



**VOZES POÉTICAS FEMININAS
RESISTÊNCIA, SABERES E MANUTENÇÃO IDENTITÁRIA NO
QUILOMBO DE HELVÉCIA.**

**POETIC FEMALE VOICES
RESISTANCE, KNOWLEDGE AND THE PRESERVATION OF
IDENTITY IN HELVÉCIA**

Gean Paulo Gonçalves Santana¹

RESUMO: este texto guia-se pelo objetivo de apresentar o contexto histórico do quilombo de Helvécia, sul da Bahia, lugar e referência às ações e aos cantos das mulheres negras, bem como, uma análise das diferentes vozes que, provocadas por momentos e movimentos históricos, sociopolíticos, culturais e religiosos, atuam na composição poética de um imaginário afrodescendente. As mulheres negras atentas ao presente e, em diálogo com o passado, explicitam, através de suas vozes poéticas, experiências ancestrais presentes na memória em prol do reconhecimento identitário quilombola, fato que aponta uma projeção do espaço e a si mesmas, de modo que ambos saem da invisibilidade ao reconhecimento. As teorias do campo dos estudos das narrativas, das poéticas orais e as que dizem respeito às representações identitárias formam o instrumental dessa análise.

Palavras-chave: poética oral, vozes femininas, identidade quilombola.

ABSTRACT: The main objective of this text is to present the story of Helvécia, a traditional community (*quilombo*) in the south of Bahia originally established by escaped and former slaves. We also analyze the songs and acts of a group of black female residents that dialogue with the changing historical, sociopolitical, cultural and religious environment, contributing to the composition of an Afro-Brazilian heritage. The women dialogue with both the past and the present in their poetic rendition of their experience of living in the community. They recall ancestral voices present in the memory of the *quilombo*, projecting both the community and themselves from a position of invisibility to one of social recognition. In the analysis of the poetic voices of Helvécia, we have referred to narrative and oral poetry theories as well as those about the construction of identity.

¹ Professor assistente da Universidade do Estado da Bahia-UNEB; Mestre em Educação e Contemporaneidade.
fratergean@yahoo.com.br

Key words: oral poetry, female voices, *quilombo* identity.

Dois dedos de prosa

Walter Benjamin (2011), em seu discurso “Sobre o conceito da História”, questiona: “não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Para o autor, se assim o é, “existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedente e a nossa” (Ibidem, 223), isso porque o passado traz consigo um índice misterioso que o impele à redenção e, a cada geração, dirige um apelo que não pode ser rejeitado. Desse modo, esse texto guia-se pelo objetivo de apresentar o contexto histórico de Helvécia, lugar e referência às ações e aos cantos das mulheres negras; e demonstrar o papel que elas, atentas ao presente e, em diálogo com o passado, explicitam através de suas vozes, narrativas e experiências ancestrais presentes na memória em prol do reconhecimento identitário quilombola, fato que aponta uma projeção do espaço e a si mesmas, de modo que ambos saem da invisibilidade ao reconhecimento. O relato que se pretende refere-se a etnopesquisa do projeto de mestrado *Entre o dito e o não dito*, realizado no em 2006 pela UNEB, e, sequencialmente, pelo projeto de doutorado, *Vozes e versos quilombola*, ainda em andamento, iniciado em 2010, no Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS.

O tempo passado não é homogêneo e vazio

Mesmo que não seja intenção do texto assumir-se como cronista, ou como o anjo da história, *Angelus Novus*², descrito por Benjamin (2011), em seu ensaio “Sobre o conceito de História”, a exemplo do cronista e do anjo, para descrever a história de Helvécia, seu espaço e sua gente, é necessário “acordar os mortos e juntar os fragmentos” (Ibidem, p.226). Ao pensamento benjaminiano, agrega-se a imagem do *sankofa*, cujo conceito se origina de um

