação de galinhas e patos, com a circunstância muito vantajosa de passar pelos pés do estabelecimento um braço de Japenicana (denominado Igarapé de Casa) que nunca havia secado (ASSUNÇÃO, 1996, p. 457).

A região da Baixada Maranhense apresenta uma das maiores concentrações de comunidades quilombolas do Estado do Maranhão. Somente Pinheiro, um dos principais municípios da região, há mais de trinta e cinco comunidades. A grande quantidade de comunidades quilombolas na região, associada à sua diversidade cultural, étnica e religiosa, enseja a necessidade de uma pesquisa que investigue a história de formação dessas comunidades, enfatizando seus modos de representação e práticas diante de si e dos outros.

Chambouleyron (2006) indica em suas pesquisas voltadas ao final do século XVII e início do séc. XVIII, sobre tráfico negreiro no Pará e Maranhão, que os motivos de alto suprimento de escravizados para o Maranhão devem ser entendidos para além da tese da necessidade de mão de obra para as *plantations* de açúcar que foram afetadas pelas leis de liberdade geral dos índios em 1680, devendo haver foco, também, para as lavouras de produtos locais voltados ao cultivo de gêneros específicos da região amazônica, como acultura do anil no Maranhão, do cravo de casca e do cacau no Pará, a partir de um tráfico pelo Atlântico Norte (Equatorial) entre Maranhão e Guiné com a instituição da Companhia do Comércio do Maranhão<sup>6</sup>. Intensificando assim o tráfico de africanos para essa região do Maranhão, especialmente o ocidental, que compartilha uma fisiografia e ecologia amazônica<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup>Antônio Carreira em pesquisa abrangente sobre a Companhia, apresenta a formação do seu monopólio de exploração de colônias no continente africano (CARREIRA, 1967) e das rotas do comércio de especiarias e de africanos escravizados, passando por Cabo Verde (CARREIRA, 1972).

<sup>7</sup>De acordo com Chambouleyron (Op. Cit.), o modelo da plantation açucareira, apesar de ser muito invocado pelas autoridades, moradores e religiosos como alternativa que conservaria o Maranhão, mas,

Mathias Röhrig Assunção em seu artigo intitulado “Quilombos Maranhenses” (1996), discutiu uma tipologia dos quilombos maranhenses oitocentistas partindo da análise de quatro casos de quilombos onde relacionou seus sistemas econômicos, da agricultura de subsistência ao garimpo, sua participação em movimentos políticos amplos, como a Balaiada (1838-1841). Ele analisa o grande quilombo de São Benedito do Céu em suas ações defensivas contra a sociedade escravocrata, e por último discute o que chama de quilombos tardios maranhenses, a partir de 1870. Assunção é enfático ao citar a ação estatal contra os quilombos, mas, que nunca foram suficientes para extirpar permanentemente suas formações. As ações do Estado tinham um medo premente em insurreições dos escravizados contra a ordem vigente, sobretudo as acontecidas no Haiti. Discorre Assunção (1996, p.460) sobre o “[...] medo dos senhores de um Haiti não deve ser visto como uma paranoia gratuita, mas como tendo alguma base real”, caracterizando, dessa forma, o Maranhão como o inferno tanto para os escravos que para cá vinham, quanto para os senhores.

Maria Raimunda Araújo em seu artigo “Notícias sobre os quilombos no Maranhão” (2001), usou de fontes primárias, como jornais, certidões cartoriais, relatórios de presidentes de província, de comarcas; distritos; câmaras municipais; autos de crimes e outros. A pesquisa revelou particularidades dos quilombos da baixada, sobretudo, em relação a suas estratégias de defesa e as relações econômicas, sociais e de poder intra e inter societárias. Revelou também que a região do Turiaçu é ponto focal na origem da maioria dos quilombos da região, com quatro grandes quilombos da baixada maranhense:

---

[...] é importante insistir que o suposto desenvolvimento dessa rota não estava vinculado somente ao estímulo da lavoura de açúcar ou de tabaco para exportação. O contrato do Maranhão deixa claro que os escravos africanos serviriam para o desenvolvimento das lavouras dos moradores, o que incluía — e a Coroa sabia disso muito bem — os diversos produtos que se acreditava somente a Amazônia podia produzir naquele momento, como cacau e cravo de casca, entre outros” (ibidem, p. 95). Considera-se importante, ainda, perceber essa demografia emergente de negros que ultrapassou a quantidade de portugueses no Maranhão em dados apresentados pelo autor, onde, “a comparação com os números do tráfico indica que, proporcionalmente, o volume de escravos africanos não era tão desprezível como se consagrou na historiografia [...] Ora, se levarmos em consideração o ano de 1693, quando, de acordo com o texto do padre João de Sousa Ferreira, a população do Estado chegava a 1.300, a vinda de um navio carregado de escravos podia chegar a representar em torno de dez por cento dos homens portugueses. É possível afirmar, portanto, que nas décadas de 1690 e de 1700, em razão da concentração dos assentos celebrados pela Coroa, o crescimento do número de escravos — apesar do incipiente tráfico — seguramente ultrapassou o crescimento da própria população do Estado” (ibidem, p. 102, 103).

São Benedito, São Vicente do Céu; São Benedito do Céu e São Sebastião, onde

A região de Turiaçu, ainda hoje, possui uma considerável população de remanescentes dos antigos quilombos. A documentação levantada sobre aqueles que foram destruídos no séc. XIX, longe de retratar um quadro de vencidos, demonstra, ao contrário, o quanto o negro escravo resistiu, através da fuga e da organização dos quilombos ao sistema escravista na província do Maranhão (ARAÚJO, 2001, p. 140).

Ainda segundo a autora, vários núcleos familiares de fugidos dispersados com os abates desses quatro grandes quilombos espalharam-se pela Baixada. Dessa forma, formando novos quilombos. Porém, importante perceber que muitos desses novos quilombos permaneciam usando os mesmos nomes dos quilombos de origem, apresentando apenas algumas variações. Esse fato pode ser um indicativo de uma identidade ligada a formação territorial original do quilombo de onde o grupo familiar foi disperso, demonstrando a reminiscência desses antigos quilombos objetivando conservar a memória dos pioneiros, como a autora comenta: “a destruição das oitenta casas existentes no quilombo São Benedito do Céu, não arrefeceu os ânimos daqueles quilombolas que permaneceram livres e formaram novos quilombos” (ARAÚJO, 2001, p. 146).

Desse histórico apresentado pela bibliografia, constatamos que o Brasil possui um número corpulento de comunidades quilombolas identificadas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, que guardam uma ligação histórica específica com o sistema escravocrata, sendo o Maranhão o primeiro estado brasileiro que concentra o maior número de comunidades certificadas, saltando de seis comunicadas certificadas no ano de 2004 para 816 comunidades até o atual momento, de acordo com a Fundação Cultural Palmares<sup>8</sup>.

Conforme a Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, a partir de dados no documento “Diversidade no Cadastro Único: Respeitar e Incluir” (BRASIL, 2014), temos noção sobre a

---

<sup>8</sup>Cf. neste endereço da Fundação Cultural Palmares: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551)>

maioria de comunidades quilombolas localizados nas regiões do Nordeste, com 60,3% de Povos e Comunidades Tradicionais (PCT), divididos entre famílias quilombolas (70,3%), ciganas (58,5%) e de terreiro (81,1%), integrando o grande eixo de grupos étnicos do país, como o próprio documento aponta e classifica.

