

A cultura quilombola e sua presença nos espaços urbanos

di Márcia Guena dos Santos

Abstract

Questo articolo si propone di discutere delle relazioni culturali tra i Maroons rurali comunità nere nella città di Juazeiro, situato all'estremità settentrionale dello stato di Bahia, nel nord-est del Brasile, e spazi urbani nello stesso comune. Si comincia con interviste aperte con i residenti di nove comunità e dei loro rapporti di rispettare le pratiche culturali esistenti in questi territori e la loro trasmissione e la loro circolazione, utilizzando il concetto di interculturalità.

Parole chiave:

Quilombos, interculturale, Juazeiro, Comunità Quilombo, nero

This article aims to discuss cultural relations between the Maroons rural black communities in the city of Juazeiro, located at the northern end of the state of Bahia, in northeastern Brazil, and urban spaces in the same municipality. We start with open interviews with residents of nine communities and their reports to respect the existing cultural practices in these territories and their transmission and their circulation, using the concept of interculturalism.

Key Words:

interculturalism, maroon, black, maroon communities

A cultura quilombola e sua presença nos espaços urbanos

1. Introdução

No Brasil, as populações negras saídas da escravidão seguiram uma tradição construída ao longo do período escravocrata: constituir territórios distantes dos centros urbanos, em função da forte exclusão histórica a que foi submetida. Esses espaços foram denominados de quilombos e, desde a suas primeiras formações, o termo vem passando por diferentes definições, influenciados pela história e pela política, marcadamente pelo pensamento das classes dominantes, quadro que só se reverteu após a promulgação da constituição de 1988. Vale salientar que os quilombos foram importantes formas de resistência e de organização política da população de origem africana no Brasil e se espalharam por todo o país durante e após a escravidão negra¹.

As primeiras definições ocorrem no período colonial e imperial.

Na legislação colonial para caracterizar a existência de um quilombo bastava a reunião de cinco escravos fugidos ocupando ranchos permanentes, mas, depois, na legislação imperial bastavam três escravos fugidos, mesmo que não formassem ranchos permanentes (Arruti, 2006, p. 317 apud Lima, Santos, Rodrigues, 2015, p. 5).

No período republicano o termo deixa de ser utilizado pelas elites e passa a ser incorporado pelos diferentes grupos que tecem as resistências, sejam culturais ou políticas, gerando diferentes significações ao longo dos anos. Para Arruti (2006, pp. 318-319) o termo passa por três ressemantizações ao longo do século XX: o quilombo como resistência cultural; o quilombo como resistência política; o quilombo como resistência negra.

A primeira delas, o quilombo como “resistência cultural”, tem como tema central a persistência ou produção de uma cultura negra no Brasil. A segunda ressemantização compreende o quilombo como “resistência política”, onde a referência à África é substituída pela referência ao Estado e busca refletir a relação entre ordem dominante e classes populares. O terceiro ciclo de ressemantização do termo se dá, segundo Arruti, em 1980 com a publicação do livro *O Quilombismo*, de Abdias do Nascimento. Nesse sentido o quilombo como ícone da “resistência negra” não quer dizer escravo fugido, mas “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (Arruti, 2006, p. 320 apud Lima, Santos, Rodrigues, 2015, p.4).

1 Para maiores detalhes sobre essa discussão ver Reis, Gomes (1996).

Esta breve referência às mudanças sofridas pelo conceito de quilombo é importante para localizarmos sobre que quilombo estamos falando. Vamos nos debruçar nesse artigo sobre comunidades quilombolas assim classificadas a partir desse conceito que foi forjado nos últimos anos do século XX dentro do terceiro ciclo de ressemantização, de acordo com a classificação adotada por Arruti (2006). Esse terceiro período é marcado por disputas políticas sobre o termo quilombola, colocando em lados opostos o movimento negro, que há muitos anos reivindica o reconhecimento das terras ocupadas pelas populações negras bem como suas culturas, e as elites políticas e econômicas, que desde os primeiros anos da colonização detém a posse da terra através de ações coercitivas e legais, a exemplo da Lei 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como a Lei de Terras, a qual estabelecia a compra como a única forma de posse da terra, eliminando o regime de sesmarias. Assim, toda a população que vivia em terras que não fossem fruto dessa transação estaria alijada da possibilidade de título de propriedade.

