



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS-ODEERE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES
ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-PPGREC



JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS

**“AS ETNICIDADES GERACIONAIS PRESENTES NA DINÂMICA DO NASCER,
VIVER E MORRER NA COMUNIDADE QUILOMBOLA QUEIMADAS,
GUANAMBI/BA”**

JEQUIÉ
2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE - PPGREC

JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS

**“AS ETNICIDADES GERACIONAIS PRESENTES NA DINÂMICA DO NASCER,
VIVER E MORRER NA COMUNIDADE QUILOMBOLA QUEIMADAS,
GUANAMBI/BA”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Angélica Leal Barbosa

2017

S233e Santos, Jamille Pereira Pimentel.

As etnicidades geracionais presentes na dinâmica do nascer, viver e morrer na comunidade quilombola Queimadas, Guanambi/Ba"/ Jamille Pereira Pimentel Santos Jequié, 2017.

198f.; 30cm.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Ana Angélica Leal Barbosa)

1.Comunidade Quilombola 2.Resistência 3.Pertencimento Étnico 4.Etnicidade Geracional I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II.Título

CDD – 301.45096081

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**AS ETNICIDADES GERACIONAIS PRESENTES NA DINÂMICA DO NASCER,
VIVER E MORRER NA COMUNIDADE QUILOMBOLA QUEIMADAS,
GUANAMBI/BA**

Autora: Jamille Pereira Pimentel dos Santos
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Angélica Leal Barbosa

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
defendida por e
aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: __/__/__

Assinatura:

Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:

Dedico este trabalho aos meus pais, Zirani e José Cloves, pois desde a tenra infância me ensinaram o valor da educação. Às minhas duas irmãs, Ilcimara e Junara, companheiras de uma vida. Dedico também ao meu esposo Welton e ao nosso amado filho Heitor, razões do meu viver.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao bom Deus, por ter me dado forças para concluir esta pesquisa diante dos muitos obstáculos que surgiram nesse caminho.

À minha querida e iluminada orientadora, professora doutora Ana Angélica Leal Barbosa, por ter sido a minha luz nos momentos de escuridão. Com sua voz mansa e seu olhar aguçado, propôs intervenções significativas tanto para a pesquisa quanto para a minha paz de espírito.

Aos colegas e funcionários do PPGREC pelas trocas diárias de afeto. Em especial, à Lucas, Gilde Luana e Leonice. Muito obrigada pela convivência.

À professora doutora Marise de Santana pelas valiosas contribuições durante as disciplinas e no momento da qualificação.

Ao professor doutor Nivaldo Osvaldo Dutra pelas reflexões na qualificação.

Às professoras doutoras Heldina Pereira Pinto Fagundes e Dinalva de Jesus Santana Macêdo por terem sido responsáveis pela minha aproximação com esse campo de investigação. Sou muito grata a vocês.

A todos os colegas, alunos e funcionários da Escola Municipal Adalgísia Ferreira Costa, por compreenderem as minhas muitas ausências durante esse período. Vocês fazem parte da minha vida.

Aos meus pais, Zirani e José Cloves, em especial à minha mãe por ter sido sempre a minha maior incentivadora. Muito obrigada por não deixar de acreditar em mim, até mesmo quando eu já não acreditava mais.

Às minhas irmãs Ilcimara e Junara pela convivência diária. Obrigada por vocês existirem e por ter me possibilitado a delícia de ser tia.

Ao meu esposo por ter sido o mais amoroso, paciente e presente de todos. Obrigada por compreender as minhas ausências e por saber respeitar o meu tempo. Te amo infinitamente.

Ao meu filho Heitor, que nasceu junto com esta dissertação. Vocês dois representam a concretização de dois sonhos imensos, que nasceram e floresceram juntos, dentro de mim.

Agradeço, principalmente, a todos os moradores da comunidade quilombola Queimadas. Encontrar vocês no campo de pesquisa possibilitou um encontro comigo mesma. Muito obrigada por permitir que as suas histórias pudessem compor esta dissertação.

E, em especial, agradeço a Seu Manoel, pelos muitos momentos de diálogos durante a pesquisa de campo. Pela sua paciência, atenção e acolhimento. Muito obrigada por tudo.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo investigar as estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos, entre as gerações de Queimadas. Para tanto, teve como lócus investigativo a comunidade rural quilombola Queimadas, que se localiza no município de Guanambi, Estado da Bahia. A investigação utilizou como suporte a abordagem qualitativa e, como método, a etnografia. Os colaboradores da pesquisa foram os moradores da comunidade que se encontram distribuídos em diferentes faixas etárias. Na pesquisa de campo, a produção de dados se deu a partir das técnicas da entrevista em história oral de vida, análise de documentos, observação participante e diário de campo. Queimadas se configura como uma comunidade tradicional rural que foi recentemente reconhecida como um remanescente de quilombo. Neste espaço, a estrutura étnica, familiar, cultural, religiosa e econômica obedece a normas sociais específicas cunhadas pelos códigos internos da própria cultura. Tais normas são repassadas através das gerações e são responsáveis por desenvolver nos moradores um elo muito forte com a ancestralidade, o parentesco e o território. Os dados levantados na pesquisa apontam que em Queimadas a organização espacial das residências, os laços de consanguinidade, o respeito aos mais velhos e a seus conselhos e ensinamentos, a valorização do território, a preservação das celebrações religiosas praticadas pelos primeiros moradores e a família são os agentes que possibilitam a manutenção e a transmissão dos pertencimentos étnicos. Assim, os quilombolas de Queimadas, através dos laços com o passado cunham estratégias que visam, na dinâmica das gerações, acionar os elos que ligam o coletivo com as suas ancestralidades. Diante disso, o reconhecimento da identidade quilombola surge a partir dos antecedentes históricos do grupo, mas, o passado é tomado apenas como referência pois, no presente, eles lutam para que o reconhecimento não se limite apenas à esfera cultural, mas que contemple as diferentes demandas que estão nos planos político, econômico, histórico e social. A análise dos dados levantados possibilita o entendimento que a identidade dos quilombos e dos quilombolas contemporâneos é uma identidade forjada em diferentes contextos sociais e históricos e afirmada nos variados espaços que os sujeitos transitam.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola. Resistência. Pertencimento Étnico. Etnicidade Geracional.

ABSTRACT

This very paperwork aims to investigate the strategies of ethnicity among the generations of Queimadas. Thus it had as an investigative locus the quilombola rural community Queimadas, which is located in the municipality of Guanambi, Bahia state. The research used as a support the qualitative approach and, as a method, the ethnography. The research collaborators were the residents of the community that are distributed in different age groups. In the field research, the data production was based on interview techniques from oral history of life, documents analysis, participant observation and field diary. Queimadas is a traditional rural community that was recently recognized as a remaining of Quilombo. In this space, the ethnic, family, cultural religious and economic structure obeys specific norms made by internal codes of their own culture. Such norms are passed through the generations and are responsible for developing in the residents a very strong link with ancestry, kinship and territory. The data collected in the research indicate that in consanguinity, respect for the elders and their advices and teachings, the valorization of the territory, the preservation of the religious celebrations practiced by the first inhabitants and the family are the agents that make possible the maintenance and the transmission of the ethnic belonging. Therefore, the quilombolas of Queimadas, through the ties with the past, have strategies that target, in the dynamics of the generations, to trigger the links that link the people with the ancestry. In face of that, the recognition of the quilombola identity arises from the historical background of the group, but the past is taken only as a reference because, at present, they strive so that recognition is not only limited to the cultural sphere, but also to contemplate the different demands that are on the political, economic, historical and social levels. The analysis of the collected data makes it possible to understand that the identity of quilombos and quilombolas are a forged identity in different social and historical contexts and affirmed in the varied spaces that the subject transits.

Keywords: Quilombola Community. Resistance. Ethnic belonging. Generational ethnicity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	Localização de Guanambi no Estado da Bahia	64
Imagem 1	Vista aérea de Guanambi	65
Mapa 2	Caminhos do Sertão	66
Imagem 2	Praça do Mercado: Início do século XX	69
Mapa 3	Roteiro dos Baixios	69
Imagem 3	A dinâmica de construção das casas	85
Imagem 4	Antiga caixa d'água coletiva	89
Imagem 5	Cisterna construída pelo Programa.....	90
Imagem 6	Prédio escolar com turmas multisseriadas	95
Imagem 7	Desfile de 7 de setembro	98
Imagem 8	Sede da Fazenda Lameirão em Palmas de Monte Alto	102
Imagem 9	Fronteira territorial entre Pajeuzinho e Queimadas	103
Imagem 10	Vestígios da antiga residência de Zé Vêi e Iaiá	106
Mapa 4	Vista panorâmica de Queimadas.....	107
Imagem 11	Oficina de Turbantes	127
Imagem 12	Oficina de Turbantes	127
Imagem 13	Festejos em comemoração à padroeira	175
Imagem 14	Terreiro da casa de Dona Julia	175
Imagem 15	Peregrinação	176
Imagem 16	Andor	176
Imagem 17	Casa de Dona Julia	177
Imagem 18	Altar	177
Imagem 19	Quadrilha Junina.....	179

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABPN	Associação Brasileira de Pesquisadores Negros
ASCOM	Associação Comunitária de Mutans
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CETEP	Centro de Treinamento Pedagógico
CF	Constituição Federal
COOTAM	Cooperativa de Transporte Alternativo de Mutans
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IF Baiano	Instituto Federal Baiano
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ONU	Organização das Nações Unidas
PNHR	Programa Nacional de Habitação Rural
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
TCM	Tribunal de Conta dos Municípios do Estado da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO	13
2.PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO: AS INTERLOCUÇÕES ENTRE TEORIA E EMPIRIA	21
2.1 Construção do objeto de pesquisa	21
2.2 A escolha do método	23
2.3 Abordagens e técnicas	24
2.4 Adentrando no campo empírico: a produção dos dados.....	29
2.5 Quilombo: local de fuga e lugar de resistência.....	31
2.6 O quilombo na historiografia brasileira.....	40
2.7 O quilombo contemporâneo revisto e ressemantizado.....	53
2.8 Quilombo: uma organização social permeada de relações interétnicas.....	59
3. MEMÓRIA, HISTÓRIA E COTIDIANO DE QUEIMADAS.....	63
3.1 Origem e formação do município de Guanambi.....	63
3.2 A escravidão negra no Alto Sertão da Bahia e o contato interétnico entre indígenas, negros, brancos e mestiços.....	71
3.3 O lócus de investigação: a emergência das etnicidades presentes na memória e no cotidiano de Queimadas.....	78
3.3.1 Território de identidade Queimadas: origem e formação.....	101
3.3.2 As diferentes vozes que se fizeram presentes no processo de certificação.....	118
4. AS ESTRATÉGIAS DE PRESERVAÇÃO DOS PERTENCIMENTOS ÉTNICOS DAS GERAÇÕES DE QUEIMADAS.....	132
4.1 O ciclo da vida em Queimadas: as etnicidades geracionais presentes no nascer, viver e morrer.....	132
4.1.1 O nascer e a infância em Queimadas.....	140
4.1.2 O viver: a juventude em Queimadas.....	145
4.1.3 A velhice e a morte.....	150

4.2 O casamento e o ritual de quebrada da panela.....	155
4.3A religião como elemento étnico: as promessas de laiá e Dona Julia.....	170
5. CONCLUSÃO.....	181
6. REFERÊNCIAS.....	184
7. ANEXOS.....	189

1.INTRODUÇÃO

“Um menino nasceu – o mundo tornou a começar”
Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas

Queimadas compartilha com as demais comunidades rurais que estão ao entorno do distrito de Mutans, município de Guanambi, as mesmas aventuras e desventuras da dura realidade de vida do Alto Sertão Baiano¹. Em comum, todas essas *comunidades* são constituídas de trabalhadores/as rurais semianalfabetos/as que lidam diariamente na *labuta* pela sobrevivência da sua prole, entretanto, Queimadas se difere de todas elas por ser constituída, quase exclusivamente, por negros² descendentes de um único tronco familiar: os *Marques*³.

Essa especificidade sempre foi tomada pela população da região como motivo para comentários racistas e estigmatizantes acerca dos seus moradores⁴ pois, presenciei, durante a minha formação básica, na extinta Unidade Escolar Municipal Castro Alves, momentos em que as mulheres e os homens de *Queimadas* eram descritos a partir de adjetivos pejorativos que os engessavam a uma identidade vinculada à depreciação física, moral e psicológica.

Como é de se esperar, esse discurso ecoou fortemente nas escolas municipais do Distrito, e se tornou com o tempo, uma máxima de adjetivação desses sujeitos. E foi justamente, no contexto escolar, que me⁵ aproximei inicialmente das questões envolvendo a comunidade e os seus membros.

¹ Para Neves, “denomina-se Alto Sertão da Bahia o espaço construído historicamente pela população, consciente da identidade socioambiental desenvolvida com vínculos de parentesco e de vizinhança, práticas comuns de lazer, religião, tradições, representação política, atividades econômicas, enfim, usos e costumes na convicção de pertencimento espacial e no sentimento de integração social. Sem contornos precisos, o Alto Sertão da Bahia abrange o território angulado pelos rios Verde Grande e São Francisco, onde se estende a Serra Geral, extensão da Cordilheira do Espinhaço, com abrangência dos subvales das Rãs, Santana, Santa Rita, Santo Onofre e Paramirim, da bacia sanfranciscana e São João, do Antônio, Gavião e Brumado, tributários do Rio de Contas” (2012, p.17).

² Eu os percebo e os classifico assim.

³ O sobrenome *Marques* foi inserido na comunidade através dos laços matrimoniais estabelecidos entre os moradores de Queimadas e Morro de Dentro.

⁴ As mulheres são descritas como vulgares por usar sobreposição de muitas cores nas roupas, feias, pés grandes, dentre outros. Os homens são descritos como baderneiros, alcoólatras e briguentos.

⁵ A primeira pessoa do singular será utilizada nos momentos em que estiver narrando a minha trajetória, as experiências adquiridas no campo, bem como reflexões e sensações pessoais. Já a primeira pessoa do plural, provém dos diálogos e decisões construídas com minha orientadora e das interlocuções com os colaboradores, no campo de pesquisa.