Nesse contexto, o Brasil afigura como um espaço de destaque em relação que podemos chamar de diáspora africana. Esta entendida como uma dispersão no espaço de população e suas referências culturais, religiosas, sociais e econômicas, encontra no país um ponto nos sistemas de fluxos intensos de africanos escravizados e trazidos a força. Os quilombos como forma de resistência a um sistema escravista que os objetificava, também aparece como sendo um território enquanto lugar de resistência de um modo de vida e que tem na sua origem africana uma referência (minas, congos, angolas, anjicos, dentre tantos povos). É Rafael Sanzio Araújo dos Anjos que nos lembra que há uma ligação forte entre o fazer espacial dessas comunidades no Brasil com sua origem no continente africano (ANJOS, 2009).

Diante desse cenário, temos um manancial de história que sociabiliza e nos remete a uma identidade própria de lugares específicos, e a baixada maranhense possui uma história escravista própria, com memórias e narrativas que são obliteradas ou pouco valorizadas, e entender esse passado é essencial para compreendermos a memória local, para, então, a narrativa contar a história vista de baixo.

Entendemos por memória toda uma consciência do passado que se encontra fundada em sua lembrança ou reminiscência, elaborando uma consciência no presente que se remete ao passado. Marilena Chauí (1995, p. 125), define: “a memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana de reter guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total”. Pierre Nora (1993, p. 09) define memória como a vida em si, em permanente evolução e “[...] aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações”.

A memória ganha prestígio nas pesquisas de Maurice Halbwachs, quando este classifica a memória em “interna/pessoal/autobiográfica”; e outra que seja “exterior/social/histórica”. Halbwachs localiza o segundo tipo de memória como impregnada na memória individual desde a infância, podendo ser localizada no indivíduo, pois que “[...] a parte social ou, se o quisermos, do histórico, [...] é muito maior do que pensávamos” (HALBWACHS, 1990, p. 72), logo, a primeira depende da segunda, pois nela encontra seus pontos de referência, “[...] é porque, em realidade, nunca estamos sós [...] temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem [...]” (HALBWACHS, 1990, p. 26)

É preciso colocar aqui que tempo e espaço caminham juntos. O tempo da memória não pode ser pensado fora de um ponto espacial. Assim, a memória está intimamente ligada num espaço em si e produzido pelo grupo social. A assertiva de Milton Santos (SANTOS, 1979) quando diz que não existe espaço sem sociedade e nem sociedade sem espaço, repercute aqui para pensarmos que a memória tem um espaço de sua produção, um espaço único que reverbera no tipo de memória, na forma que é passada e no relato feito dela. Como afirma o antropólogo e historiador francês, Joël Candau(2018, p. 61), ao relacionar memória, espaço e tempo: “[...] é através da memória que o indivíduo capta e compreende continuamente o mundo, manifesta suas intenções a esse respeito, estrutura-o e coloca-o em ordem (tanto no tempo como no espaço) conferindo-lhe sentido”.

Em “Los marcos sociales de la memoria coletiva” (2004), o autor demonstra a existência de quadros/marcos sociais onde a memória coletiva encontra seu apoio, como as instituições e grupos como a religião e a família, além dos lugares, datas, ruas e outras, de forma que o presente significa as lembranças que são condicionadas por uma estrutura social e cultural, são “enquadradas” e reconstruídas no interior de um grupo. Halbwachs (1990, p. 131) afirma que “[...] as imagens habituais do mundo exterior são inseparáveis do nosso eu”, e assim, conecta o espaço e as coisas que nele há, como afirma:

Assim se explica como as imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva. O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras. [...] Não.

Todavia, o lugar recebeu a marca do grupo e vice-versa. [...] cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável. [...] (HALBWACHS, 1990, p. 133)

Para além, a memória se materializa em narrativas orais, especialmente nas comunidades quilombolas de Pinheiro, onde evocam uma trajetória histórica e territorial própria conectadas a uma ancestralidade negra relacionada à escravidão, com relações territoriais específicas e características étnico-raciais auto atribuídas (BRASIL, 2003).

De acordo com Marcuschi (2005), a oralidade é essencial para revelar os conflitos latentes e velados dos discursos, e adentrar as representações contidas nas memórias, para então, construir relações entre a memória e a identidade, possibilitando a compreensão das comunidades.

A oralidade jamais desaparecerá e sempre será, ao lado da escrita o grande meio de expressão e de atividade comunicativa. A oralidade enquanto prática social é inerente ao ser humano e não será substituída por nenhuma outra tecnologia. Ela será sempre a porta de nossa iniciação à racionalidade e fator de identidade social, regional, grupal de indivíduos (MARCUSCHI, 2005, p. 36).

A partir dessa discussão sobre a historicidade das comunidades quilombolas e a necessidade da memória e da oralidade, adentramos na discussão das memórias fundantes e recentes, bem como da relação entre elas e a identidade quilombola na comunidade Santana dos Pretos, em Pinheiro, Maranhão.

### **Santana dos Pretos**

Situado na microrregião da Baixada Maranhense, mesorregião Norte Maranhense, o município de Pinheiro possui uma população estimada em 82.990 habitantes, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). No plano de desenvolvimento econômico (MARANHÃO, 2015a) é considerado um polo comercial dentre os 19 municípios da Baixada, porém, mantém um índice de desenvolvimento humano (IDH) muito baixo, de 0.637 (IBGE, 2018).

Pinheiro contabiliza mais de trinta e cinco comunidades quilombolas. Sua formação sócio territorial e histórica tem relações com a expansão dos

latifúndios da parte ocidental do estado, sobretudo, dos municípios mais antigos da Baixada Maranhense e Reentrâncias Maranhenses. Sobre a história do município de Pinheiro, Josias Abreu, um historiador local, relata-nos que:

Um fidalgo de Alcântara, cidade próspera a esse tempo, com grande colônia portuguesa, de nome Inácio Pinheiro, possuidor de avultados haveres, propôs-se a fundar colônias a fim de fazer jus a novos latifúndios. Muito gordo, viajavam por terra, em rede, trazida pelos seus muitos escravos, chegando assim a esta localidade, então habitada por uma tribo de índios mansos e trabalhadores, mas sem nenhuma organização. [...]. Aqui chegando, Inácio Pinheiro tomou posse da terra em seu nome, dando como colonos os próprios índios que a habitavam, batizando-a como o nome de Pinheiro, em sua honra (ABREU, 2006, p. 25).

Inferimos que a gênese da história do município estrutura-se em um modelo escravista, pois o latifundiário e capitão-mor Inácio José Pinheiro trouxe consigo a mão de obra negra escravizada para o trabalho da lavoura em sua fazenda e início da (re)ocupação da região, despossando os povos indígenas que a habitavam.

