Taiane Souza dos Santos
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Da Integração Internacional Da Lusofonia Afrobrasileira – UNILAB. Mestranda em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB) e Presidente da associação Quilombola do Macaco.

Contato
taianesouzapedagogia@gmail.com

Palavras-chave:
Identidade cultural. Práticas culturais. Modo de vida. Macaco. São Francisco do Conde.

Keywords:
Cultural identity. Cultural practices. Lifestyle. Monkey. São Francisco do Conde.

ORALIDADE, MEMÓRIA E RESILIÊNCIA: ASPECTOS DA IDENTIDADE CULTURAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MACACO (SÃO FRANCISCO DO CONDE/BA)

Resumo: Este artigo discorre sobre como a comunidade quilombola do Macaco, em São Francisco do Conde-BA, mantém e transforma sua identidade cultural diante dos desafios sociais, econômicos e políticos contemporâneos. Utilizando uma abordagem autoetnográfica, analisamos narrativas locais, práticas culturais e relações de poder para compreender como esses elementos auxiliam a comunidade a adaptar-se e responder a desafios internos e externos. Os resultados indicam que as práticas culturais tradicionais e a oralidade são fundamentais na preservação da identidade e na resistência contra as pressões de modernização. Este estudo contribui para o campo da Antropologia das Populações Afro-brasileiras, oferecendo uma análise da dinâmica do modo de vida da comunidade do Macaco e sua resistência aos processos de marginalização.

Abstract: *This article explores how the quilombola community of Macaco, in São Francisco do Conde-BA, maintains and transforms its cultural identity in the face of contemporary social, economic and political challenges. Using an autoethnographic approach, we analyze local narratives, cultural practices and power relations to understand how these elements help the community adapt and respond to internal and external challenges. The results indicate that traditional cultural practices and orality are fundamental in preserving identity and resisting modernization pressures. This study contributes to the field of the Anthropology of Afro-Brazilian Populations by analyzing the dynamics of the Macaco community's way of life and its resistance to marginalization.*

INTRODUÇÃO

Originalmente, os quilombos foram espaços de resistência formados por escravizados e por outros grupos marginalizados no Brasil. Beatriz Nascimento (2018) e Munanga (1996) contribuem para essa discussão ampliando o entendimento dos quilombos, descrevendo-os não apenas como agrupamentos físicos, mas também como símbolos de resistência cultural e política, com uma rica trama de solidariedade e de luta contra a opressão.

A Constituição Federal de 1988 e o Decreto n.º 4.887/2003 foram pontos de virada na luta dos quilombolas por direitos. Estes documentos legais reconhecem os quilombolas como sujeitos de direitos e iniciam o processo de regularização de seus territórios, marcando um avanço importante em sua luta por reconhecimento e justiça social. Neste artigo, a partir do conceito de quilombo, discutido por Beatriz Nascimento (1985); Eliane Cantarino O'Dwyer (1995); Alfredo Wagner Berno de Almeida (1998); José Maurício Arruti (2008); Antônio Bispo dos Santos (2011) e Edison Carneiro (1966) examino como a comunidade do Macaco, em São Francisco do Conde-BA, mantém e transforma sua identidade cultural diante das influências sociais, econômicas e políticas contemporâneas.

A realização da pesquisa que originou este artigo foi motivada pela necessidade de compreender profundamente as complexidades da formação da identidade quilombola, especificamente da comunidade da qual faço parte. A pesquisa foi realizada no meu local de pertencimento, e a proximidade com meus conterrâneos me proporcionou uma visão única das dinâmicas sociais, culturais e políticas que moldam nossa comunidade. Neste sentido, por meio deste artigo, tendo em vista desvendar as complexas interações entre história, território e cultura na comunidade do Macaco, com especial foco na formação de uma identidade quilombola e nas dinâmicas de preservação e retomada histórica.

Dedico particular atenção ao papel crucial da oralidade, da memória coletiva e das práticas culturais na construção dessa identidade quilombola. Reconhecemos que a história quilombola muitas vezes é transmitida oralmente e compartilhada de geração em geração. Essas histórias não apenas preservam a memória da resistência e da sobrevivência, mas também moldam ativamente a identidade e a coesão social na comunidade. Ao explorar esses aspectos, nossa análise também aborda os desafios contemporâneos enfrentados pela comunidade do Macaco, incluindo questões de reconhecimento oficial, de acesso à terra e de preservação cultural em um contexto marcado pela mudança e pela pressão externa (Souza, 2023; Souza, 2022; Souza, 2019).

Como "agente social quilombola" – termo cunhado por Moura (2001) – da comunidade do Macaco, reflito sobre os desafios de transpor as narrativas orais para um contexto burocrático que valoriza a documentação escrita e formal. Assim adoto uma metodologia qualitativa, com abordagem autoetnográfica. Este método, conforme Versiani (2005), permite uma análise interseccional entre minha experiência e o contexto da comunidade do Macaco, revelando nuances que podem ser invisíveis em abordagens mais tradicionais. O acesso privilegiado a narrativas e nuances da vida quilombola, que podem passar despercebidas em abordagens puramente acadêmicas, oferece uma visão rica e contextualizada da formação identitária quilombola.

Ao abordar a identidade cultural da comunidade quilombola do Macaco, busco não apenas preencher uma lacuna acadêmica, mas também valorizar as narrativas quilombolas e ouvir as vozes que já existem, contribuindo para a preservação de sua herança cultural e social. Minha expectativa é revelar como nossa história, território e cultura se entrelaçam para formar uma identidade resiliente e diversa, moldada por séculos de resistência e adaptação.

AUTOETNOGRAFIA NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Durante meus rodeios em busca de conhecimento, aprendi muito sobre diversos lugares, pessoas, modos de vida e perspectivas de sociedades, porém, pouco ouvi falar sobre a historicidade da terra que meus ancestrais escolheram como lar, do chão onde nasci, cresci e vivo até a atualidade. Este latejo começou a ecoar no meu Orí, que Beatriz Nascimento comenta o significado num documentário homônimo (1989). Definido a partir da língua iorubá como "cabeça" ou "centro", o Orí é a chave de ignição, a conexão do ser humano entre a linha tênue do mundo físico e espiritual, a primeira ligação ancestral do ser vivo. Kileuy e De Oxaguiã (2015, p. 116), conceituam Orí como:

> (...) o nome da nossa cabeça física para os iorubás; camutuê ou mutuê para os bantus. É o órgão vital que responde pelos nossos sentidos e pela nossa inteligência. Geralmente, o orí é o primeiro a chegar ao mundo, no nosso nascimento. (...) O orí é uma divindade que serve apenas a seu filho, pois é individual e unitário. Ele cuida e participa ininterruptamente da vida da pessoa, porque, possuidor e possuído, é quem faz a ligação entre o homem e o seu orixá.