No ano de 2015, fui convidada para uma reunião entre professores e coordenadores do Centro de Treinamento Pedagógico (CETEP), na Escola Municipal Pedro Barros Patres, em Mutans, e nesta ocasião tomei conhecimento dos conflitos identitários envolvendo alunos oriundos da comunidade quilombola Queimadas com os demais colegas e a classe docente. Na pauta, professores argumentavam que após o processo de certificação da comunidade, em junho do corrente ano, ocorreram diversas situações de tensão no ambiente escolar, uma vez que os alunos não se reconheciam como quilombolas e, portanto, ser chamados de quilombolas era considerado, por eles, como uma ofensa máxima. Ademais, elas argumentavam que eles não se reconheciam como negros, pois se autodenominavam pardos⁶ e por esse motivo, eram tomados como preconceituosos, uma vez que negavam a sua própria cor.

Como eu já havia vivenciado e participado, na academia, dos debates teóricos nacionais e internacionais sobre o racismo, a discriminação racial, e os temas correlatos a essas questões, durante a graduação, a especialização e como discente em disciplinas especiais em Programas de Pós-Graduação Strictu Sensu, comecei a me informar sobre o processo de certificação da comunidade e realizar um exercício de análise social e histórico para tentar compreender essa realidade.

Assim, inicialmente, ingressei no Mestrado com o objetivo de analisar como a certificação da comunidade impactou no cotidiano dos jovens no espaço escolar e, na constituição da identidade dos mesmos. Já que o reconhecimento se dá pela autoatribuição, o intento era investigar esse processo e a construção dos pertencimentos identitários e étnicos desses jovens.

No entanto, ao aprofundar nas questões teóricas e metodológicas e após uma maior proximidade com o campo empírico, percebi que o que aconteciam nas escolas do distrito poderia ser o resultando de um processo que tinha suas origens na comunidade. Daí, comecei a me indagar: Como compreender a identidade dos jovens de Queimadas sem a devida análise da construção dos seus pertencimentos étnicos? Quais são as identidades acionadas por esses moradores? O reconhecimento de si, enquanto quilombola, foi auto atribuído ou imposto? Como foi o processo de certificação? Diante disso, optei por deslocar o campo empírico de

⁶Pardo é uma das denominações utilizadas pelo IBGE.

produção de dados para a comunidade e utilizar a etnografia como método de investigação.

A presente pesquisa intitulada “*As etnicidades geracionais presentes na dinâmica do nascer, viver e morrer na comunidade quilombola Queimadas, Guanambi/Ba*” tem como objetivo geral investigar as estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos entre as gerações de Queimadas e, para tanto, converte-se nos seguintes objetivos específicos: analisar o processo de certificação da comunidade; identificar como se dão as estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos e as relações interétnicas nessa comunidade quilombola; analisar se os pertencimentos étnicos contribuem para fortalecer o reconhecimento de si, enquanto quilombola; compreender o processo de transmissão da ancestralidade étnica nas diversas gerações da comunidade quilombola Queimadas.

Muitas são as pesquisas que estudam comunidades quilombolas no país. Esses grupos já foram analisados a partir de diversas perspectivas teóricas e metodológicas, mas, o que configura esta pesquisa como inédita, é justamente compreender as estratégias de transmissão e manutenção dos pertencimentos étnicos nas gerações, objeto até agora não investigado, e as relações interétnicas nesse espaço. Com isso, intento perceber como esses indivíduos se ajustam ao tempo, às transformações e às influências externas sem perder a unidade do grupo, sem perder os pertencimentos étnicos que lá se encontram estritamente vinculados ao parentesco, ao território geográfico, às tradições, à cultura e aos costumes.

Desse modo, os colaboradores centrais da pesquisa são os moradores da comunidade que se encontram distribuídos em diferentes gerações. A produção de dados priorizou, inicialmente, as falas dos moradores. Através de conversas informais, entrevistas e observação participante, as histórias individuais que se encontram entrecruzadas à história da comunidade foram me fornecendo uma percepção maior acerca das especificidades locais, no entanto, como a análise do processo de certificação se fez necessário, os agentes externos que participaram ativamente desse pleito também se tornaram colaboradores, fornecendo entrevistas e informações.

Essa investigação se configura como uma pesquisa social que utiliza elementos da etnografia, tais como a observação participante, diário de campo, entrevista em história oral de vida e análise de documentos. Por estar ancorada na

abordagem qualitativa, a etnografia passa a ser compreendida como um método de pesquisa que permite compreender o indivíduo e a sociedade contextualmente e subjetivamente, respeitando os limites e as possibilidades que emergem dos colaboradores e do campo de pesquisa. Assim, a produção da empiria não se torna algo estanque, rígido e exterior ao sujeito, ao contrário, todos os participantes da pesquisa são coautores de um trabalho reflexivo e coletivo.

O contato inicial com a comunidade já na condição de pesquisadora se deu a partir da interlocução de Rosinei Gomes (assistente social) que encabeçou o processo de certificação. No dia 17 de abril de 2016, numa manhã de domingo, em companhia da professora Dinalva Macêdo, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB- Campus XII) participei de uma reunião na sede da Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Queimadas⁷ com a presença de Manoel Marques (presidente) e alguns membros da diretoria. Nesse encontro, apresentei minha pesquisa e solicitei oralmente a permissão para desenvolvê-la na comunidade, permissão que me foi prontamente concedida sob os créditos de que eu estaria ali para contribuir, na fala do presidente da associação.

Duas semanas depois, retornei à comunidade para me apresentar a alguns moradores e, nessa oportunidade, conheci os escombros das primeiras casas erguidas ali, onde conversei com Seu Manoel, Dona Ana e Seu José Rita⁸, debaixo de uma grande árvore. Nesse encontro informal, eles me relataram histórias do passado, memórias preservadas através de gerações que serviam para explicar as especificidades locais.

Nos encontros iniciais, Seu Manoel sempre narrava acontecimentos do passado distante e do passado recente com a intenção (perceptível) de justificar o direito da comunidade de ser quilombola. Para tanto, em suas falas, ele resgatava as lembranças das muitas mazelas que os vitimavam nos tempos de outrora, como consequência da *escravização* que seus antepassados sofreram. Sob a sua perspectiva, os primeiros moradores de Queimadas vivenciaram a escravidão das mais variadas formas pois, para ele, a exploração de mão de obra, a pobreza, o analfabetismo, a desassistência social, etc., são mazelas que também se

⁷ Que corresponde ao local da antiga escola primária e sua estrutura possui duas salas espaçosas e um banheiro.

⁸ Os dois últimos me receberam e me apresentaram aos demais moradores. Entretanto, não se tornaram colaboradores porque no período da coleta de dados, encontravam-se enfermos e residindo temporariamente em São Paulo para tratamento médico.

assemelham à condição de escravidão, uma vez que condicionam os indivíduos submetidos a essa realidade aos extratos mais baixos da sociedade e dificultam imensamente uma possível mobilidade social.

Por isso, nas suas falas, Queimadas tinha o direito de ser reconhecida como um remanescente de quilombo pois, na história desse coletivo está impresso as marcas das muitas lutas travadas cotidianamente pelos seus moradores, contra as diferentes opressões e expropriações.

Partindo das experiências adquiridas nesses contatos iniciais, apresentamos no capítulo intitulado “*Percurso Teórico-Metodológico: as interlocuções entre teoria e empiria*” uma reflexão sobre a construção do objeto de pesquisa. Nesse sentido, expomos a abordagem, o método, as técnicas, as dificuldades, dúvidas e certezas que se fizeram presentes no andamento da investigação. Logo, no transcorrer desse percurso, alguns teóricos foram essenciais. Para fundamentar o método nos referenciamos em Clifford (2011) e Peirano (1995), pois acreditamos que ambos apresentam a etnografia como um método de pesquisa que permite o diálogo entre o pesquisador e os colaboradores, no campo de pesquisa. Tal interação possibilita uma reflexividade constante e, assim, a construção do texto etnográfico se torna o resultado de uma intensa relação teórica/empírica viva, dialógica e aberta a novas reanálises. A etnografia nessa perspectiva, é muito mais que um método de investigação, é uma experiência, onde ambos (pesquisador e colaborador), ressignificam seus saberes e constroem em conjunto, um trabalho que ultrapassa as fronteiras do universo científico, pois tocam nos sujeitos e possui aplicabilidade social.

Por conseguinte, tendo em mente a concepção de escravidão adotada pelos moradores da comunidade, consideramos oportuno investigar a escravidão negra no Brasil durante a colonização, para entender as complexas relações sociais do período, particularmente, os motivos que levavam à formação dos quilombos. Assim, esse capítulo contém uma análise histórica sobre a escravidão negra brasileira, elencando a legislação da época, os costumes, os castigos e o controle que os proprietários exerciam sob os indivíduos que estavam sob o julgo do cativo. Para tanto, à luz de diversos autores de renome nacional, como Malheiro (1986), Mattoso (1982), Moura (2013), dentre outros, nos fundamentamos para apresentar uma concepção de escravidão que vislumbre as diversas formas de resistência

empenhada pelos cativos, no intuito de libertarem-se, rompendo com a possível ideia de passividade do negro ao regime do cativo. É justamente no contexto dessas estratégias de liberdade, que o quilombo se torna um refúgio amplamente procurado ao ponto de disseminar-se para todos os recantos Brasil.

Diante da magnitude que o fenômeno *quilombo* representa (e representou), consideramos oportuno realizar um levantamento historiográfico que abarcasse os principais autores que produziram pesquisas sobre essa temática, diante disso, nos ancoramos em Moura (1959), Freitas (1976; 1977), Reis (1995; 1996), Gomes (1996; 2015), entre muitos outros. O objetivo foi tentar *superar* antigas e disseminadas concepções de quilombo, que o enquadrava na ideia equivocada de que era somente local de negro que fugiu do cativo, de isolamento social e geográfico e de atraso econômico. Ademais, o capítulo traz uma discussão pertinente acerca da necessidade de ressemantizar os conceitos e aprofundar nas compreensões acerca dos quilombos contemporâneos pois, essas coletividades não podem ser compreendidas a partir de definições adotadas durante a colonização, uma vez que o quilombo de hoje não é resultado do quilombo colonial, tampouco, os sujeitos quilombolas não são herdeiros diretos dos quilombolas do passado (O'DWYER, 2002; ARRUTI, 2006; ALMEIDA, 2011; FIGUEIREDO, 2011). Na atualidade, essas coletividades lutam por diferentes motivos e em diferentes frentes e isso requer novas conceituações sobre os sentidos e significados do aquilombar-se. Portanto, é necessário pontuar, que somente pesquisas de cunho etnográfico podem evidenciar os pertencimentos étnicos vinculados às identidades étnicas desses povos, uma vez que é a partir do pertencimento que surge o reconhecimento de si e do outro enquanto portador/a de uma dada identidade. Assim, é o estilo de vida, as experiências, as diferentes territorialidades e a adoção de códigos internos à sua própria cultura que vão definir se os sujeitos se reconhecem ou não como quilombolas.

Diante de tais apontamentos, defendemos o argumento de que os quilombos (tanto os do passado como os atuais) não devem ser definidos como um grupo étnico, pois se esse fenômeno é fruto de uma infinidade de experiências de sujeitos sociais e históricos, são em essência, organizações sociais compostas de diversidades étnicas, portanto, são comunidades interétnicas. Em favor disso estão as recentes pesquisas historiográficas que apresentam os quilombos e os

quilombolas a partir de novas perspectivas, muitas delas, responsáveis por romper com os ultrapassados conceitos de isolamento, homogeneidade e passadismo, vinculados a esse segmento social.

O segundo capítulo intitulado “ *Memória, História e Cotidiano de Queimadas*” apresenta o campo empírico, com ênfase nas narrativas dos moradores pois, acreditamos que pela tradição oral, a história do grupo vai sendo delineada a partir das lembranças de pessoas que estão guardadas somente na memória. Assim, os elementos do cotidiano se tornam lugares de memória (NORA, 1993) e servem como testemunhos para validar as narrativas. Com a técnica da história oral de vida, encontramos os pontos de afinidades temáticas (BOM MEIHY, 2005) nas falas dos diferentes colaboradores e, com isso, construímos uma linha histórica que muito contribuiu para evidenciar os pertencimentos étnicos de Queimadas, que lá estão vinculados a uma territorialidade cunhada em relações coletivas e familiares específicas, presentes naquele *modo específico de viver*.

Ademais, o capítulo contém uma análise do processo de certificação da comunidade e apresenta os diferentes atores sociais que estavam inseridos nesse pleito. Diante disso, problematizamos as questões que estão imbuídas nessa temática, notadamente, quando ela se desloca para a posição que o Estado assume na arena dos direitos sociais de populações secularmente marginalizadas (ARRUTI, 2006; FERREIRA, 2012).

O terceiro capítulo intitulado “ *As Estratégias de Preservação dos Pertencimentos Étnicos das Gerações no Cotidiano de Queimadas* ” contém as análises dos dados colhidos no campo empírico e está dividido em seções que apresentam a transmissão dos pertencimentos étnicos, entre as gerações, tendo como recorte a infância, a juventude e a velhice dos colaboradores. Assim, foi possível compreender como a dialética da vida se opera na comunidade e perceber que a transmissão dos pertencimentos étnicos ocorre em todas as esferas do cotidiano.

Na referida comunidade existem códigos internos cunhados pelos seus atores sociais que se transportam para formas simbólicas (Thompson, 2011) cultuadas nas suas práticas religiosas e culturais. Desde o nascimento, o indivíduo se insere num universo de sentidos e significados que o capacita para viver naquele coletivo, bem como, instaura as bases do seu pertencimento étnico. Portanto, em Queimadas as

etnicidades são geracionais, pois são repassadas de geração em geração, num fluxo constante. Isso é possível porque os mais velhos se incubem dessa função e transmitem conselhos e orientações que guiarão o futuro dos seus descendentes. Ademais, existem rituais simbólicos que muito nos diz sobre os pertencimentos étnicos daquela população, como a *quebrada de panela* e o *pagamento de promessas*. Ambos são rituais que ligam passado, presente e futuro, e representam o vínculo daquele coletivo com as suas ancestralidades.