A comunidade Santana dos Pretos localiza-se na rodovia MA-006, entre os municípios de Pinheiro e Pedro do Rosário, ficando a aproximadamente 32 Km do centro comercial de Pinheiro, entre os povoados de Porão Grande e Paraíso, também pertencentes ao município Pinheiro. A comunidade é avistada facilmente, pois se encontra às margens da rodovia MA.

O nome da comunidade é oriundo da Santa Ana, ou Sant'Ana, santa católica conhecida como avó de Jesus, o Cristo. A comunidade realizava um festejo que incluía missa, bingo, romaria, visando comemorar a data fixada como devoção à Santa pela Igreja católica. No ano de 1584, o Papa Gregório XIII fixou a data da festa de Sant'Ana em 26 de julho, data em que a comunidade realizava a devoção. Essa festividade está sendo resgatada pela comunidade nos últimos anos, o que veremos mais adiante. Em relação ao adjetivo "dos Pretos", este surge significando não o substantivo Santana, mas à identidade da comunidade enquanto raça e etnia, assunção da negritude, definição de e para si mesmos<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>Tal interpretação identitária encontra-se em monografia denominada "A sobrevivência da comunidade Quilombola de Santana dos Pretos no município de Pinheiro – MA" (2007), de Maria Raimunda Campos Silva Pinheiro, defendida na UFMA, Pinheiro, encontrada na Academia Pinheirense de Letras, Artes e Ciências (APLAC). Neste artigo, mais adiante, tais laços de negritude aparecerão em representações próprias dos entrevistados.

Nosso principal interlocutor será Raimundo Aldo Costa, de 68 anos de idade, conhecido como Seu Aldo, o presidente da associação comunitária de Santana dos Pretos que já foi vice-presidente da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ<sup>10</sup>), além de ser um importante articulador político das outras comunidades quilombolas de Pinheiro. Dona Adélia Freitas, de 86 anos de idade, a moradora mais idosa da comunidade e antiga parteira por ofício, também será importante para os relatos; Maria Laura Araújo Martins, com 85 anos de idade. Detemo-nos nos relatos dos idosos pois suas memórias alcançam um tempo passado vivido produzindo a simbologia entre cultura e lugar, um tempo retido na lembrança que elabora uma identidade específica de indivíduos inseridos em uma coletividade ou grupos (HALBWACHS, 1990).

A comunidade é reconhecida oficialmente com certidão datada de 1996. Questionado sobre a extensão e posse do território pela comunidade, Seu Aldo nos informa, baseado em documentação, que a primeira desapropriação do território realizado pelo Estado, em 1996, demarcava uma dimensão de 1.454 hectares de acordo com a escritura da terra. Assim, a comunidade foi assentada no território pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), mas não como quilombola. Inicialmente, com 84 famílias ou unidades agrícolas familiares, solicitou-se implementação de infraestrutura física necessária ao desenvolvimento da comunidade rural compreendendo 17.95 hectares para cada, sendo que no território de Santana, existem mais duas comunidades chamadas Quadra Dois e Taboqueiro. Este fato, ocasionou mudanças desde 1996, onde as famílias que vivem em Quadra Dois e Taboqueiro, reconhecem sua origem sendo diretamente relacionada à Santana dos Pretos, e por tal, reivindicaram acesso aos direitos quilombolas e reconhecimento como tal.

---

<sup>10</sup>Órgão que representa as Comunidades Quilombolas no Maranhão, criada em 1997 com o objetivo de fortalecer a luta pela garantia de seus direitos através de fóruns. A ACONERUQ possui mais de 720 comunidades associadas.

A comunidade existe desde o século XIX, e infelizmente não se consegue data exatamente a década ou o ano<sup>11</sup>. Seu Aldo lembra que sua bisavó era escrava, e sua avó, chamada Chica Grande, se deslocou da comunidade de Estrela (também uma comunidade quilombola de Pinheiro, mas que no período era uma fazenda escravocrata) para morar em Santana, por conseguir melhor condição de vida nas lavouras. O mesmo afirma que em Estrela “a lavoura era controlada à mão de ferro, já em Santana, o Romão Soares tinha fama de homem bom e acolhedor”(Informação verbal<sup>12</sup>). As famílias que deram origem à comunidade, de acordo com Seu Aldo, são: a família Martins, a família Araújo, a família Soares e a família Costa. Hoje, dentro do território total de Santana, existem mais de 374 famílias, tendo ao todo 874 pessoas.

O motivo da ocupação do território, segundo Seu Aldo, era que os ocupantes chegavam fugidos de fazendas escravistas de cana-de-açúcar que se localizavam em Turiaçu em busca de refúgio, e assim, construíram uma comunidade que chamaram de “Mangal do Forte”.O acesso no território era através de jangada (espécie de pequeno barco improvisado) pelo Rio Pericumã, até a comunidade Cuba e Estrela, as quais já eram quilombos, e também do povoado chamado Roque, e a partir deste local, se distribuía pelas áreas em busca de proteção na mata fechada.

Percebemos, até então, que a história de ocupação do território de Santana dos Pretos tem gênese na fuga de escravos vindo de Turiaçu, tal como já discutido pelas pesquisas de Mathias Röhrig e Raimunda Araújo. Assim, Turiaçu foi a gênese de formação não somente de Santana dos Pretos, mas também de várias comunidades quilombolas da Baixada Maranhense, principalmente de Pinheiro.

Uma documentação irá nos fazer retomar tal assertiva, a de que os quilombos já não conseguiam se manter em Turiaçu, pois eram constantemente abatidos e os negros recapturados por tropas militares e

---

<sup>11</sup>De todo o modo, a temporalidade enquanto cronologia rigorosa não desvaloriza a informação da “memória longa”, como pensada por Joël Candau(2018, p. 85-90), pois sua qualidade associativa e não totalizante, segundo o autor, reforça a consciência identitária a invés de enfraquecê-la.

<sup>12</sup>Entrevista concedida por COSTA, Raimundo Aldo. *Entrevista I*. [maio 2018]. Entrevistador: Alípio FelipeMonteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2018. 01 arquivo.mp3 (14 min.)

capitães do mato. A correspondência recebida pelo presidente da província do Maranhão das Câmaras Municipais, no ano de 1853 indica tal versão.

Ofício da Câmara Municipal de Turiaçu solicitando ajuda para reparar o mal maior deste termo, que é o acúmulo de escravos aquilombados, existentes nessas matas, o que tem paralisado as lavouras por falta de braços; informa ainda a existência de um grande quilombo, com mais de 200 escravos, andando livremente pelas estradas e negociando com os moradores: armas, pescados, barris de pólvora e outros gêneros. Paço da Câmara Municipal de Turiaçu, 12 de janeiro de 1853 (MARANHÃO, 2015b, p. 353).

Sendo isto, os grandes quilombos acumulados na região de Turiaçu, nas margens dos rios Turiaçu e Gurupi e por entre as matas, ao serem constantemente abatidos, rumaram em direção a Pinheiro, formando outros quilombos. A memória de Seu Aldo, fruto de uma cultura da oralidade, cruzou com a memória da historiografia.

Interessa-nos discutir sobre como as noções territoriais foram construídas ao longo desse tempo, e como a identidade quilombola se manifestou, e para discutir essa identidade territorial proposta, vamos “escutar” mais algumas memórias, e consequentes questionamentos sobre a identidade quilombola.