² Quadro de Klee, descrito por Walter Benjamin, em seu ensaio “Sobre o conceito de História”, em que apresenta a imagem de um anjo com olhos escancarados, boca dilatada e asas abertas. Benjamin compara o anjo do quadro ao anjo da história. Segundo o autor, com esse aspecto, o anjo da história, tendo o rosto dirigido ao passado, “onde vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que cumula incansavelmente ruína sobre ruína” (2011, p.226).

provérbio tradicional africano, reverberado entre os povos de língua *Akan*, que diz: “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”.³

Ao tecer as margens históricas e culturais da antiga Colônia Leopoldina, uma sesmaria de posse suíço-alemã, no extremo sul da Bahia, sobressaem fragmentos de vozes silenciadas. Esses fragmentos identitários, em forma de cantos-poemas⁴, há muito “semeados” por negras “agri-cultoras”, no tempo, no espaço e nos escombros de memórias, ressoam como marcas de resistência ao silenciamento ocasionado pelo processo civilizatório dos colonizadores.

A antiga Colônia Leopoldina (1818), situada ao longo do Rio Peruípe, formada por 38 fazendas particulares, era um espaço de grande movimentação em relação ao transporte de grãos de café e de escravos repatriados de origens jêje, cabinda, manjolo, benguela e nagô. Este compunha a maior parte da população local, de acordo com a lista de inventário Mantandon de 1858.

Em sua jurisdição havia 2000 escravos e 130 brancos que trabalhavam nas plantações de café, além de 40 proprietários, perfazendo um total de 1.437 pessoas⁵.

Na fazenda de João Martinus Flach, um dos proprietários do conjunto de fazendas que fazia parte da Colônia Leopoldina, a proporção de escravos para livres, era de 24 para 01 no montante de 108 (registrados). Este proprietário possuía em sua fazenda cerca de 145.000 pés de café⁶. E, conforme relato dos moradores, era um lugar de maior atrocidade à vida dos escravos. Por ser de origem suíça, cognominou a sua fazenda de *Helvethia*, que posteriormente veio a agregar escravos e colonos de outras fazendas, tornando-se um vilarejo e, na atualidade, o distrito de Helvécia.

No CENSO de 2000, segundo as informações prestadas pelos residentes do distrito de Helvécia, sobre a cor⁷, cerca de 43,4% dos moradores eram de pardos, 39,5% de pretos, 14,9% de brancos e 0,6% de indígenas. No conjunto, a população parda e preta (negra)

³ *Sankofa* (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro; uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido privado, perdido, esquecido, renunciado, pode ser reclamado, reavivado, preservado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro. Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”.

⁴ No decorrer deste estudo, o termo canto-poema será utilizado com o intuito de representar a realidade da expressão poética oral, no quilombo de Helvécia. Construídos a partir de experiências, são respostas às circunstâncias históricas, sócioafetivas e aos confrontos da vida cotidiana. Com eles, os moradores de Helvécia são convocados a rememorar, celebrar e tomar posse do passado e do presente.

⁵ Arquivo Público da Bahia (APEB). **Seção colonial e Provincial: colônias e colonos, Colônia Leopoldina, maço 4603-3.**

⁶ Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). **Seção Colonial e Provincial: série agricultura, maço 2329.**

perfazia 82,9% do total, proporção superior à média estadual, que é 73,2%. Os dados revelam forte presença negra, e indícios de um período que guarda nos rituais religiosos e culturais marcas da ancestralidade africana. Ainda de acordo com o CENSO 2000, a taxa de analfabetismo funcional em Helvécia é de 62,6 %.

É dado inconteste que no decurso da história foram os pretos e os mestiços que tiveram menor acesso à escolarização sofrendo mais fortemente o efeito das desigualdades regionais e da inexistência de políticas nacionais equalizadoras na área de educação. Para Matta (2002), os poucos que usufruíram desse privilégio receberam uma educação essencialmente ilustrativa, servindo mais para reafirmação dos rituais de poder e legitimação da ordem social senhorial hegemônica. Pretensiosamente, esse processo ideológico, ainda hoje, sustenta os mecanismos excludentes, dissolvidos nas práticas educativas que persuadem as categorias sociais minoritárias a um constante processo de fragilidade em relação à vivência da cidadania. O histórico dos afrodescendentes é permeado por segregações espaciais e sociais.