Orí, então, é a primeira cabeça, a conexão espiritual que temos com o corpo. Enquanto negros da diáspora, ao passarmos pelo processo de escravização e colonização, continuamos o embate entre existir e sobreviver; por isso, para além dessa noção espiritual, Nascimento (Op. cit.) descreve como uma forma de produção identitária para a população negra. Concordo com a autora quando diz que na conjuntura em que se formou a identidade afro-brasileira os significados e significâncias da ligação entre o Orí (cabeça) e memória, memória e terra, terra e as pessoas refletem mais do que um conceito do campo religioso, é uma ideologia que oportuniza ferramentas para alcançar a integridade na formação da identidade negra na diáspora.

É no Orí que, inconscientemente, se concentram as nossas vias de luta. Ele nos deixa sãos; consegue evidenciar a nossa potência e resistência antes mesmo do nosso corpo físico reconhecer um terreno hostil. Nesta percepção, o Orí interliga e transita entre a cabeça física, a cabeça espiritual e a memória que para Pollak, (1992, p. 205) "é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade". Assim, ao compreendermos o Orí como lugar de enraizamento e transcendência, da memória percebemos que para além de guardar nossas lembranças, também fortalece a continuidade da existência negra.

Foi o entendimento de que a terra não só escuta, mas também fala, que Pinto (2019, p. 5) tomou como partida ao descrever o conceito de "território falante" como a expressão do espaço

geográfico e de sua conexão intrínseca com seu povo, uma via de comunicação que ressoa as histórias vividas por seus antepassados. A partir dessa reflexão, o meu Orí vibrou com as conexões e as embarcações do território que habito e não pude mais o evitar, me levando a "rodopiar olhando para o umbigo", pois, como dizia minha avó Guiô: "todo mundo pensa que os olhos é quem faz a gente vê o mundo, não, minha fia, é pelo umbigo que você vê os corpos e os espíritos". Quando criança, não entendia, mas hoje esse ditado popular me diz que, para entender o universo, primeiro precisamos olhar para dentro e enxergar o nosso entorno. Por isso, reconheci o meu território como um ente querido que se expressa, se conecta às histórias de vida que ali se desenrolaram, às narrativas que ecoam nessas terras.

Ao estabelecer "(...) a conexão direta com o reconhecimento do caráter político e transformador que tal método assume ao 'dar voz para quem fala' e em 'favor de quem se fala" (SANTOS, 2017, p. 219), a autoetnografia emerge como uma ferramenta poderosa para a representação autêntica e genuína das narrativas de um povo, enraizada na própria vivência compartilhada e subjetividade do(a) pesquisador(a).

A escolha da pesquisa autoetnográfica pode ser comparada à metodologia proposta pela autora Kilomba (2019), que enfatiza a urgência de descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento. Assim como Kilomba, a autora explicita a necessidade de uma epistemologia que incorpore o pessoal e o subjetivo no discurso acadêmico. A validação dos dados, incluindo o uso de informações subjetivas como memórias pessoais e experiências vívidas, é garantida pela complementação com múltiplas fontes, como entrevistas semiestruturadas. Estas foram transcritas e categorizadas em temas, permitindo a convivência da historiografia da comunidade, com base nas visões dos moradores entre 50 e 80 anos, escolhidas por sua perspectiva sobre a história local, documentos históricos e locais de memória.

O material empírico da pesquisa foi sendo construído ao longo de minhas experiências, iniciadas durante meu trabalho de conclusão de curso de pós-graduação na UFRB, em 2022, e continuadas no projeto de extensão "Registro, transcrição, memória e poética: formação para a aprendizagem, ensino e cuidado da palavra alheia", do Programa de Bolsas de Extensão e Ações Comunitárias (PIBEAC/UNILAB), em 2023, sob a coordenação de Carlos Maroto Guerola, que autorizou a utilização dos dados construídos.

Tive em vista conduzir este trabalho com transparência e ética quanto aos métodos utilizados. Respeitei a privacidade dos participantes, obtendo autorização para revelar suas identidades quando necessário e mantendo a confidencialidade quando solicitado. Tal abordagem proporcionou um fundamento sólido para analisar e compreender uma variedade de fenômenos sociais, integrando métodos de pesquisa, interpretação cultural e reflexão pessoal. Foi um movimento de dentro para fora e de fora para dentro, permitindo uma compreensão mais holística e genuína das experiências e narrativas da comunidade.

ORALIDADE, MEMÓRIA E RESILIÊNCIA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MACACO

Os quilombos no século XVII eram vistos como zonas de rebeldia devido à sua natureza de resistência e autonomia frente ao sistema escravocrata imposto pelo domínio ocidental. Essas comunidades, formadas por escravizados fugitivos e outros grupos marginalizados, representavam uma ruptura com a ordem estabelecida, desafiando as autoridades coloniais. Essa afronta os colocava em um lugar marginalizado, por isso, o surgimento do ideal de quilombo enquanto zona de rebeldia emergente ao domínio colonial, nos fez pensar que o lugar de marginalização seria determinante.

Na atualidade, estas zonas de rebeldia ao sistema escravocrata, viraram territórios que se rebelam ao sistema colonialista contemporâneo que se embasa no racismo. O racismo é um fenômeno em constante renovação, tornando a luta contra ele uma jornada angustiante e uma batalha que perdura sem vislumbrar um desfecho definitivo. Falar da identidade do povo negro, especialmente no contexto dos quilombos, é revelar as profundas ramificações desse sofisticado sistema de opressão. No caso das comunidades quilombolas, grupo social focalizado neste artigo, enfrenta mais um obstáculo: a estrutura racista que se manifesta nas instituições e práticas sociais para perpetuar desigualdades, negar direitos e invalidar sua existência.