### **Memórias territoriais: ouvindo identidades e “experiências” ressemantizadoras através de uma base interdisciplinar.**

A História Oral é, segundo Alberti (2005), aquela que desvenda uma narrativa oficial, garantindo os contrafatos, porque ela trabalha diretamente com a memória e o discurso produzido no presente. Alberti destaca (2005, p. 115): “[...] uma entrevista de história oral constitui uma reflexão e recuperação do passado levada a efeito ao longo de uma conversa”.

A História oral pode ser um método, uma fonte ou uma técnica. Aqui, ela é nosso método que explora a fonte da memória, mas que por vezes se faz necessário comotécnicas da quais a própria Alberti apresenta.

Explicitando metodologicamente, desenvolvemos as entrevistas dentro da tipologia “História de vida” (ALBERTI, 2005), sendo classificada tecnicamente como não-estruturada (MARCONI & LAKATOS, 2010), acompanhado de um gravador, roteiro e um diário de bordo com anotações

realizadas posteriormente às entrevistas. Como método de escolha do indivíduo/alvo para aplicar as entrevistas, priorizamos os idosos da comunidade porque carregam a “função social de lembrar”, conforme Bosi (1994, p. 63), ao velho “[...] resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade.”

No tocante à análise dos dados, a investigação adotou as seguintes etapas, de acordo com o proposto por Alberti (2005): a) Identificação do material gravado, organização e duplicação deste; b) Transcrição do material realizado pelo próprio pesquisador, registrando as marcações: ênfases, silêncios, risos, emoções, interrupções e correção de palavras contraídas; c) Conferência de Fidelidade: acrescentando descrições de circunstâncias e gestos; adicionando anotações contidas em diário de bordo, nomes próprios e de anonimato ou não-identificação quando solicitado; Leitura final, digitação e revisão. Tais compromissos éticos com a pesquisa foram essenciais para um bom material coletado em campo que respeitasse os participantes e para a produção dos relatórios finais exigidos pelos projetos que regiam e financiaram as pesquisas.

Dona Adélia Freitas<sup>13</sup>, de 86 anos de idade, a mulher mais idosa da comunidade e que já foi parteira e quebradeira de coco babaçu, recorda de festas e brincadeiras que existiam em sua infância e que hoje estão esquecidas. Lembra de tudo com saudosismo, das boiadas que iam até o amanhecer, religando sua memória diretamente ao lugar e atividades que lembrem o passado. Sua memória é elemento de sua história e faz parte de sua formação enquanto pessoa no momento atual.

Adélia Freitas lembra perfeitamente da atividade que fazia ao quebrar coco babaçu em um grupo de mulheres que adentravam a mata próxima e lá ficavam por até três meses realizando a atividade, alojadas dentro do mato, enquanto os homens trabalhavam na roça e cuidavam da família, delegando, também, o cuidado da casa às filhas mais jovens. Além disso, relata também

---

<sup>13</sup>Por questões éticas e de maior objetividade e legitimidade dos depoimentos e da história oral, as transcrições das entrevistas aqui citadas encontram-se completas nos apêndices da monografia original e, como indicação, cada entrevista é referenciada em nota de rodapé respectiva, para facilitar seu encontro na monografia aqui citada e disponibilizada neste endereço eletrônico: <<https://acervodigitalbaixadamaranhense.wordpress.com/>>.

viagens a trabalho do “partijar” (significa o verbo partejar), caracterizando a intensidade do serviço.

**Entrevistador:** Dona Adélia, como era no tempo em que a senhora trabalhava como parteira? Como era o serviço?

**Adélia Freitas:** Eu partijeí 30 anos.

**Entrevistador:** 30 anos?

**Adélia Freitas:** 30 anos [pausa curta] Larguei de partijar [pausa curta] larguei não, porque elas não largam de me “atentar”, venham aqui, eu “sacudo” a barriga delas e quando elas dão dor se trancam com medo de ir pro hospital e mandam me chamar, eu vou, “ingarro”, corto o umbigo e curo e tudo, ajeito tudinho.

**Entrevistador:** Então a senhora ainda faz como antes?

**Adélia Freitas:** Não faço mais para sair assim como eu ia em Altamira, aqui na Quadra, Viveira, aqui no Purão Grande, Guambá, na Vila Somar, isso tudo aí, Taboquero, Santa Cruz, tinha dia de eu não vir em casa, semana “reio”, e eu lutando, partijando, partijando aqui e acolá, aqui e acolá (Informação Verbal<sup>14</sup>).

Considerando o conceito de diálogos assimétricos (MARCUSHI, 1986), que define uma conversação baseada em entrevistas e inquéritos, fomos em busca de dados empíricos a partir da história de vida de dona Adélia, movidos no interesse do ato de “*partijar*”, e assim, compreender melhor sobre essa memória. Mas nós também estávamos subjetivando um escarafunchar de sua relação com a identidade quilombola. Nisso, as expressões faciais e gesticulações merecem ser aqui destacadas, pois, dona Adélia, a quase todo o momento, dialogava sem considerar mirar-nos diretamente, olhando para o lado, como que se lembrando desse tempo de sua vida, a fim de poder construir melhor sua resposta em base de maior fidelidade à sua memória.

Durante a imersão desse diálogo circular, questionamos dona Adélia sobre o que significa para ela ser quilombola, ser da comunidade quilombola, e sua resposta é um silêncio, um silêncio seguido de: “Hum... (pausa longa) é...(pausa curta) tudo bem, acho que tudo bem...” (Informação verbal<sup>15</sup>), sempre olhando para o lado. Entretanto, quando insistimos no questionamento, ela nos mirou com uma expressão facial de dúvida, silenciou e nos ignorou. Logo, desistimos. Dona Adélia ou não conhece o que é ser quilombola (enquanto “conceito de quilombo”) ou conhece (mesmo que vagamente) mas não considera mais ser ou estar em uma comunidade quilombola porque sua relação quilombola identitária, ou seja, como se identifica etnicamente, parece

---

14Entrevista concedida por FREITAS, Adélia. *Entrevista II* [Jun. 2018]. Entrevistador: Alipio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2018. 01 arquivo.mp3 (7 min. 18 seg.).

15Entrevista concedida por FREITAS, Adélia. Op. Cit.

estar ligado ao seu passado experienciado. Dona Adélia só viveu sua cultura e seu modo de ser, brincou tambor e boiada, “*partijava*”, quebrava coco babaçu, vivia o território e a identidade, mas não sabia o significado do conceito de quilombo dito oficial, tão pouco, o de “remanescente de quilombo” e todos os conceitos construídos de forma exógena. Ela vivia o espaço, a tradição, suas relações; isso bastava.

Essa relação de memória e identidade autobiográfica<sup>16</sup> acessada de dona Adélia conota o que era a comunidade antes, e o que é agora, ordenando e tornando coeso, historicamente, a narrativa de uma identidade. A narrativa da vivência de dona Adélia é “experiência” enquanto conceito da escola de Estudos Culturais, o que Hall (2011, p. 136) interpreta como “[...] a tentativa de descobrir a natureza da organização que forma o complexo desses relacionamentos”; tendo em conta de que toda prática representa um tensionamento de ideologias, com ação direta no tempo presente e recolocando o indivíduo para além de uma simples abstração, tornando elementar o entendimento sobre os processos estruturais que atentem para a capacidade de negociação e negação cultural entre os sujeitos e a cultura vigente. Porém, não somente os estudos culturais nos dão respostas sobre, a Antropologia é aliada mais certa.