O conhecimento em profundidade dessa realidade social só foi possível porque vários colaboradores surgiram no campo de pesquisa. Esta investigação contém, em sua maioria, histórias de vida de mulheres da comunidade (ao todo foram dez) que se encontram distribuídas entre as faixas etárias de 20 a 70 anos. Na dissertação só há um único colaborador do sexo masculino. Isto ocorreu, porque anualmente os homens de Queimadas (quase em sua totalidade) deslocam-se para a região sudeste do país em busca de trabalho nas colheitas sazonais de cana-de-açúcar e laranja. Durante a produção dos dados, a população da comunidade era composta, quase exclusivamente, por mulheres. Entretanto, é necessário ressaltar, que a reduzida participação masculina neste trabalho não anula a importância desempenhada por eles na história e no cotidiano da comunidade. As suas vozes estão impressas nas muitas vozes aqui presentes pois, verificamos *in loco* que naquele local as distâncias são meramente geográficas. Não importa para onde vá, quem nasce em Queimadas sempre realizará o movimento de retorno para casa, para o seu território e para as suas ancestralidades.

2. PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO: AS INTERLOCUÇÕES ENTRE TEORIA E EMPÍRIA

Por meio da história, as pessoas comuns procuram compreender as revoluções e mudanças por que passam em suas próprias vidas [...]. De modo especial, a história da família pode dar ao indivíduo um forte sentimento de uma duração muito maior de vida pessoal, que pode até mesmo ir além de sua própria morte. Por meio da história local, uma aldeia ou cidade busca sentido para sua própria natureza em mudança, e os novos moradores vindos de fora podem adquirir uma percepção das raízes pelo conhecimento pessoal da história.
(Paul Thompson, 1992)

Esse capítulo apresenta o percurso teórico-metodológico adotado na construção do objeto de pesquisa, bem como reflexões e escolhas realizadas no campo empírico, durante a produção dos dados, que possibilitaram a coleta de informações necessárias para o andamento da investigação. Ademais, contém uma revisão teórica, de cunho historiográfico, que busca compreender o conceito de quilombo adotado sob a perspectiva de diferentes autores, além de apresentar discussões embasadas em teóricos de renome nacional, que relatam as tensões e conflitos que se fazem presentes nas arenas política e jurídica brasileira, concernente aos direitos das comunidades remanescentes de quilombos do Brasil.

2.1 Construção do objeto de pesquisa

A construção do objeto de pesquisa não obedeceu uma linha tênue e objetiva. Ao adentrar no Mestrado, como disse anteriormente, o foco da pesquisa recaía sobre a análise do processo de certificação da comunidade, com o intuito de compreender se havia auto atribuição ou imposição de uma identidade quilombola sobre os jovens oriundos de Queimadas e como isso refletia no cotidiano escolar.

No entanto, no transcorrer do tempo e com a aquisição de uma maior maturidade teórica, fruto das leituras e vivências nas disciplinas ofertadas pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - UESB, comecei a perceber que não havia como compreender os pertencimentos étnicos e

a identidade desses sujeitos sem um conhecimento aprofundado das estruturas sociais do cotidiano dos mesmos, das relações familiares, das manifestações culturais e religiosas, das formas de produção econômica e das estratégias utilizadas por eles, na manutenção desses elementos entre as gerações ali presentes. Assim, ao realizar uma pesquisa exploratória, entre os meses de abril a junho de 2016, pude perceber que havia necessidade em redirecionar o foco (objeto) de investigação e o lócus de produção dos dados.

Na fase inicial da investigação, os esforços foram direcionados para o estudo teórico acerca da gama de questões que envolvem os quilombos no Brasil. Partindo de uma pesquisa historiográfica, defrontei com dados e fatos que desmistificavam antigos conceitos sobre a realidade e ação dos quilombos no período colonial e imperial brasileiro. Feito isso, avancei nos estudos para compreender o quilombo no século XX e as questões de ordem histórica, política, social, econômica e fundiária que permeavam esse fenômeno. A partir de então, e dispondo de maiores informações sobre a comunidade, o objeto de pesquisa foi reconstruído e, assim, optei por analisar as estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos, entre as gerações de Queimadas, pois compreendi que essas estratégias são cunhadas nas relações que se estabelecem no cotidiano da comunidade e, são muitas vezes, o caminho encontrado por eles, para a manutenção dos pertencimentos, da ancestralidade, da coerência interna do grupo, enquanto uma comunidade familiar rural que se tornou reconhecidamente quilombola. Tais estratégias, são acionadas cotidianamente, entre as gerações, através dos ensinamentos e conselhos, das ações, da organização social e espacial do grupo, da relação com o território, das escolhas matrimoniais, dos festejos e rituais religiosos que, em conjunto, os compõem e os distingue das tantas outras coletividades ao entorno.

Pesquisar comunidades tradicionais não é tarefa fácil. Produzir dados em um contexto que privilegia a oralidade e não dispõem, praticamente, de nenhum registro escrito, exige do pesquisador muita sensibilidade, paciência, dedicação e, acima de tudo, um ouvido apurado para tudo o que é falado e um olhar que consiga compreender os colaboradores, contextualmente, a partir do que for dito e não dito, nas entrelinhas, pois, muito além das falas, o contexto, os espaços e as estruturas

sociais dos colaboradores, dizem muito a respeito do grupo que se está investigando.

Partindo disso, a etnografia se torna o método de investigação adotado e se fortalece ao ser combinada à utilização da história oral de vida como técnica de produção de dados, uma vez que pesquisas pautadas nessa metodologia, privilegiam a memória e, por conseguinte, a história, concebida sob o ponto de vista dos produtores e atores que estão diretamente envolvidos na trama de relações que permeiam essas comunidades. Dito isso, os benefícios colhidos com pesquisas dessa natureza superam o acúmulo e revisão da produção teórica sobre o tema, pois tais saberes ultrapassam as fronteiras da academia, já que possibilitam aos colaboradores e aos pesquisadores, durante a produção de dados, uma reflexividade sobre as suas experiências e um *reviver* do passado através das narrativas.

É importante ressaltar, portanto, que a história oficial brasileira sempre foi contada a partir da perspectiva do colonizador, com destaque para as *conquistas* e *superioridade* do saber ocidental e, esse dado se contrapõe com a perversa realidade de vida que a grande maioria da população brasileira vivencia, pois, alijada do processo histórico nacional, foi caracterizada como detentora de um saber *inferior* e *inculto*, produto de populações marginalizadas, por isso, as histórias e as memórias desse segmento sempre estiveram ocultas na história da nossa sociedade, o que requer, no presente, ações que visem o mais rápido possível evidenciar esses dados e demonstrar a contribuição que esses grupos tiveram para a formação do Estado Nacional.

2.2 A escolha do método

O desenvolvimento da pesquisa tem como referência os estudos em quilombo, memória, reconhecimento, etnicidade e geração, a partir das contribuições de ARRUTI (1997), FIABANI (2012), GOMES (2005), MELLO (2012), HALBWACHS (1990), NORA (1989, 1993), POLLAK (1992), FRASER (2002), HONNETH (2003), CUNHA (2009), BARTH (2011), MANNHEIM (1982), entre outros que contribuem, sobremaneira, na reflexão acerca das comunidades quilombolas.

O problema de pesquisa posto requer uma metodologia que seja capaz de abarcar toda a complexidade da questão, uma vez que não há como falar do *outro* nem apreendê-lo de forma *exótica* ou *alheia* a nós, muito menos realizar uma análise superficial da comunidade sem o uso da etnografia - método que possibilita uma aproximação maior com o objeto de pesquisa, pois esse método propicia uma “procura incessante do diálogo com o outro” (PEIRANO, 1995, p.17) através da convivência diária que oportuniza maior inserção no campo, já que se caracteriza por ser “a ciência do risco cultural, [e] pressupõe um constante desejo de ser surpreendido, de desfazer sínteses interpretativas, e valorizar – quando surge – o inclassificável, o inesperado outro” (CLIFFORD, 2011, p. 154).

Posto que não dispõe de modelos, fórmulas, nem guias para ensinar fazer pesquisa de campo, a etnografia pressupõe riscos, escolhas; está sujeita a opções teóricas, à biografia do pesquisador, ao contexto sócio histórico e às imprevisibilidades do *campo* (PEIRANO, 1995, grifo nosso). Dessa forma, sendo eu pedagoga, iniciante nos mundos da pesquisa, não me arrisco a realizar uma etnografia nos moldes clássicos, com grandes períodos de inserção no campo e uma densa análise teórica. Em vista disso, utilizo a feliz colocação de Macêdo, quando ela afirma que a sua tese apresenta elementos de “inspiração etnográfica” (2015, p.30). Assim, tomarei esse termo de empréstimo, e utilizarei, como no exemplo da autora citada, elementos da etnografia, tais como, diário de campo, observação participante, entrevistas em história oral de vida e análises de documentos.

2.3 Abordagem e técnicas

Primeiramente, é preciso compreender de antemão que “a metodologia inclui, simultaneamente a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)” (MINAYO, 2009, p. 14). Por conta disso, a metodologia deve ser cuidadosamente pensada e planejada,

uma vez que ela abarca todo o corpus conceitual, teórico e empírico do trabalho e interfere, diretamente, nos resultados que se almejam alcançar.

Por assumir a centralidade do trabalho, a metodologia deve estar adequada ao objeto, às técnicas, ao aporte teórico, à abordagem, à capacidade do pesquisador e a realidade contextual do campo de produção de dados. No entanto, se esses elementos não forem pensados em conjunto, corre-se o risco de não alcançar a tão necessária e valorizada objetividade do fazer científico.

Na atualidade, a academia trabalha com o consenso de “que o objeto de estudo das ciências sociais possui *consciência histórica*” (MINAYO, 2009, p. 13, grifo da autora). Por se tratar de seres humanos que são conscientes do seu lugar e papel no mundo, a objetividade da ciência exata e positiva não dá conta de abarcar todas as questões postas em pesquisas desse teor e isso se justifica pelo simples fato de que nas ciências sociais, é oportuno que haja uma interação forte entre os colaboradores e o pesquisador pois, ambos de forma solidária, devem construir um vínculo estável de afeto e confiança.

Esse vínculo é extremamente necessário durante a produção de dados, uma vez que falar de si mesmo, das suas trajetórias, suas autobiografias e sobre a história da comunidade, pressupõem, de início, que haja confiança, respeito e abertura do colaborador para com quem está conduzindo a pesquisa. Já por parte do pesquisador, é necessário que haja capacidade para a adequação do método às exigências postas no campo, além de sensibilidade para apreender as informações, sem deturpações. De tudo isso, a única abordagem capaz de dar conta de todas essas questões e atender adequadamente às necessidades do objeto de pesquisa, é a abordagem qualitativa.

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se ocupa [...] com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes (MINAYO, 2009, p. 21).

Esses fatos evidenciam que a ciência positiva não consegue explicar as especificidades que rondam os objetos das áreas das ciências sociais e humanas, notadamente, em contextos de investigação que envolvem comunidades tradicionais, que são, em essência, grupos embebidos de oralidade, tradição,

ancestralidade e subjetividade, o que requer uma compreensão mais ampla, que está para além de dados, tabelas, gráficos e comparações tão recorrentes nas pesquisas quantitativas.

A abordagem positivista limita-se a observar os fenômenos e fixar as ligações de regularidade que possam existir entre eles, renunciando a descobrir causas e contentando-se em estabelecer as leis que os regem. A lógica que preside esta linha de atividade é de caráter comparativo e exterior aos sujeitos. O positivismo não nega os significados, mas recusa-se a trabalhar com eles, tratando-os como uma realidade incapaz de se abordar cientificamente (MINAYO; SANCHES, 1993, p. 244).

Por estar na arena da subjetividade e do simbolismo é que a abordagem qualitativa assume a centralidade da pesquisa. Ademais, essa abordagem, atrelada ao método de inspiração etnográfica, possibilita a utilização de uma grande infinidade de técnicas de produção de dados. Assim, optei por utilizar o diário de campo, a observação participante, a entrevista em história oral de vida e análise de documentos, entretanto, como a memória é a categoria analítica central do escopo teórico, a utilização da história oral de vida ganha destaque e se estabelece, ao lado da observação participante, como sendo os principais instrumentos de produção dos dados.

Segundo Bom Meihy (2013) a história oral pode ser utilizada como ferramenta, técnica, método, forma de saber e disciplina. Sendo amplamente empregada a partir da segunda metade do século XX (na coleta de entrevistas com vítimas das grandes guerras e ditaduras do período) esse instrumento permite o congelamento das falas e, com isso, a entrevista passa a adquirir status de documento, a partir da transcrição e arquivamento das informações, podendo sempre ser acessado. Para além disso, essa técnica possibilita que os fatos do passado possam ser analisados não como verdadeiramente ocorreram mas, sobretudo, a partir dos significados e interpretações extraídos de quem vivenciou determinada experiência.

A entrevista em história oral – seu registro grafado e transcrito – documenta uma versão do passado. [Que objetiva] ampliar o conhecimento sobre acontecimentos e conjunturas do passado através do estudo aprofundado de experiências e versões particulares; de procurar compreender a sociedade através do

indivíduo que nela viveu; de estabelecer relações entre o geral e o particular através da análise comparativa de diferentes testemunhos, e de tomar as formas de como o passado é apreendido e interpretado por indivíduos e grupos como dado objetivo para compreender suas ações (ALBERTI, 2004, p.19).