O Estado, muitas vezes, impõe requisitos rigorosos para o reconhecimento das comunidades quilombolas, exigindo evidências históricas e culturais que nem sempre são acessíveis devido à marginalização, aos obstáculos burocráticos, à discriminação e à falta de recursos das comunidades. As lacunas criadas pelo poder público suscitaram debates sobre as ações legais e governamentais que deliberadamente dificultaram o avanço na regulamentação dos territórios quilombolas.

Arruti (2008) e Barros (2016) dizem que somente com a Constituição de 1988 e o Decreto n.º 4.887/2003, novas perspectivas surgiram para nós, quilombolas, com o reconhecimento da condição de sujeitos coletivos de direitos e o estabelecimento da responsabilidade dos órgãos governamentais pelos processos de identificação, demarcação, titulação e reconhecimento das terras. No artigo 2º desse Decreto (BRASIL, 2003), encontramos a definição de comunidades remanescentes de quilombos.

> Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Como quilombola do Macaco, vejo a definição do Decreto Presidencial n.º 4.887 como um passo importante para o reconhecimento das comunidades quilombolas, porém, reconheço que existem desafios associados a essa definição. A exemplo da "trajetória histórica própria", pois, sendo elas registradas em narrativas orais, validar essas narrativas como fontes históricas é mais difícil em contextos burocráticos, pela escassez de documentos ou evidências formais que as sustentem. E as relações territoriais específicas podem criar barreiras para comunidades que não se encaixam nesses critérios estabelecidos.

O processo de validação pelo Estado, longe de ser neutro ou imparcial, é permeado pelo racismo que reflete e reforça as hierarquias e desigualdades sociais. Como afirma Almeida (2021, p. 301), "o racismo não implica apenas privação material e de direitos, mas também afeta o que há de mais subjetivo: a capacidade de visualização das próprias potencialidades". Dentro desta perspectiva, questionamos a fórmula exata institucionalizada pelo Estado, que nomeia e classifica grupos étnicos, ao tempo que nega seu processo evolutivo.

O conceito "remanescente" refere-se a algo que após um evento histórico em um determinado período temporal. Em junção ao termo quilombo, o conceito remanescente, pressupõe para Almeida (1998) uma tentativa de reconhecimento formal das incompletas transformações sociais que ocorreram, é também um holofote sobre como a institucionalização do conceito de quilombo reverbera sobre as características de resíduos e/ou sobrevivências de um legado infeliz do processo da abolição da escravatura. Silva (1999) argumenta que o termo "remanescente" é considerado pejorativo por nomear uma comunidade enquanto desmerece seu processo histórico. Da mesma forma, Leite (2000) expressa que o termo é restritivo quando define os quilombos como entidades estáticas, análogas e fechadas aos resquícios da escravidão. O termo se torna pejorativo ao presumir uma estaticidade histórica que não existe. Ao contrário, as expressões e dinâmicas se mantêm circulares, vivas e pulsantes, adequando-se às demandas da contemporaneidade.

Em contraste com o sentido pejorativo associado à palavra "remanescente", a releitura desse conceito ressalta a concentração na preservação de um povo que mantém suas condições de sobrevivência, independentemente da atenção e dos benefícios potenciais do Estado.

Ao longo das pesquisas sobre quilombos, percebe-se uma evolução conceitual marcada por diferentes ênfases e perspectivas. Nascimento (1985) aponta que, como instituição, guarda características singulares herdadas do modelo africano e, enquanto prática política, promove ideais de emancipação de cunho liberal, atuando como corretivo frente a distorções impostas pelos poderes dominantes. A visão heróica da comunidade negra reforça sua postura crítica diante das desigualdades sociais contemporâneas. Mais de uma década depois, O'Dwyer (1995) problematiza o conceito de "remanescente de quilombo", mostrando que, longe de se tratar de vestígios passivos do passado, essa identificação é mobilizada no presente para a ação coletiva em defesa do território e da reprodução de modos de vida específicos, sem que essas populações estejam isoladas ou em oposição à modernidade.

Arruti (2008), amplia a compreensão do quilombo, articulando-o a comunidades que preservam modos de vida próprios, sustentados por referências históricas comuns e valores compartilhados, estruturando-se em três dimensões: territorialidade, etnicidade e autoatribuição, o que evidencia a importância de dimensões jurídicas, políticas e sociais no conceito contemporâneo. Lindoso (2011) enfatiza que os quilombos atuais são criações sociológicas e culturais, produtos da ação de negros escravizados que, desde o período colonial, construíram sociedades alternativas à ordem colonial, organizando coletivamente a terra e se contrapondo de maneira criativa e democrática ao sistema feudal das sesmarias.

Por fim, o quilombola Nego Bispo Santos (2015) argumenta que reduzir os quilombos a um produto da escravidão acomoda a leitura hegemônica da participação passiva do negro na própria história; por isso, o vê como a criação extraordinária de sociedades alternativas, organizadas por negros escravizados em oposição à ordem colonial. Essas comunidades se estruturaram a partir da divisão coletiva da terra, contrapondo-se ao despotismo das doações reais de sesmarias e ao sistema feudal imposto pela Coroa portuguesa e espanhola, configurando-se como experiências criativas e democráticas de resistência e, acima de tudo, contracoloniais.

Ao afirmar que o grupo étnico não é preservado, mas criado, Cunha e Albano, (2017), ressaltam que a identidade étnica das comunidades quilombolas não é estática, mas dinâmica e fluida. Isso significa que não devemos apenas olhar para o passado e recuperar uma identidade supostamente perdida, mas olhar para frente e construir uma identidade nas condições contemporâneas.

Afinal, o que é identidade? Para Beatriz Nascimento (2018), nossa identidade não poderia se resumir a uma única dimensão ou experiência, por ser interseccionada por diversas formas de opressão e resistência. Essa noção vai além de uma simples definição estática, pois "A identidade cultural negra negaria as singularidades, os processos de singularização. Imporia uma ditadura dos comportamentos e condutas, cobraria modelizações, às vezes inatingíveis em se

tratando de indivíduos diferenciados e dessemelhantes. Na fala da quilombola e agricultora, de 52 anos.

> Sobre o reisado e o coral, a entrevistada mencionou: do rezado assim da cultura, eu me recordo muito, muito bem. Assim que a gente reunia, né? A gente começou aqui em 96, fui convidada por Dona Clara através do clube de mães que, a gente se reuniu para ficar ajudando as pessoas quando viesse pra igreja. A gente deixava a igreja aberta, a gente varria, hoje eu não faço mais parte da coordenação porque, também, a gente tem que estar passando, né? Aí também a gente veio aqui, a gente trouxe a pastoral da criança, a gente continuou com a catequese, fizemos muitos batizados graças a Deus na comunidade, (...) que até hoje continua, ainda atua. E aí veio reisado, também a gente colocou alguns jovens que cresceu e tal.

