

“QUE TAL A GENTE DAR O NOME DE ONZE NEGRAS?”: O processo de reconhecimento da Comunidade Onze Negras como remanescente de quilombo.

**Beatriz Hochmann Béhar<sup>1</sup>**

### **Resumo**

Inserido no contexto nacional de reconhecimento de comunidades negras rurais como remanescentes de quilombos, o presente trabalho busca analisar a forma como a Comunidade Quilombola Onze Negras, localizada no Cabo de Santo Agostinho, região metropolitana do Recife, vai revisitar o seu passado e construir uma nova memória coletiva a partir do processo de reconhecimento, baseada na importância da narrativa de sua história, entendida como seu patrimônio, que se constitui em ferramenta de legitimação e inserção política e social. A história da comunidade se confunde com a vida de Maria de Fátima Silva, atual líder comunitária e uma das maiores responsáveis por seu reconhecimento. Sua trajetória, como representativa das demais, permite conhecer o processo de urbanização da região à medida que crescia o Complexo Industrial do Porto de Suape e, sobretudo, ilustra as transformações pelas quais passaram as comunidades negras no contexto das políticas públicas compensatórias.

**Palavras-chaves:** Patrimônio Cultural – Memória – Narrativa

### **Abstract**

Inserted in the national recognition of rural black communities as quilombo, this paper seeks to analyze how the Community Onze Negras, located in the metropolitan area of Recife, PE, will revisit his past and build a new collective memory from the recognition process, based on the importance of the narrative of their history, understood as their heritage, which constitutes a tool of legitimation and political and social integration. The community's history is intertwined with the life of Maria de Fátima Silva, current community leader and one of the main reasons for its recognition. His career as representative of the other, allows to know the process of urbanization in the region as it grew the Industrial Complex of Suape and particularly illustrates the transformations in the black communities in the context of compensatory public policies.

**Keywords:** Cultural Heritage - Memory - Narrative

Durante o século XX, alterou-se profundamente a forma de se conceber a escrita da História e a responsabilidade dos atores sociais na eclosão dos fenômenos históricos ao redor do mundo. Seguindo esta corrente, nas últimas décadas podemos observar uma significativa releitura de temas, que traz à tona a intensa participação de novos agentes até então tratados como personagens passivos da história. O presente passou, também, a

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

E-mail: beatrizbehar@hotmail.com

ser objeto da história e contribuiu para a alteração do que se concebia como paradigma básico da disciplina, a necessidade do distanciamento. Colocando o historiador em posição inédita em relação à sociedade, contribuiu-se para o estímulo das discussões acerca de seu papel e da responsabilidade de seu ofício, além do reconhecimento das demandas sociais que o levaram a esta posição.

Esta discussão transcendeu a esfera acadêmica e chegou aos debates políticos, fazendo surgir uma preocupação por parte do Estado em compensar grupos sociais que, de alguma forma, estiveram à margem da história do país e de políticas públicas voltadas para a solução de suas necessidades, além de reconhecer as suas contribuições, e de seus antepassados, à formação da sociedade e cultura brasileiras e absorver e preservar estas contribuições sob forma de patrimônio nacional.

Se constitui como objetivo deste artigo pensar o processo acima descrito a partir dos caminhos jurídicos, políticos e sociais que levaram ao reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil e analisar as consequências do mesmo na reconstrução da memória destas comunidades e na formação de uma nova identidade proveniente do papel então assumido por elas na sociedade, observando o caso da Comunidade Quilombola Onze Negras, localizada no município do Cabo de Santo Agostinho, região metropolitana do Recife e pólo industrial do Estado. Busca-se compreender de que forma as comunidades que se auto atribuem a condição de remanescentes de quilombos irão lançar um novo olhar ao seu passado e reconstruir sua memória coletiva a partir do deslocamento de valor das narrativas ligadas à origem da comunidade. Antes relacionados à discriminação e preconceito e, portanto, silenciados, os fatos rememorados passam a serem peças na institucionalização de uma memória coletiva com poder de conferir direitos e visibilidade aos grupos sociais esquecidos pela sociedade. Para tanto, será considerada como exemplar deste processo a trajetória de vida de Maria de Fátima Silva, presidente da Associação Quilombola Onze Negras desde sua fundação.

### *O Tempo Presente e o Historiador*

Muito já se discutiu acerca da História do Tempo Presente desde a fundação do Institut du Temps Présent (IHTP), em 1978, por Bédarida, ícone da produção científica sobre acontecimentos recentes. Desde então, as maiores críticas à ela foram debatidas, rebatidas e, em grande parte, superadas a ponto de se consolidar como importante

campo da História<sup>2</sup>. Para seus defensores, o estudo do tempo presente, ao contrário do que pensavam seus críticos, é favorecida pela proximidade entre o historiador e seu objeto, já que partilham as mesmas referências e categorias do pensamento, como destaca Chartier<sup>3</sup>, e contribui para a desfatalização do conhecimento produzido e a elaboração de um discurso aberto, por se tratarem de eventos não concluídos que devem ser constantemente revistos e seus objetos de estudo continuamente delimitados.<sup>4</sup>

Mas o que definiria o estudo de um período como História do Tempo Presente e como o historiador se coloca frente a estes desafios? Marieta de Moraes Ferreira, aludindo aos maiores expoentes sobre o assunto, nos faz concluir que este é um campo singular da ciência, balizado por parâmetros móveis, em geral com duração de uma geração, onde é possível travar contato com testemunhos vivos para o estudo de um passado que somente adquire significado em função dos resultados do presente.<sup>5</sup> Para seu estudo, é necessário valorizar métodos e temáticas específicos, como “a importância das cronologias antes das análises de conteúdo; a valorização dos períodos de ruptura e dos eventos políticos, a utilização das fontes orais e a busca da interdisciplinaridade.”<sup>6</sup> Para Hobsbawm, apesar de toda história ter certo caráter contemporâneo, por ser escrita por um historiador que é fruto do momento histórico em que vive, é profundamente diferente escrever a história de seu tempo, o que coloca ao profissional diferentes problemas e perspectivas, pois parece inevitável que o tempo vivido seja analisado a partir de sua experiência pessoal<sup>7</sup>.

