



MITO E MEMÓRIA ENTRE COMUNIDADES TRADICIONAIS

Breno Luiz Tommasi Evangelista

Universidade Federal Fluminense
bren095tommasi@hotmail.com

Laura Mineiro Teixeira

Universidade Federal Fluminense
lauramineiroteixeira@gmail.com

Resumo:

Em contextos diversos tem-se discutido o percurso epistemológico da oralidade dentro da História. Orienta o presente artigo a busca por apresentar os usos e o tratamento necessários a conformação desse processo na construção da disciplina histórica. Existem ainda hoje grupos que, apesar de inseridos na lógica moderna ocidental, tem resistido para preservar as tradições herdadas de seus antepassados. Fundamental para o trabalho a definição do papel dos mais velhos em um sistema simbólico identitário, ao compreender a função da circunscrição do mito no espaço da transmissão oral. O artigo contribui com as discussões, ainda, ao propor uma abordagem que contemple as particularidades de que essas narrativas são dotadas, através de um diálogo interdisciplinar.

Palavras-chave: Comunidades Tradicionais; História Oral; Mito, Memória.

Abstract:

The concept of orality has been discussed on many occasions in History. The current paper is oriented by the attempt of presenting the uses and treatments of such process as History's means of conformation as a discipline. Nowadays, there are still groups which, although part of the modern occidental logic, have resisted by preserving inherited traditions. The definition of the role played by elders in a symbolical-identitary system is fundamental to the paper, because it helps to comprehend myth's function of circumscription within oral transmission's space. The article it also contributes to the discussions by proposing an approach that takes these narratives' particularities into account, through an interdisciplinary dialogue.

Keyword: Traditional Communities; Oral History; Myth; Memory.

Nas últimas décadas, a expansão dos estudos da oralidade promoveu um campo de novas possibilidades à História. O uso da História Oral como metodologia tem superado o temor de uma parcela dos acadêmicos da área. A desconfiança despertada por seu uso, apontada por Alessandro Portelli (1997), é aos poucos superada através de um trabalho árduo para descortinar as características próprias da oralidade, que lhe atribuem originalidade enquanto experiência de abordagem. Nesta busca por compreender as possibilidades e os limites da História Oral, para os historiadores em particular, é fundamental a discussão do papel da memória. A recusa de muitos pesquisadores em utilizar os testemunhos como fonte reside no fato de ser a narrativa pessoal cercada por subjetividades - característica do processo de rememoração que será retomada mais à frente - difíceis de serem lapidadas, visando a adequá-las à aparente objetividade empírica da História. É importante reconhecermos que mesmo as produções documentais, como toda forma de relato histórico, são parciais e dotadas de intencionalidade no discurso que carregam. São, portanto, mesmo os documentos, passíveis de uma crítica – a “crítica documental” para a Nova História – necessária aos fins a que seu uso se propõe. Nas palavras de Paul Veyne, “em nenhum caso, o que os historiadores chamam um evento é apreendido de uma maneira direta e completa, mas, sempre, incompleta e lateralmente, por documentos ou testemunhos, ou seja, por tekmeria, por indícios.” (VEYNE, 1998: p. 17-18)

No desenrolar do trabalho de investigação torna-se fundamental o reconhecimento da existência desses indícios no âmbito da memória. O depoimento é, nesse sentido, um processo de rememoração. Paul Ricoeur consolidou sua posição ao defender uma memória “esclarecida pela historiografia” e o trabalho do historiador na análise da relação dialética entre o presente da memória e o passado histórico. (RICOEUR, 2012) Nesse sentido, o testemunho é uma forma de manifestar a construção presente de um processo histórico. Estudos dessa área trazem a estes a tarefa de se debruçarem sobre a articulação entre a oralidade enquanto fonte e a produção histórica acadêmica, admitindo a existência legítima de especificidades próprias ao testemunho que não devem ser rechaçadas. É nesse momento que melhor se vislumbra o trabalho do historiador na validação do testemunho e na busca por apreender os caminhos que orientam as negociações da memória. Afinal, como todas as manifestações da consciência, o testemunho apresenta um grau de subjetividade. O lembrar é também a seleção do que esquecer e o testemunho dá-se na relação entre ao

que dar voz e ao que silenciar. Devemos, então, compreender sem preconceitos os processos que permitem essas ações.