Podemos ver nesta narrativa que a identidade comunicada aqui é coletiva. A comunidade do Macaco tem adotado e adaptado práticas culturais provenientes da cidade como uma tentativa de reafirmar sua identidade no cenário municipal. Recordo-me da participação no reisado e no coral, cuja sede ficava no centro da cidade de São Francisco do Conde. Nós fazíamos parte desse movimento artístico-cultural para conhecer novos lugares e ser reconhecidos como parte integrante do Macaco. Essa integração nos posicionou como diferentes dos outros atores do reisado do centro da cidade, mas também expressou uma identidade.

A autoatribuição quilombola e os dispositivos étnico-comunicacionais constituem elementos essenciais na construção e na comunicação da identidade quilombola. Cunha e Albano (2017) dizem que a autoatribuição quilombola é o processo pelo qual as comunidades negras reconhecem e reivindicam sua identidade quilombola perante o Estado e a sociedade, buscando acesso a políticas públicas e reconhecimento de seus direitos. Este processo envolve uma série de complexidades e dinâmicas relacionadas à história, à cultura e à vivência dessas comunidades ao longo do tempo.

Os dispositivos étnico-comunicacionais, por sua vez, referem-se às ferramentas e estratégias utilizadas por essas comunidades para organizar e comunicar suas identidades e diferenças. A exemplo destes dispositivos temos, os discursos, cosmologias, manifestações culturais e espaços sociais. Além disso, as comunidades precisam produzir sinais externos reconhecíveis por mediadores e instituições que atestem sua autenticidade e contribuam para sua visibilidade e legitimação perante o Estado.

O funcionamento da cultura e do território, como exemplificam Cunha e Albano (2017), age como dispositivos étnico-comunicacionais, ao articular elementos identitários que estruturam e comunicam a identidade quilombola. Esses dispositivos operam no cruzamento dos traços socioculturais, como o discurso de negritude e a origem quilombola, tanto para comunicação interna quanto externa da identidade.

Na cultura, encontramos manifestações tradicionais que adquirem significados culturais profundos, transcendendo seus usos cotidianos e tornando-se emblemas identitários para a comunidade quilombola. No território, os traços culturais se entrelaçam com as estruturas espaciais, construindo espaços sociais que comunicam e expressam as identidades e diferenças do grupo étnico. Como descreve esta entrevistada (Quilombola, aposentada, 74 anos).

> "Vó trabalhava assim, lavar roupa, fazer arroz-doce, fazer cocada, todo sábado fazia aquele tacho de cocada (...) Véi, mandava botar, mandava tratar, tratava, mas pescada-branca desse tamanho assim, ó! Aí, tratava, botava no limão, no alho, deixa lá, temperando. Era dia baba! ele pagava todo, a panela toda, e aí você dava, dava você, você chegava, você bebia com quem você chegasse. (...) Quem chegasse, você comia, você bebia, comia cocada, comia aquela queijada".

Na narrativa acima, podemos observar a ligação entre as práticas culturais de solidariedade na alimentação comunitária e a interligação com um lugar de memória (o campo de futebol). Evidentemente que, no decorrer da história ocidentalizada, o discurso sobre memória esteve alocado nos escritos de páginas e capas rebuscadas, porque esse seria um "registro" inalterado pelas ruínas do tempo. Mas que tempo, que memória, afinal? Deveríamos, portanto, pensar sobre quantas interpretações, contextualizações e/ou descontextualizações das obras ditas "atemporais" demonstraram nada mais, nada menos do que a sua temporalidade.

Ao falarmos de política, ambiente e território, podemos acessar uma parte da memória que não é aquela que se detém unicamente no que se vivenciou, como num tempo passado, mas sim numa perspectiva que admite o tempo acumulativo. A natureza, a terra, o chão pra pisar, o mar para pescar, tem memória! Nessa perspectiva, o território não é apenas um portador da identidade, mas também um comunicador de histórias, um território que escuta e fala. Por isso, o território tem nesta obra o conceito de um "ente querido", uma categoria conceitual criada no contexto deste artigo para pensar especificamente a comunidade negra do Macaco, onde esse "ente querido" é como um parente que abraço e reflete a compreensão enraizada e afetiva do território quilombola. Ao usar essa metáfora, destaca-se a relação íntima e vital que as comunidades quilombolas têm com seu espaço geográfico e histórico. A significância de ambos estes espaços, Bourdieu (2013) vai nomear de espaço social, entendido como resultado das interações históricas e da distribuição desigual de capitais. Nesse sentido, o território quilombola não é apenas um recorte geográfico, mas também uma cristalização das lutas sociais, culturais e políticas de seus sujeitos, que nele imprimem suas marcas de existência e continuidade histórica.

A citação de Beatriz Nascimento (2018) enfatiza ainda mais essa ideia, indicando que quando as comunidades quilombolas se reúnem e se reafirmam, o quilombo ressurge como uma entidade espiritual no presente. Isso sugere que o território não é apenas um local físico, mas também um símbolo de identidade. É nessa conjuntura que a comunidade do Macaco desperta e reconstrói sua identidade quilombola, resgatando e celebrando suas raízes ancestrais.

COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MACACO: MEMÓRIA E IDENTIDADE COLETIVAS.

A quem interessa me nomear? Outrora Santo Antônio do Rio das Pedras, Marapé, Cassanje, agora Fazenda Macaco e São Roque. Embora nos sejam dados muitos nomes, aqui falamos orgulhosamente "Moro no Macaco!", "Sou do Macaco!". Com cerca de duzentos e trinta e oito habitantes, uma pequena fração da população que já residiu em nossas terras (SOUZA, 2022), a comunidade do Macaco é um distrito localizado aproximadamente a 4 km do centro de São Francisco do Conde–BA, cidade do interior do Recôncavo Baiano.