De acordo com Ilka Boaventura Leite (2000), ao longo do processo de formação social, o traçado fronteiriço étnico-cultural no interior do Brasil/nação, configurou “um sistema disfarçadamente hierarquizado pela cor e onde a cor passou a instruir níveis de acesso, principalmente à escola e à compreensão do valor da terra, passou mesmo a ser valor ‘embutido’ no ‘negócio’” (Ibidem, p.335). Para ela, processos históricos de expropriação e segregação reforçaram a desigualdade, de modo a se identificar, na atualidade, quais foram os ganhadores e os perdedores e quem, arbitrariamente, não raro, com violência física e simbólica, exerceu e controlou regras que definem os direitos de acesso aos bens materiais e simbólicos. Assim, a ressemantização⁸ da palavra *quilombo* e os processos de acesso a nova categorização inquirida pelos afrodescendentes, “na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira, sobretudo, um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado” (Ibidem, p.335).

⁷ A investigação de cor ou etnia ocorreu de acordo com a autoclassificação da pessoa em uma das seguintes opções: Branca – para a pessoa que se enquadrou como branca; Preta – para a pessoa que se enquadrou como preta; Amarela- para a pessoa que se enquadrou como de raça amarela de origem japonesa, chinesa, coreana etc. Parda- para a pessoa que se enquadrou como parda ou se declarou mulata, cabocla, cafuza, mameluca ou mestiça; ou indígena para a pessoa que se declarou como indígena ou índia. (IBGE, 2002).

⁸ A ressemantização do termo "quilombo" pelos próprios movimentos sociais, como resultado de um longo processo de luta veio traduzir os princípios de liberdade e cidadania negados aos afrodescendentes, correspondendo, a cada um deles, os respectivos dispositivos legais. 1 - Quilombo como direito a terra, como suporte de residência e sustentabilidade há muito almejadas nas diversas unidades de agregação das famílias e dos núcleos populacionais compostos majoritariamente, mas não exclusivamente de afrodescendentes. 2- Quilombo como um conjunto de ações em políticas públicas e ampliação de cidadania, entendidas em suas várias dimensões. 3- Quilombo como um conjunto de ações de proteção às manifestações culturais específicas.

Diante dessa realidade, em Helvécia, as mulheres negras, “partiram para a batalha com os olhos grávidos de novos sonhos e novas decisões” (João Melo, 1989, p.63); apropriaram-se da instrumentalização legal aferida pelo Estado, o Decreto 4887\2003, assinado pelo Presidente Luís Inácio Lula da Silva e, formalizaram o pedido de reconhecimento de Helvécia como comunidade quilombola, em 23 de outubro de 2004. Este Decreto regulamenta o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que concede às comunidades negras o direito à autoatribuição como único critério para identificação das comunidades quilombola.

O pedido de reconhecimento de Helvécia como comunidade quilombola é tema “espinhoso”. Com o processo, o distrito conheceu modificações que mexeram com o imaginário, com a vida e com as práticas quotidianas de seus moradores.

Certamente, há muitas inquietações em torno do termo quilombo, de modo que, pensar o “tempo do agora” e a aplicabilidade e automeação do termo a grupos que lutam para não serem segregados com a auto-segregação defensiva é um ponto ainda passível de muitas discussões, em vista aos contextos e processos distintos de territorialização, conforme já fora pontuado por Gusmão (1988) e Leite (2000). Sobretudo, porque, conforme Sodré (1988), as ações midiáticas, com seu aporte capitalista, acabam por transformar o princípio da diferença em elemento folclorizado, exótico, atemporal, desterritorializado. A discussão do termo quilombo é uma encruzilhada. Há muito que se discutir. Contudo, neste trabalho ao nos apropriarmos dos termos *quilombo* e *território negro*, fazemos conforme as reflexões de Leite (1991) para pensá-los como estratégia legal de reparação à repressão histórica em Helvécia e, porque, através desse recurso/metodologia, a comunidade reacendeu diálogos importantes, no reconhecimento de si mesma, de sua história e de sua gente.