Esta posição torna o historiador suscetível às demandas sociais à história e cria uma tensão entre seu papel social e o rigor científico do conhecimento que será por ele produzido<sup>8</sup>. Estas demandas podem ter sua origem no apelo por construções de memórias e identidades nas sociedades pós modernas e pela valorização dos patrimônios materiais e imateriais dos grupos sociais representando, portanto, a possibilidade do uso da memória produzida para legitimar um processo de vitimização de comunidades de alguma forma oprimidas no passado, na busca por conquistas

---

<sup>2</sup> FERREIRA, Marieta de Moraes. *Demandas sociais e história do tempo presente*. In: VARELLA, MOLLO, PEREIRA, DA MATA. (Orgs.) *Tempo presente & usos do passado*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, v.1, p. 101-124. p. 104

<sup>3</sup> FERREIRA, *ibid.*, p. 107

<sup>4</sup> FERREIRA, *ibid.*, p.109; RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 207; BÉDARIDA, François. *Tempo presente e presença de história. Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

<sup>5</sup> FERREIRA, *op.cit.*, p.106.

<sup>6</sup> FERREIRA, *op.cit.*, p.107.

<sup>7</sup> HOBBSAWM, Eric. *Sobre a História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, pp. 315-317.

<sup>8</sup> FERREIRA, *op.cit.*, p.116.

simbólicas, nos dizeres de Ferreira, aludindo à Todorov, Dosse e Delacroix para expressar as preocupações dos autores com esse possível uso da história. Pode-se perceber que, em se tratando da questão quilombola, este processo de compensação foi estimulado pelo Estado, com o intuito de redimir uma política escravista do passado e de corrigir a situação marginal em que se encontrava, e encontra, a população afrobrasileira. Se, segundo Bédarida, “o historiador não pode furtar-se à sua responsabilidade moral como pessoa e como cidadão”<sup>9</sup>, qual deve ser, então, sua resposta à essas demandas?

Para Ferreira, historiadores como Rousso, Joutard, e o próprio Bédarida, “procuram dar respostas que levem em consideração as demandas de memória pela história e, ao mesmo tempo, produzam uma historicização crítica da memória”<sup>10</sup>.

### *O Quilombo moderno no Brasil*

Sendo um, entre tantos temas que passaram por uma profunda revisão, a nova forma de ver a escravidão ressignificou o papel do negro na história bem como alterou substancialmente as concepções acerca da abolição e, aliado a um crescente movimento negro engajado em lutas políticas, fez surgir uma busca institucional por compensações para os descendentes de comunidades negras identificadas como remanescentes de quilombos.

O uso do termo segue, aqui, a mesma ressemantização dos textos legais, indicando comunidades autônomas, essencialmente agrícolas, criadas no pós abolição para garantia da sobrevivência de pessoas unidas por uma identidade étnica, que não se reduz a traços biológicos.<sup>11</sup>

Neste contexto, podemos compreender a inclusão dos remanescentes de quilombos ao texto constitucional de 1988, no artigo 68 dos Atos das Disposições Transitórias que estabelece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> BÉDARIDA, op.cit., p. 226.

<sup>10</sup> FERREIRA, op.cit., p.112.

<sup>11</sup> BRANDÃO, André; DALY, Salette de; GOUVEIA, Victor Hugo. Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais. Niterói: EdUFF, 2010, pp. 80-81.

<sup>12</sup> BRASIL. Constituição Federal, 1988.

Sendo regulamentado pelo decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003 que, em seu Artigo 2, estabelece que os critérios definidores de comunidades remanescentes de quilombos serão a auto atribuição, a trajetória histórica própria com relações territoriais específicas, além da presunção de ancestralidade negra ligada à opressão.<sup>13</sup>

Segundo Arruti, mesmo carecendo de regulamentação e definição institucional e jurídica, os efeitos do artigo se fizeram sentir através da mobilização de diversos setores, como ONG's, instâncias do Estado e setores acadêmicos quase imediatamente,<sup>14</sup> o que pode ser observado analisando-se o caso da comunidade das Onze Negras, localizada no Cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco, que exemplifica e traz novas questões a serem pensadas. Por se localizar em uma área que experimentou um surto de urbanização e crescimento industrial nas últimas décadas, a comunidade passou a sofrer os danos causados no ecossistema da região sem, no entanto, ser diretamente contemplada com as políticas públicas pensadas para o local. Contar sua história foi a forma encontrada pela comunidade para ser vista e fazer valer sua voz, para então transformá-la em ferramenta legitimadora nas disputas materiais e simbólicas que pleiteavam.

O relato, mais do que preservar o passado, demonstra de que forma a memória relativa a este foi revisada, de forma a se adequar ao contexto das forças sociais agentes no presente, se configurando como instrumento de uso político fundamental à construção identitária do grupo.

### *A patrimonialização da narrativa*

Os programas de assistência social e políticas públicas positivas voltadas especificamente para os remanescentes de quilombos ou onde estes tenham prioridade em relação a outras comunidades são indicadores, primeiramente, da tentativa de compensar a forma como seus antepassados foram marginalizados pelos governos e, também, do reconhecimento de que existe ali um passado a ser recuperado, importante para a formação da identidade nacional. Todas essas ações se inserem numa questão maior, de combate ao racismo, que, durante muito tempo, fez calar a tradição oral, por

---

13 BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003.

14 ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "Remanescentes": Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana vol.3 n.2 Rio de Janeiro Oct. 1997, p.13.

não haver nela motivo de orgulho, ao contrário, por expressar o motivo maior da discriminação sofrida, as raízes negras.