Ao depararmos-nos com diferentes perspectivas de um mesmo evento, precisamos adaptar nosso olhar às peculiaridades que definem o que é contado. Por vezes encontramos, mesmo no dia-a-dia, versões dadas para um acontecimento real vivido por um grupo ou vários. A significação desse se apresenta de diferentes formas, variantes ou semelhantes segundo cada membro questionado. Isto implica dizer que a memória dos nossos entrevistados é estruturada, ou mesmo construída, com base em um sistema de significações. As orientações ideológicas e a própria fenomenologia mnemônica atribuem a esse processo uma capacidade construtivista, individual e coletiva, orientada por parâmetros próprios.

Tomemos como exemplo um ato político que tenha contado com a presença de grande parte de uma comunidade. Esse pode passar por muitas reinterpretações a fim de corresponder às expectativas presentes e futuras de cada um dos participantes. Podendo, inclusive, opor indivíduos que *a priori* estiveram nesse mesmo movimento defendendo os mesmos objetivos. Propomos, portanto, entender que a memória se organiza com base no presente, estando submetida às transformações que se dão no ambiente social e seus reflexos nas consciências ali presentes. Halbwachs afirma que não existe memória sem o coletivo. Lembrar é uma ação coletiva. (HALBWACHS, 2013) Existe então a presença de associações psíquicas entre o indivíduo e a coletividade. É no limite entre essas duas categorias - que não pode ser demarcado de forma concreta - aplicado às possibilidades de atuação a nível de abstração, que surgem as diferenças e as semelhanças nos discursos sobre um evento, de indivíduo para indivíduo. A presença de memórias subterrâneas demonstra a capacidade excepcional de articular essas lembranças, respeitando alguns limites impostos pela coletividade ao entender que aquele que lembra é sempre um indivíduo incluso em grupos sociais. (POLLAK, 1989)

Vinculado a essa linha de pensamento, Michael Pollak (1989) procurou renová-la e atribuiu novas categorias fundamentais aos estudos nesse campo. Para ele, as memórias que não entram em consonância com o que chama de *memória oficial*, ou *memória nacional*, mantêm-se operando nos subterrâneos de forma subversiva e emergem em períodos de crise, precisando de mecanismos que as tragam à superfície em tempos de aparente tranquilidade. Tomando como exemplo as memórias oficiais, podemos afirmar que encontramos nelas uma organização intencional, ou melhor,

uma seleção racional daquilo que será componente do “fato histórico real” ou “como aconteceu”. Através da mídia, das comemorações oficiais, dos arquivos, enfim, dos lugares de memória principalmente, ela é capaz de produzir mudanças nas mentalidades a partir daquilo que Pollak denominou *o trabalho da própria memória em si*. (POLLAK, 1989) A memória oficial não exclui, entretanto, a possibilidade de coexistirem, paralelamente a ela, memórias que discordem sobre seu discurso. Essa discordância se dá baseada sobretudo na vivência e no aparato interpretativo cognitivo de que dispomos, e são inclusive elas também organizadas de acordo com uma intencionalidade.

A narrativa histórica demonstrou durante muito tempo não reconhecer a validade dessas memórias, atribuindo a elas um lugar marginal, geralmente restringindo-as ao espaço das comunidades ou grupos sociais em que operam. A História Oral coloca-se como um dos meios de tornar públicas essas memórias dos vencidos. E o que nos contam os que foram vencidos nos combates pela história?

Tendo como objetivos o entendimento das relações sociais construídas dentro desses grupos e trazer de alguma forma suas perspectivas à superfície no campo das produções acadêmicas se fez necessária uma pesquisa de campo. Para a execução do presente trabalho foram entrevistados quatro representantes de três comunidades tradicionais: Rafaela Albino da Conceição, conhecida como Fafinha, e Jadson Santos, membros da comunidade caiçara da Praia do Sono, em Paraty-RJ; Ronaldo dos Santos, ex-secretário de Cultura de Paraty, quilombola pertencente à comunidade do Campinho da Independência, também em Paraty-RJ; e, por fim, Angélica Souza Pinheiro, do quilombo de Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis-RJ.