Da invisibilidade ao reconhecimento

O processo de categorização identitária em Helvécia, acionou a necessidade de intercambiar passado e presente. Recorrendo a Benjamin (2011), nas teses sobre o *narrador*, mesmo se referindo a outro contexto, tal comportamento aplica-se à ação das mulheres que precisavam legitimar a automeação, identificação e reconhecimento quilombola, no sentido de dar visibilidade e seguridade às experiências de grupo desenvolvidas em coletividade. Para tanto, foi preciso ouvir as experiências, que, em quase 200 anos, passaram de pessoa a pessoa, “fonte a que recorrem todos os narradores (BENJAMIN, 2011, p.198)” e, porque, “a

imagem da voz mergulha suas raízes numa zona do vivido que escapa às formulas conceituais” (ZUMTHOR, 2010, p.10-11).

Essas assertivas corroboram para que percebamos, para os termos de Zumthor (2010), o “pulsar da linguagem” das negras cantadoras que trazem, no corpo e na voz, inscrições de histórias e experiências do passado e do presente, fundamentais ao reconhecimento quilombola e o que dele emana. Visto que, “o sopro da voz é criador” (ZUMTHOR, 2010.p.10).

Compreendemos que a força da palavra vocalizada em Helvécia é energia tecelã que na itinerância da agulha do tempo fia de forma operante a tessitura da vida. Não fragmenta. Encarna em todo o ser, sendo, re-sendo, transformando-o. É o alicerce sobre o qual se construiu o edifício da cultura. Aplicam-se a ela as reflexões de Laura Cavalcante Padilha, mesmo referindo-se a outro contexto: “praticá-la foi mais que uma arte: foi um grito de resistência e uma forma de autopreservação dos referenciais autóctones, ante a esmagadora força do colonialismo” (PADILHA, 2007, p.37).

Sendo Helvécia um espaço, delineado, sobretudo, pela presença africana, convém refletirmos que, ali, a palavra tem um poder misterioso, pois “palavras criam coisas” (VANSINA, 2010, p.140), restauram e propiciam aberturas a vários movimentos. Esse dinamismo ora divergente, ora convergente rompe a dimensão estática das coisas e, ao mesmo tempo, denota a complexidade que a palavra constitui em sua representatividade significativa, visto que nas culturas orais não se separa o conhecedor do conhecido, isso porque, “aprender ou saber significa atingir uma identificação íntima, empática, comunal com o conhecido” (ONG, 1998, p.57).

História e memória ancestral

Averiguamos que a força da vocalidade poética e política, veiculada nos cantos-poemas protagonizados pelas mulheres, renasce para “restaurar o equilíbrio perturbado e restabelecer a harmonia” (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p.173), e se fez como “agente ativo da magia”. Em sua *movência* estabelece uma relação entre intérpretes e ouvintes, desses consigo mesmo, e com o mundo ao redor. Com o poder de ataque e defesa, em Helvécia e em muitos espaços, redimensionados pelo discurso sagrado, poético, as *palavra* se assumem como “armas milagrosas no interior do projeto de construção identitária” (BERND, 1988, p.

92), a exemplo dos poemas, de autoria anônima, vocalizados por Dona Brasília e Dona Faustina, respectivamente,

Na Bahia tem nagô,
Tem gêge,
Na Bahia tem nagô.
Forogodô, na Bahia tem nagô
Tem nego gêge,
Na Bahia tem nagô.