Segundo Martha Abreu e Hebe Mattos, a nova identidade quilombola será construída a partir do resgate das narrativas e “causos” ouvidos desde a infância, passados de geração em geração, oralmente, com o objetivo, também, de garantir a posse da terra<sup>15</sup>. Esta nova identidade será formada através da reconstrução da memória e de outros aspectos culturais e de sua identificação com as origens africanas de seus antepassados, constituindo o patrimônio cultural da comunidade.<sup>16</sup>

Vemos surgir, a partir deste movimento, uma busca das comunidades que se reconheciam como remanescentes em provar o uso de suas terras na garantia da reprodução de seus bens materiais e imateriais ligados ao passado de opressão. No entanto, será necessário a estas comunidades, recorrer à memória de seus antepassados para ter acesso ao fluxo recém aberto de políticas públicas, e, na busca pelo reconhecimento, estes grupos lançarão um novo olhar à sua história, às suas tradições, aos seus relatos e construirão uma nova identidade, ressignificada pela importância agora inserida àquelas práticas e sua transformação em ferramenta na busca pela legitimação de seu passado.

Ao afirmarem que a identidade racial deve ser entendida como uma construção social determinada pelo seu tempo histórico, Ana Lugão Rios e Hebe Mattos nos fornecem uma pista para começarmos a compreender como estas comunidades quilombolas trabalharão sua memória<sup>17</sup>. Sendo a memória elaborada no tempo histórico, segundo Portelli, o desafio destes grupos é buscar, em meio aos deslocamentos sofridos pelos relatos ao longo do tempo, seu mito de origem, a história simbólica da comunidade, aquela que será partilhada pelos membros da família e construirá sua auto representação. Dela se formará uma memória pública resultado de uma construção ideológica, que se constitui de forma mais coerente, aparando as arestas daquilo que escapa à narrativa linear, mas nem por isso menos legítima, já que se constrói a partir das experiências.<sup>18</sup>

---

15 ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Quilombos contemporains In: Afrodescendances, cultures et citoyeneté. 1 ed. Quebec : Presse del'Université Laval, 2012, v.1, p. 11.

16 Idem, p. 9

17 MATTOS, Hebe e Rios, Ana Lugão. Memórias do Cativo. Família, Trabalho e Cidadania no Pós Abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 29

18PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): Mito, política, luto e senso comum. IN: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1996, p. 109.

Existe, portanto, no interior destas comunidades a necessidade de envolver a todos em uma identidade coletiva, a partir de uma memória também coletiva que seria sua força de coesão social com a função de uni-los por laços de pertencimento. Para a sua construção, é fundamental a existência dos pontos de contatos entre as memórias individuais e as concordâncias identificadas entre estas, para então tomar corpo uma memória coletiva estável, constituída e formalizada que cumpra suas funções de “manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que o grupo tem em comum.”<sup>19</sup>

Porém, todo o processo de seleção do que fará parte desta memória coletiva se dá através de negociações e disputas entre as memórias individuais, demonstrando como a identidade construída a partir de elementos da coletividade se constitui em um bem valioso da comunidade em seu processo de legitimação.

Se entendermos como patrimônio imaterial, o bem dotado de continuidade histórica, relevância nacional para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira<sup>20</sup>, podemos incluir nesta categoria as narrativas das comunidades que se reconhecem como descendentes de quilombos sobre seu passado e sua formação, contribuindo para um entendimento mais plural da sociedade brasileira, e para a emergência de saberes até então esquecidos ou ignorados.

Para além da ampliação do conceito de cultura, e da contribuição para uma melhor apreensão do que pode ser entendido como brasilidade, o reconhecimento das tradições orais de uma comunidade como patrimônio, abre um novo canal de disputas políticas para grupos tradicionalmente alijados dos processos culturais e históricos, como eram antes percebidos, e garante a eles meios de perpetuar sua existência<sup>21</sup>.

Além de pensarmos a construção da identidade e reapropriação da memória destes grupos, é válido refletir sobre o significado mais amplo de se assumir como comunidade quilombola para tantas pessoas que, no passado, sofreram preconceitos justamente por serem negras. A mudança na forma como o racismo se apresentou durante as últimas décadas na sociedade brasileira irá também alterar o tom das narrativas, e preenche-las de um sentimento de orgulho e pertencimento que contrasta

---

19 POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, n 10, 1992, p. 7.

20 ABREU, Martha. “Cultura Imaterial e Patrimônio Histórico Nacional” IN: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca. Cultura Política e Leituras do Passado: Historiografia e ensino de história. Editora Civilização Brasileira, 2007, p. 356

21 Idem, p.356.

com relatos de infância ou juventude sobre os preconceitos sofridos e, também, com o silêncio em que muitas destas comunidades viviam até ganharem visibilidade política.

### *As Onze Negras*<sup>22</sup>

É possível exemplificar este processo analisando-se a trajetória da Associação dos Moradores, Pequenos Produtores Rurais e Quilombola Onze Negras – AMPRUQUION, situada no município do Cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco. A área onde se localiza vem sofrendo intensas transformações desde a década de 1960, com a instalação de inúmeras indústrias do complexo industrial do Porto de Suape, conferindo à região uma alta taxa de urbanização e crescimento, isolando a pequena comunidade essencialmente rural e desencadeando séries de conflitos ligados a terra, propriedade e à subsistência da população. Apesar das tensões, é interessante notar sua intensa relação com o governo municipal na divulgação das suas manifestações culturais, e, o fato de a comunidade já possuir certa visibilidade, o que nos permite observar qual é o papel das narrativas para lhes conferir legitimidade às disputas políticas.