O Artigo 68 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 determina que "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.". Isso faz com que a luta das comunidades migre de resistência de trabalhadores rurais para remanescentes de quilombos, focando na posse de seu território e sua legitimidade enquanto quilombolas autodefinidos. Afinal, existem mais de 5000 comunidades que se autodefinem como quilombolas e apenas cerca de 200 tituladas. Segundo Ronaldo, o entrevistado representante do quilombo do Campinho, "se os parlamentares constituintes soubessem a quantidade de quilombo que existia, o Art. 68 não seria aprovado".

Primeira comunidade a ser reconhecida como quilombo pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro, em 21 de março de 1999 (Dia Internacional da Luta pela Eliminação da Discriminação Racial), o quilombo do Campinho da Independência é descrito por Ronaldo dos Santos como uma comunidade baseada no regime matriarcal que se sustenta pela agroecologia de base comunitária, o artesanato e o turismo etnoecológico. Além de o território ser conhecido como Sertão da Independência desde o século XIX, o quilombo ganhou ainda o nome de “Campinho” por conta de um campo de futebol, que é ponto de referência entre os moradores. Isso demonstra a função do esporte para a população local como espaço de reafirmação das identidades. Cada um desses grupos é dotado de particularidades para além das semelhanças existentes enquanto comunidades tradicionais. Promovem-se torneios de futebol entre diversas comunidades localizadas próximas à Rodovia BR-101, popularmente conhecida como Rodovia Rio-Santos. Os jogos mais marcantes, os títulos, as rivalidades entre as comunidades ganham um lugar de destaque nas narrativas que se costumam ao abordar a temática da trajetória da comunidade. Segundo a narrativa, os quilombolas que atualmente habitam o território pertencem à sétima geração dos descendentes das três mulheres escravizadas - Tia Marcelina, Vovó Antonica e Tia Maria Luíza - que herdaram a fazenda do Sertão da Independência. Segundo o ex-secretário de Cultura de Paraty, é por meio da herança que muitos territórios quilombolas se formam.

O trabalho de pesquisa foi desenvolvido ainda em um segundo espaço social. O território em que se encontra o quilombo de Santa Rita do Bracuí fazia parte de uma fazenda que pertenceu ao comendador José de Souza Breves. Após sua morte, foi descoberto, em 1879, um documento testamental no qual o comendador concedia a seus escravos o direito as suas terras e a alforria. Desde a doação das terras os descendentes dos escravizados vivem no local. Entretanto, desde a década de 1960, a comunidade – reconhecida como quilombola pela Fundação Cultural Palmares apenas em 2012 – luta pelo reconhecimento de seus direitos sobre o terreno, contra a atuação de grileiros e os avanços da especulação imobiliária. É em meio a essa luta que os quilombolas do Bracuí se organizam e se legitimam como grupo.

Através da abordagem das suas formas de subsistência, apontadas não apenas por Ronaldo, como por Jadson, Fafinha e Angélica, pode-se notar que na reprodução das diferentes formas de organização das comunidades há sempre uma valorização do conhecimento prático que permite a sua manutenção. Ainda vinculadas a seu passado de cultivo, pesca e caça de subsistência, destacam como fundamentais os

conhecimentos das técnicas que permitem algo essencial, material e culturalmente, como o sustento produtivo da família. Entendendo esse trabalho como uma das possibilidades de “produção” compreendida enquanto “aquilo que homens e mulheres ou homens, mulheres e crianças fazem juntos; isto é, o que os define socialmente em seus diversos papéis e também simboliza o significado de família” (WAGNER, 2012: p.85) podemos afirmar que esses saberes são formas desenvolvidas e transmitidas ao longo do tempo dentro do próprio grupo que possibilitam a sua existência nesses moldes. Como destacou Jadson, os conhecimentos práticos eram, e ainda são, centrais para a manutenção desses grupos e o compartilhar desses saberes é o que permite a sua sobrevivência e reprodução material nas formas em que se encontram.