A noção de “experiência”, proposta pelo antropólogo inglês Godfrey Lienhardt é discutida e sintetizada em uma análise do antropólogo Marcio Goldman (2006) na qual perpassa uma proposta epistemológica de um fazer antropológico que considere a “experiência” como uma categoria de análise simétrica que não narre o “outro” na tentativa de racionalizar suas vivências, e sim de levar a sério sua palavra, não em sentido de representação, mas de que “é”, e de que “está”. Citando Goldman (2006, p. 167), “[...] a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal [...]”.

---

16 Conceito de Maurice Halbwachs (1990) que no capítulo II de sua consagrada obra, aborda a oposição aparente entre memória autobiográfica e memória histórica, quando estas se entrecruzam, mas não se confundem por completo, onde a primeira, apesar de pessoal, faz apelo às lembranças dos outros e se apoiaria na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral.

Nesse sentido, seria possível viver uma experiência pessoal junto à memória de dona Adélia? Como - no caso de uma experiência passada protagonizar uma ponte visual entre presente e passado - podemos “experienciar” e deixar-nos afetar com e pela mesma vivência que dona Adélia traz em si, se já estamos impregnados de conceitos acadêmicos, estatais, fixos e exógenos sobre o que é identidade quilombola, remanescentes, étnica e ademais, e se estamos no tempo oposto das suas lembranças, o presente? De acordo com Luís Alberto Marques Alves (2001, p. 25, grifos do autor), “[...] o conhecimento do passado é um substituto da experiência; é um alargamento da experiência vivida; é uma introdução ao possível, ao provável e ao humano.”. Ainda procuramos pelo caminho da “desracionalização” quando o objeto é transferido para a disciplina da História e o fato é de natureza temporal, como é a memória. Mas uma dica é possível: o caminho, necessariamente, passa pela reflexão na área de interseção entre História e Antropologia, onde domina a interdisciplinaridade, e de assim, começar a pensar uma dupla epistemologia do que seria uma “memória experienciada”.

Podemos destacar também a reflexão de Eduardo Viveiros de Castro acerca do perspectivismo de uma ficção antropológica que entre no pensamento do outro, da expressão ‘experiência de pensamento’, nas palavras do próprio (2002, p. 123, grifo nosso): “[...] não se trata de imaginar uma experiência, mas de *experimentalizar uma imaginação*”. Adiante, o autor pretende tomar tal ficção, no caso dele seria tomar as ideias indígenas como *conceito*, situadas no mesmo plano que as ideias antropológicas, ou seja, seria levar a sério a palavra, tal como já posto aqui, através de Goldman.

O diálogo interdisciplinar permite uma categoria de análise aprofundada não somente na biografia e na narrativa em si, mas na estrutura do pensamento coletivo em questão, permitindo compreender que o próprio historiador deve tomar um duplo cuidado: o de não cristalizar e tornar exótico o indivíduo pertencente à comunidade, e o de não produzir ou reproduzir as relações de dominação que os mesmos se acham por subalternos. Mas a subalternidade não “mora” só de um lado. Em exemplo, pensar que somente o historiador, que domina uma ciência autorizada por outros historiadores, pode

representar a memória e a oralidade dos não letrados, bem como desvendar “reais intenções” clandestinas nos discursos de seus objetos, pois que somente ele possui acesso ao mundo “real”, e o outro, este produz uma representação fosca do mundo que não corresponderia à realidade em si. É correto, fraseando Candau (2018, p. 72) “querer avaliar essa identidade narrativa a partir de critérios de verdadeiro ou falso”? Como que, dessa perspectiva, não houvesse verdade no indivíduo que narra a si mesmo. Ora, percebemos que o próprio historiador é subalterno de si mesmo, mas quase não percebe tal situação, visto que seu objeto sempre parece ser o único subalterno. Então, perguntar-nos-iam, o historiador da memória e da oralidade, que busca o que vem “de baixo”, pode nunca ter deixado a visão que vem “de cima”, da história oficial detentora de objetividade, da positividade? Fiquemos com esta reflexão<sup>17</sup>.

Portanto, parece-nos, que decidir deixar-se afetar pela experiência da memória compartilhada em oralidade não é, necessariamente, entregar-se à parcialidade científica, e muito menos, querer à força ocupar o lugar de existência do outro, mas antes, é dilucidar a humanidade das identidades a partir da diferença, como queira Goldman (2006, p. 171), é justamente inserir o que estudamos na vida, fugindo dos poderes constituídos e não percebidos, voltando à quotidianidade.

---

<sup>17</sup>Tal reflexão não adveio somente de Goldman e do Castro, mas do ponto de partida deles mesmos, o francês Bruno Latour, com suas obras “Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica” (1994), “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches” (2002).



Figura 1: Adélia Freitas. Fonte: MONTEIRO DOS SANTOS, Alipio Felipe.

Deixando a reflexão em aberto, partimos para outra personagem portadora de uma memória octogenária da comunidade, é Maria Laura Araújo Martins, 85 anos de idade, nascida em Santana, que compartilha sobre sua memória local. Vejamos a transcrição do momento em que a questionamos sobre a identidade quilombola.

**Entrevistador:** Então, dona Laura, me conte sobre o que você se lembra da sua infância em Santana?

**Laura Martins:** A gente brincava mesmo, acompanhava o tambor de crioula

**Entrevistador:** tinha tambor aqui?

**Laura Martins:** é, tambor de crioula, acompanhava os bumba boi.

**Entrevistador:** Para a senhora, o que é ser quilombola? A senhora sabe o que é ser quilombola?

**Laura Martins:** [Pausa longa]... ixi, eu não sei han... [outra pausa longa]

**Entrevistador:** A Senhora não sabe o que é ser quilombola? Por que a comunidade aqui é quilombola, né? A senhora se identifica como quilombola? A senhora faz parte da comunidade quilombola?

**Laura Martins:** É... É...

**Entrevistador:** O quilombo, são um grupo de pessoas, que geralmente, tem origem, família, pais, descendentes de escravidão, né [interrupção]

**Laura Martins:** O pai... O pai da minha mãe era escravo, agora, que quando ela nasceu, já tinham gritado a liberdade (Informação verbal<sup>18</sup>).

---

18 Entrevista concedida por MARTINS, Maria Laura Araújo. *Entrevista III* [Jun. 2018]. Entrevistador: AlipioFelipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2018. 01 arquivo.mp3 (9 min. 01 seg.).

A seguir, questionamos se Laura sentia falta das brincadeiras, do tambor, da boiada, e prontamente ela afirma não sentir: “Hoje eu não sinto, porque eu sou evangélica” (Informação verbal). Tal afirmação de Laura Martins corrobora a presença da igreja evangélica neopentecostal na comunidade, que, em algum sentido, parece contribuir para o desapego das raízes étnicas da comunidade na atualidade, até mesmo, ao sincretismo com o catolicismo, presente, por exemplo, na festividade de Sant’Ana, caso que, por si só, mereceria uma análise mais profunda e contingente. Configura-se a compreensão, a partir disto, do grau de heterogeneidade da identidade quilombola na contemporaneidade.