Reconhecida pela Fundação Palmares em 2007 e tendo como líder comunitária, Maria José de Fátima da Silva Barros - bisneta de escravos, segundo relato - , nascida em 1959, a origem da comunidade remonta à vocação histórica de Pernambuco para o cultivo da cana de açúcar, produto importante na economia do Estado até os dias atuais, quando, na década de 1940, algumas famílias migraram para a região com o intuito de trabalhar nas terras da Usina Bom Jesus, no Engenho Trapiche. Apesar do trabalho na lavoura ser sazonal, a necessidade de trabalhadores domésticos justificava a permanência de algumas famílias nas terras da Usina, e “com o passar dos anos, as famílias que residiam na região se casaram entre si, originando três grandes famílias”<sup>23</sup>

Com o desenvolvimento econômico e industrial da região e a necessidade de abertura de rodovias, na década de 1960, a população teve que se transferir para um local mais distante, com difícil acesso às melhorias que chegavam junto com o complexo industrial. Indenizadas pelas benfeitorias nos terrenos em que viviam, as três ditas famílias conseguiram comprar lotes de terras da Companhia de Revenda e

---

22 Informações baseadas nos relatos de Maria de Fátima da Silva Barros e Maria Conceição Marques, Presidente e Vice-Presidente da Associação dos Moradores, Pequenos Produtores Rurais e Quilombola Onze Negras do Engenho Trapiche – AMPRUQUION, em visita à comunidade em setembro de 2011 e em entrevista de Maria de Fátima da Silva Barros, realizada em 22 de abril de 2013 por Beatriz Béhar e Hebe Mattos.

Colonização. Os chefes de família e os filhos mais velhos trabalhavam no corte de cana e na lavoura de suas terras, pescavam, caçavam e eram obrigados a comprar no sistema de barracão, as filhas trabalhavam no corte de cana ou eram mandadas para Recife, onde trabalhavam como empregadas domésticas. Durante anos as famílias assistiram ao avanço nas construções de fábricas, a mudanças no ecossistema da região, às grandes somas de dinheiro público sendo investidas a poucos quilômetros dali, enquanto a comunidade padecia sem diversos serviços básicos, como luz elétrica e água encanada, que só chegariam próximo ao ano 2000. Apesar de estar ciente de seu passado, o grupo não se sentia merecedor de quaisquer direitos ligados à opressão sofrida por seus bisavós e preferia ignorar suas raízes para evitar situações de discriminação, e pelo medo de que, chamando a atenção para si, pudessem perder o direito às suas terras, mesmo de posse dos contratos de aquisição.

Tendo em vista a situação de dificuldade em que viviam, em 1999, as mulheres da comunidade decidiram montar uma associação que representasse comercialmente seus trabalhos de artesanato. O nome Onze Negras foi cogitado e muitas participantes se opuseram, por não aceitarem serem identificadas desta forma. O nome ainda se referia a um time de futebol, Onze Negros, formado por homens da comunidade. Somente após serem procurados pelo Movimento Negro, em 2005, e por outros grupos que se reconheciam como quilombolas, os membros das famílias viram como a sua história e de seus antepassados, contadas por seus pais, poderiam se transformar em ferramenta de reivindicação por melhorias na região, a partir do reconhecimento e da visibilidade que as narrativas dariam ao grupo.

Munidas de sua condição institucionalizada de remanescentes de quilombos, houve uma profunda alteração na relação das Onze Negras com as indústrias do entorno e na forma de se relacionar com o governo, tanto na esfera municipal, como nas esferas estadual e federal. Após o reconhecimento pela Fundação Palmares, as Onze Negras se informaram sobre seus direitos e aprenderam a reivindicar suas demandas de maneira formal através de ofícios, tendo êxito em diversos casos e, em meio a esta mudança de status, se construiu uma forte relação com o governo municipal. Através deste caminho, conseguiram a instalação de transformadores e relógios de medição do consumo de energia elétrica, construção de uma creche municipal e reconhecimento, pelo MEC, da escola existente dentro da comunidade, entre outras conquistas. Durante este processo, o

valor simbólico dado às tradições e aos saberes dos mais velhos se alterou profundamente e emergiu um desejo de contarem suas histórias de família, de construir sua memória e da região, em contraste com a negação e omissão de seu passado que marcou a infância e adolescência de Maria de Fátima e de sua geração.

### ***O relato***

A fim de observar de que forma este processo alterou a identidade da comunidade, como fora dito, propõe-se a análise do discurso presente na fala de Maria de Fátima da Silva a partir da entrevista realizada em 22 de abril de 2013 para os fins desta pesquisa, em presença da professora Hebe Mattos, na residência da líder comunitária. Em se tratando de História do Tempo Presente, a História Oral foi a metodologia escolhida para nortear esta pesquisa pela possibilidade de produção de fontes que, de outra forma, não existiriam para dar conta do depoimento de pessoas analfabetas, ou com pouco estudo formal, no registro dos movimentos sociais dos quais fazem parte e por possibilitar a inclusão de perspectivas próprias dos indivíduos que emprestam suas memórias às entrevistas, como subjetividades e emoções<sup>24</sup> e, sendo as entrevistas orais vistas como “memórias que espelham determinadas representações”<sup>25</sup>, e não vistas como sacralizadas e detentoras da verdade, “as possíveis distorções dos depoimentos e a falta de veracidade a eles imputada podem ser encaradas de uma nova maneira, não como uma desqualificação, mas como uma fonte adicional para a pesquisa”<sup>26</sup> e, para tanto, devem ser passíveis de serem criticadas pelo historiador e confrontadas com outras fontes, como defende Beatriz Sarlo<sup>27</sup>.

Nesta entrevista, foi possível observar que há, ao falar sobre sua vida, a emergência de duas memórias acerca do passado, por vezes conflitantes: a memória interna, autobiográfica, que relata a infância, a relação com os familiares, o trabalho desde muito cedo; e a memória exterior, oficial da comunidade, que busca dar ênfase àqueles aspectos que legitimam o grupo como merecedor do reconhecimento como quilombolas. Estas memórias por vezes se confundem e frequentemente se penetram,

---

<sup>24</sup> FERREIRA, Marieta de Moraes. Demandas sociais e história do tempo presente. In: VARELLA, MOLLO, PEREIRA, DA MATA. (Orgs.) Tempo presente & usos do passado. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, v.1, p. 172.

<sup>25</sup> Idem, p. 178.