Segundo os documentos pesquisados, nossa trajetória se inicia em 1587. Isso se afirma nos escritos de Sousa (1971, p. 141), que nos diz: "Esta terra faz no cabo uma ponta; e virando dela sobre a mão direita vai fugindo a terra para trás, até dar em outro esteiro que chamam Marapé, onde se começam as terras de Mem de Sá, que agora são de seu genro, o Conde de Linhares." Nesse contexto, o trecho descreve a geografia da área, referindo-se às terras que fazem parte da região do Recôncavo Baiano, onde os limites eram identificados por marcos naturais, como estuários e acidentes geográficos. A menção a Mem de Sá, e ao Conde de Linhares, sugere a sucessão e concessão dessas terras relacionadas à colonização portuguesa e às práticas de herança.

No século XIX, o Macaco passou a ter como "aproprietário" Francisco Vicente Viana. A palavra "aproprietário" foi criada no contexto desta escrita para se referir a um conceito analítico da pesquisa na referida comunidade etnografada. O termo articula as noções de "apropriação" e "propriedade", remetendo a uma forma de posse que transcende a dimensão meramente jurídica. Ele engloba os processos históricos e sociais decorrentes da colonização, nos quais a terra foi objeto de mercantilização, doações e usurpações, frequentemente realizadas em detrimento das populações negras e indígenas que já as ocupavam. Assim, a propriedade fundiária no Brasil se constitui como produto de relações desiguais de poder, expressando tanto mecanismos de expropriação quanto de legitimação jurídica da violência colonial.

Ao utilizar o termo "aproprietário", o objetivo é destacar a complexidade das relações de propriedade em contextos coloniais e pós-coloniais, reconhecendo que a posse de terras muitas vezes não é resultado de transações legais, mas de injustiças históricas, desapropriação forçada e exploração.

Essa categoria conceitual visa ampliar nossa compreensão das dinâmicas de posse de terras e propriedades, destacando como as histórias de colonização e escravidão continuam a moldar as relações de poder e as desigualdades socioeconômicas até hoje. Ao identificar e nomear os "aproprietários", busca-se também promover uma reflexão sobre as injustiças passadas e presentes relacionadas à propriedade da terra, além de contribuir para discussões sobre justiça social, reparação histórica e direitos territoriais.

Na citação abaixo, é descrito um marco da utilização da mão de obra escravizada por este aproprietário, proporcionando a manutenção de engenho de produção de cana-de-açúcar. Como descreve Fraga Filho (2004, p. 44-45-313),

> Em 19 de maio de 1881, o chefe de polícia ordenou ao delegado da Vila de São Francisco que intimasse Francisco Vicente Viana, dono do Engenho Macaco, a resgatar um escravo de sua propriedade chamado João que se apresentou à polícia em estado" tal de molés-tia" que foi necessário recolhê-lo ao hospital da Misericórdia. (...) Na noite de 3 de março de 1883, o subdelegado de freguesia de Santana, em Salvador, informou ao chefe de polícia que Raimunda Porcina de Jesus apresentou-lhe um escravo chamado Fiel, crioulo, que fugiu do Engenho Macaco, em Santo Amaro, para pedir a ela que o comprasse.
>
> (...) Em 25 de novembro de 1903, localizamos Maria Domingas de Ramos, lavadeira, registrando o nascimento do filho Catarino da Cruz, "preto". Por aquele registro soubemos que Maria Domingas nasceu no Engenho Macaco, na vila de São Francisco.

Essa citação de Fraga Filho demonstra que a apropriedade de Francisco Vicente Viana sobre o Engenho Macaco indica sua ligação direta com a economia baseada na escravidão. Nesse contexto, é provável que houvesse escravizados que nasceram, viveram, trabalhavam e estavam sujeitos a condições desumanas de exploração nesse território. Essa perspectiva histórica nos conduz a uma reflexão sobre o estado de saúde desses escravizados e ex-escravizados.

De acordo com Diniz (2022), uma doença teve um grande potencial no projeto higienista colonial. A varíola, também popularmente chamada de "bexiga", foi responsável pela morte de centenas de pessoas negras entre 1840 e 1970. Essa doença altamente contagiosa foi provocada pelo vírus Orthopoxvirus variolae e seu contágio ocorreu através do contato direto com as secreções dos infectados. Os sobreviventes ficavam marcados, o que resultou em discriminação e apelidos, como "bexiguentos". Conforme o relato de uma Quilombola e professora, 54 anos,

do "Engenho do Macaco", houve um surto epidêmico de varíola na povoação e a comunidade enfrentou o desafio de combater essa doença.

> "Seu avô, seu Nô, ele disse que teve uma peste, aqui no Macaco, que essa peste botou muita gente na palha da banana, tanto que do Macaco, tem um lugar lá no Macaco, lá pra dentro, tem um lugar que foi chamado, denominado Rancho do Bexiguento, porque as pessoas tinham essa bexiga, então não podia ficar em convívio, dendi casa com as pessoas. As pessoas ficavam com lepras, com feridas, feridas no corpo, então tinha que colocar na palha da banana, as pessoas, tinha que dormir na palha da banana porque a palha da banana não ia colar no corpo, quando morria lá mesmo enterrava".

Essa narrativa oferece uma visão vívida da varíola, pois, embora a entrevistada não mencione o nome científico da doença, as memórias sobre as falas do meu avô, Seu Nô, ao mencionar o "Rancho do Bexiguento", revelam essa problemática na saúde pública local. Porém, a prática da medicina tradicional quilombola transmitida de geração em geração, enraizada nas tradições ancestrais e no conhecimento coletivo da comunidade, ajudou a enfrentar esta mazela.

A prática de isolar os pacientes em um "Rancho do Bexiguento" e tratá-los com recursos locais e práticas tradicionais exemplifica a adaptação criativa e a resiliência da comunidade diante de desafios de saúde. Ao lidar com doenças locais, como a peste mencionada, os moradores da comunidade desenvolvem métodos de tratamento e cuidado que refletem não apenas suas necessidades médicas, mas também suas implicações, valores e conexões culturais. Outra medida evidenciada no discurso foi ancorada na fé:

> Antigamente, as pessoas eram muito aderiram ao candomblé. Então aqui tinha sete casas de candomblé, (...) dona Neném, seu finado Esídio, Fidélis, dona Aurelina (...) o povo disse que fizeram uma promessa que se construísse, se o povo parasse de morrer e ficasse curado dessa enfermidade, dessa lepra, que iriam construir uma igreja e a igreja seria o nome, botar o nome de São Roque né, fizeram um mutirão para construir uma igreja, um que era administrador na frente, da igreja, da construção da igreja, foi Malaquias, tem um quarto que disse que era os ossos de Malaquias que foi enterrado ali (Quilombola e professora, 54 anos).