Não mexe com povo de Angola, ê
Não mexe com povo de Angola, ê
Menina, quem pega com Deus,
Tem vitória,ê!
Menina, quem pega com Deus,
Tem vitória, ê!

Nesse sentido, os cantos-poema tornaram-se elementos fecundos na luta pelo reconhecimento; um renascer identitário, um transmutar de negros rurais a quilombolas, altivos, questionadores, que não temem o enfrentamento. Eles explicitam experiências de uma alteridade *constitutiva*, visto que ligam os espaços mudos aos corpos que falam, mesmo em silêncio, isso porque todo poder veiculado ocorre dentro de uma cena que, na ausência de fronteira, transpõe e indicia o mundo, marcada pela ancestralidade e experiência social, histórica e afetiva; Isso porque em Zumthor (2007, p.77), compreendemos que o corpo é ao mesmo tempo o ponto de partida, o ponto de origem e o referente do discurso. O corpo dá a medida e as dimensões do mundo [...] é pelo corpo que o sentido é percebido.

Desarquivar o eu que se funde no nós é convite incessante ao tu pela vocalidade poética. A palavra, “agente de magia” em forma de canto-poema, sob um olhar antropológico, pode até ser considerada arquivo, mas não é arquivista no sentido museológico; com seu poder de “reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo” (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 174), é instrumento que retira o pó que se instaura sobre lugares e memórias.

Assim, o canto-poema, sendo um movimento em direção a si e ao outro, define-se como uma energia que acredita e, portanto, busca a aliança com o outro, força mítica que, na pluralidade do tempo poético, assume diversas formas, de modo que se tornam “catalizadores de energias diversas, dos tambores, das carências, revoltas, sofrimentos, e de sentimentos” (SOUZA, 2006, p.66). Por traz dos cantos, encontramos a memória das experiências guardadas e de outras que se agregaram a ela. O canto explicita a vida sob diversos ângulos e revela um conhecimento, saber- *scientia* que o ser humano adquire quando sai de si – *ex*, e se

confronta com o mundo, com as pessoas, as coisas e a realidade – *peri* (RECH, 1998, pp.21-22). Nessa perspectiva, quando pensamos nos cantos-poemas produzidos em Helvécia, evocamos o conceito de *experiência* no sentido benjaminiano. Nessa concepção, entendemos experiência como sendo o processo de construção de uma consciência histórica.

A palavra poética presente nos cantos-poemas, cuja temática aborda a história e a memória ancestral, insurge contra a existência dos resquícios de submissão inculcados pelo colonizador. Como “fóssil”, reminiscência poética, pouco a pouco, vai adquirindo e revelando significados e, ao entrecruzar passado e presente, aciona marcas de experiências que, segundo Benjamin (2011), ao passarem de pessoa a pessoa, explicitam-se como fonte a que recorrem todos os narradores.

A reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração. Ela corresponde à musa épica no sentido mais amplo. Ela inclui todas as variedades da forma épica. Entre elas, encontra-se em primeiro lugar a encarnada pelo narrador. Ela tece a rede que em última instância todas as histórias se constituem entre si. Uma se articula na outra [...] (BENJAMIN, 2011, p.211).

Observa-se que os “fósseis”, reminiscências poéticas orais, não se perderam na história. Em Helvécia e em muitas comunidades quilombolas, a arte de cantar e contar histórias, recantá-las e recontá-las, é fio que tece memórias e experiências de vida. Nos versos de Dona Faustina, líder comunitária e responsável pela articulação do bate-barriga em prol do reconhecimento de Helvécia como comunidade de remanescência quilombola, passado e presente se relacionam e, ao evocarem a saga da escravidão, constituem um ser e um espaço coletivo presentes no imaginário dos negros afrobrasileiros.

Oh bota fogo no engenho,
Aonde os negros apanhó,
A vida aqui é bom demais, meu Deus dos céus!
Aqui, quem manda, é os nagô.

A minha mãe chama Maria,
E meu pai chama José,
No meio de tantas Marias, meu Deus dos céus!
A minha mãe não sei quem é.