<sup>26</sup> Idem, p.178.

<sup>27</sup> SARLO, Beatriz. Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Cia das Letras/Ed. UFMG, 2007.

apesar da memória individual seguir seu próprio caminho<sup>28</sup>, sobretudo pela intensa atividade de militância exercida por Maria de Fátima, e se fundem no momento do reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, criando aí um marco da ruptura vivida pelo grupo que vai gerar uma narrativa oficial baseada na dicotomia do “antes” - difícil, precário, amargurado, sofrido -, com o “depois”, marcado pela melhora, visibilidade e respeito. Sendo, a memória individual, um ponto de vista sobre a memória coletiva, segundo Halbwachs, é profundamente significativo observarmos o que vê Maria de Fátima a partir do lugar que ocupa<sup>29</sup>.

Nascida em 1959, ainda nas terras do Engenho Trapiche, na Usina Santo Inácio, Fátima começou a trabalhar como empregada doméstica aos 12, passando a viver na cidade. Após os 20 anos, deixou de trabalhar e voltou para a comunidade para se casar. Foi sua a ideia de fundar uma associação para representar o artesanato feito pelas mulheres da comunidade e foi, também, quem levou à frente a busca pelo reconhecimento das Onze Negras como quilombolas após o contato do Movimento Negro de Pernambuco. Hoje é quem viaja representando a comunidade em encontros, seminários e comissões e, apesar de não ter vencido, foi candidata à vereadora nas últimas eleições. A partir disso, pode-se perceber sua profunda relação com a associação e o quanto de sua vida foi destinada às melhorias de vida para as famílias que ali vivem, podendo-se compreender o alto teor político inserido em seu relato e a imagem que pretende passar sobre si e seu percurso até este momento e seu projeto. Ao contrário da memória, que organiza mais ou menos coerentemente uma trajetória do passado, o projeto se preocupa com os desdobramentos desta memória no futuro, a partir da organização dos meios de atingi-lo.

Por ser uma associação coordenada apenas por mulheres, é perceptível que, em sua narrativa, as mulheres apareçam sempre como fortes e corajosas. Quando perguntada sobre os antepassados que teriam sido cativos, responde:

*MF: É, a avó da minha avó. E ela lutava com qualquer homem do mundo. Minha avó dizia que a mãe dela era muito afoita, muito braba.*

Percebe-se que há uma confusão entre estar falando sobre sua bisavó e sua tataravó, mas o discurso sobre a bravura é o mesmo. Apesar disso, quando fala sobre fatos ligados à sua vida, saindo da narrativa mítica sobre a origem da comunidade, onde não há nenhum homem, o pai assume papel central no relato.

---

<sup>28</sup> HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990, p.53.

<sup>29</sup> Idem, p. 51.

*MF: Minha avó, ela trabalhava na Usina Bom Jesus. Minha mãe trabalhou na Usina Bom Jesus, minha avó trabalhou na Usina Bom Jesus, meus irmãos trabalharam na Usina Bom Jesus. Eu só não trabalhei na Usina Bom Jesus porque eu fui trabalhar em casa de família. Com 12 anos fui pra casa de família, porque só tinha dois caminhos, papai mandava a gente escolher: ou cortava cana com ele, ou ficava trabalhando na roça, plantando macaxeira, essas coisas.*

Há certa confusão sobre quem teria sido escrava em sua família e, em determinado ponto da entrevista, diz que sua bisavó, escrava, vivia no Engenho Massangana, o célebre engenho da madrinha de Joaquim Nabuco, e, de lá teria ido para a Usina Bom Jesus. A princípio, parece que foi incorporado aqui, um senso comum, ao se referir ao engenho de maior notoriedade da região. Porém, há dados sobre a existência de um inventário do proprietário da Usina Santo Inácio, que controlava a Usina Bom Jesus, onde o Engenho Massangana aparece como controlado por ele durante algumas décadas da segunda metade do século XIX como pagamento de dívidas, dando credibilidade à versão de Maria de Fátima<sup>30</sup>. Falando sobre sua infância, as duas memórias novamente entram em conflito.

*MF: Depois que eu fui trabalhar em casa de família. Minha patroa me ajudou aí eu fui trabalhar, chorava muito pra ir trabalhar, porque ou a gente trabalhava no corte da cana com papai ou então ia trabalhar porque era obrigado a ir, tinha que ir mesmo, aí mamãe sofria muito, porque as mães sempre querem, né? Porque já estavam os filhos no corte de cana, as mulheres ela não queria...ela ia mas não queria que a gente fosse, aí ficava em casa. A gente fazia o que em casa? Tombava água na cabeça, não tinha água encanada, era água de cacimba, tirava lenha...era eu, minha irmã encostada a mim e meu irmão encostado ao mais novo, tinha uma faixa de uns 8 pra 7 anos. Aí quando mamãe chegava a gente tava com o feijão cozinhado, aí ela chegava, coitada, comia e ia pescar. A gente tudo ia pescar mais ela, chegava em casa era 16h, 17h...Aí arrancava uma macaxeira, tratava o peixe, pronto. E papai, quando chegava com os meninos, ia plantar e quando era 18h, 17h ia pra mata, porque a caça dá mais a noite. Aí quando ele chegava era 4h da manhã, 5h, mas chegava com muita caça...hoje eu não como nada disso, não... Eu comi muito, aí quando chegava o preá, botava cinza, porque a gente cozinhava em carvão, botava a cinza no coro da preá, da cotia e raspava com a faca. Aí ficava em limpinho. Era o que a gente comia...o ovo de jacaré. Quando minha mãe, meu pai, minha avó botavam o puçá...porque minha avó tinha esse defeito mas era virada, viu? Iam umas dez mulheres pescar, pescavam duas e a gente segurava as vasilhas. Quando elas levantavam assim, vinha cada jacaré grande.*

---

<sup>30</sup> GASPAR, Lúcia. *Engenho Massangana. Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>.