Laura Martins, assim como dona Adélia, conecta-se ao território pela memória, e desconhece a questão conceitual de quilombo, de ser quilombola, nos remetendo informações à vivência de um tradicionalismo com cultura afro-brasileira. Ainda que uma seja saudosa e outra não seja por conta da condição de participar de outra religião, a memória do espaço, do cotidiano, reconstitui um conceito, se não de quilombola, mas de comunidade ou grupo que se pertença a algo em comum, que se marca e é marcado pelo espaço (HALBWACHS, 1990).

Destarte, existe uma ligação intrínseca entre território e um sistema coerente de imagens coletivas, a partir da espacialização do tempo onde a memória se incorpora a elementos naturais e são assim temporalizados. Sendo como tal, a invocação corresponde a uma forma atual de existência, significando todo um sistema de relações dentro de um universo social, como quando dona Adélia se recorda do ambiente harmônico e festivo da comunidade em outros tempos, conotando o afeto pelo lugar a partir de um pertencimento da paisagem memorial.

De fato, a terra, enquanto espaço que se torna *lugar*<sup>19</sup>; é quem faz referência ao ser da identidade coletiva, porque a reflexão sobre o território

---

19 Partimos da literatura da geografia humanista e cultural de Yi-Fu-Tuan, em sua obra “Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência (1983), para diferenciar os conceitos de espaço e lugar, onde, mesmo ambos estando relacionados ao conceito da experiência, o espaço incorpora o abstrato e a amplidão, aquilo que não é vivência, que não se tem por experiência, logo, não é dotado por valor. Já o lugar, apesar de relacionado com o espaço, está encarnado na ideia de experiência, vivência, afeto, intersubjetividade, inclusive, na ideia de pertencimento. Para o autor, “é impossível discutir o espaço

implica uma visão explícita sobre o simbolismo material e imaterial, onde cada elemento histórico ou físico faz parte do processo de significação e ressignificação. Nesse sentido, a ideia de território em Milton Santos (2017) é compreendida não pura e simplesmente como um espaço delimitado por relações de poder, tal como a geografia clássica vislumbrava tomando como ponto de partida a importação do território das espécies na biologia; o território é, por assim dizer, o resultado dos processos de apropriação, sobretudo pelo uso do espaço. No caso das comunidades rurais, principalmente quilombolas, ribeirinhas e indígenas, a terra é apropriada e não dominada, ou seja, diz sobre a posse, mas sem a propriedade do espaço, em vez de dizer sobre a lógica capitalista vigente de uso unidimensional do espaço, objetiva e funcional, sem simbolismo e de valor de troca. A apropriação é vivência do espaço que carrega marcas de experiências grupais<sup>20</sup>.

Tal perspectiva de entender o espaço, ou melhor, o lugar, é proveniente da geografia humanista ou cultural, na qual Werther Wolzer (1999) define lugar como um “centro de significados” que é formado por pessoas, objetos e relações intersubjetivas, produzindo símbolos que não dizem nada por si só, a não ser quando significados no espaço geográfico.

Ao adentrarmos a geografia humanista ou cultural, fazemos isso porque nosso objeto se manifesta também pela geograficidade, tornando a interdisciplinaridade ainda mais entre cruzada, complexa e sistemática. Isto posto, a experiência também é abordada pela geografia.

Yi-Fu-Tuan (1983, p. 09-11) conceitua *experiência* como “[...] um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade”, sistematizando-a como constituída de “sentimento e pensamento [...] um registrando estados subjetivos, o outro reportando-se à realidade objetiva [...] e ambos são maneiras de conhecer”. Logo, precisamos

---

experiencial sem introduzir os objetos e os lugares que definem o espaço [...] o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (TUAN, 1983, p. 151).

20 Segundo Henri Lefebvre (2013, p. 123-132) “o espaço não pode mais se conceber como passivo, vazio, ou como de fato não tendo outro sentido, tal como os ‘produtos’, senão o de ser trocado, de ser consumido, de desaparecer [...] Ele sedialetiza: produto-produtor, suporte das relações econômicas e sociais. Não entraria ele também na *reprodução*, aquela do aparelho produtivo, da reprodução ampliada, das relações que ele realiza praticamente, ‘no campo’?”. Destarte, Lefebvre tenta traçar a gênese do espaço na sociedade moderna (principalmente a urbana), que se baseia por essas formas de dominação e apropriação, caracterizado pela homogeneização, fragmentação e hierarquização.

pensar esse “experenciado” da memória e sua prática metodológica por parte do historiador, não somente a partir da confluência com a Antropologia simétrica, mas também, de uma Geografia humanista.

Por último, mas nem de longe menos impactante; contrapondo a ausência de uma noção do conceito de quilombo, de ser quilombola, entrevistamos uma jovem e sua mãe, a Eliane Costa Souza, de 19 anos, e sua mãe Maria Rumana, com 44 anos.

**Entrevistador:** Para vocês, o que é ser quilombo, fazer parte da comunidade quilombola, se sentem como parte disso?

**Maria Rumana:** Sente. Em primeiro lugar é assim, da gente, tem que gostar não é dizer que é um dever e nem uma obrigação, é a origem da gente, porque a gente é descendente de negro né, a gente faz parte da área quilombola, e a gente é nascido e criado aqui, né, não tem pra onde a gente esconder a origem da gente, então eu assim, no meu caso assim, eu sou feliz e... Que aceito assim, no caso, a minha origem, porque vem de meu avô, meu bisavô, [...] eu fui nascida e criada aqui, a minha mãe também. [...] que ela permaneça para no futuro a gente poder apresentar assim, em palavra, [...] se expressar assim para os netos da gente dizer o que aconteceu no passado, assim, de tanta coisa de saber o que aconteceu, assim, de coisa boa, coisa ruim porque nunca é só bom né, são as duas partes [...](Informação verbal<sup>21</sup>).

Maria Rumana remete à importância de resgatar e reproduzir a história negra de origem quilombola da comunidade para as futuras gerações, e continua sua fala de forma ininterrupta, explicitando o momento em que ela começou a ter noção sobre o que é quilombo.

[...] Quando eu cheguei já a participar, de ir entender essa parte, prá já tinha pouca coisa, mas assim já na reunião que eles iam dizendo às vezes coisas que a gente já não sabia, às vezes a gente conversava com os avós da gente e eles contavam alguma coisa, aí alguma coisa sobre o quilombo que agente saiba assim, mas assim, outras coisas assim... E a gente quer que permaneça assim, com essa origem né, apesar de a gente ser discriminado várias vezes, assim, sempre pra baixo, mas que a gente nunca deve “ser abaixado a cabeça”, né? Porque essa é a origem da gente (Informação verbal<sup>22</sup>).