No entanto, o passado não é o único *lugar* privilegiado pela história oral. O objetivo em utilizar essa técnica na produção de dados, vai justamente de acordo com o argumento defendido por Bom Meihy (2005) de que o que se procura nas entrevistas são as impressões, os significados e as informações de um passado que permanece vivo na memória e que possui grande relevância na vida presente individual ou coletiva dos entrevistados/colaboradores. Portanto, é necessário reforçar que é o que permanece, que está vivo, que não se foi, que adquire relevância na história oral de vida. Não é resgate do passado, uma vez que a memória é mutável e subjetiva, por isso mesmo, irresgatável (BOM MEIHY, 2005) mas, sobretudo, compreensão do presente a partir do que foi, das experiências, das pessoas que viveram e fatos que ocorreram, no transcorrer do tempo, entre as gerações, que de forma permanente, contribuíram para a configuração social da comunidade, na contemporaneidade.

Ademais, ao “centralizar os testemunhos como ponto fundamental, privilegiado, básico, das análises, [a] história oral [...] implica formular as entrevistas como um epicentro da pesquisa” (BOM MEIHY; HOLANDA, 2013, p.72) desse modo, todas as informações coletadas na comunidade, tiveram as falas dos colaboradores, através de entrevistas e conversas informais, como principal recurso.

No entanto, a entrevista em história oral de vida, isolada, sem nenhuma outra técnica adicional, se mostrou insuficiente para a coleta de todas as informações necessárias à pesquisa, o que evidenciou a necessidade de utilizar, como suporte complementar, a observação participante para a produção de um diário de campo com informações sobre as minhas impressões e dados de conversas informais e análise dos documentos produzidos durante a certificação, além de documentos pessoais, bem como do território e documentos históricos encontrados na região.

Com a observação participante é possível desvelar os encontros e desencontros que permeiam o dia-a-dia do cotidiano da comunidade, descrever as ações e representações dos sujeitos, reconstruir sua linguagem, suas formas de

comunicação e os conhecimentos que são criados e recriados nas interações pessoais e sociais. Assim, a interação do pesquisador com a comunidade, através da vivência e do diálogo informal, constitui uma porta de entrada para a apreensão do mundo que se está investigando, além de possibilitar as informações necessárias para a construção do diário de campo contendo as impressões, dificuldades, escolhas e descobertas que emergiram no cotidiano e que não se encontram *ditas* nas entrevistas.

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos (CLIFFORD, 2011, p. 31 grifo do autor).

Por isso, essa técnica combinada à entrevista em história oral de vida são os recursos ideais para o aprofundamento em campo, porque ambas realizam “um trabalho de enquadramento e de manutenção da memória levado a cabo tanto pelo entrevistado quanto pelo entrevistador” (ALBERTI, 2004, p.37), ademais, “é sempre um processo dialógico [...] porém não se trata de uma simples conversa e sim de relação programada. [...] Assim, os contatos humanos, premeditados se colocam como imprescindíveis” (BOM MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 19). Visto que não é comum falar das suas próprias experiências pessoais a *outrem*, a observação participante constitui um valioso instrumento que possibilita o *estreitamento de laços* e o fortalecimento dos contatos para a realização das entrevistas.

A partir do objeto posto, optei por não escolher colaboradores *a priori*. Estes foram escolhidos a partir da pesquisa exploratória inicial, após uma interação maior com o espaço, o cotidiano e com as pessoas da comunidade. Assim, no andar da pesquisa, colaboradores novos foram emergindo, às vezes por indicações durante algumas entrevistas e, em outros casos, por curiosidade da pesquisadora aguçada por alguma fala, em outras ocasiões; a escolha se deu porque são pessoas que ocupam posições de destaque na comunidade e se tornaram, assim, *depositários* de informações importantes e, por isso, são *autorizados* a falar sobre eles mesmos.

Portanto, as entrevistas foram realizadas com colaboradores que se distinguem pela idade (três gerações) e pertencem ao tronco familiar dos *Marques*.

Como nenhum enunciado é neutro e o comportamento humano é moldado através de ideologias, “torna-se indispensável considerar que a emissão das mensagens, sejam elas verbais, silenciosas ou simbólicas, está necessariamente vinculada às condições contextuais de seus produtores” (FRANCO, 2008, p.12), o que torna imperativo, por parte do pesquisador, a contextualização da realidade e da multiplicidade de experiências.

2.4 Adentrando no campo empírico: a produção dos dados

Como mencionado na introdução, a minha inserção no campo se deu gradativamente. No primeiro momento, entre os meses de abril a junho de 2016, realizei uma pesquisa exploratória com o intuito de estreitar os laços com os moradores. No dia 17 de abril, Rosinei Gomes⁹, assistente social do município de Guanambi, marcou (a meu pedido) uma reunião com o presidente da Associação de Pequenos Produtores Rurais de Queimadas (Manoel Marques) e alguns membros da diretoria.

A referida reunião ocorreu num domingo pela manhã, na sede da antiga escola primária (Escola Municipal Caramuru) a qual eles atualmente denominam de prédio¹⁰. O encontro ocorreu em forma de roda de conversas e, nessa ocasião, apresentei a pesquisa, falei sobre a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e meu interesse em realizar a pesquisa. Em contraposição, eles me forneceram alguns dados sobre a comunidade, relataram os anseios, desafios e dificuldades encontrados na busca pela contemplação (frente aos órgãos públicos) de políticas públicas e sociais que os beneficiem. Assim, saí de lá com a autorização oral de que seria muito bem vinda na comunidade, desde que me dispusesse a *colaborar* com eles, na busca por melhorias e maior visibilidade para a causa da desassistência social a qual vivenciavam há muito tempo.¹¹

⁹Rosinei Gomes esteve à frente do processo de certificação da comunidade. Ao lado do presidente da Associação, ela foi a responsável por realizar o levantamento histórico e encaminhar o processo para a Fundação Cultural Palmares.

¹⁰ Esse local é atualmente utilizado como sede da Associação e é o único espaço fechado de que eles se dispõem para reuniões coletivas.

¹¹ Desde o primeiro contato, havia um discurso generalizado, entre eles, que a pesquisa iria contribuir muito com a comunidade. Tal constatação despertou em mim muita apreensão, pois de início, não

Duas semanas depois, retornei à casa de um membro da diretoria da Associação e morador antigo da comunidade e, nesse encontro, ele me apresentou sua família, relatou-me histórias passadas sobre a constituição do grupo (os desafios transpostos pelos primeiros moradores, os pertencimentos étnicos, os limites geográficos, o parentesco, a religiosidade, etc.) ademais, durante a conversa, essas informações me forneceram elementos essenciais para a reformulação do objeto de pesquisa. Assim, com isso, me defrontei com o desafio de estudar as comunidades quilombolas a partir de uma nova perspectiva teórica e me concentrei, nesse momento, em revisar a literatura para alargar minha compreensão sobre a gama de questões que emergem no cenário nacional, acerca das diversas e diferentes comunidades remanescentes de quilombo.

Após a apreciação do projeto pelo Comitê de Ética da Universidade, comecei a estruturar os caminhos, para adentrar de fato, no campo empírico.

Nessa pesquisa, a produção de dados ocorreu, quase exclusivamente, por conversas informais (durante os períodos de observação participante) intercaladas por entrevistas. De início, para selecionar os colaboradores principais, o líder da comunidade me apresentou a alguns moradores que, segundo ele, se configuram como os *primitivos* e por isso, detêm maiores informações sobre a história e os conhecimentos tradicionais que perpassam o cotidiano dos mesmos. Assim, realizei visitas a domicílio, me apresentando e solicitando colaboração e, nesses momentos, várias informações foram sendo coletadas para o diário de campo.

A partir de então, comecei a visitar essas famílias e a compreender a configuração social da comunidade. Após os contatos iniciais, realizei algumas entrevistas gravadas, que tiveram como cenário os *terreiros* (quintais), casas e estradas. Essas entrevistas não seguiram um roteiro pré-estabelecido, pois compreendo que na história oral de vida, as histórias de cada colaborador (narrativas individuais) vão se entrecruzando às outras narrativas e, assim, vai se estabelecendo o que Bom Meihy (2005, p.64) classifica como “pontos de afinidades temáticas”, portanto, a narrativa livre, é capaz de fornecer os elementos básicos necessários para a estruturação da memória coletiva:

compreendia como eu poderia estar contribuindo (além da relevância da pesquisa) em alguma coisa. Com o tempo, percebi que essa contribuição poderia ocorrer de diversas formas, como, por exemplo, na organização de oficinas (de artesanato, turbantes, costura, etc.); na solicitação, frente aos gestores públicos, por melhorias na comunidade; na possibilidade de apresentar a comunidade em eventos e reuniões e proporcionar com isso, maior visibilidade; entre outras medidas.

Mais do que a soma das memórias individuais, a memória coletiva é um fenômeno construído pela força de fatores externos que circunstanciam um determinado grupo, marcando sua identidade. A memória coletiva é reconhecida no cruzamento de temas comuns – identidade – das narrativas individuais. Onde se dão os pontos de afinidade temática, estabelecem-se as memórias coletivas.

No entanto, é importante ressaltar que para além das entrevistas, muitos dados e impressões sobre os moradores de Queimadas foram adquiridos a partir da observação sistemática do cotidiano dos colaboradores *in loco*, também a partir da realização de entrevistas com os envolvidos no processo de certificação do quilombo, de conversas informais com os moradores e pessoas que estão envolvidas direta ou indiretamente com eles, além da participação em eventos das mais variadas ordens, análises dos documentos utilizados no processo de certificação e no documento da compra da terra, no reconhecimento do espaço geográfico (percorri os limites territoriais do quilombo a pé e de carro), enfim, todos os espaços frequentados por eles, cotidianamente, se tornaram objeto de investigação empírica.

“Já que não se pode estudar tudo ao mesmo tempo” (CLIFFORD, 2011, p. 174) acredito que o recorte posto pelo objeto de pesquisa e o caminho metodológico adotado possibilitou compreender o pertencimento e as estruturas sociais e étnicas que compõem a comunidade como um todo, uma vez que o resultado da investigação alcançou os objetivos propostos. Com isso, essa pesquisa contribui para o fortalecimento das demandas sociais empenhadas pelas mais variadas comunidades remanescentes de quilombos do país.

2.5 Quilombo: local de fuga e lugar de resistência

A escravidão negra no Brasil perdurou de 1549 até 1888 (MOURA, 1959). Durante esse período, estimativas dão conta de que, aproximadamente, 9 milhões¹² de negros foram forçadamente retirados da África e conduzidos para a colônia portuguesa na América.

¹² Essa tese é defendida por Mattoso (1982), no entanto, Goulart (1975) argumenta que os dados referentes a quantidade de indivíduos escravizados eram computados no momento da saída do

O regime escravista que se instaurou em diversas partes do mundo moderno, principalmente nas colônias de exploração e povoamento, era baseado na estrutura de *plantation*. O negro escravizado que desembarcava no território brasileiro servia de mão de obra para um perverso sistema de escravidão compulsória e hereditária, que transformava seu *status* de *humano* para animal, de livre para *propriedade privada*, pública, etc.

Da captura no continente africano até o desembarque nos portos brasileiros, os negros transformados em escravos, passavam por sofrimentos indescritíveis e, descrevê-los foge ao nosso propósito aqui. Todavia, vale pontuar o fato de que ao fim da viagem, encontravam-se completamente debilitados e, essa penosa realidade se agravava visivelmente pois, também eram alimentados com rações, passavam por um processo de engorda, eram ferrados (no ombro, na coxa ou no peito), lustrados (com óleo de palma), exibidos em praça pública, apalpadados, leiloados e, convertidos automaticamente, em mercadorias (MATTOSO, 1982).

Kátia Matoso (1982) evidencia que nos primeiros anos de escravidão negra no Brasil, aos escravizados era proibido o casamento, a vida religiosa, o alistamento militar (exceto em casos de guerra), comprar, vender¹³, falar seu idioma nativo, cultivar uma religião que não fosse a cristã, manter nome e sobrenome de origem africana, deixar testamento, participar da vida política, além de muitas outras formas de impedimentos que limitavam imensamente a sua mobilidade dentro da estrutura social.

Ademais, houve muitas outras maneiras de controle que visavam oprimir e reprimir toda e qualquer busca de liberdade: ao chegar em terras brasileiras eram meticulosamente separados do seu grupo étnico (para evitar motins) e cada membro enviado para regiões distintas; eram submetidos a longas e pesadas jornadas de trabalho¹⁴; à uma conversão cristã forçada¹⁵; à um código jurídico que o punia de forma desumana com chibatadas, surras, açoites, torturas, marcas a ferro quente,

continente africano, não se considerava assim, a imensa mortalidade da travessia. Para ele, a quantidade mais aproximada está ao entorno de 3,5 milhões de negros escravizados que desembarcam nos portos brasileiros.

¹³ Somente por expressa autorização do seu proprietário.

¹⁴ Em muitos casos, a jornada de trabalho era tão penosa que beirava à exaustão, fato que reduzia drasticamente a vida útil do escravizado e o condenava à baixíssimas expectativas de vida. Segundo MOURA (1959) alguns autores defendem que a produtividade dos cativos giravam ao entorno de sete a dez anos.

¹⁵ Era proibido embarcar escravo que não fosse batizado (MATOSO, 1982).

mutilações, prisão perpétua e, em casos extremos, até pena de morte¹⁶; à uma alimentação escassa e, se não bastasse tudo isso, a um processo racista e estigmatizante que transformou o homem, a mulher negro/a e seus descendentes em sinônimo de depravação, alcoolismo, preguiça, má fé, violência, feiura, ignorante, perversão, alheio à família, etc. Tais adjetivos, adentraram no inconsciente da sociedade brasileira de tal forma, que até o momento atual, ainda se encontram vivos na mentalidade de muitos.

Se não bastasse tudo isso, o Código Criminal do Império (1830) tinha *dois pesos e duas medidas* quando se tratava dos direitos e do cumprimento de penalidades entre negros e brancos. O cativo não podia dar queixa, em caso de necessidade *seu proprietário* o representava; não podia denunciar o seu senhor; era proibido de testemunhar em acusação ou defesa, podendo ser apenas um simples informante; condenado à pena de morte não poderia apresentar recurso. A pena, em caso de condenação, variava entre açoites (não ultrapassando 30 ao dia), galés perpétuas¹⁷, prisão perpétua ou temporária, trazer ferro, ser deportado para o continente africano e, por último, pena de morte por enforcamento¹⁸ (MALHEIRO, 1866 grifo nosso).