As narrativas das moradoras quilombolas revelam uma complexa dinâmica entre o candomblé e a influência do catolicismo na resistência do povo negro na diáspora. Ao mencionar a existência de sete terreiros de candomblé na comunidade, destaca-se a adesão ao candomblé entre os moradores, indicando sua importância como uma fonte de identidade cultural e resistência espiritual. No entanto, a narrativa também mostra como o sincretismo religioso se manifesta na exaltação pública do santo católico São Roque em vez do Orixá Omolú, associado à cura na tradição do candomblé e popularmente nomeado nesta época de "santo da varíola".

Essa escolha estratégica de destacar São Roque como o patrono da igreja construída em meio à epidemia de varíola pode ser interpretada como uma forma de evitar a perseguição e a repressão por parte das autoridades religiosas dominantes na época, essa dualidade entre a devoção pública ao catolicismo e a prática privada do candomblé reflete a complexidade das estratégias de resistência adotadas pelo povo negro na diáspora. Ao mesmo tempo, em que se adaptavam às exigências e pressões externas, encontravam maneiras de preservar as práticas religiosas tradicionais da comunidade.

No final do século XIX e no início do século XX, ocorreu uma transformação significativa na região. De acordo com Amorim (2008), nesse período, os antigos engenhos de açúcar foram substituídos por usinas modernas. Nessa guinada de transformação mercantil das terras e no contexto do período entendido como "fim da escravidão", as fazendas e engenhos dessa região foram apropriados juridicamente pelo coronel Rodolpho Gonçalves Tourinho, juntamente com o engenho Dom João, em 25 de outubro de 1910. Segundo a certidão de registro cartorial da usina registrada por Amorim (2008, p. 43–45):

> Em terras próprias do engenho Dom João (...) tendo o Dom João 545 tarefas de Massapê (...) ao sudeste e a oeste com dito Rio Guahyba e terras do engenho Marapé e o engenho Santo Antônio do Rio das Pedras, vulgarmente conhecido por Macaco, com 1.165, tarefas de terra próprias.

Desde o século XIX que a localidade é dividida em duas partes, porém sempre foram interligadas. O engenho Marapé, situado na parte baixa, tinha imensos campos de cana-de-açúcar; lares dos trabalhadores(as) e casas de moagem de mandioca, enquanto a engenho Santo Antônio do Rio das Pedras (Macaco das pedras) ocupava a parte superior, onde ficava a casa grande, um agrupamento de taperas, uma represa que distribuía água para a maioria dos engenhos e depois para usinas adjacentes.

Com a falência da usina em 1969, trabalhadores migraram para a sede de São Francisco do Conde, e a comunidade teve uma perda significativa de moradores. O declínio da economia local também trouxe mais um desmembramento das terras. Como sugere esta narrativa de um dos quilombolas, "Ele trabalhou primeiro na usina, quando a usina fechou todo mundo passou uma pendenga irada, aí ele ficou, aí depois que compraram a fazenda, e ele foi morar na fazenda" (Quilombola, agricultor, 63 anos) A discussão sobre a falência da usina em Dom João indica mudanças na economia local e na propriedade da terra ao longo do tempo.

Segundo Amorim, (2008) as propriedades e as terras foram arrematadas em 28 de janeiro de 1971 em uma sessão realizada na comarca de Santo Amaro em hasta pública. Na ocasião, duas figuras que prestavam serviços a usina de Dom João com cargos de confiança se destacaram:

Aloísio Ferreira da Silva, administrador do engenho Santo Antônio do riacho das Pedras, conhecido como engenho Macaco, adquiriu no leilão o engenho Marapé, enquanto Ademário Benício, comerciante do ramo farmacêutico do município de Santo Amaro, adquiriu o engenho Marapé. Amorim sugere que Ademário Benício arrematou o engenho Marapé, no entanto, fontes orais sugerem outra informação, observemos a narrativa de um(a) entrevistado(a) que diz:

> "Aqui era a usina Dom João que, com a falência da cultura da cana-de-açúcar, chegou o petróleo, os sócios proprietários fizeram uma divisão da área, lotearam e leiloaram e meu pai ganhou, arrematou, essa área chamada Macacos em um leilão, isso em 1971". (Aproprietária, 67 anos).

Para complementar, outra entrevistada quilombola diz que "seu Aluízio que era administrador da fazenda também arrematou uma parte, tanto que ficou seu Aluízio com a fazenda Marapé e seu Ademário co am fazenda do Macaco (Quilombola, professora de 54 anos). No entanto, discordando, outro morador quilombola afirma:

> "Aqui nunca foi de Aloísio, não, o Macaco nunca foi de Aloísio, não. Aloísio era administrador da usina, a usina fechou e ele ficou, aí dividiram as fazendas, aí disse que compraram a fazenda, aí Ademário comprou aqui, Falcão comprou Dom João, Aloísio comprou Marapé. Dizendo eles que comprou, e Vavá comprou lá, São José!". (Quilombola, agricultor, 63 anos)

A análise dos dados transcritos pela própria autora, e as narrativas das entrevistas sugestionam que engenho Marapé e engenho Macaco eram lugares discriminados geograficamente pelos locatários como diferentes, não há como ambos, Aloísio e Ademário Benício terem comprado o mesmo lote de terra. Enquanto moradora da comunidade, também afirmo que ambos os locais, com seu espaço geográfico reduzido a áreas de ocupação dos moradores, se tornaram ruas da comunidade. Tais observações nos levam a crer que houve uma confusão de nomes dos engenhos.

Voltando à cronologia da história da localidade, por molecagem do destino, nessa sacada atemporal minha história se entrelaça à linhagem de um dos "aproprietários", Aloísio Ferreira da Silva. Voltando a cronologia da história da localidade, por molecagem do destino, nessa sacada atemporal minha história se entrelaça a linhagem de um dos "aproprietrios", Aloísio Ferreira da Silva. Lá em casa tinha um pé de amêndoas, adorava me sentar sob sua sombra para criar roupas feitas de folhas, para alguns insetos que fazia de bonecos, um dia estava fazendo um avental para um besouro tritão, lembro de sentir o cheiro de bem-me-quer no ar. sou morávamos na parte baixa do Marapé, um local de difícil acesso, ao redor muito mato, algumas crateras, tinha arvores frutíferas para tudo que era lado e nascentes de rios, espalhados, o que sempre deixavam o terreno úmido e ruim de caminhada.