Esse contexto culmina com a construção do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais (ADTC) da Constituição Federal do Brasil, de 1988, instituída após os 21 anos de ditadura militar (1964–1985). Ou seja, era o momento de firmar as grandes reivindicações de diversos movimentos, inclusive do movimento negro, que desde a década de 30 vinha construindo conceitos a respeito dos quilombos no Brasil (vide autores como Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Enrique Carneiro dentre outros).

Assim, o marco legal para as populações quilombolas institui-se a partir da constituição de 1988, que estabelece no referido artigo o seguinte:

Direito à propriedade das terras de comunidades remanescentes de quilombos. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (BRASIL, CONSTITUIÇÃO FEDERAL).

Para dar prosseguimento às políticas a serem implementadas para a população negra, é criada em 22 de agosto de 1988 a Fundação Cultural Palmares, responsável pela instituição de políticas voltadas para a população negra brasileira. É o Decreto 4.8887, de 20 de novembro de 2003, que “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” (Fundação Palmares, 2016). É esse mesmo decreto que estabelece uma definição para comunidades quilombolas, depois de várias disputas entre os diferentes grupos de interesses².

Em seu artigo segundo do decreto estabelece a seguinte definição:

2 Esta discussão foi bastante detalhada na seguinte obra: Mello (2012).

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, DECRETO 4.8887/2003).

Porém, o estabelecimento desse marco legal não representou a imediata certificação e posterior titulação das terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o segundo órgão Federal envolvido nesse processo. Impedimentos de diversas ordens têm sido colocados para que a lei não se cumpra e são muito maiores para a titulação das terras do que para a certificação, pois esta última envolve as relações seculares de domínio da terra no Brasil, bem como os recentes processos que envolvem o agronegócio e o próprio Estado, no que se refere aos grandes projetos de construção de barragens, entre outros (Santos, 2014).

Ser quilombola

O conceito de “quilombo” ou “quilombola” sofreu importantes inflexões políticas acompanhada por aqueles que vivenciaram o âmago dessa disputa. Apesar de representar uma importante conquista, essas discussões não fazem parte do cotidiano das populações negras que vivem nos rincões mais distantes do país, em contato com as mais diversas culturas e formas de apropriação de suas ancestralidades. O lugar comum da ideia sobre quilombo, para uma parte da população negra rural quilombola, ainda está ligado ao passado colonial e não a esse espaço político que ele alcançou, como acentua Marcelo Mello (2012). Portanto, muitas das populações que hoje se enquadram dentro da definição institucional de “quilombola” desconhecem o significado desse termo, apesar de trazerem toda a herança africana em suas práticas culturais cotidianas. No território que trabalhamos esse é a principal realidade. Há uma certa consciência do ser negro, uma rica memória de práticas ligadas à sua herança étnica, mas uma enorme distância de tudo o que o conceito representa e aporta em termos cidadãos.

Diante de todas estas questões que disputam um conceito para quilombolas, trabalhamos não com a definição utilizada pela constituição, mas sim aquela que advém da antropologia e que define comunidade quilombola como:

“comunidades negras rurais quilombolas”, territórios onde vivem as populações quilombolas de origem africana, conceito que incorpora as “terras de santo”, “terras de preto”, “mucambos” e quilombos (O DWYER, 2002).

A Pesquisa

A pesquisa que origina essa reflexão denomina-se “Perfil Fotoetnográfico das Populações Quilombolas do Submédio São Francisco: Identidades em Movimento” e desde de 2011 levanta informações sobre as comunidades ofi-

cialmente demarcadas como quilombolas junto ao Ministério do Desenvolvimento, construindo um banco de dados público, através de plataformas virtuais, utilizando várias linguagens e metodologias do campo da comunicação como entrevistas em áudio e vídeo, reportagens e principalmente a fotografia, priorizando a fotoetnografia como principal metodologia.

O submédio São Francisco engloba cidades nos estados da Bahia e Pernambuco, de Remanso até a cidade de Paulo Afonso (BA). Neste perímetro, segundo a Fundação Palmares (2015), existem, pelo menos 9 comunidades certificadas e mais 17 sem certificação, 14 delas localizadas na cidade de Juazeiro, onde a nossa pesquisa tem se concentrado nesse momento.