*A água, quando chovia, a cacimba, ela é feito um artesanato, era feita de barro mesmo, aí quando chovia, a água, toda a água que vinha, passava nela, aí ficava toda barrenta, a gente tinha que deixar assentar, aí tinha que ir todo mundo de madrugada, porque a casa... foram aumentando as casas de barro, a água era pouca, então tinha que todo mundo acordar de madrugada, aí minha cunhada tinha onze filhos, aí ela era boa, porque ela pegava os onze filhos dela, cada qual pegava uma vasilha, quando a gente chegava na cacimba, já tava seca, porque não podia tirar muito, tinha que tirar de pouquinho, com jeitinho pra não assanhar a água. Olha eu me lembro que a gente levava muita corrida, uma vez mesmo, eu até hoje tenho pavor de sapo, porque a gente foi buscar água e o sapo tava choco, aí quando chegava na cacimba, que tinha sapo, tinha cobra, a gente tinha que deixar eles saírem pra pegar a água. Tinha menino corajoso, que jogava pedra, elas corriam, a gente pegava água, e nesse dia, eu peguei... "xô, xô" com o sapo, eu não sabia que o sapo tava choco...aí o sapo deu uma carreira que até hoje eu tenho pavor de sapo.*

*E o que era que a gente fazia? Hoje esse martelozinho, o povo diz é a dengue, né?. Se morder... aí eu fico olhando, pra gente mamãe dizia que era martelo. Ela dizia que era martelo, se não matar, engorda. E a gente trazia a água, botava um paninho de prato bem alvinho, mamãe botava. Aí a gente despejava, aí o martelo ficava em cima, pulando, aí tirava aquele martelo do pano, ela lavava, aí a gente ia de novo buscar água, aí botava de novo, que era pra coar, e botava uma pedra de enxofre dentro da jarra, ou então uma pedra de carvão, aí eu fico olhando...hoje, deus o livre eu tomar uma água que eu vir um martelo. Aí eu digo assim às meninas, é Deus que vê assim a inocência da gente, a necessidade e faz com que você não tenha problema de comer essas coisas nem nada. Porque a situação realmente...a gente não tinha energia, era candeeiro, a gente não tinha energia.*

Maria de Fátima segue relatando as dificuldades que tinham para se alimentar, conseguir água, a compreensão que sente por sua mãe fazê-los beber água insalubre e por permitir que a filha criança fosse levada para longe para trabalhar em um local desconhecido, quando ela própria assume que tinha medo, e a consciência da vida difícil que a mãe levava, sentimentos difíceis de serem encontrados em uma criança com menos de 12 anos que não conhecia outra realidade senão aquela. Porém, mesclado a esta memória enquadrada, emergem traços da memória de infância, como o medo dos animais quando ia buscar a água, e a aparente fartura que tinham na alimentação quando relata os episódios de pesca, contados através da diversão de uma criança ao ver seus pais, tias e avó retirarem da água um jacaré. Apesar de toda a dificuldade em que se vivia, as lembranças da infância tendem a ser mais divertidas, leves e afetivas, ligadas a um passado idílico, porém, no caso da entrevistada, esse passado deve ser dramático

para fazer um contraponto com o pós reconhecimento, mesmo que guarde lembranças divertidas e emotivas do período, como aparece no seguinte trecho:

*MF: A gente não era aqui ainda, era lá no engenho. Aí tinha um time de futebol que era meu irmão, eu tenho 8 irmãos homens, aí era meus oito irmãos homens, meu tio e dois primos. Então eles formaram um time de futebol para o divertimento da gente. O divertimento da gente, mulher, era quando o time ia jogar, a torcida ia e era a gente que ia torcer por eles mesmo. Então assim, eles trabalhavam a semana todinha, aí dia de domingo eles iam jogar com outro engenho, que jogava um engenho com o outro. Aí só tem que eu via, eu já tinha assim uma visão que dizia, meu deus, que eu não queria passar pelo que minha mãe passava, porque eu via que a gente tinha uma vida muito sofrida. A gente era feliz e é, mas era muito sofrimento e a minha avó já passava pelo sofrimento e ela contava pra gente.*

A inclusão da vida sofrida da mãe não se relacionava diretamente com o assunto e nem houve conclusão deste pensamento na sequência da fala. Quando perguntada sobre seus estudos, relata:

*MF: Foi, foi a patroa que me colocou, eu estudava a noite. Eu me lembro que na época era o Mobral, era, estudava a noite, foi onde eu aprendi a ler alguma coisa, fazer meu nome, porque a gente não tinha direito de estudar, não. Porque não tinha escola, a escola era no centro, a gente não tinha condição de comprar roupa, de nada, a gente era um pouco assim, um povo escondido do mundo, um povo esquisito. Eu digo logo assim, um povo que era, quando a gente saía só andava de patota, aí era chamado negro urubu, era: "Eita, tocou fogo na guariba", olha, lá vem "os negão", ainda hoje é conhecida pelos onze negros. Porque era um time de onze negros. Agora era bom, viu? Era respeitado, era considerado.*

A discriminação racial surge espontaneamente também neste trecho:

*MF:...já é cultura da nossa mãe já, que ela dizia que mulher, quando o marido tá cheio de amigo a mulher não pode tá no meio, que as vezes os homens falavam, aí até arrumava briga com os outros, não pode, aí a gente sempre se destaca, aí eu disse: "Que tal a gente fazer um grupo de mulher?"...aí disse, é uma boa ideia, bora, minha gente...cada um faz seu artesanato, a gente bota um paninho no meio da feira e leva pra vender, que a gente não tinha outra renda, aí disse "que tal? Que tal a gente dar o nome de Onze Negras?"...Minha filha, isso deu um problema muito sério, viu? Porque a gente era negra, mas não queria se admitir que era, no grupo teve uma, ela foi a que mais ficou braba, disse "Você tá chamando a gente de negra?" Porque a gente já tinha um problema na cabeça que negro não servia pra nada, né? Por causa da escravidão, de tudo que passou, né? Então, naquela época, podia me chamar de negra, que eu baixava a cabeça, não podia fazer nada, era mesmo negra, me magoava, mas infelizmente, aí eu disse: "Pronto, gente, já que vocês não aceitam o nome, tem problema não."*