Essa parte do Macaco, tinha cinco casas feitas de taipa, abaixo da minha casa tinha um campo de futebol, lá acontecia todos os torneios da comunidade. Nesse sábado, era dia de treino, os homens iam bater o baba. Sempre quando terminavam, passavam por lá para beber água. Naquele dia, tivemos a visita de meu tio Calango. Temos a tradição, na comunidade, de, com ou sem parentesco, considerar os mais velhos como tios e tias, razão pela qual dávamos a bênção. Deixei minha peça de roupa de lado, sentei no colo de meu tio e perguntei: "O senhor é irmão de mainha?". Ele respondeu, "Sou.", então, respondi: "Como, se o senhor não é filho da minha avó?" Ele disse, "É por parte de pai, Tati". Fiquei matutando tentando juntar as peças, toda hora pensava, "oxi, mas mainha não tem pai!".

Já na adolescência, um primo se acidentou e como todo mundo é parente na comunidade, fica difícil saber o grau de parentesco, se a ligação é materna, paterna ou de ambos, visto que meus pais são primos de 2° grau. Durante sua recuperação o visitei muito, e logo começaram as brincadeiras em torno de um namorico, daí mainha me alertou, "Você não tá nem doida, ele é seu primo, neto de seu avô Aloísio".

Minha primeira pergunta foi, "Tá! Mas por que não somos ricos?" Visto que os descendentes deste homem ainda se apropriam desta terra e colhem royalties do petróleo até os dias atuais. De acordo com Ana Rita de Souza, senhora minha mãe, minha avó teve um caso extraconjugal com Aloísio Ferreira da Silva, desta relação gerou a minha mãe. Calculo que o relacionamento foi entre 1970 a 1971, visto que mainha nasceu em 8 de maio de 1972 em casa, de parto natural. Minha avó assumiu a paternidade solo, então mainha só foi se registrar aos 15 anos por conta própria e nesta iniciativa de se nomear formalmente, lhe foi negado o nome, a herança, o afeto, a possibilidade de uma relação, ficou apenas a rejeição.

Paralelo à minha narrativa autoetnográfica, o projeto de expansão econômica dos aproprietários estava a todo vapor: Ademário expandiu seu domínio comercial farmacêutico e começou a investir em outros campos, "criar gado de leite, (...) vacas holandesas, vacas-leiteiras, (...) produção de cacau" (Aproprietária, 67 anos). A fala da entrevistada revela uma interseção entre sua narrativa e o desenvolvimento do projeto de expansão econômica dos "aproprietários" na comunidade.

Do lado de cá, a maioria dos entrevistados relata que a principal fonte de renda de seus pais era proveniente da atividade agrícola, incluindo a lavoura, áreas de pastagem e casas de fazenda. A moradora, menciona "Eu tinha uma roça aí, no fundo do quintal lá embaixo, tinha outra que ficava no Marapé. Angelino trabalhava com o pessoal daqui do macaco. Trabalhava nesse negócio de toca de cortava capim, fazia arame de cerca" (Quilombola, agente do lar, 71 anos). Aloísio Ferreira da Silva inseriu a prospecção do petróleo

no Marapé, o que fez seu capital financeiro crescer, mas trouxe consequências para a economia do território. Esses fatos são mencionados no trabalho de minha parente Souza (2023, p. 9):

> Além de poços e estações de petróleo, no campo Candeias está sediada a refinaria Landulpho Alves, construída sobre uma área de manguezal nos anos 1950. Além de poços de produção de petróleo, ali estão instalados a Estação de Tratamento Marapé e a Trincheira de Marapé.

Neste trecho, Souza (Op. cit.) menciona poços de petróleo, a refinaria Landulpho Alves e a Estação de Tratamento Marapé, estruturas relacionadas à indústria do petróleo que transformaram o ambiente natural em infraestruturas industriais. Os manguezais que eram utilizados pela comunidade para a pesca artesanal, agora abrigam poços de produção de petróleo, incidindo sobre os ecossistemas locais, levantando questões socioambientais como exploração de recursos naturais na comunidade quilombola do Macaco.

Seguimos nossa retrospectiva histórica até o ano 2012, quando os apropriétários executaram outra jogada econômica que impactou significativamente a dinâmica social local, conforme relatado por Souza (2019, p.12).

> Em 2012, iniciou-se a monocultura dessa planta no município de São Francisco do Conde, especificamente na comunidade Fazenda Macaco, onde vivo. Sua chegada foi recebida com estranhamento pelos moradores, pois não houve comunicação à comunidade. Sem um esclarecimento de seus objetivos, a empresa (que ainda é desconhecida pela população) se instalou e modificou os aspectos da comunidade, reflexo de uma política governamental praticada com a exclusão, sem a menor participação da população.

As citações destacam a conexão das famílias quilombolas com o território, cuja atividade principal serve como sua fonte primária de sustento. Explanam como o "racismo governa as condutas por meio de tecnologias de poder que permitem a agressão e justificam a destruição corporal e simbólica das populações" Kilomba (2021, p. 297). A autora destaca a realidade dos territórios quilombolas, onde uma teia de saberes e valores está em constante perigo devido aos impactos negativos dos apropriétários na configuração da paisagem econômica e social da região.

A declaração quilombola é um instrumento jurídico importante na luta por garantia de direitos das comunidades quilombolas no Brasil. No entanto, para comunidades como o Macaco, esse processo tem sido desafiador devido a uma série de barreiras estruturais. Nossa comunidade não tem mobilizações documentadas formalmente, porém desde 2017, tem havido uma crescente conscientização sobre a identidade quilombola, iniciada a partir de reuniões para fundar uma associação de moradores, protestos por melhorias na mobilidade, empregabilidade e na preservação da terra.