De acordo com dados da Fundação Palmares, divulgados em junho de 2015, hoje existem 2606 comunidades certificados no Brasil, sendo a Bahia o estado com maior número de certificações, 653, e em Pernambuco são 137. Porém, apenas 207 comunidades foram tituladas pelo INCRA. Na cidade de Juazeiro, localizada a 500 quilômetros de Salvador, no extremo norte da Bahia, o maior estado da região Nordeste do Brasil, existem 15 comunidades quilombolas catalogadas pelo Ministério do Desenvolvimento, porém nenhuma destas é certificada. Em Petrolina, existem duas comunidades certificadas. No município vizinho a Juazeiro, em Senhor do Bonfim há 16 comunidades quilombolas certificadas. Ou seja, em um dos municípios cobertos pela nossa pesquisa, com 73% de população parda e preta, de acordo com informações do IBGE de 2010, o desconhecimento sobre os direitos e processos para certificação é generalizado. (Santos, Viana, 2015).

2. A cultura negra quilombola em Juazeiro e suas relações

Durante os 4 anos da pesquisa “Perfil Fotoetnográfico das Populações Quilombolas do submédio São Francisco: identidades em movimento”, realizamos entrevistas em 9 comunidades quilombolas da cidade de Juazeiro, na Bahia, tendo como prioridade conhecer as histórias dos moradores mais velhos, tanto do ponto de vista cultural como territorial. Em algumas delas, realizamos um trabalho mais aprofundado em termos comunicativos e antropológicos, organizando oficinas, debates e palestras.

Durante esses anos um aspecto ficou muito claro na região investigada. A cultura negra viva e preservada em algumas dessas comunidades, através de manifestações culturais e práticas cotidianas, ou mesmo aquela subjacente na memória de seus moradores mantem uma relação de inferioridade em relação à cultura urbana vigente, originada nas práticas das elites urbanas regionais e nacionais e nas esferas preponderantes de consumo, não inclusa nas opções culturais urbanas. Desse modo, tudo que é de origem negra, rural quilombola passa a ocupar um espaço restrito e folclorizado, vinculando-se a datas específicas, como o dia da abolição da escravidão, o dia da consciência negra, o dia do folclore ou o dia de combate ao racismo. Assim, as práticas culturais negras não passam a ser inclusas em um calendário cotidiano cultural dos vá-

rios segmentos populacionais dos espaços investigados, ocupando igualmente os espaços, resultando assim em uma relação intercultural desigual.

Por outro lado, as opções de cultura e lazer dominantes e integrantes da agenda urbana na cidade de Juazeiro, que incluem cinema, teatro, feiras, shows, as práticas de aquisição de bens de consumo, adquirem uma valoração superior às práticas oriundas das populações negras rurais quilombolas. Esse é o aspecto central a ser abordado nesse artigo: a desigualdade nas trocas entre o grupo em questão e a cultura dominante local na região.

Na verdade é fundamental avaliar a cultura de forma histórica e política para que se possa compreender esse processo. Assim como verificamos que o conceito de quilombo sofreu mudanças históricas marcadas pelas disputas de poder, a cultura também foi entremeadada por essas lutas. Até o início do século XX as culturas de origem africana ocuparam um lugar desprivilegiado na sociedade brasileira, consequência de uma política de Estado racista no que se refere às populações de origem africana. Todos os elementos dessa cultura foram depreciados e suas práticas muitas vezes criminalizadas pelo Estado. Com o advento do nacionalismo, nas primeiras décadas do século XX, e o enaltecimento do “mestiço” como símbolo nacional, alguns elementos da cultura negra foram enaltecidos, a exemplo da capoeira, do samba e da feijoada, na busca de uma identidade nacional.³ Porém vários outros continuaram ocupando um lugar de subalternidade, depreciação e marginalidade.

Assim, as relações interculturais estabelecidas na sociedade brasileira possuem uma linha histórica, que aos poucos vai se modificando, principalmente nos grandes centros urbanos, mas em muitos territórios ainda reproduzem as práticas dos primeiros anos do século XX. A partir disso podemos pensar nas trocas culturais no sertão da Bahia e o lugar ocupado pelas populações quilombolas, herdeiras de memória africana no Brasil.