O preconceito racial apareceu na entrevista de forma espontânea, nada havia sido perguntado diretamente sobre o assunto. O que isto pode significar? Por um lado, é possível pensar que tenha sido um traço muito marcante em sua vida, mas, aliado a isso, e esta hipótese se justifica pela forte militância da entrevistada, pode haver aí uma busca por legitimidade, já que os aparatos jurídicos utilizam o discurso, amplamente conhecido por ela, de compensação pela opressão historicamente sofrida, ligada à negritude, sobretudo pela aparente insegurança com que diz “*Por causa da escravidão, de tudo que passou, né?*”. Isso, de forma alguma deslegitima o sofrimento pelos preconceitos sofridos, mas os coloca em uma nova perspectiva, de acerto de contas com o passado. Pelas formas verbais utilizadas (“baixava”, “magoava”) fica claro que se o mesmo fato ocorresse hoje, a reação seria diversa.

A narrativa avança da infância para a fase adulta com poucas referências aos anos da juventude. Neste momento, é a memória oficial que marca o compasso do relato. A infância e as histórias de família dão conta dos elementos necessários para a construção da identidade enquanto quilombola e a fase adulta marca a ruptura com a vida difícil dos anos anteriores, com a procura do movimento negro e o processo de reconstrução da memória da comunidade. Entre meados da década de 1970 e meados da década de 1990, os acontecimentos da vida de Maria de Fátima se inserem em sua memória individual. O casamento, nascimento dos filhos... nada que contribua à questão do reconhecimento, então estes anos praticamente desaparecem de sua narrativa, mesmo a proposta da entrevista sendo de um relato de sua vida pessoal, e não sobre a história da comunidade, porém, sua posição política impede que um seja apartado do outro.

*MF: aí a Vera Baroni (representante do Movimento Negro) disse, vocês vão, que vão desenvolver o trabalho de vocês, e a atitude da gente...a gente queria melhorar, eu dizia: “Meu deus, eu não quero passar o que minha mãe tá passando, eu não Jesus, me ajuda...a gente tem os filhos da gente, passa por tudo isso.”*

*Meu pai não aceitava, quando ele faleceu é que a gente começou a ter asa pra voar, minha mãe dava entrevista. Antes de minha avó morrer, ela deixou algumas coisas por escrito, coisas que ela falava, o pessoal vinha, pesquisador vinha e escrevia e a gente participava da conversa com ela.*

*Eu tenho relatórios, como é que tava antes, como é que tá agora, as coisas que nós conquistamos, conquistamos muitas coisas. É cansativo, viu? Eu vivo mais no mundo do que mesmo em casa, agora assim, é um trabalho voluntário, um trabalho que quem é da associação movimenta sem ganhar salário, mas o importante é que a gente tem resultado, porque a partir do momento que você tá na luta, lutando pra fazer alguma coisa pra comunidade, a gente acaba sendo*

*beneficiado, porque se não fosse isso, a gente hoje não tinha luz, não tinha escola, a gente não tinha vocês hoje aqui, porque tudo isso foi devido a luta de vestir a camisa e abraçar a causa.*

O contato do Movimento Negro é visto como redenção, como a esperança para sair da situação de dificuldade. A partir dele, a narrativa adquire um tom mais leve, positivo.

As histórias relatadas por Maria de Fátima são, em geral, confirmadas nas entrevistas de outros membros da comunidade, já que refletem a memória oficial construída por eles após o reconhecimento. Chamam a atenção duas frases publicadas no livro *Onze Negras*, editado pela Prefeitura do Cabo de Santo Agostinho, ditas por Maria de Fátima e Maria Conceição, seu braço direito e vice – presidenta da associação:

*MF: “Eu já sabia que era negra e descendente de escravos desde a minha infância. Me dá orgulho da minha origem, da minha ancestralidade negra.”*

*MC: “Eu não sabia que era quilombola. Hoje tenho orgulho da minha origem.”<sup>31</sup>*

Para estas mulheres, ser negra está ligado à sua família, à sua infância, à história de suas vidas, enquanto ser quilombola é uma identidade que veio de fora, foi construída externamente e incorporada pela comunidade através da emergência de uma memória silenciada que possibilitou a reconstrução de sua identidade e era o elo de ligação com a identidade quilombola que chegava e iria ressignificar a identidade negra deste grupo. O orgulho relatado por ambas é resultado do esforço de reconstrução da memória familiar para transformar algo que foi identificado como negativo por toda a vida e adquire um certo status social a partir de políticas compensatórias do Estado.

### ***Considerações finais***

Os direitos conquistados pelos remanescentes de quilombos no Brasil, nos últimos anos, se basearam na compensação pela subvalorização dada à contribuição dos negros à cultura brasileira e no pouco reconhecimento do papel de seus antepassados na construção da brasilidade. Segundo Barth, a cultura deve ser entendida como um processo dinâmico em constante transformação, pois, ao buscarmos a cultura como um

---

<sup>31</sup> PREFEITURA DO CABO DE SANTO AGOSTINHO. *Onze Negras*, 2007.

conjunto coerente de valores, estaremos ignorando os aspectos que traduzem sua multiplicidade<sup>32</sup> e negando a tendência presente na nova história cultural de considerar as manifestações sociais para construir um quadro do que se entende como cultura brasileira, e, conseqüentemente, criar uma identidade nacional com a qual os brasileiros se identifiquem de alguma forma.