Nos dois primeiros versos, da primeira estrofe do canto-poema, “oh bota fogo no engenho, aonde os negro apanhou”, observa-se um eu enunciatador que denuncia um espaço de servidão histórica acometido aos negros repatriados da África, aos seus descendentes

afrobrasileiros em Helvécia, uma das partes da antiga colônia Leopoldina e, em muitos espaços cujo processo civilizatório europeu imperou. Ao mesmo tempo, revela que o labor e a dor dividiam o mesmo espaço, explicitando o estado de escravidão. Tal discurso do eu enunciador está de tal forma “enraizado no corpo” dos partícipes das rodas da dança bate-barriga e nas rodas sagradas do “terreiro” que se oferece de forma explícita à memória (ZUMTHOR, 2010, p.25).

A dimensão conativa expressa pelo eu enunciador é propulsora de rompimento das inércias sociais e dos mecanismos ideológicos que insistem em manter estruturas coercivas. A luta pelo reconhecimento, em Helvécia, revela-se como uma ordem à desconstrução dos engenhos estruturais e humanos, das miopias sociais no interior da comunidade e dos olhares viciosos de fora para dentro.

O terceiro verso, “a vida aqui é bom demais”, revela-se contraditório em relação aos anteriores. Contudo, em tal contradição, observa-se uma relação pertinente entre passado e presente, isso porque a poesia, assim como a memória, resiste à pérvida ordem da linearidade. O verso inaugura uma realidade diferente dos dois anteriores, um desdobramento lacunar na escrita, mas que indicia concretude da ordem expressa nos primeiros versos “bota fogo no engenho, aonde o negro apanhou”.

Sob o descerrar da cena escravocrata enunciada pela cantadeira, evocando o conceito de palimpsesto, observam-se, nos dois primeiros versos, marcas de trabalho forçado, castigo, silenciamentos e imposições ideológicas que intentaram “esfacelar” a história e a memória de liberdade, condicionando o negro à submissão e, ao mesmo tempo, como se verifica no terceiro e no quarto versos, marcas que se polarizam aos primeiros, pois a atualização da história nestes, apresenta outro patamar histórico, temporal “Aqui, quem manda, é os *nagô*”. Em Helvécia, é corrente se escutar das mulheres que deram início ao processo de reconhecimento identitário quilombola, “lutar não foi em vão”; mesmo que imersa em atos de silenciamentos, a história de liberdade foi ressoando, provocando ecos na memória coletiva de geração a geração.

O parentesco sonoro entre os termos “apanhó” e “nagô” não se aproxima, apenas, em termos de rima; conforme lista de inventário Mantandon de 1858, os *nagô* compunham o maior número de escravos na antiga Colônia Leopoldina; assim, constituindo a maioria da presença escrava na sesmaria, certamente, em termos proporcionais, estavam sujeitos a maior evidência aos olhos do colonizador.

Na segunda estrofe, observam-se marcas de “inculcação” do “cristianismo”, ocasionadas pela imposição religiosa do colonizador aos negros repatriados e aos seus afrodescendentes, um processo histórico que não fora diferente em Helvécia, cuja padroeira é Nossa Senhora da Piedade. Em tom confessional, o eu enunciativo revela que a personalização dos nomes dos genitores, cristianizando-os, em específico, o da mãe, acaba por descaracterizá-la, tornando-a uma desconhecida, de modo que este já não mais a identifica. Tal enunciação abre uma fresta para o aparecimento de uma realidade, aparentemente oculta: o “apagamento” histórico das matrizes desse ser negro, repatriado e/ou afrodescendente.