Malheiro argumenta que “a liberdade é de direito natural” (1866, p. 66) inato, que todo ser humano desde o seu nascimento já adquire o direito e a condição de ser livre, assim sendo, o regime e as instituições que mantinham a escravidão justificavam-na através do argumento de que o negro era primitivo, pois no processo evolutivo humano, eram os que se encontravam mais próximos dos primatas, tido como o ancestral do homem e, por esse motivo, portava uma similaridade com a animalidade. Esse discurso perverso e racista alegava que diante desses fatos, os negros eram isentos de humanidade, sujeitos ao domínio, à colonização e à servidão.

Por isso que o escravo é reputado cousa, sujeito ao domínio [...] de seu senhor, é por ficção da lei subordinado às regras geraes da propriedade [...].

O senhor tem o direito de auferir do escravo todo o proveito possível, isto é, exigir os seus serviços gratuitamente pelo modo e maneira que mais lhe convenha. (MALHEIRO, 1866, p. 66-7)

¹⁶ A pena de morte no Brasil foi totalmente abolida em 1876.

¹⁷ “Penalidade, equivalente a trabalhos forçados, imposta especialmente aos escravos que escapavam da forca” (MOURA, 2013, p.167).

¹⁸ Somente reservada aos escravizados, já que os brancos não eram sujeitos a tal punição.

Além de tudo isso, continua o autor, o senhor de escravos poderia, de acordo a Lei, usufruir da sua propriedade de diversas maneiras. Desse modo, o cativo podia ser emprestado, alugado, alienado, vendido, hipotecado, deixado por herança, servir como objeto de seguro, ser trocado, etc. Sendo ele um bem, estava sujeito a ser sequestrado, embargado, penhorado, confiscado, depositado, arrematado e contestado por usucapião, o que confirma que todas essas formas de utilização da mão de obra escrava evidenciam a sua condição de simples *objeto*.

Vivenciando ano a ano essa terrível realidade e imerso numa sociedade estritamente estruturada, o negro feito escravo via-se diante de uma situação desesperadora. Tendo sua humanidade negada a cada suspiro dos que o oprimiam, eles provavelmente buscavam formas diversas para burlar o sistema. Dados apontam que geralmente a resistência se dava a partir do desempenho de um mal trabalho ou morosidade no mesmo, do boicote da produção, pela fuga, suicídio, assassinato de senhores e capatazes, pela promoção ou apoio às revoltas, etc. Não obstante, haviam as formas *suaves* e por vezes, *imperceptíveis*, de conseguir alguma autonomia, dentre elas podemos citar o compadrio, a dissimulação de uma obediência cega, o disfarce de uma fidelidade e honestidade inquestionável frente ao senhor, dentre muitas outras (MELO, et al, 2011).

Para o negro que se encontrava sob o regime do cativo, só haviam algumas alternativas para livrar-se dessa realidade, das quais podemos citar: a morte natural, o suicídio, a carta de alforria, disposição da lei e fuga (MALHEIRO, 1866).

Diante das opções encontradas nessa encruzilhada, a morte por suicídio, em muitos casos, se tornou uma alternativa válida. Ao suicidar-se o escravizado demonstrava um ato de extremo desespero frente à escravidão e suas consequências, pois esta havia se tornado um fardo insuportável para ele. Mattoso (1982) evidencia que são nos relatos policiais que podemos encontrar as razões que levavam ao suicídio e os meios encontrados para concretizar esse desejo.

Alguma das razões que podem levar o escravo ao suicídio: impossibilidade de queixar-se à justiça de maltratos recebidos, incapacidade de pagar ao senhor a soma estipulada no contrato do escravo de “ganho”, acusações falsas, medo de ser vendido para longe, insucesso numa tentativa de fuga, roubo descoberto, etc. É o medo, sempre, que leva ao suicídio, um medo vingador para o qual

todos os métodos são válidos: asfixia engolindo a língua, enforcamento, estrangulamento, geofagia¹⁹. (p.155 grifo da autora)

Moura relata que “grande parte desses suicídios era praticada após a aplicação de torturas, espancamento por açoite, castigo do tronco, a golinha²⁰ e muitas outras formas de humilhação física, psicológica e moral” (2013, p.382).

Além de todos esses métodos havia o famoso e temido *banzo*, que era um suicídio lento, triste, motivado pela perda de apetite, que ocasionava o emagrecimento e, conseqüentemente, a morte. Essa doença ficou conhecida como *doença da saudade*, pois era um

Estado de depressão psicológica que se apossava do africanos logo após o seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nessa situação de nostalgia profunda terminavam morrendo. Atribui-se a tal estado depressivo à saudade da aldeia africana da qual provinham, de modo que o banzo atingia somente a primeira geração de escravos, isto é, aqueles diretamente importados da África (MOURA, 2013, p. 63).

Registros apontam que havia um número muito maior de suicídios entre os cativos do que entre os homens livres²¹. “Em 1865, por exemplo, de cada 5 casos registrados em Sergipe, 4 são escravos; no Rio, em 1866: 16 em 23; na Bahia, em 1848, 28 em 33, dos quais dois crioulos” (MATTOSO, 1982, p. 155) esses números demonstram que o suicídio se tornou uma prática recorrente.

Como o regime escravista no Brasil perdurou por mais de trezentos anos, a opção da libertação pela Lei, foi para milhões de indivíduos, um sonho distante e, por vezes, inalcançável, restando somente as opções apresentadas pela carta de alforria ou fuga.

A carta de alforria é um dispositivo legal que,

Pode ser concedida solenemente ou não, direta ou indiretamente, expressamente, tacitamente ou de maneira presumida, por ato entre vivos ou como última vontade, em ato particular ou na presença de um notário, com ou sem documento escrito. Mas se não há uma ata, faz-se necessário que haja testemunhas comprovantes da alforria (MATTOSO, 1982, p. 177).

¹⁹ Havia o costume de colocar uma máscara de zinco no cativo apanhado em flagrante delito de comer terra.

²⁰“Colar de ferro aplicado como castigo ao negro escravo fugitivo” (MOURA, 2013, p.173).

²¹ O assassinato de escravos pelos senhores pode ter sido registrado propositalmente como suicídio, daí a não confiabilidade desses dados.

Para conceber a liberdade pela carta de alforria, o proprietário não podia ser menor de idade, estar em estado de loucura, ser escravo e proprietário de escravo e, mulher casada sem autorização do marido, salvo no leito de morte. Havia também formas de conseguir a alforria por parte do cativo como, por exemplo, se alistar para prestar serviço em guerras, encontrar um diamante com mais de 20 quilates nas minas, cruzar a fronteira, denunciar o patrão fraudador da coroa e doar sete filhos ao seu senhor (MATTOSO, 1982).

Mesmo sendo a carta um objeto de imensa cobiça entre os cativos, este documento às vezes apresentava-se como um objeto para aumentar a repressão e o controle sobre os mesmos. A lei estabelecia que a alforria gratuita poderia ser revogável a qualquer momento e que a ingratidão era motivo suficiente para esta revogação. Desse modo, o negro liberto encontrava-se preso à uma teia de obrigações e favores que dificilmente o emancipava completamente, assim, concordamos com Mattoso quando ela argumenta que “a alforria nunca é uma aventura solitária”, pois ela é resultado de todo um processo que envolve uma teia complexa de “solidariedades múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, processos de compensações, promessas feitas e mantidas, preceitos, até mesmo de conveniências²², reflexos e imagens [...] que constituem [o] Brasil da escravidão” (1982, p. 194).

Outra característica cruel era a representada pelas cartas de alforria *sob condições*. Nesses casos, o documento era escrito com a promessa de alforria para determinada data, ficando o escravizado prestando serviços ao senhor até o período estipulado, com isso, ele se encontrava numa situação de *semi liberdade* e qualquer deslize da sua parte poderia ser motivo suficiente para a anulação do documento. Essa prática, tão comum na época, apresentava-se como um instrumento para garantir a fidelidade do cativo, pois mantinha-o preso a uma promessa de liberdade futura.

É no contexto de tamanha dominação que nos aproximamos da alternativa encontrada por muitos (se não, a mais utilizada) para se *libertar* do julgo do cativo: a fuga.

²² Kátia Mattoso relata que era comum libertar o escravo para passar uma imagem de compaixão, vanglória. Havia casos de concessão de alforrias em ocasiões de datas comemorativas, aniversários, formaturas, nascimento de filhos, etc.

Durante a colonização, a fuga foi uma das estratégias mais utilizadas pelos cativos para abandonar o duro regime de exploração que aqui se instaurou. Fugindo individualmente, em dupla ou coletivamente, o cativo se mesclava com a população das grandes cidades, vivia ao entorno das fazendas ou, embrenhava-se pelas matas. Quando isto ocorria, formavam comunidades que aqui ficaram conhecidas como *mocambo* ou *quilombo*²³.

“Fenômeno inerente à produção escravista, o quilombo surgiu com o início da escravidão e terminou apenas com a abolição” (FIABANI, 2012, p. 256). Esteve presente em todas as sociedades que experimentaram a escravidão no Continente Americano, mas em cada localidade eles “tinham nomes diferentes: Na América espanhola, *palenques*, *cumbes*, etc.; na inglesa, *marrons*; na francesa *grand marronage* [...] No Brasil [...] *quilombos* e *mocambos* e seus membros, *quilombolas*, *calhambolas* ou *mocambeiros*” (REIS; GOMES, 1996, p.10).

Não é possível dizer com exatidão o começo das primeiras organizações quilombolas, mas parece correto afirmar, que desde a chegada forçada do negro no Brasil²⁴, este, tentou fugir do cativeiro a todo custo. Fiabani cita Handelmann (1982) no seu argumento de que os quilombos aqui

existiram desde cedo, e certamente em todas as províncias do Brasil (o primeiro exemplo histórico conhecido foi na Bahia, em 1575, destruído pelo governador-geral dali, Luiz de Brito de Almeida), e eram em toda a parte considerados uma muito desagradável e temida vizinhança para o fazendeiro (2012, p. 47).

E isso evidencia que em meados do século XVI o quilombo já era uma ameaça presente, sendo necessário dispor de energias e forças para combatê-lo.

Já no século XVIII o quilombo era uma realidade viva em todo o território nacional. A fuga representava uma terrível ameaça ao regime escravocrata, pois sendo o cativo uma mercadoria que agregava grande valor, o senhor era triplamente defraudado, primeiro pela perda do investimento na compra do *escravo*; segundo, no lucro (pelo trabalho) que esta mercadoria lhe proporcionaria e, por último, nos custos referentes à captura do mesmo. Assim, havia na colônia um temor generalizado por

²³ Optamos por utilizar a terminologia ‘quilombo’ por ser o termo que consta na legislação e pela frequência de sua utilização.

²⁴ O quilombo também poderia ser formado por índios fugitivos, antes mesmo da escravidão negra (FIABANI, 2012).

conta das frequentes fugas e da instabilidade que o quilombo representava. Posto que era necessário combatê-lo de todas as formas possíveis tornou-se, o ofício de capitão-do-mato, essencial nessa realidade.

Foi no contexto da regulamentação da profissão do capitão-do-mato que o termo *quilombo* começou a aparecer na documentação oficial. Em 1722 no Regimento dos capitães-do-mato, dom Lourenço de Almeida determina que, “para cada negro preso em quilombos formados distantes de povoação onde estejam acima de quatro negros, com ranchos e pilões, e modos de aí se conservarem, recebiam 20 oitavas” (LARA, 1996, p.92). Percebemos que esse regimento define o quilombo como geograficamente isolado, com um quantitativo mínimo de quatro negros, possuindo ranchos e pilões – o que transmite a ideia de permanência e produção de subsistência.

No entanto, em 1740, como resposta de dom João V ao Conselho Ultramarino, o quilombo é definido como “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (LARA, 1988 apud FIABANI, 2012, p. 267). Vemos que com essa nova definição não há um determinismo geográfico, a quantidade de negros sofreu alteração (de quatro para cinco) e as características que demarcavam permanência e autoconsumo foram desconsideradas, o que pressupunha a ideia de que uma reunião qualquer pudesse ser considerada a formação de um quilombo.

Se compararmos essas definições com a experiência singular do quilombo de Palmares percebemos o tamanho do desespero em que as autoridades coloniais se encontravam.

O quilombo de Palmares é de longe o mais importante, o maior, o mais conhecido e o que mais resistiu na história da escravidão no Brasil.

Abrigados numa rica floresta [...], impenetrável, abundante de recursos naturais esses fugitivos estabeleceram uma “república” de 60 léguas de superfície com várias cidades: Zumbi, Arotirene, Tabocas, Dambrangaga, Subupira, Osenga e Macaco, a capital, cidade grande de 1.500 casas. Em 1643, a República dos Palmares conta com 6.000 habitantes. Em 1670 este número sobe para 20.000²⁵ (MATTOSO, 1982, p.160 grifo da autora).

²⁵ João José Reis questiona os dados relativos à quantidade de indivíduos em Palmares, pois acredita que, na verdade, o quilombo “chegou a contar com uma população de alguns milhares de almas, embora provavelmente não os quinze, vinte e até trinta mil habitantes que os autores citam sem maior rigor crítico das fontes”, pois, continua o autor, “na década de 1670, provavelmente para

Vários autores apontam que em 1612 houve a primeira expedição portuguesa com o intuito de dar fim àquele reduto (FUNARI, 1996). Formado por uma “confederação de quilombos” (MOURA, 1986, p. 36), Palmares surgiu, cresceu e se expandiu no contexto das lutas entre holandeses e portugueses pelo controle de Pernambuco. Congregando grande diversidade étnica composta por índios, mestiços, brancos e negros (em sua grande maioria) que compartilhavam as desventuras da opressão colonial, resistiram até 1695²⁶ após anos de resistência frente às grandes campanhas coloniais para destruí-lo.