Segundo os entrevistados, esses conhecimentos transmitidos oralmente são mais importantes para a estruturação da comunidade do que o conhecimento formal apreendido nas escolas. As críticas apresentadas de forma sólida ao projeto pedagógico da Escola Municipal do Campinho, por exemplo, reconhecida como uma escola quilombola, demonstram que sua atuação não condiz com os avanços conquistados pela militância dos moradores. A realidade e os saberes dos membros comunitários não são respeitados e incorporados ao modelo educacional hegemônico. Seus conhecimentos são refratados e relegados a se apresentarem apenas nos limites fora da escola. A insatisfação das próprias crianças com esse sistema revela o papel ainda central da oralidade como fonte de conhecimento para essas pessoas. O espaço de construção do conhecimento para eles é, efetivamente, o dia-a-dia de fora das escolas. É onde se respeitam as *contações* dos mais velhos, a prática e o exercício das técnicas de produção e os saberes que a comunidade valoriza por reconhecer neles as funções que a ela são fundamentais: os de sua identificação e reprodução enquanto tal.

Sobretudo no que diz respeito à *contação*, encontramos nos contos populares dessas comunidades um lugar comum de localização e partilha identitária dos seus membros. Ao ouvirmos as histórias de Angélica, percebe-se um posicionamento paradoxal relativo aos mitos em seu discurso. Dotadas de forte capital simbólico, divino ou sobrenatural, as histórias eram acompanhadas de um certo grau de incredulidade e, além disso, de distanciamento. Essa ação particular, consciente ou não, evidenciava uma função fundamental a essa comunidade: o papel dos mais velhos.

Identificamos, através do discurso construído por nossos colaboradores, a importância dos anciãos como testemunhas vivas da consolidação das comunidades. Na África ocidental, os *griots* são contadores de histórias vistos como portadores e

reprodutores das mesmas, através da sua função educativa para seu povo e da transmissão das lendas e costumes do local. Os *griôs* brasileiros, além de falarem *para* a comunidade, falam *por* ela. Sendo tradicionalmente os mais velhos vistos como os representantes de todo o grupo, as dinâmicas sociais, além da própria unidade, dependem dos posicionamentos dos *griôs*. Apesar disso, eles não são vistos como chefes da comunidade, senão como alguém que, por conta de sua influência na lógica social do grupo, detém o poder da palavra. É possível traçar com isso um paralelo com os estudos de grupos ameríndios desenvolvidos por Pierre Clastres. Em algumas comunidades não-ocidentalizadas a figura do chefe não existe no sentido tal qual conhecemos. A relação do mesmo com os membros de determinada coletividade se coloca na sua atuação e na reciprocidade das funções positivas (CLASTRES, 2012). O que nos interessa nesse caso é a conclusão de que o chefe deve ser alguém que, acima de tudo, domina a oratória. Seu papel é de manter a unidade e atenuar possíveis conflitos locais, sem que assuma um papel de mando efetivo.

A transmissão oral pode ser considerada um patrimônio imaterial pertencente às comunidades observadas. É por meio desta tradição que a história, os valores e práticas dos habitantes dos quilombos Campinho da Independência e Santa Rita do Bracuí, além dos caiçaras na Praia do Sono, são passados de geração em geração de maneira informal. A identidade étnica, o modo de vida e a memória destes povos são construídos, organizados, preservados e, incontestavelmente resignificados a todo o momento, processos intrínsecos e indissociáveis à sua transmissão. A importância dos mais velhos e o papel que lhes é atribuído dentro da comunidade dão-se na construção dessas memórias coletivas dos quilombos e dos grupos caiçaras, como em muitos outros, através da sua capacidade excepcional de reproduzir as histórias que significam e definem a sua existência. Sua participação na organização do modelo de turismo cultural é muito significativa quanto a isso. Suas práticas e modos de vida são expostos a grupos através do diálogo com membros locais que expõe suas perspectivas sobre a história e a realidade dessas regiões. Os *griôs* têm uma ação fundamental nestas visitas guiadas na medida em que uma roda de contação de histórias é a primeira parte da programação. É nela que explicam para as pessoas *de fora* daquela realidade o que sua existência representa, o que eles são, pelo que lutam e seu papel na sociedade. Além da importância para a consolidação interna da unidade do grupo, os mais velhos são essenciais para a definição externa, frente a outros grupos, da identidade dessas comunidades tradicionais.