Neste sentido, as narrativas dos remanescentes de quilombos devem ser entendidas como contribuições à construção da identidade nacional, e não podem existir sem um processo de formalização da memória. Segundo Pollack, não se pode falar de memória sem negociação e disputas, ou seja, aquilo que deve emergir das memórias individuais para a formação de uma memória coletiva que, por sua vez, se constituirá de forma muito diferente da simples soma das memórias individuais, passa por um processo de solidificação que irá lhe conferir estabilidade<sup>33</sup>. E, tão significativo quanto o relato, é o silêncio, a ausência de memória coletiva constituída, partindo do pressuposto de que este silêncio não pode ser traduzido em esquecimento. No caso dos entrevistados do Quilombo Onze Negras, a ausência de uma memória coletiva, até o momento de unir os esforços de reconhecimento por parte dos membros da associação, pode ser explicada pela negação das suas memórias individuais, em outras palavras, a negação de sua memória constitutiva, por estas lhes trazerem um sentimento de deslocamento e segregação.

A partir do momento de rompimento com este “não dito”, ativado pelos crescentes aparatos legais de garantia de direitos aos que se reconhecem como remanescentes de quilombos, as memórias individuais irão emergir e construir diferentes discursos em resposta às diferentes situações enfrentadas pelos narradores. “A identificação coletiva é sempre processo e construção.”<sup>34</sup>

Sendo um processo que foi iniciado de fora para dentro, a partir das discussões levantadas pelas ciências humanas que levaram a um entendimento mais amplo do que poderia ser considerado como patrimônio cultural de uma região, e do reconhecimento, por parte do Estado, de uma concepção mais ampla de patrimônio, considerando, como tal, tradições familiares merecedoras de proteção e salvaguarda, deu nova perspectiva

---

32 BARTH, Fredrik. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. IN: O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Editora Contra Capa, 2000, p.17.

33 POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.

34 ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Quilombos contemporains In: Afrodescendants, cultures et citoyenneté.1 ed.Quebec : Presse del'Université Laval, 2012, v.1, p. 11.

àquelas histórias que foram por tantas vezes ouvidas sem que se desse a devida importância e abriu espaço, também, para disputas entre as várias memórias existentes, já que a narrativa se constituiu em ferramenta de poder e legitimação.

Ao mesmo tempo, é importante pensar a resposta que a narrativa, colocada como capital simbólico provoca e, para tanto, devem ser observadas as ações governamentais para com o quilombo, a parceria com o governo municipal e as conquistas jurídicas da associação quilombola nas disputas territoriais e sociais.

Perceber a importância que a origem negra dos grupos remanescentes de quilombos recebeu na última década e como, a partir de sua história, as comunidades conseguiram se organizar para lutar e garantir sua sobrevivência, ameaçada pelo avanço da urbanização sobre suas terras, destruindo a capacidade de subsistência das famílias, é perceber o poder político conferido à memória desses grupos. O mesmo passado que era motivo de vergonha e transformava-os em alvos de discriminação é ressignificado e utilizado como bandeira social e política, sendo agora, não só motivo de orgulho, como via de conservação de sua existência.

## **Bibliografia**

### **Leis e Decretos**

- BRASIL. Constituição Federal, 1988.
- BRASIL. Lei n. 2.341, de 26 de junho de 2006.
- BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003.
- BRASIL. Decreto n. 3.551, de 04 de agosto de 2000.

### **Livros, Artigos e Teses:**

- ABREU, Martha. “Cultura Popular – um conceito e várias histórias”. In: ABREU, Martha e SOIHET Raquel, *Ensino de História- conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Cultura Imaterial e Patrimônio Histórico Nacional” IN: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca. *Cultura Política e Leituras do Passado: Historiografia e ensino de história*. Editora Civilização Brasileira, 2007.
- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Quilombos contemporains In: *Afrodescendants, cultures et citoyenneté*. 1 ed. Quebec : Presse del'Université Laval, 2012, v.1, p. 7-22.

- ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “Remanescentes”*: Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* vol.3 n.2 Rio de Janeiro Oct. 1997.
- BARTH, Fredrik. “A análise da cultura nas sociedades complexas”. IN: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Editora Contra Capa, 2000.
- BRANDÃO, André; DALT, Salette de; GOUVEIA, Victor Hugo. *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói: EdUFF, 2010.
- BÉDARIDA, François. *Tempo presente e presença de história*. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- CHARTIER, Roger. *A visão do historiador modernista*. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, tempo presente e história oral*. *Topoi*, Rio de Janeiro, 2002, p. 314-332.
- \_\_\_\_\_. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Demandas sociais e história do tempo presente*. In: VARELLA, MOLLO, PEREIRA, DA MATA. (Orgs.) *Tempo presente & usos do passado*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, v.1, p. 101-124.
- \_\_\_\_\_. *História Oral: velhas questões, novos desafios*. In: VAINFAS, FLAMARION. (Orgs). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campos, 2011.
- FIGUEIREDO, André Videira de. *O Caminho Quilombola. Sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris, 2011.
- GASPAR, Lúcia. *Engenho Massangana. Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre a História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- MATTOS, Hebe e Rios, Ana Lugão. *Memórias do Cativo. Família, Trabalho e Cidadania no Pós Abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MATTOS, Hebe. “O Ensino de História e a luta contra a discriminação racial.” In: ABREU, Martha e SOIHET Raquel, *Ensino de História- conceitos temáticas e*

*metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

- \_\_\_\_\_. "Remanescentes das Comunidades de Quilombos": *Memória do Cativo e Políticas Públicas de Reparação no Brasil*. Revista USP, São Paulo, n. 68, 2006, p.104-111.

- PREFEITURA DO CABO DE SANTO AGOSTINHO. *Onze Negras*, 2007.

- POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, n 10, 1992.

- \_\_\_\_\_. *Memória, Esquecimento e Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989.

- PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): Mito, política, luto e senso comum*. IN: Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1996.

- \_\_\_\_\_. *Historia y Memoria: La muerte de Luigi Trastulli*.

- RÉMOND, René. *Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Cia das Letras/Ed. UFMG, 2007.

**Artigo Aprovado pela Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Ângela de Faria Grillo – UFRPE em 21/12/2013**