As explicações para a longevidade e expansão da confederação referem-se à combinação de alguns mecanismos, dos quais podemos citar as boas táticas de guerrilha, o forte sistema defensivo, autoridade e centralidade de um líder religioso e político (Zumbi) combinados a um extenso desenvolvimento interno. “Os documentos históricos referem-se à existência de casas, ruas, capelas, estátuas e até mesmo palácios. Os palmarinos cultivavam milho, mandioca, feijão, batata doce, além de cana de açúcar e banana” (FUNARI, 1996, p. 34) e os excedentes dessa produção comercializavam com a sociedade circunvizinha na troca por armas, tecidos, munição e outros recursos materiais necessários.

Mesmo sabendo pouco da organização interna do quilombo e dispondo apenas dos escritos de quem estava a serviço de combatê-lo, Vainfas aponta que é correto afirmar que “Palmares foi, com efeito, a maior rebelião e a manifestação mais emblemática, [...] dos quilombos coloniais”, pois, continua o autor, “resistiu cerca de cem anos às expedições repressivas, promoveu assaltos aos engenhos e povoações coloniais e estimulou fugas em massa de escravos na capitania” (1996, p.63) durante um período de tempo inacreditavelmente longo.

De tudo isso, podemos concluir o quanto os regimentos aprovados no século XVIII estavam distantes da realidade de Palmares (organização, número de habitantes, utensílios, etc.) o que valida a defesa de que esses agrupamentos de escravos fugidos (pesquisas historiográficas evidenciam a presença de brancos,

justificar diante da metrópole seu fracasso contra o quilombo, o governador de Pernambuco Pedro de Almeida estabeleceu a cifra de vinte mil. As mesmas razões podem ter levado um outro governador, Francisco Brito, a declarar trinta mil. A admitir números tão altos teríamos de pensar onde estava todos quando Palmares caiu e o que lhes aconteceu posteriormente, pois entre mortos e capturados as fontes não ultrapassam a cifra de dois mil (1995, p. 16).

²⁶ Data da derrota final de Palmares e a morte de seu maior líder, Zumbi (VAINFAS, 1996).

índios e mestiços nos quilombos) se caracterizaram por ser constantes, em toda a extensão territorial e congregavam uma infinidade de características, que eram influenciadas direta ou indiretamente pelas condições geográficas, meios de produção, número de habitantes, interação com a população ao entorno, etc. O quilombo se tornou assim um fenômeno extremamente diversificado, pois, haviam grandes e pequenos ajuntamentos, distantes ou próximo às cidades; sobreviviam de economia agrícola, da mineração, do comércio ou da rapinagem²⁷; uns eram nômades, outros permanentes, e, desse modo, agregando uma infinidade de outras características, muitos foram destruídos, outros nem sequer chegaram a ser descobertos (GOMES, 2015).

2.6 O quilombo na historiografia brasileira

Perdigão Malheiro foi um dos primeiros autores brasileiros a escrever sobre o quilombo no contexto da escravidão. Em sua obra “A escravidão no Brasil” ele diz que,

entre nós foi frequente desde tempos antigos, e ainda hoje se reproduz, o facto de abandonarem os escravos a casa dos senhores e internarem-se pelas matas ou sertões, eximindo-se assim de facto ao captivo, embora sujeitos à vida precária e cheia de privações, contrariedades e perigos que ahi pudessem ou possam levar (1866, p. 30).

Nessa obra, produzida em pleno século XIX, o autor relata que mesmo o Brasil possuindo um território muito extenso, os escravos fugitivos sempre preferiam ficar próximo às cidades, com o intuito de prover suas necessidades - nem que estas fossem por vias ilícitas. Desse modo, ele rompe com a ideia corrente de que quilombo é sinônimo de isolamento geográfico, de mata, de local de difícil acesso e aponta que a integração social era fator importante para a sobrevivência e longevidade de algumas comunidades.

²⁷“Qualidade ou condição de quem rouba”. DICIO: Dicionário online de português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/rapinagem/>. Acesso em: 16/02/2018.

Em um livro publicado em 1936, Gilberto Freyre assinala que haviam quilombos em todas as regiões do Brasil e, para ele, “os movimentos, sertões adentro ou o rio Amazonas acima, de negros fugidos, representam quase arrojo igual a dos bandeirantes paulistas ou dos povoadores cearenses” (1936, p.109). Ademais, o autor defendia a tese de que no interior do Brasil havia uma intensa miscigenação, fruto do rapto de mulheres indígenas e caboclas, pelos quilombolas, já que estes, encontravam-se espalhados por todas as regiões. Esse argumento, dá amostras da imensa diversidade étnica presente nessas diferentes comunidades, além do fato de evidenciar como essa forma de resistência (o aquilombamento) foi presente e constante em todo o território nacional. No entanto, mesmo apresentando esses dados “Freyre notabilizou-se ao propor relações dóceis entre cativos e escravizadores” (FIABANI, 2012, p.62) disseminando a ideia de que a escravidão aqui foi *benigna* e *pacífica*, mas sabemos que esse argumento é falacioso e inverídico, já que as comunidades quilombolas estiveram e estão aí para, justamente, provar o contrário.

Em sua obra clássica “Rebeliões da Senzala” Clovis Moura (1959) de maneira brilhante e realista, analisa a conexão entre três formas de resistência encontradas pelos cativos que foram essenciais para o desmoronamento e a instabilidade do sistema escravocrata, são elas: as insurreições, os quilombos e as guerrilhas.

No início da obra, o autor diz que é necessário, primeiramente, o afastamento de conceituações românticas e ingênuas sobre a escravidão no Brasil, pois, por aqui (e em todo lugar) ela foi violenta e desumana. Portanto, é uma consequência óbvia que o escravizado se envolvesse nos diferentes movimentos de negação ao escravismo e isso, por si só, já justifica a participação efetiva dos mesmos em todas elas.

Sempre constantes, principalmente no século XVIII, as insurreições sacudiram o Brasil e causaram verdadeiro terror nas elites dirigentes. Articulando negros escravizados e libertos, mulatos, brancos (em minoria) elas aconteceram em diversas capitânicas e tinham quase sempre o objetivo de romper com a escravidão e fundar um novo tipo de governo. Mesmo não apresentando resultados efetivos, as insurreições mostraram-se como um poderoso instrumento de instabilidade, já que

representavam um perigo eminente de desestruturação do sistema e tomada do poder por parte dos grupos oprimidos.

Mesmo que associados com essas revoltas, os escravizados também se articularam nas suas próprias batalhas, pois “além das lutas em que o escravo negro participou, juntamente com as demais camadas e classes da sociedade, há as revoltas de escravos nas quais ele lutou isolado, por objetivos próprios” (MOURA, 1959, p.83) das quais podemos citar os quilombos e as guerrilhas.

“O quilombo aglutinava os elementos que fugiam e procurava dar-lhes uma estrutura organizativa estável e permanente” (MOURA, 1959, p.88), já a guerrilha tinha a característica de ser absolutamente móvel, uma vez que, continua o autor, “atacava as estradas, roubando mantimentos e objetos que os quilombos não produziam. Eram seus componentes também sentinelas avançadas dos quilombos”. Para defender esses argumentos, Moura lançou mão de uma profunda pesquisa historiográfica através de autores e documentos do período e, defendeu, com muita ênfase, que essas estratégias se configuraram como as formas mais sólidas de resistência frente à escravidão, pois o quilombola, o fugitivo e o insurreto foram agentes ativos de resistência que contribuíram imensamente para o rompimento do regime.

Assim, apresentando exemplos da Paraíba, Minas Gerais, Bahia, Ceará, Maranhão, Alagoas, Mato Grosso e Sergipe, ele traça um panorama das diferentes experiências encontradas, mostrando como “os quilombos proliferaram inicialmente como forma fundamental de resistência” (MOURA, 1959, p. 89) e como posteriormente, se tornaram uma “força social que atuava de forma transformadora no próprio centro do sistema” (MOURA, 1981, p.15) influenciando a conjuntura política, social e cultural do nosso país.

Em sua obra, enfatiza a articulação entre quilombolas e insurretos de forma persistente e, isto pode ser verificado nas duas citações abaixo:

Várias dessas insurreições foram registradas e notificadas pelas autoridades do tempo que, nas suas informações à Metrópole, destacavam sempre a periculosidade de que elas se revestiam. Eram revoltas que não significavam um protesto *passivo* como os quilombolas, mas criavam áreas conflitantes mais profundas de vez que, aproveitando-se do quilombola das matas, transformava-o em elemento ativo, dando com isto um conteúdo dinâmico ao movimento (1959, p. 97).

...Em seguida fizeram aquilo que sempre acontecia como segunda etapa dessas revoltas: retiravam-se para as matas. Refugiaram-se [...] e organizaram um quilombo, no molde dos muitos que foram criados durante a escravidão (p. 101).

Esses exemplos contribuem para engrossar a defesa de que foram muitas as lutas que os cativos aqui empenharam no intuito de libertarem-se. Isso demonstra que os escravizados não eram seres alienados, desprovidos de consciência da sua situação na estrutura social, no entanto, faltava a eles uma consciência coletiva de classe que objetivasse de fato, o extermínio do sistema escravista. Uma organização que representasse mais do que a “necessidade individual de evadir-se da situação escrava, onde a sobrevivência reduzia-se aos mínimos físicos e não pela exigência coletiva de abolir o regime” (MOURA, 1959, p.15). Vale ressaltar, entretanto, que a falta dessa consciência coletiva de classe pode ser resultado da grande quantidade de indivíduos de origens e grupos étnicos distintos convivendo num mesmo espaço pois, a junção de culturas tão diferenciadas pode ter dificultado a formação e o amadurecimento dessas ideias coletivas, visto que, em tal contexto, os cativos dificilmente chegariam a algum consenso.

Seguindo orientação teórica semelhante, Décio Freitas (1976) evidencia através de minuciosa análise nos acervos históricos da Bahia, como os quilombolas estavam articulados com a sociedade ao seu entorno. Mesmo não assumindo a frente das insurreições escravas que abalavam a capital e Recôncavo baiano no século XIX, entre os aquilombados e os insurretos haviam uma *solidariedade* latente, explicada pela realidade social que partilhavam e pela relativa proximidade dos quilombos com o perímetro urbano. Para comprovar isso, o autor traz como exemplo uma revolta que ocorreu em Cachoeira no dia 25 de agosto de 1826 na qual diz que, “tal como sucedera em outras revoltas, muitos escravos do Recôncavo começaram a fugir dos engenhos, concentrando-se em quilombos situados nas proximidades de Salvador” (FREITAS, 1976, p. 62) mostrando que além de reduto, o quilombo também era local de apoio. Ademais, além do quilombo, a senzala se tornou outro local de *encontro* entre aquilombados e cativos, onde os primeiros recebiam proteção, informações, mantimentos e utensílios diversos contra as frentes opressoras.

De forma similar a Clovis Moura, o autor defende que faltava ao escravizados uma consciência e unidade de classe, fato advindo da rígida estrutura social da época, dos determinismos que os cercavam, os antagonismos, a diversidade étnica, linguística e cultural e pela inexistência de apoio externo consistente, uma vez que quase todos (para além dos negros escravizados) estavam interessados em manter o regime. Tudo isso dificultou enormemente o sucesso das revoltas escravas. De forma similar, também defende que o aquilombamento era uma forma de luta contra a escravidão, não um simples reduto de cativos fugitivos. Mas, posiciona-se contrário à ideia de que houvessem táticas de guerrilha praticadas por alguns mocambeiros, pois para ele

Os quilombos não constituíam movimentos guerrilheiros, como os que presenciamos contemporaneamente, ou seja, pequenos grupos armados que, deslocando-se sempre de um lugar para outro, fustigam o adversário e evitam confrontos diretos. O quilombo era algo mais que uma simples tática de luta: era uma sociedade econômica, social e política organizada, à margem da sociedade escravista (FREITAS, 1977, p.74).

Outro ponto interessante levantado por Freitas, refere-se à quantidade expressiva de quilombos que existiam no entorno da cidade de Salvador e no Recôncavo Baiano, já que esses locais assumiam em muitos casos, a única esperança de liberdade após o fracasso das insurreições do século XIX, além disso “os quilombos próximos de Salvador tinham a vantagem de contar com o apoio logístico dos escravos urbanos, mas, tinham também contra si, o fato de que a proximidade da cidade os tornavam mais vulneráveis aos ataques” (FREITAS, 1977, p.80). Entretanto, evidencia que não era somente nas proximidades com os maiores centros urbanos que se encontravam tais comunidades, tal fato é citado no seguinte trecho da mesma obra: “Em 1655, Fernão Carrilho, que se celebrizaria na luta contra Palmares, atacou e arrasou numerosos quilombos espalhados por vasto território que ia das vizinhanças de Salvador ao rio São Francisco” (FREITAS, 1977, p.77). Isso nos mostra como a resistência foi generalizada e presente em outras regiões da Bahia, principalmente, nos locais de maior concentração de trabalho servil.

Todo autor que se dispõe a falar da escravidão no Brasil não pode, jamais, ignorar as diversas formas de resistência que aqui sempre se fizeram presentes. Tendo ampla consciência disso, Kátia Mattoso (1982) dedica todo um capítulo do

seu livro “Ser escravo no Brasil” para tratar das diversas formas de resistência frente à escravidão, às quais ela denominou de “refúgios e refugos”.

Segundo Mattoso, o cativo encontrou na religião um importante instrumento de refúgio, pois, adicionando elementos religiosos africanos aos portugueses, eles encontraram formas sincréticas de cultivar seus deuses e criaram comunidades religiosas de irmandades e confrarias, que desempenharam um importantíssimo papel religioso, social, étnico e político no contexto da escravidão no Brasil²⁸.

Em paralelo a isso, o escravizado encontrou na fuga a expressão do seu inconformismo com a servidão, ao passo que “o escravo *em fuga* não escapa somente de seu senhor ou da labuta, elide os problemas de sua vida cotidiana, foge de um meio de vida, da falta de enraizamento no grupo dos escravos e no conjunto da sociedade” (MATTOSO, 1982, p.153 grifo da autora) por isso, nessa fuga desesperadora, o quilombo se torna uma opção válida de refúgio.