É claro que essa história, que ajuda a contar a história da comunidade, está dentro de cada membro que se identifica enquanto tal. Mas é no processo de tornar oral essa memória herdada que a distanciamento se coloca, inclusive sendo reforçado pelo próprio orador, ao manifestar constantemente sua incredulidade sobre a narrativa. Deste sistema precisamos apreender algumas características que ajudam a localizar as mentalidades que estamos trabalhando. Os quilombos são espaços de carga simbólica indelével fortemente demarcada. Isso não pode nos levar a abstrações equivocadas que por vezes ignoram a realidade de que eles fazem parte. O quilombo do Bracuí, por exemplo, se encontra localizado dentro dos limites da zona urbana fluminense e seus membros estão integrados e socializados nessa realidade. Situados dentro de uma sociedade demarcada pelo advento da modernidade, e suas consequências para as culturas que a integram, os membros dessas comunidades participam de um complexo movimento de adaptações dos seus próprios modelos interpretativos de mundo. De forma a conformar suas orientações culturais aos novos signos que tem contato, e que por vezes lhes são impostos, ocorre uma resignificação de sua própria cosmologia.

Angélica evoca ao mito em meio a seu discurso para ilustrar e legitimar sua afirmação sobre o capital simbólico de que é dotado o jongo. Seu afastamento forçado com seu próprio objeto nos revela o lugar dos mais velhos como disseminadores dessa cultura, associados à visão de portadores legítimos dessa memória, e a mudança pela qual tem passado suas consciências. Isso é próprio do processo de rememoração, mas adquire na evocação mitológica uma nova faceta. Nesse segundo caso, especificamente, essa distância - não física, mas espiritual - está vinculada à relação do mito com a natureza e o sobrenatural. As sociedades ocidentais são dotadas de uma visão caracterizada pela oposição entre homem e natureza. Para nós, a natureza é entendida como o habitat do não-cultural e, mais do que isso, do animalesco ou do não-humano, em um sistema de oposição binário. As comunidades tradicionais ainda apresentam uma forma de relação com a natureza que as demais formas de organização ocidentalizadas buscam negar. O jongo é dotado em si de um misticismo explicável apenas pela agência de forças sobrenaturais manifestas durante o ritual. Essas forças estão intimamente ligadas à natureza, se não forem elas mesmas uma manifestação desta.

Não nos surpreende a presença constante nos contos populares característicos dessas localidades, de objetos vegetais reais dotados de forte carga simbólica. O

homem que recebe um ponto tão forte que ao amanhecer encontra-se amarrado a um pé de alface e o cacho de bananas verdes amarrado ao bambu, erguido sobre a roda de jongo, que amanhece com seus frutos amadurecidos. Estes são desafios à racionalidade ocidentalizada que não enxerga na natureza uma extensão da essência humana, senão o campo da negação do cultural em uma oposição diametral entre homem e natureza. Nesses mitos são os espíritos humanos, ou sobre-humanos, a entrar em consonância com as forças criadoras da natureza, e produzem um movimento de complementaridade não explicável por padrões ocidentais modernos.

As disputas que se desenvolvem nesse espaço demandam dos atores o acionamento de mecanismos que legitimem a aplicação de suas propostas. Passamos a ver o quilombo como um campo de disputas que tenciona as relações mantidas pelos diferentes atores sociais envolvidos. A luta pela hegemonia do seu projeto mobiliza os discursos como instrumentos legitimadores em meio as disputas, tanto de ordem moral quanto de ordem legal. Mais do que isso, o mito tem uma função política, no sentido atribuído por Pierre Clastres. Encontramos, portanto, o ponto de contato associativo entre as manipulações da memória e a oralidade, tendo em vista um objetivo definido. No entanto, a apropriação, e conseqüente aplicação, de referenciais simbólicos, não deve ser entendida de forma maniqueísta. A performance é parte substancial das relações sociais e permeia todas elas. Não é uma mera apropriação consciente de um instrumento, como não é o afundamento completo na crença em algo a princípio inexplicável. É justamente a relação complexa e nada paradoxal entre a intencionalidade de que são dotadas as consciências e a identificação com os símbolos que definem os grupos e seus membros como pessoas, impregnando com esses símbolos seus espíritos e suas mentes. Os mitos são manifestações das suas consciências que os identificam e ajudam a ilustrar, menos para *si* e mais para os *outros*, em sentidos de alteridade, algumas de suas formas de entender e se relacionar com o universo em que se encontram. De certa forma, *eles podem ser seus mitos e seus mitos podem ser eles*.