3. As práticas culturais

Nas nove comunidades investigadas há práticas culturais comuns, presentes nos discursos da maioria dos entrevistados, há memórias que se entrecruzam falando de atividades coletivas comuns que se perderam no tempo em função de mudanças nas formas de ocupação da terra, de trabalho e compartilhamento das atividades, das novas funções que foram surgindo e de novos grupos que foram ocupando o território.

As diversas práticas culturais de convívio com a terra, de forma coletivizada, foi o que de fato se perdeu para as populações quilombolas da região. Todas elas trazem o mesmo relato de ocupação das áreas ribeirinhas para cultivo de toda sorte de alimentos, tanto para subsistência como para a venda nas feiras da cidade. Na região em questão, a população negra buscou as áreas

3 Há muitos autores que discutem esse assunto. Para maior aprofundamento consultar:
.....

mais afastadas, às margens do Rio São Francisco para fincar raízes. Alguns fugiam da Guerra de Canudos (1896-1897) e ali ficaram, como foi o caso da população negra que deu origem a comunidade de Barrinha da Conceição. E muitos outros apenas buscavam um lugar onde a sobrevivência fosse possível no pós-escravidão e distantes do racismo que sempre marcou as relações no Brasil. A vinculação à margem fértil do rio permitiu a sobrevivência dessas populações, através de laços familiares e de solidariedade. Porém, com a chegada do agronegócio, da tomada de terras pelos coronéis, da especulação imobiliária e dos empreendimentos do Estado elas foram expulsas das margens e perderam o acesso direto à água e portanto a possibilidade de uma agricultura viável, em uma região que sofre de secas prolongadas em função do clima semiárido.

Por esse processo passaram as comunidades do Alagadiço, Quipá, Barrinha da Conceição e o próprio Rodeador. A saída para esses grupos foi o trabalho agrícola, quase sempre por empreitada nas fazendas que ocuparam a região que habitavam, precarizando as relações de trabalho e as possibilidades de preservação de territórios e culturas relacionadas ao cotidiano do trabalho e em outras esferas. A maioria dessas comunidades começam a estabelecer-se na região a aproximadamente 200 anos. O processo de implantação do agronegócio se deu, muitas vezes, por uma tomada forçada das terras ou a compra por preços ínfimos, ou mesmo pela troca de víveres e medicamentos. A comunidade do Quipá, por exemplo, ocupava uma área oito vezes maior do que a que vive hoje, como relata seu Tônico (Antonio Cândido de Brito Filho), um dos moradores mais velhos do local. No início da década de 70 uma empresa do agronegócio expulsou toda a comunidade a apenas duas famílias resistiram, entre elas a de seu Tônico, como ele mesmo relata. Hoje vivem em uma área sem acesso ao rio e sem área para cultivo coletivo. Ele é um dos poucos que ainda relembra e discute a questão. Muitos dos moradores foram trabalhar na fazenda que os expulsou.

O vínculo ao trabalho nas fazendas quebrou o fluxo de vida da comunidade e seus aprendizados, gerando uma troca desigual com a cultura dominante. Às populações camponesas cabia aprender as novas práticas e não somar ou levar os seus aprendizados. As identidades forjadas na região do submédio São Francisco, que carregava uma herança negra-indígena passavam a relacionar-se então com uma identidade branca, interligada nacional e globalmente ao mercado de consumo.

O conceito de interculturalidade desenvolvido por Nestor Garcia Canclini permite compreender as interações que acontecem na região. Entendendo a cultura como “o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social” (2007 b). Para compreender essas realidades locais é importante compreendermos, principalmente, o cenário de ocupação das terras no semiárido. A construção de novas identidades, inclusive quilombola, está diretamente ligada a esse processo. Na verdade, o próprio Canclini já aponta nessa direção, ou seja, é importante pesquisar os grupos nas suas interações com todo o contexto social e não apenas as vivências internas.