Sendo, na maioria dos casos, fruto dessas situações, o quilombo deixa de ser algo premeditado, pois surge espontaneamente, reunindo grande diversidade étnica e racial, de vítimas discriminadas da sociedade. Tal fato leva Mattoso a defender que “eles surgem da própria instabilidade do regime escravista, do trabalho organizado sem qualquer fantasia, da severidade rígida, das injustiças e maltratos” (1982, p. 158) no entanto, a autora coloca no cativo a responsabilidade pela inaptidão ao sistema, quando, argumenta no trecho seguinte, que os quilombos “representam uma solução a todos os problemas de inadaptação do escravo aturdido entre a comunidade branca e o grupo negro” (p.158).

Não obstante a isso, apesar das suas grandes contribuições, ela desenvolve uma noção romantizada das relações no interior do sistema e, até mesmo no interior dos quilombos, quando afirma: “o quilombo quer paz, somente recorre à violência se atacado, se descoberto pela polícia ou pelo exército que tentam destruí-lo, ou se isto for indispensável à sua sobrevivência²⁹” (1982, p. 158) fato há muito contestado por diversos estudiosos, pois no cenário de tamanha dominação, a violência se torna, em muitos casos, a única forma de resposta válida.

²⁸ Estudá-las e enumerá-las foge ao nosso propósito aqui.

²⁹ Diversos autores, a exemplo de Moura (1959) e Gomes (2015), consentem que os quilombolas usaram a violência de diversas formas. Promoviam assaltos, assassinatos, rapto de mulheres, etc. No interior de alguns quilombos mais estáveis também havia um rígido regime de controle e disciplinamento que usava a violência como arma.

De forma semelhante a Moura e Freitas, ela evidencia as dificuldades na formação de uma consciência de classe que possibilitasse uma revolta coletiva para a extinção da escravidão, uma vez que “a chave do insucesso de todos esses movimentos de revolta [e resistência é porque] ao grupo de escravos faltam a coesão e a unidade em sua luta contra o poder” e, continua a autora, pela “eficácia da repressão” (1982, p. 165).

Em “Escravidão negra no Brasil” Suely Queiroz (1990) apresenta os quilombos como quase sempre localizados geograficamente em locais de difícil acesso (fato há muito contestado por outros autores) procurados pelos cativos em fuga, nas diferentes regiões do Brasil.

Ela enuncia que houve grande diversidade de experiências quilombolas no país, resultante das diferentes economias locais, número de habitantes, tipos de quilombos, nível de interação social com a população livre, etc. Além do mais, menciona que houve quilombos que “chegaram a contar com centenas de habitantes, que, periodicamente, faziam surtidas nas estradas ou nas fazendas mais isoladas para roubar víveres e recrutar novos elementos, entre os quais, mulheres” (p. 43). No entanto, a parte mais significativa da sua obra é quando ela defende que,

Com o decorrer do tempo, a ocupação mais intensa das matas litorâneas e a repressão organizada dificultavam a formação de agrupamentos sedentários. Para sobreviver, muitos quilombos tornaram-se itinerantes, mudando periodicamente de lugar para impedir a captura (p.43).

Com esse argumento a autora demonstra que a itinerância também é uma das características que se somam a esse fenômeno tão heterogêneo.

Na obra clássica organizada por João José Reis e Flávio Gomes (1996) intitulada “Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil” há uma coletânea de textos produzidos por diversos autores, oriundos de diferentes regiões do país, que apresentam uma imensa riqueza de dados referentes às diversas experiências de aquilombamento presentes no território nacional.

No decorrer do livro, o quilombo é apresentado como uma experiência complexa permeada de interesses e relações tanto para o seu surgimento, como para seu combate. Nos capítulos da obra, a sociedade escravista vai sendo apresentada a partir da experiência quilombola, seja através da repressão pelo

trabalho servil, dos castigos, da legislação, da estrutura econômica política e social, dos aspectos geográficos, culturais, religiosos, das campanhas para combatê-los e das relações sociais entre a sociedade da época que influenciaram e foram influenciadas, diretamente, pelos quilombos.

Entre Palmares e os quilombos dos últimos anos da escravidão, os escravos brasileiros construíram uma empolgante história da liberdade. Mas uma história cheia de ciladas e surpresas, de avanços e recuos, de conflito e compromisso, sem um sentido linear, uma história que amplia e torna mais complexa a perspectiva que temos de nosso passado (REIS, GOMES, 1996, p.23).

Adotando uma perspectiva crítica acerca dos documentos da época (cartas, jornais, diários, boletins, fichas criminais, testamentos) os autores apresentam a história dos quilombos no Brasil *desromantizada*, real, sem falsos conceitos. Nessa perspectiva, rompendo as antigas e, por vezes, antagônicas concepções sobre os quilombos³⁰, a obra se torna indispensável ao comprovar como eles estavam articulados com a sociedade e que, mantendo “relações ora conflituosas, ora amistosas, com diferentes membros da sociedade envolvente” (REIS, 1996, p.332) criaram uma profunda teia de conexões mercantis, sociais e políticas que muito contribuíram para a longevidade de algumas comunidades e influenciaram, de forma permanente, a história do país.

João José Reis (1995; 1996) em outros trabalhos engrossa a tese sobre a articulação dos quilombos com a sociedade, uma vez que essas ligações em muitos casos se davam através das relações de troca de informações e mercadorias entre quilombolas e taberneiros, mascates, coiteiros, regatões³¹ que, necessitando dos produtos produzidos nos quilombos, faziam o papel de informantes e articuladores

³⁰ Os autores dos anos 30 defendiam que os quilombos representavam um esforço “contra aculturativo”. Era uma resistência contra à aculturação empenhada pelo colonizador, assim, acreditavam que o quilombo tinha como objetivo ser um projeto restauracionista, de criar uma extensão da África no continente americano. A partir dos anos 50, o foco recai sobre a ideia de que o quilombo representava uma rebeldia do escravizado frente ao sistema. Ademais, nesse contexto, as concepções marxistas influenciam os autores e estes passam a compreender esse fenômeno como um exemplo vivo de uma ativa luta de classes. A partir de Clóvis Moura (final da década de 1950) a resistência assume o caráter central das análises, no entanto, era uma resistência sem organização política, porque, até então, o negro escravizado era visto como incapaz de alcançar senso crítico e autonomia política capaz de promover uma verdadeira revolução. Atualmente, mesmo ainda encontrando resquícios dessas correntes teóricas, os debates centram-se numa análise mais moderna sobre a escravidão, especialmente, sobre as conexões sociais que perpassaram esse período (REIS; GOMES, 2006).

³¹“Aquele que compra por atacado para vender a retalho”. DICIO. Dicionário online de português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/regatao/>. Acesso em: 16/02/2018.

sociais e, com isso, foram também essenciais para a longevidade de algumas comunidades, pois forneciam informações importantes sobre as batidas policiais e as campanhas de combate.

Catalogando uma imensa bibliografia brasileira sobre os quilombos, Ademir Fiabani também publicou uma obra recente intitulada “Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)” na qual faz um retrospecto de todos os dados, teorias e autores que abordaram a temática da escravidão a partir da experiência quilombola.

Nesse estudo, o quilombo é apresentado desde as primeiras conceituações encontradas nos registros do período colonial até as discussões recentes travadas por autores que reconhecem a importância de se pensar criticamente acerca dessas comunidades.

Flávio Gomes é outro autor brasileiro que também se destaca nas pesquisas recentes acerca dos quilombos, especialmente, os que se fizeram presentes no Estado do Rio de Janeiro.

Analisando minuciosamente documentos policiais do período, o autor traça o panorama dos quilombos fluminenses e evidencia como esse fenômeno se tornou uma marca constante e presente durante o regime escravista na corte brasileira. Os dados levantados por ele, dão provas de que os quilombos “nunca isolados, mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial, que incluíam taberneiros, lavradores, faiscadores³², garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates e quitandeiras, tanto escravos quanto livres” (GOMES, 2015, p.20) mantinham teias conexas de trocas e solidariedades entre os diversos grupos subalternizados, no contexto da escravidão.

Concorda com Moura sobre o aspecto guerrilheiro de algumas comunidades e com Queiroz acerca da mobilidade das mesmas e, é justamente nesse aspecto, que o autor avança na compreensão sobre esses grupos, quando propõe que as redes conexas de solidariedade e interesses que moviam tanto os quilombolas quanto a sociedade livre pode ser denominada de “campo negro”, pois para ele, isso nada mais é que “uma rede que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e práticas socioeconômicas em torno de interesses diversos” (1996, p. 278).

³²“Aquele que cata faíscas de ouro na ganga das minas já exploradas”. DICIO. Dicionário online de português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/faiscador/>. Acesso em: 16/02/2018.

Reis (1995) destaca que é mais apropriado a terminologia “campo negro” do que “comunidades” uma vez que a mobilidade era a característica fundamental do quilombo (foram poucas as experiências de quilombos longevos e fixos) já que comunidade pressupunha a ideia de permanência, de laços sanguíneos e identitários mais sólidos. Nesse sentido, Flávio Gomes deixa claro que, provavelmente, por conta da mobilidade, uma infinidade de experiências quilombolas existiram mas não estão presentes nos registros oficiais, tal fato, dá indícios para percebermos que “a história dos quilombos teve vários e diferentes capítulos, considerando regiões, paisagens, períodos, duração, cenários, personagens, reprodução e ações” (2015, p.106) que se fizeram presentes na realidade social e histórica do país.

É interessante perceber que, em conjunto, esses autores têm em comum, o fato de nos apresentar diversas experiências referentes a várias comunidades citadas nos documentos do período. Com isso, eles vão projetando aos poucos, as linhas históricas de uma sociedade aterrorizada pelo *perigo* que os *calhambolas* representavam.

É sabido que onde houve escravidão, houve quilombos. O nosso maior exemplo foi, indiscutivelmente em Palmares. No entanto, com medo de que a experiência palmarina se repetisse em outras regiões, os senhores e governantes coloniais em muito se empenharam para combater com o maior rigor possível todos os agrupamentos quilombolas dos quais tinham notícias. Foi nesse contexto que muitas das informações das quais dispomos foram encontradas, pois as autoridades da época trocavam inúmeras correspondências com informações que ora pediam ajuda, ora denunciavam, ora parabenizavam o combate à algum quilombo, portanto, a leitura dessas informações requer bastante cuidado e senso crítico, visto que apresentam somente o ponto de vista dos que estavam a serviço de combatê-lo.

Os quilombos assumiram um problema de destaque e maior importância no regime colonial. Combater *tamanho mal*, era objetivo primaz da sociedade da época, para tanto, criaram o cargo de capitão do mato “[com] provimento, regulamentação dos postos e a fixação das quantias a serem pagas” (LARA, 1996, p.85) e dessa forma, caçar negros fugitivos pelos matos e entradas se tornou uma profissão regulada, com ares de milícia, que corria os campos aprisionando-os e *desbaratinando* quilombos.

Mesmo contando com tamanho auxílio, o capitão do mato foi uma peça insuficiente no combate aos quilombos, uma vez que foi necessário criar decretos com rígidas e dolorosas punições que objetivavam intimidá-los e castigá-los, como consta no Alvará de 7 de março de 1741, em “que estatuía [que] fosse ferrado – ferro em brasa – com um “F” na testa todo cativo que fugisse e fosse encontrado em quilombo e cortada uma orelha em caso de reincidência” (MOURA, 1959, p.91 grifo do autor) após essa regulamentação, tal prática parece ter se tornado recorrente, pois Mary Karasch (1996) diz que houve uma expedição onde Bartolomeu Bueno do Prado guerreou com quilombolas entre Goiás e São Paulo e, as fontes dão conta de que o resultado dessa bandeira, foi uma soma de 3.900 pares de orelhas levadas como troféu no seu retorno à São Paulo.

No entanto, haviam autoridades mais radicais como os famigerados Conde de Assumar (1719) e D. Lourenço de Almeida (1730), ambos governadores das Minas Gerais, que chegaram a propor a pena de morte, a amputação de uma perna e a retirada do tendão de Aquiles, como exemplos de punições para negros fugitivos, fato comprovado no fragmento abaixo, extraído de uma correspondência de d. Lourenço com o rei, em 07 de maio de 1730:

[em todo o tempo] as estradas estão cheias de ladrões e matadores, e é preciso que se castiguem com pena de morte executando-se nestas vilas para exemplo dos mais negros porque não havendo castigo podem ir crescendo em tão grande número que venham a dar o mesmo cuidado que deram os Palmares em Pernambuco, além das muitas mortes que fazem carijós, mulatos e bastardos. (GUIMARÃES, 1996, p.159)

Apesar de todas as repressões, leis, campanhas de combate, vigílias e restrições, os quilombos continuaram se espalhando continuamente pelas diversas localidades, porque em sua maioria, encontravam-se integrados com a sociedade ao seu entorno e,

Embora em lugares protegidos, os quilombolas na sua maioria viviam próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas e cidades, na fronteira da escravidão, mantendo uma rede de apoio de interesses que envolvia escravos, negros livres e mesmos brancos, de quem recebia informações sobre movimentos de tropas e outros assuntos estratégicos (REIS, 1995, p.18).

É claro que houve quilombos isolados, descobertos ao acaso por campanhas desbravadoras, no entanto, a incidência maior, provavelmente se deu nas proximidades com os centros urbanos, como é o caso do quilombo do Cabula, Matatu ou Itapoan, próximos a cidade de Salvador que “estavam cada vez mais integrados à vida da escravidão urbana, talvez mesmo servindo às vezes, como destinação de fugas temporárias, centros de assistência e descanso para os escravos urbanos” (SCHWARTZ, 1996, p.377); em outras regiões esse fenômeno também ocorreu, nas Minas Gerais os quilombos se disseminaram por todos os lados agregando grande diversidade de características que proporcionaram uma imensa adaptabilidade do fenômeno à sociedade mineira da época. O grande exemplo de quilombo em Minas Gerais talvez seja o do Ambrósio, destruído em 1746, que chegou a agrupar entre seiscentos a mil habitantes (GUIMARÃES, 1996).

Esse autor argumenta que...