Enquanto matéria constituinte dessa cultura, os mitos são legitimadores de um discurso que se faz necessário no reforço permanente da identidade local. Isso nos revela o processo de aculturação e resistência que essas comunidades vivem. Evocar os seus mitos vai além de explicar ou ilustrar uma situação. Para os agentes integrados aquela coletividade esse sistema é intrínseco ao se entender enquanto parte de uma comunidade tradicional portadora de uma cultura própria e dispensa o esforço. Esse

trabalho subversivo se faz necessário em tempos que a afirmação e o reconhecimento enquanto membros desses grupos, e a imagem do grupo como tal, dependem não apenas dos modos como se entendem e se definem, mas, principalmente, como são entendidos pelas esferas do poder central.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BLUMENBERG, Hans. *Trabajo Sobre el Mito*. Barcelona: Editora Paidós Ibérica, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DETIENNE, Marcel. *La Invención de la Mitología*. Barcelona: Editora Península, 1985.

DANOWSKI, Deborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há Mundo Por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Instituto SocioAmbiental, 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro Editora, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *História e Memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História*. São Paulo: Revista Projeto História, v.10, Dezembro, 1993.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, v.2, n.3, 1989.

_____. *Memória e Identidade Social*. Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, v.5, n.10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. *O Que Faz a História Oral Diferente*. São Paulo: Revista Projeto História, v.14, Fevereiro, 1997.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. São Paulo: Editora UNICAMP, 2012.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. São Paulo: Zahar, 1997.

VEYNE, Paul. *Como Se Escreve a História; Foucault Revolucionou a História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Entrevistas

CONCEIÇÃO, Rafaela Albino da; SANTOS, Jadson. Depoimento [Maio. 2016]. Entrevistadores: Cláudia Affonso e Rosilda Benácchio. Rio de Janeiro, 2016. 1 arquivo .mp3 (107 min.). Paraty-RJ, Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina.

PINHEIRO, Angélica de Souza. Depoimento [Maio. 2016]. Entrevistadores: Cláudia Affonso e Rosilda Benácchio. Rio de Janeiro, 2016. 1 arquivo .mp3 (92 min.). Angra dos Reis-RJ, Quilombo de Santa Rita do Bracuí.

SANTOS, Ronaldo dos. Depoimento [Maio. 2016]. Entrevistadores: Cláudia Affonso e Rosilda Benácchio. Rio de Janeiro, 2016. 1 arquivo .mp3 (85 min.). Paraty-RJ, Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina.

Breno Luiz Tommasi Evangelista: Graduando de História pela Universidade Federal Fluminense. Possui experiência em História Contemporânea e foco nas relações Estado-Sociedade e seus desdobramentos, tendo como principais temas de abordagem: memória, imigração, militarismo, Estado

Laura Mineiro Teixeira: Graduanda de História pela Universidade Federal Fluminense. Possui ênfase de estudos em História Moderna e Contemporânea.

Artigo recebido para publicação em: julho de 2016

Artigo aprovado para publicação em: agosto de 2016

Como citar:

EVANGELISTA, Breno Luiz Tommasi; TEIXEIRA, Laura Mineiro. Mito e memória entre comunidades tradicionais. **Revista Transversos. “Dossiê: História Pública: Escritas Contemporâneas de História”**. Rio de Janeiro, Vol. 07, n.º 07, pp. 223-234, Ano 03. set. 2016. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos>>. ISSN 2179-7528. DOI: DOI: 10.12957/transversos.2016.23607.