Como metáfora e metonímia, o canto-poema, estampa o fato, não apenas circunstancial, mas uma realidade de muitos negros no cativeiro, insurge como emergência de um discurso de resistência à opressão das inúmeras tentativas de apagamento identitário. Por isso, revela a preocupação de uma pertença identitária, de um retornar ao espaço gerador de si e de sua experiência de vida totalizante; espaço constituído na memória, cujo embrião de liberdade e de pertença identitária, mesmo no silêncio, não cessou de fecundar os diálogos entre passado e presente e que, por isso, possibilita um reconhecer-se e assumir-se na experiência constitutiva do eu, feito nós.

Esse desejo de incorporar a experiência em si, reunindo-o, desvela, conforme Ong (1998, p.86), que “o conhecimento é, fundamentalmente, não um fenômeno fragmentador, mas unificador, uma luta pela harmonia”. Parafraseando o Walter Ong (Ibidem, p.91), as palavras veiculadas nas quadras de Dona Faustina devem ser pensadas não apenas como “signos”, mas, também como “palavras aladas” que, ao seu tempo, como voz poéticas, são eventos no tempo e o “tempo caminha”, inexoravelmente, sem nenhuma parada ou divisão (Ibidem, p.90), assim, sugerem evanescência, poder e liberdade em assumir-se identitariamente.

A poesia, das mulheres negras de Helvécia, vai, paulatinamente, ressoando reminiscências que dialogam entre si e revelam sulcos nas relações interpessoais entre colonizadores e colonizado, de modo que na fala do enunciativo, em face ao discurso por ele organizado, podem se ler indícios expressivos das diferenças, também entre os colonizados, como se observa nos versos de Dona Brasília.

Navio já apitou no mar,
A costa balanceou,
Corta a língua, negro jêje,
Que eu quero falar nagô.

Os versos de Dona Brasília, assim como os versos da primeira quadra de Dona Faustina, refletem um saber coletivo guardado na memória, de modo a tornar evidente a presença e o comando nagô na comunidade. Essas mulheres vão “tecendo amanhã”, de modo que em cada canto se encadeia um canto, que se encadeia outro, isso porque, segundo (PADILHA, 2007, p.110), “nenhuma narrativa quer morrer e desta forma continua em outra, no afã de perpetuar-se”.

Observa-se que, na quadra de Dona Brasília e de dona Faustina, respectivamente, o eu enunciativo assume uma postura imperativa “Corta a língua, negro jêje/ que eu quero falar nagô” e, “Bota fogo no engenho [...] Aqui quem manda é o Nagô”. O uso da linguagem conativa “corta a língua, negro” traz para o discurso uma asserção fastidiosa, mas que se desfaz ao produzir novo sentido, isso porque a consciência da existência de uma alteridade permeia os estratos mais profundos das suas estruturas enunciativas, que, segundo Bakhtin (2012, p.118), determinadas pelas pressões sociais e a realidade histórica do seu existir, provocam um “eu-para-mim, o-outro-para-mim, e um eu-para-o-outro”. Dessa forma, é preciso rememorar o sentido ideológico vivencial, por excelência, na palavra (BAKHTIN, 2012, p.99). Uma palavra poética é sempre um universo de sentido, por isso, a sua superfície é apenas uma das ressonâncias veiculadas pelo discurso e pelas tensões por ela trazidas à luz dos sentidos.

(Des)Alinhavos da prosa

As negras cantadoras ao preservar a tradição, concebendo-a como um todo, “na qual todas as coisas religam e interligam, confere e imprime a essa memória o caráter de particularidade de ser totalizante” (SEMEDO, 2010, p.77). Também referindo-se a tradição, Hampâté Bâ, alega que esta “não corta a vida em fatias, e raramente o “Conhecedor” é um especialista” (SEMEDO, 2010, p.175). Desse modo, a exemplo dos arqueólogos, que buscam reconstruir todo um mundo de relações a partir de fragmentos, o labor das negras mulheres em Helvécia, com seus cantos-poemas, busca reconstruir um “todo”, particular e totalizante ao procurar os “cacos complementares” da memória, “limpando-os da poeira acumulada” (VIEIRA, 1987, p.9). Através da força da oralidade nos cantos-poemas, no território negro de Helvécia, vem suscitar o adormecido, gerar movimento e, como eco, reproduzir ritmo no seu ir e vir dilatador-integrador.