No entanto, o movimento se esbarra no racismo estrutural que mina a própria noção de organização sociopolítica. Almeida (2021) observa essa dinâmica como governamentalidade racista, que se manifesta por meio de burocracia extrema, exotização dos corpos e práticas culturais, e me atrevo a adicionar a falta de conscientização da identidade por fragmentação colonial. Outro atento é que o Macaco, contextualizado em grupos de parentesco com uma relação campesina com a terra, não se encaixa na concepção tradicional de quilombo. Sua formação se deu de maneira informal pós-Abolição, através da doação de terras. Esse contexto histórico complexo e as barreiras estruturais enfrentadas pela comunidade contribuem para a compreensão das mobilizações atuais em torno da declaração quilombola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao mapear os aspectos da identidade quilombola do Macaco, identifiquei os elementos mencionados no Decreto Presidencial n.º 4.887 que nos valida como "remanescentes quilombolas". Primeiramente, o vínculo de parentesco é evidenciado pela forte conexão entre os moradores, que compartilham não apenas laços de sangue, mas também uma história comum e um senso de pertencimento compartilhado. Evidenciou-se a existência de uma memória coletiva nessa reconstituição da nossa historicidade. Nesse percurso, revelaram-se tradições, valores e experiências que funcionam como elo entre as gerações. A tradição, segundo Hobsbawm (2015), não é um elemento imutável do passado, mas uma construção do tempo presente que se alimenta da memória coletiva, sendo continuamente ressignificada para legitimar práticas sociais, reforçar identidades coletivas e acompanhar a dinâmica da vida social. Dessa forma, a memória compartilhada das gerações funciona como fundamento para a criação e manutenção das tradições, conectando passado, presente e projeções futuras da comunidade.

Por fim, a luta pelo território é tema central ao longo dos anos, as ameaças à sua posse e uso e adaptações forçadas, impostas por mudanças promovidas pelos "apropriétários" testemunham a resiliência e a determinação dos moradores em proteger seu território e preservar sua identidade quilombola. Essa luta demonstra a presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Mais do que simplesmente buscar o reconhecimento externo, este trabalho também visa adubar a autoconsciência quilombola coletiva do Macaco. É importante esclarecer que, no decorrer da construção deste estudo, a comunidade já possuía um processo interno de reflexão sobre sua autoidentificação quilombola: seus membros se reconheciam como quilombolas de maneira simbólica e identitária, embora ainda não houvesse sido iniciado nenhum processo formal de

certificação junto às entidades governamentais competentes. Assim, o trabalho não parte do pressuposto de que a comunidade desconhece sua identidade, mas busca registrar, sistematizar e apoiar o reconhecimento legal e formal dessa identidade, articulando a dimensão interna de pertencimento com os instrumentos jurídicos e institucionais disponíveis.

Beatriz Nascimento (2018, p. 108, 126) com a genialmente que ecoa no seu Orí diz "no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, eternamente formando um quilombo, (...) quando eles se reagregam, o quilombo volta a se reproduzir no presente, enquanto entidade espiritual".

Este texto foi escrito na pele, no mar, na terra, na barriga e no tempo. Percebi com ele que o território, tem ouvidos, tem sentidos, tem memória, que ele é campo de afeto de abraço e não apenas de dor, latejos e traumas, por isso desejo que nossos Orís decidam ser quilombo coletivamente, que este ente-querido, seja admitido como cita Almeida (2021) como nosso território de afeto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Mariléa. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. **História Oral,** v. 24, n. 2, p. 293–309, 2021. Disponível em: https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1209 Acesso em 10 maio 2024.

AMORIM, Liliane Alves de. **Memórias e trajetórias da cana de açúcar na Bahia**. Dissertação (antropologia) UFBA, Salvador, 2008. https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10070 Acesso em 27 jan. de 2024.

ARRUTI, José Maurício. In: PINHO, Osmundo. SANSONE, Lívio (org). Quilombos. **Revista Raça:** novas perspectivas antropológicas. UFBA, Salvador. 2008. p. 315-350.

BARROS, Zelinda das Santos. **Processo de emergência histórica dos quilombos**. Cachoeira: UFRB. Coletivo Angela Davis, 2016.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. **Estudos Avançados,** v. 27, n. 79, p. 133–144. https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300010.

BRASIL, **Decreto núm. 4.887,** de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 21 nov. 2003.

CUNHA, Felipe Gibson; ALBANO, Sebastião Guilherme. "Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses". **Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos.** n. 64, p. 153–184, 2017.

DINIZ, Gustavo Silva. **Entre enfermos e curandeiros: doenças e práticas de cura da população negra na Paraíba oitocentista (1870–1880).** Trabalho de conclusão de curso. Repositório Institucional da UFPB, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/25951. Acesso em 19 de mar. 2024.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos libertos na Bahia, 1870–1910. 2004**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2004. Disponível em: https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/303375 Acesso em: 05 mar. 2024.

KILEUY, Odé; DE OXAGUIÃ, Vera. **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon.** Pallas Editora, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LINDOSO, Dirceu. **A razão quilombola: estudos em torno do conceito quilombola de nação etnográfica.** Maceió: Edufal, 2011.

MOURA, Clóvis. "A quilombagem como expressão de protesto radical". In: MOURA, Clóvis (org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil.** Maceió: Edufal, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, 1996. Disponível em: https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28364.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição.** São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra.** (1985) In: O'DWYER, Eliane Cantarino. Terra de quilombo. Rio de Janeiro: ABA, 1995. Paulo, n. 28, 1996.

PINTO, Naiane Jesus. **Território falante: uma escrevivência das experiências e (r)existências do Quilombo Dom João.** UNILAB, 2019.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos,** Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

RATTS, Alex. Eu sou atlântica. **Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural: Revista de Ciências Sociais**, v. 1, p. 214–241, 2017.

SILVA, Valdélio Santos. Rio das Rãs à luz da noção de quilombo. Revista Afro - Ásia, v. 23, p. 267-295, 1999.

SOUSA, Gabriel Soares de; VARNHAGEN, Francisco Adolfo; PORTO SEGURO, Visconde de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971. Disponível em: https://hml-bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rae/article/download/40405/39129. Acesso em 27 jan. 2024.

SOUZA, Milian dos Santos. **Análise dos impactos socioambientais sofridos pela Comunidade do Macaco com a plantação de eucalipto (São Francisco do Conde-BA).** UNILAB, 2019.

SOUZA, Núbia. "O mangue era farto" Os impactos do petróleo para pesca artesanal e segurança alimentar na comunidade do Macaco em São Francisco do Conde-BA. Artigo – UNILAB, 2023.

SOUZA, Taiane dos Santos. **Macaco somos? Os efeitos de subjetivação racial na identidade de ex-estudantes negros/as da comunidade Fazenda Macaco.** Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação, Cultura e Diversidade) –Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, UFRB, CECULT, 2022.