Percebemos que essas comunidades negras rurais quilombolas conheceram muito superficialmente todo o processo que instituiu o conceito de quilombos no Brasil. Ao mesmo tempo foram se defrontando e absorvendo novas práticas culturais. Ou seja, não encontramos ali comunidades quilombolas “puras” e sim sujeitos relacionando-se com o mundo e lutando por um lugar. É a partir dessas interações que a antropologia tem investigado os grupos. O conceito de hibridação de Canclini é bastante apropriado para pensar esse processo. O autor o utiliza para “designar as misturas interculturais propriamente modernas, entre outras, aquelas geradas pelas integrações dos Estados nacionais, os populismos políticos e as indústrias culturais” (Canclini, 2004, p. XXVII). Assim, no caso das comunidades rurais quilombolas elas interagem, a partir da tomada de suas terras, com as práticas agrícolas contemporâneas, no ambiente rural e, no ambiente urbano, para onde uma parte significativa da população se dirige em busca de trabalho, com todos os aspectos da cultura cidadina.

Nesse contexto de Juazeiro, semiárido, nordeste brasileiro, onde estão localizadas estas nove comunidades quilombolas, estamos diante de um longo processo de hibridação. Enquanto vários grupos negros, inclusive eles mesmos nessa busca por identidades, tentam instituí-los como quilombolas, várias identidades ali se mesclam e disputam a hegemonia de um discurso étnico. As comunidades são de origem negro-indígena e em seus discursos esse cruzamento aparece. Como pode ser visto no discurso de seu Antonio, do Rodeador, que depois de falar da origem indígena da família, relata como a sua família se formou no Rodeador:

“Essa comunidade veio de 1800. Em 1900 já tinha gente com idade bem avançada. Nasci no Rodeador. O meu pai é nativo daqui da vila e minha mãe é de Pernambuco. Eu sou um PEBA, Pernambuco-Bahia. Sou casado e tenho 8 filhos e uma ruma de neto. A maior parte nasceu aqui e dois fora”.

Também entra na disputa o discurso identitário do sertanejo, aquele que habita os sertões, o semiárido e tece toda sua construção a partir da caracterização desse território. Esse sujeito, sertanejo, que ali se identifica não tem qualquer relação étnica. É forjado na relação do homem com o território e suas várias culturas. Muitos intelectuais trabalham com essa categoria, sem levar em conta os aspectos étnicos da formação dessa população, que, a nosso ver representa um grande problema conceitual, já que a escravidão e suas consequências marcou a formação da sociedade brasileira sobre muitos aspectos e não pode ser desconsiderada nas análises conjunturais.

Além dessas identidades subalternas, o homem negro quilombola também se modifica ao entrar em contato com as identidades da elite embranquecida, absorvendo valores da branquitude. É nesse contexto de hibridação que se forja ou não uma identidade quilombola, reivindicada a partir de uma herança negra brasileira, também entrelaçada com a ocupação do território e suas práticas de ascendência africana. Mas ela não se forma exclusivamente negra, africana. Ela vai se constituindo na hibridação com outras identidades não

abandonadas, mas se percebe nos discursos que a exclusão sofrida pelas populações negras e todo o racismo que ainda incide sobre elas é importante na adesão a um discurso quilombola. Como acentua Stuart Hall “[...] somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (Hall, 2006, p.13). Para nós essa identificação se dá em função dos fatores que levam a marginalização desses grupos.

4. Considerações finais

Diante desse caldeirão de identidades poderíamos então falar de uma identidade negra quilombola? Para responder essa questão devem-se levar em conta alguns aspectos. Inicialmente, para as nove comunidades negras rurais estudadas, o discurso quilombola foi uma novidade. Apesar de serem grupos negros, com uma memória marcadamente negra, descobrir-se quilombola foi uma novidade. Haviam forjado ao longo do tempo uma identidade camponesa, com poucas considerações étnicas, porém com uma consciência latente do ser negro e do lugar de exclusão. Desse modo, o discurso quilombola ganha eco quando consegue relacionar o lugar para onde foi deslocada a população negra e a necessidade de conquista de direitos estabelecido pelo marco legal brasileiro a partir de 1988.

Com uma aproximação recente aos discursos estabelecidos pelas políticas públicas no Brasil, esses grupos há muito interagem com os espaços urbanos de cultura em uma condição subalternizada, a identidade negra subsumida e uma identidade quilombola apenas em construção. Algumas expressões da cultura negra ganharam espaço na região, estando presentes em diversos momentos da vida urbana, como a Roda de São Gonçalo e o Samba de Véio. Que na verdade também são expressões híbridas da tradição católica com as tradições negras.