Sua oralidade é singular por dois fatores, primeiro traz à tona a negritude, e segundo por localizar a consciência de um passado escravocrata. De acordo com sua fala, assumir tal fato histórico traz um lado ruim e um bom, onde localiza o bom a partir da necessidade de não esquecer o passado, mas sim, de repassá-lo adiante, tornar pública a memória do grupo para que a

---

21 Entrevista concedida por RUMANA, Maria; SOUZA, Eliane Costa. *Entrevista V* [jun. 2018]. Entrevistador: Alípio Felipe Monteiro dos Santos. Pinheiro, Maranhão, 2018. 01 arquivo.mp3 (10 min. 41 seg.).

22 Entrevista concedida por RUMANA, Maria; SOUZA, Eliane Costa. Op. Cit.

origem nunca seja esquecida, e é durante esse processo que normas consuetudinárias reforçam laços de negritude, de parentesco e de compadrio próprios, em uma luta constante para superar o lado ruim, identificado em sua fala como a discriminação oriunda do preconceito e do racismo.

Questionando a filha de Maria Rumana, a jovem Eliane, que se apresentava tímida e um tanto nervosa diante do questionamento, respondeu à mesma pergunta levemente acrescida considerando o fato de sua juventude e qual relação ela possuía com a identidade quilombola. Sua resposta é contundente, e um tanto, digamos, híbrida.

Para mim, ser quilombola, é... tipo assim, como jovem, apresentar os objetivos, através da comunidade, porque como nós somos uma comunidade quilombola, nós temos que ter, como jovem, vários objetivos principalmente na nossa área, conhecer, nos aprofundar mais, tanto nas coisas passadas como hoje, apresentando objetivo hoje, porque assim, é interessante nós sabermos como surgiu a origem quilombola antes, nos nossos avós, antepassados, e saber, praticar os objetivos hoje, e para mim ser quilombola é um orgulho porque eu sou tanto quilombola, como também eu tenho origem de índio, que o meu pai é descendente [...] assim, eu tenho orgulho de ser apresentada nessas duas partes (Informação verbal<sup>23</sup>).

Maria Rumana e Eliane Costa Souza expõem uma identidade vigorosa, o que impressiona por serem mais jovens do que dona Adélia Freitas e dona Laura Costa. Provavelmente conheceram sobre o passado quilombola e um pouco sobre seu conceito por sua proximidade com Seu Aldo, um líder politicamente ativo, como indica suas falas; onde a jovem Eliane já espelha a mesma representatividade em germinação. É importante uma última afirmação de Eliane ao fim da entrevista, onde explana: “muitos não entendem o que é ser quilombola, não sabem o tamanho da história que tem por trás de ser quilombola” (Informação verbal<sup>24</sup>). Aqui, há uma manifestação mais contemporânea de identidade que remete a uma noção de ser étnico, do grupo e suas características culturais, históricas, e principalmente políticas, que abraçam não somente a negritude, mas também a indianidade (identidade afro-indígena).

Tais escutas revelam os inúmeros sentidos identitários, percepções diversificadas dos indivíduos, muitas vezes apoiadas na memória coletiva, na

---

23 Idem.

24 Entrevista concedida por RUMANA, Maria; SOUZA, Eliane Costa. Op. Cit.

tradição, nas relações com agentes exteriores e lideranças internas, nos descendentes, na negritude, e na territorialidade. Compreender tal complexidade de relação de conceitos em torno da identidade quilombola, marcada por uma contemporaneidade, só é possível quando o conceito de quilombo ultrapassa o conceito de passado em sobras, de restante de uma África outrora esquecida, totalmente engolida por “pós-modernismos” e que necessitam, de forma urgente, de um “resgate” de seu ser histórico, de uma gênese identitária. Acreditamos que seja realmente urgente superar tal ideia, principalmente se o objeto de análise forem as comunidades da baixada ocidental maranhense e reentrâncias. Não é só ser resíduo de um objeto arqueológico, uma imanência das essências, nem só uma marca biológica, ou um isolamento geográfico, mas, no entanto, pode ser tudo isso junto e mais. É preciso criticar a visão estática de identidade quilombola, evidenciando aspectos organizacionais de poder em uma perspectiva de cambialidade, de enquadramentos históricos, de relações sociais e dinâmicas; é preciso compreender o valor das experiências ressemantizadoras.

São essas experiências ressemantizadoras que conectam diretamente tais memórias a uma paisagem memorial sempre em confronto com o presente, que sociabiliza em si uma etnicidade própria que confronta ou atrela sentido à memória coletiva. Memória, território e identidade étnica conglomeram-se formando um pertencimento contemporâneo que, ao que nos pareceu, só dera de ser interpretado quando a prática da escuta a qual colocamo-nos permitiu compreensão às experiências por eles contadas, mesmo não podendo delas, de fato, vivenciar. Suas experiências são suas identidades, sem necessitar dos palpites dos exógenos.

Caso fiquemos loucamente a procura, como racionalizadores que produzem ciências sociais, àquilo que Durkheim (1975, p. 221, 222) chamou de “[...] as causas profundas que escapam à consciência [...]”, certamente desqualificaremos o agente, o indivíduo da vivência histórica e, por conseguinte, todo o tipo de metodologia que envolve a compreensão do relato da oralidade.

Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002, p. 67), ao discutir a relação entre identidade étnica e territorialidade, sintetiza a discussão de representação sobre o que é ou não esse ser quilombo, se preocupando com o “outro”:[...] A meu ver, o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais definem e representam suas relações e práticas em face dos grupos sociais e agências com que interagem”. Logo, interpela-se pelo “outro”, ou seja, aquele que é divergente do “nós”, pelo diferente acima até dos mecanismos institucionais, políticos ou academicistas que tomam para si a autorização de definir os critérios identitários de quem é diferente. Essa é a concepção de identidade que se apresenta aqui, pois:

O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto representam e quais os critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes (ALMEIDA, 2002, p. 68).

Poder dizer se se é ou se se não é algo, é crucial. Quanto a isso, cito Zygmunt Bauman (2005), quando discute a problemática da identidade do indivíduo frente à construção identitária do Estado Nacional, quando cita o problemático censo em uma Polônia multiétnica, onde os funcionários do censo esperavam uma resposta considerada lógica acerca do pertencimento de auto identificação de todos os indivíduos do Estado Polônes, entretanto, os funcionários falharam em sua maioria, pois, os entrevistados não sabiam o que era uma “nação” ou pertencer à uma nacionalidade. Conclui Bauman (2005, p. 25) desse fato histórico que: “[...] perguntar ‘quem você é’ só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo [...]”. Tal diálogo com esta reflexão trazida pelo autor se atina perfeitamente com o que aqui foi exposto, do “experenciar” e de uma resposta na vivência de uma memória.

## **Considerações Finais**

As narrativas orais de memórias identitárias aqui discutidas e interpretadas por alguns membros da comunidade Santana dos Pretos,

Pinheiro, Maranhão, são categóricas no sentido que nos leva a um conceito de cultura e identidade afixas, que dialogam com a história dentro de uma complexidade de signos e significantes próprias das trajetórias dos quilombos da baixada ocidental maranhense. Suas identidades são memoriais, étnicas e territoriais, em suma, originadas principalmente de fugas de uma cultura de abates violentos contra suas comunidades ainda no Brasil Colônia.