Não ao acaso que para o reconhecimento identitário ancestral, o grupo que solicitou o pedido recorreu às negras cantadoras com seus cantos-poemas, visto que, são repositórios de experiências, encaixados no fluxo temporal. Apropriando-nos das abordagens de Ong (1998), nos cantos, histórias do vivido ou do contado revelam enredos que são um modo de lidar com o fluxo temporal, importantes à história da comunidade e, por extensão, da humanidade.

As abordagens de Ong (1998), requeridas nessa reflexão, dialogam com as de Zumthor (2010), que descreve *A presença da voz* reverberando a importância que as tradições orais desempenharam na história da humanidade. E, que ainda hoje, muitas culturas das margens sobrevivem graças a elas, de modo a ser difícil pensá-las em termos não históricos. E, mais, compara essa importância a oralidade da poesia, que, por sua vez, admite-se a realidade como uma evidência. Para o autor, a voz, aberta à representação por facultar, ao longo de séculos, possibilidade simbólica, constitui-se uma herança cultural transmitida e traída, com, dentro e pela linguagem e os outros códigos elaborados pelo homem. Na voz a palavra se enuncia como lembrança, memória-em-ato e ganha em si mesma valor de ato simbólico.

Referências

1. Fontes de auditivas

Registro fonográfico. Arquivo pessoal do pesquisador.

2. Fontes manuscritas

Arquivo Público da Bahia (APEB). Seção colonial e Provincial: *colônias e colonos, Colônia Leopoldina*, maço 4603-3.

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Seção Colonial e Provincial: série agricultura, maço 2329.

3. Fontes impressas

BAKHTIN, M, VOLOCHÍNOV, V,N. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem**. 13 ed. São Paulo: Hucitec, 2012.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história da cultura**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

_____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampff. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

BERND, Zilá (org.). **Escrituras híbridas: estudos em literatura comparada interamericana**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998.

_____. **Introdução à Literatura Negra**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CENSO DEMONSTRATIVO, 2002.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

HAMPATE BÂ, A. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed.rev. Brasília: UNESCO, 2010.

_____. **A palavra, memória viva da África**. O Correio da UNESCO no 10/11, Rio de Janeiro, 1979.

LEITE, Ilka B. *Território negro em área rural e urbana – algumas questões*. In: **Terra e territórios de negros no Brasil. Textos e Debates**. Florianópolis, NUER/UFSC, nº2, 1991.

_____. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. *Textos e Debates*. Florianópolis, NUER/UFSC, nº7, 2000.

MATTA, Alfredo Eurico Rodrigues. *Educação: Ferramentas para ascensão da burguesia na Bahia Republicana*. IN: **História em Revista: aspectos da Bahia Republicana**. Salvador: UCSal. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002. p.7-16, (Coleção UCSal.IFCH. Coletâneas n.3).

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1998.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.

RECH, Helena T. **As duas faces de uma única paixão: uma reflexão teológica sobre experiência cristã de Deus e suas conseqüências para a vida consagrada da América Latina e Caribe**. São Paulo: Paulinas, 1998.

SANTANA, Gean Paulo Santana. **Entre o dito e o não dito: conflitos e tensões na refundação territorial quilombola: uma análise a partir da Comunidade de Helvécia – extremo sul da Bahia**. Dissertação (Mestrado em Educação) –PPGEDUC, Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Salvador, 2008.

SEMEDO, Odete Costa. **Guiné-Bissau: história, culturas, sociedade e literatura**. Belo Horizonte: Nadyala, 2010.

SODRE, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). **História Geral da África: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed.rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VIEIRA, Yara Frateschi. **Poesia medieval: literatura portuguesa**. São Paulo: Global, 1987.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. Trad. Jerusa P. Ferreira, Suely Fenerich. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.