O “Samba de Véio”, uma modalidade de samba presente na região, acompanhado por um pandeiro, um pequeno tambor e dançado em roda, com passos bem marcados no chão. Oriundo das comunidades negras da região, os representantes do Samba de Véio são sempre convidados para as aberturas de eventos regionais ou em datas comemorativas da cultura negra. Não são remunerados como os outros artistas e tampouco ocupam um horário exclusivo na agenda cultural. Eles cantam em troca de transporte e lanche para seus membros.

Na comunidade quilombola do Rodeador a marca cultural que se evidencia na comunidade é o Samba de “Véio”, dançada ao som dos tamborettes, produzidos pelos próprios moradores, triângulos e pandeiros. O ritmo vai se dando a partir das palmas e das fortes pisadas no chão. A origem africana aparece com força nessa manifestação cultural, fazendo lembrar as primeiras manifestações negras no Brasil. Hoje Dona Ovídea é uma das principais impulsionadoras do Samba de Véio e conta já com a adesão de jovens e crianças do povoado.

“Aqui nós temos um batuque, que tem aqui, no Massangano e em toda a região, que eles batizaram de samba de véio, mas o nome mesmo é batuque. Todos os velhos quando eles usavam os instrumentos e desciam aqui pra fazer esse tipo de manifestação. Para Ovídea Isabel de Sena, hoje uma das principais impulsionadoras do Samba de Véio, essa herança cultural tem grande importância para a comunidade. Vê-la cantar em praça pública com uma animação juvenil, aos 67 anos, remete a uma memória negra que permanece pulsando. O samba de véio esteve presente em algum momento da história de todas as nove comunidades e, aos poucos, vai ocupando espaços nos diversos eventos da cidade. É uma representação dessa cultura viva que se mantém no diálogo com outras e se modifica. Assim, percebemos que a relação cultural das comunidades quilombolas se dá na disputa política por espaços de diversas naturezas: cultural, social e étnico.

Referências

- Arruti J. M. (2006). Quilombos. In O. Pinho, L. Sansone, *Raças: Novas perspectivas antropológicas* (pp. 315-342). Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA.
- Amorim I. G., Germani G. I. (2005). *Quilombos da Bahia. Presença incontestável. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo*. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/03.pdf>
- Boni P. C., Moreschi B. M. (2011). *Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico*. Disponível em: http://www.doc.ubi.pt/03/artigo_paulo_cesar_boni.pdf
- BRASIL (1988). Constituição Federal do Brasil.
- Canclini N. G. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidade*. Barcelona: Gedisa.
- Canclini N. G. (2006). *Culturas Híbridas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Canclini N. G. (2007). *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras.
- Codevasf. Planvasf (2011). *Plano Diretor para o Desenvolvimento do Vale do São Francisco*. Disponível em: <http://www.codevasf.gov.br/principal/publicacoes/publicacoes-atuais/planvasf>
- Fundação Cultural Palmares (2015). *Legislação*. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis09.pdf>, acessado em 15 de dezembro de 2015
- Geografar (2011). Disponível em: <http://www.geografar.ufba.br/estudo%20msf.-html>.
- Lima C., Santos M., Rodrigues V. (2015). *Signos de Identidade Étnica: comunidades negras rurais e o processo de ressemantizações do conceito de “Quilombo”*. Anais do XVII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, 2015. Disponível em: <http://www.portalintercom.org.br/anais/nordeste2015/resumos/R47-2226-1.pdf>
- Mello M. M. (2012). *Reminiscências dos quilombos – Territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome.

- Reis J. J., Gomes F dos Santos (2003). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: companhia das Letras (1996).
- Santos M. G. (2014). *Quilombos de Juazeiro. Enfrentamentos e perspectivas através de uma abordagem fotoetnográfica*. ComSertões. V. 1. Disponível em: <http://www.revistas.uneb.br/index.php/comsertoes/article/view/712>
- Santos M. G., Viana U. de Souza (2015). *Revisando memórias e reinventando identidades nos álbuns de família de comunidades*. Anais do Intercom -XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-3067-1.pdf>

SE