O município de Pinheiro possui um passado escravista central na baixada ocidental maranhense ao lado de Turiaçu, e da imensa faixa de território localizada entre os rios Turiaçu e Gurupi. Tal passado explica o grande número de comunidades quilombolas, e dentre estas, focamos no quilombo de Santana dos Pretos, o qual possui um pertencimento e ativismo identitário ímpar.

Santana dos Pretos foi analisada a partir de entrevistas realizadas que indagavam sobre seu passado e sua conexão identitária com o presente, onde compreendemos que a identidade quilombola local é marcada pela memória que os indivíduos guardam sobre uma experiência do passado, mas não é a memória em si, enquanto motor de lembranças saudosas, o único operacionalizador dessa identidade, mas sim, o território enquanto lugar e morada identitária, que se entrelaça em uma identidade étnica contemporânea complexa e instável, mas principalmente diversificada, ampla, acionada de diversas maneiras e devendo ser reconhecidas e elaboradas pelos próprios portadores do passado, que centralizam tudo isso que chamamos por memória identitária, territorialidade identitária, paisagem memorial e identidade étnica contemporânea, em um verbo especialmente significante: “experienciar”; pois, são as experiências de afeto própria de cada indivíduo ouvido em campo que nos dilatou à uma mínima compreensão de suas identidades. Sendo assim, propomos ficar com esse verbo conceitual no lugar dessas duplicatas de categorias originadas por pesquisadores forasteiros, peregrinos em quilombos distintos e que servem minimamente para, igualmente, distintas realidades, de outros campos de pesquisa.

Pelo exposto, a pesquisa alia-se à necessidade de produção de conhecimento de base interdisciplinar que proporcione entendimento da

formação de territórios étnicos, engendrando, assim, novas proposições a serem desenvolvidas nas ciências humanas e sociais. Em acréscimo, que possamos refletir sobre a prática de escuta das oralidades e das entrevistas em campo, pensando sobre uma episteme na interseção entre História, Antropologia e Geografia, sobre um “experenciar da memória”, um mergulho na vivência memorialística sem muitos pressupostos classificatórios exógenos, mas que retorne com um diário de bordo repleto de afetividades.

## Referências Bibliográficas

ABREU, Josias. *Coisas de Antanho*. Josias Abreu: org. por: José Jorge Leite Soares. São Luís, Academia Pinheirense de Letras, Artes e Ciências, 2006.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral* / Verena Alberti. – 3. Ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FILHO, Walter Fraga. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALVES, Luís Alberto Marques. O Estado da História – O Ensino. *Revista da Faculdade de Letras HISTÓRIA*. Porto, III Série, vol. 2, 2001, pp. 023-031. Disponível em: <<https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/7928/2/2306.pdf>> Acesso em: 01 nov. 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ANJOS, R. S. A. *Quilombos: geografia africana-cartografia étnica – territórios tradicionais*. Brasília: Mapas, 2009.

ARAÚJO, Maria Raimunda. Notícias sobre os quilombos no Maranhão. In: MOURA, Clóvis (Org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 139 - 156.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Quilombos Maranhenses In: GOMES, Flávio dos Santos. REIS, João José Reis. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-466.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Ed. 7. Petrópolis: Vozes, 2008.

BAUMAN, Zygmunt, 1995. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*/Zygmunt Bauman; tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças dos velhos* / Ecléa Bosi. – 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Cadastramentodiferenciado. *Diversidade no Cadastro Único: respeitar e incluir*. -- Brasília, DF: MDS;Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2014. Disponível:<[http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/bolsa\\_familia/Cadernos/Diversidade\\_CadUnico.pdf](http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/bolsa_familia/Cadernos/Diversidade_CadUnico.pdf)>. Acesso em: 15 abr. 2019.

BRASIL. *Decreto* 4887/2003.In.: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)> Acesso em: 29 jun. 2019.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade* / Joël Candau; trad. Maria Leticia Ferreira. 1. ed., 4º reimpressão. São Paulo: Contexto, 2018.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARREIRA, António. *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Lisboa: [s/d], 1972.

\_\_\_\_\_. Cabo Verde e Guiné e a Companhia do Grão-Pará e Maranhão. *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*. Volume XXII, Jul-Out, N. 87, 88, 1967.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, nº 52, 2006, p. 79 -114. Disponível em:<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882006000200005&script=sci\\_arttext&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882006000200005&script=sci_arttext&lng=pt)>Acesso em: 05 fev. 2019.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL; Riode Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.

DURKHEIM, E. Antonio Labriola, Ensaio sobre a Concepção Materialista de História. In: DURKEIM, E. *ACiência Social e a Acção*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1975.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0873-65612006000100008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 29 jun. 2019.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

\_\_\_\_\_. *Los marcos sociales de la memoria* / Maurice Halbwachs, posfácio de Gérard Namer, trad. Manuel A. Baeza y Michel Mujica. – Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

HALL, Stuart. Marcos para os Estudos Culturais. In: \_\_\_\_\_. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2011.

HOLZER, Werther. O lugar na Geografia Humanista. *Revista Território*. Rio de Janeiro, ano IV, nº 07, p. 67-78, jul./dez. 1999. Disponível em: <<https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/6999/5132>> Acesso em: 20 jun. 2019.

IBGE, 2018. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/pinheiro.html?>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

LEFEBVRE, Henri. Prefácio - A Produção do Espaço. Tradução de Ana Cristina ArantesNasser. Rev. técnica de Fraya Frehse. Do original em francês – “Préface – La production del’Espace” (Paris: Econômica, 2000). *Estudos Avançados*, vol. 27 (79), 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68706>> Acesso em: 29 jun. 2019.

MARANHÃO, Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento (SEPLAN); InstitutoMaranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos (IMESC). *Regiões deDesenvolvimento: proposta de regionalização do Maranhão*. São Luís: IMESC/SEPLAN,2015a. Disponível em: <[http://www.seplan.ma.gov.br/files/2013/02/Proposta-IMESC\\_22-Regi%C3%B5es-de-Desenvolvimento-do-Estado-do-Maranh%C3%A3o-2018.pdf](http://www.seplan.ma.gov.br/files/2013/02/Proposta-IMESC_22-Regi%C3%B5es-de-Desenvolvimento-do-Estado-do-Maranh%C3%A3o-2018.pdf)> Acesso em: 29 jun 2019.

MARANHÃO, Secretaria de Estado da Cultura. *Repertório de documentos para a História da Escravidão no Maranhão 1818 – 1852* / Arquivo Público do Estado do Maranhão. SãoLuís: Edições SECMA, 2015b.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARCUSCHI, L. A. *Análise da conversação*. São Paulo: Ática, 1986 (Série Princípios).

\_\_\_\_\_. *Da fala para a escrita*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. Ed. Ática, 1989.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, trad. Yara Aun Khoury, *Prof. História*, São Paulo, (10), dez. 1993. Disponibilidade em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>> Acesso em: 29 jun. 2019.

SANTOS, Milton. *Espaço e Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1979.

\_\_\_\_\_. *A natureza do espaço: técnica e tempo. razão e emoção*. 4. ed. 9. reimpr. São Paulo: EDUSP, 2017.

TUAN, Yi-Fu, 1930. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 29 Jun. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.