...No caso das Minas Gerais, a ocorrência de quilombos se constituiu um problema de tal envergadura para as autoridades coloniais, e para a sociedade em geral, que a legislação acabou por produzir uma expressiva quantidade de bandos, alvarás, regimentos e ordens régias que tinham o intuito de limitar e extinguir as suas possibilidades de sobrevivência (p. 144).

Sendo consequência da relação conflitiva entre senhores e escravos e, resultado de uma ação consciente, o quilombo se torna um movimento de caráter político, pois os escravizados tinham consciência da sua situação na estrutura social e, se não tivessem, não teriam a todo custo tentado se libertar, a prova disso é que “apenas nos anos de 1737 e 1738 foram descobertos e destruídos, nas Minas Gerais, nada menos que quatorze quilombos” (GUIMARÃES, 1996, p.159). Assim, causando pavoroso assombro, as autoridades coloniais mineiras proibiram o uso de armas por escravizados, recorreram à ajuda potente de Santo Antônio (o santo capitão do mato) através de preces e procissões, limitou a venda de pólvora e chumbo, proibiu o conserto de armas em posse de mulatos, negros, bastardos ou carijós, chegando ao ponto de proibir o balcão de meia porta nas vendas e comércios da região de Vila Rica³³ (RAMOS, 1996).

Muitos autores argumentam que o quilombo foi a válvula de escape do sistema, pois o inconformismo do escravizado com a sua situação teve no quilombo,

³³ Pois consideravam que os comerciantes eram acoitadores de escravos.

o exemplo de uma esperança de liberdade. Como havia um temor generalizado de que novas experiências como a de Palmares pudessem ocorrer ou, se disseminassem pela colônia as revoltas que abalaram Salvador no século XIX, o quilombo agiu, no contexto da exploração de “carne humana” (MOURA, 1959) como um unguento para a sangrenta ferida que a escravidão criou na nossa sociedade.

Os quilombolas brasileiros ocuparam sertões e florestas, cercaram e penetraram em cidades, vilas, garimpos engenhos e fazendas, foram atacados e usados por grupos escravistas, aos quais também atacaram e usaram em causa própria; fugiram da escravidão e se comprometeram com a escravidão; combateram e se aliaram com outros negros, índios e brancos pobres; criaram economias próprias e muitas vezes prósperas; formaram grupos pequenos, ágeis, móveis e temporários, ou grupos maiores sedentários, com gerações que se sucediam, politicamente estruturados; envolveram-se com movimentos políticos de outros setores sociais, desenvolveram seus próprios movimentos, alguns abolicionistas; aproveitaram-se de conjunturas políticas conflitivas nacionais, regionais, até internacionais, para crescer, ampliar alianças, fazer avançar seus interesses imediatos e projetos de liberdade mais ambiciosos (REIS, GOMES, 1996, p. 23).

Desse modo, amplamente e duramente combatido, o quilombo se fez presente do início da escravidão, até os dias atuais (uma vez que não desapareceu com a abolição em 1888) pois continuaram se reproduzindo país afora sem, contudo, constar nos registros e nos documentos durante quase todo o século XX, já que predominava a crença, talvez proposital, de que se não havia escravidão, também não haveria mais quilombos.

Estigmatizados e *invisíveis* no pós-abolição, as políticas públicas não enxergaram e tampouco alcançavam essa população, uma vez que:

Em recenseamentos e [...] censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas, etc. Camponeses negros – partes dos quais quilombolas do passado – foram transformados em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes (GOMES, 2015, p.120).

Num processo contínuo de negação e estigmatização de identidades, o quilombo no pós-abolição foi destituído do caráter de resistência e luta e se transformou no imaginário político e social como um simples local de *negro fugitivo*,

pobre, sem instrução, fato que fez muitos dos seus membros negarem a sua identidade quilombola. Essa imagem pejorativa resistiu até meados do século XX, quando surgiu novos debates e conceituações teóricas sobre os significados do *ser quilombola* e a relevância que esse fenômeno desempenhou para a configuração da sociedade brasileira.

2.7 O quilombo contemporâneo revisto e ressemantizado

A Lei Áurea assinada em 13 de maio de 1888 no seu Artigo 1º diz que “é declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil”. Essa Lei, constituiu-se como o marco legal que aboliu a escravidão e iniciou uma nova era em um país que dava os primeiros passos na constituição de uma República que, ao menos no discurso, se propunha ser democrática, moderna, igualitária e livre.

No que concerne às comunidades quilombolas, a abolição da escravidão criou no imaginário social (como posto acima) a ideia cômoda e inverídica de que no país não existia mais quilombos, pelo simples fato de que não havia mais escravizados.

Até a segunda metade do século XX, houve uma invisibilidade e um silenciamento político, jurídico, teórico e social acerca dessas comunidades. Mas, no âmbito das discussões sobre os direitos indígenas (em torno do étnico) nas décadas de 1970 e 1980, o campo de estudos raciais começou a se interessar pela abordagem da “*identidade negra* [...] entre populações eminentemente camponesas” (ARRUTI, 2006, p.64 grifo do autor) e, continua o autor, esses estudos podem ser divididos em dois momentos, a saber: os primeiros voltados para “comunidades rurais que apresentavam a particularidade de serem negras” para, em seguida (em meados da década de 1980) sofrendo influências do conceito de etnicidade, surgirem os trabalhos onde “os estudos sobre comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas” com isso, na Universidade de São Paulo (USP) “até o ano de 1988, havia sido produzidas três dissertações de mestrado [...] e duas teses de doutorado [...] enquanto alguns outros trabalhos estavam em andamento”.

Porém, no bojo das discussões em torno da redemocratização nacional, em 1988, houve várias demandas com o intento de incluir no texto legal, propostas constitucionais que visavam reconhecer a diversidade cultural e étnica aqui presente.

Por meio de “direitos étnicos” abre-se espaço para o reconhecimento dos direitos territoriais e/ou de autonomia política e jurídica dos grupos indígenas (em todos os casos) e negros rurais [...], assim como do direito a um tratamento distinto em relação às políticas públicas (ARRUTI, 2006, p.65 grifo do autor).

Culminando com as comemorações do tricentenário da morte de Zumbi, sofrendo as pressões do Movimento Negro e de algumas camadas sociais, a Constituição Federal (CF) de 1988, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Artigo 68 diz 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”. Este artigo constitucional, criado na *calada da noite*, sem uma discussão séria, segundo Arruti (2006), criou automaticamente a categoria *remanescentes de quilombos* e seus sujeitos – *quilombolas* – como sujeitos de direitos, sem obstante, pensar sobre os fundamentos necessários para predizer quais seriam seus efeitos criadores.

A militância negra da época tinha, de fato, mais dúvidas que certezas com relação ao artigo e o seu texto final teria sido resultado de um esgotamento do tempo e das referências de que o movimento dispunha para o debate, mais do que de qualquer consenso. A decisão teria passado, principalmente, pela avaliação de que seria necessário lançar mão do “momento propício”, mesmo que não se soubesse ao certo o que se estava fazendo aprovar (ARRUTI, 2006, p.68 grifo do autor).

Como consequência dessa irreflexão sobre o que de fato se propunha o artigo 68, “exatamente um século e cinco meses após a abolição formal da escravatura a figura do **quilombo** é reintroduzida no repertório das disposições legais” (ALMEIDA, 2011, p.42 grifo do autor) e os legisladores partiram da perspectiva do quilombo existente no passado para tentar definir as comunidades que existem no presente. Assim, pautados em elementos definidores do período colonial, a ideia corrente do que é hoje é resultado direto do que o foi no passado, portanto, quilombo se tornou

sobra, resto, resquício, remanescente, de um passado conflituoso e resistente, posto que o fenômeno ainda se encontra vivo na atualidade.

No “artigo 68”, o termo “remanescentes” [...] surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente. [...] O emprego do termo implica a expectativa de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos, mesmo que em função do lugar espelhado que o negro ocupa com relação ao índio inverta o valor atribuído àquelas “sobras” e “restos” de formas antepassadas³⁴ (ARRUTI, 2006, p.81, grifo do autor).

No entanto, sob essa perspectiva, descortina-se outros problemas das quais Almeida prontamente esclarece:

Dentro dessa moldura de passadismo, no entanto, havia dubiedades e problemas que se colocaram desde logo, rompendo com a ideia de monumentalidade e sítio arqueológico que dominara o universo ideológico dos legisladores. Pôde-se perceber que, ao contrário do imaginado pelos legisladores, nada havia de autoevidente (2002, p.46).

Diante de tudo isso, ficou claro de que não havia um consenso acerca de como reconhecer essas comunidades nem quais critérios para o reconhecimento se utilizaria, tampouco, quem seriam esses sujeitos de direitos e os órgãos incumbidos de dar andamento aos processos, se era uma questão indenitária/cultural ou de cunho fundiário. Acrescente-se a isso, o fato de que o quilombo ainda era concebido sob a perspectiva do Conselho Ultramarino de 1740, em pleno século XX. Assim, o quilombola de hoje seria herdeiro daquele indivíduo fugitivo da escravidão e do regime de posse e, não obstante a isso, compreendiam que o quilombo era constituído somente por um único grupo étnico, racial e social (fato há muito contestado), enquanto na verdade,

[...] houve escravo que não fugiu, que permaneceu autônomo dentro da esfera da grande propriedade e com atribuições diversas; houve aquele sonhou em fugir e não conseguiu fazê-lo; houve aquele que fugiu e foi recapturado; e houve esse que não pôde fugir porque ajudou os outros a fugirem e o seu papel era ficar. Todos eles, entretanto, se reportavam direta ou indiretamente aos quilombos.

³⁴ Esse autor elenca três paradigmas necessários para a concepção e compreensão dos quilombos contemporâneos. O primeiro refere-se à palavra *remanescentes*; o segundo são as *terras de uso comum* e, o terceiro, a *etnicidade*.

Teríamos, pois, várias situações sociais e serem contempladas, e o próprio art. 68 é interpretado como discriminatório também sob esse aspecto, porquanto tenta reparar apenas parcial e incidentalmente uma injustiça histórica e reconhecer de maneira restrita um direito essencial. Ao fazê-lo, restringe o conceito a uma única situação, ou seja, a dos “remanescentes” na condição de “fugitivos” e de “distantes” (ALMEIDA, 2002, p. 62).

Ademais, para além das contribuições de Almeida, é necessário ressaltar que o quilombo congregou todos os grupos étnicos e raciais que constituíam o Brasil colonial, de sorte que todos os desventurados da época (negros, índios, mestiços, brancos pobres, fugitivos da lei, militares desertores, etc.) compunham essas comunidades ou cooperaram com a mesma e seus descendentes encontram-se inseridos dentro dessa categoria e sujeitos desse direito, o que desmistifica a ideia de que os quilombos sejam habitados apenas por negros. Não obstante a isso, as áreas de herança, de transição mercantil, compradas, empossadas, comumente denominadas terras de preto, terras de santíssimo, terras da santa, terras de índio (ALMEIDA, 2011) compartilhadas entre seus membros, de forma coletiva, agregando grande diversidade de utilização dos recursos naturais, “perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e de sucessão, por fatores históricos, políticos-organizativos e econômicos, consoante práticas e sistema de representações próprios” (ALMEIDA, 2011, p.50) passaram a ser englobadas na categoria de quilombos.

Estando o artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Provisórias, era necessário que houvesse uma regulamentação futura para regularizá-lo. As primeiras tentativas de interpretação, se deram no início da década de 1990 capitaneadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e pela Associação Brasileira de Antropologia³⁵ (ABA). “Nesse momento, todas as interpretações do artigo constitucional passam a entendê-lo como referente a direito territorial coletivo, direito das comunidades remanescentes, e não dos remanescentes das comunidades” (FIGUEIREDO, 2011, p.48).

Em 1994, a ABA lançou um documento redigido pelo Grupo de Trabalho sobre Terra de Quilombos que defendia a necessidade de ressemantização do

³⁵ Em 1995 foi organizado o I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, da qual surge a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ), órgão que tem abrangência nacional (FIGUEIREDO, 2011).

conceito e, nessa carta, estavam presente todos os elementos característicos dessa nova dimensão de quilombo. De acordo com esse texto,

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo 'ressemantizado' para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade" (O'DWYER, 2002, p.18).

Sob essa perspectiva, o quilombo é tomado como um grupo étnico (fato que será contestado aqui nas discussões seguintes) com identidade auto atribuída, com apropriação coletiva da terra e organização interna baseada em laços de solidariedade (FIGUEIREDO, 2011).

Mesmo assistindo a esse imenso avanço na concepção sobre essas comunidades e os seus sujeitos de direitos, o que se presenciou de fato, foi uma morosidade do Estado no tratamento da questão, uma vez que haviam grandes divergências acerca de quais órgãos ficariam responsáveis por reconhecer, titular e demarcar essas comunidades; ora se vislumbravam que o problema estava ao entorno da questão agrária, ficando assim, sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em outra esfera, compreendiam que era uma questão de identidade étnica e cultural, o que automaticamente, relegava à FCP essa responsabilidade (ARRUTI, 2006). Essas divergências internas nos órgãos estaduais, fizeram com que, entre 1995 e 1998, somente 30 comunidades quilombolas fossem devidamente reconhecidas.

Passados quinze anos da aprovação CF, em 20 de novembro de 2003, o Decreto nº 4887, regulamenta, definitivamente o artigo constitucional 68.

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, [...] 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.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade (BRASIL, 2003).

Esse Decreto significou um avanço incomensurável, pois desde então, não há (ao menos na Lei) mais a necessidade de comprovar e atestar através de dados e/ou documentos uma herança direta com a escravidão, já que a autoatribuição se torna o principal elemento considerado nos processos de reconhecimento. É nesse contexto, que as concepções teóricas sobre os grupos étnicos, notadamente influenciadas por Fredrik Barth, redefine o conceito que se tinha até então sobre essas comunidades e, com isso, os traços descritivos (cultura, linguagem, raça, território, parentesco, religiosidade, etc.) responsáveis por criar visões essencializadas e, por vezes, estigmatizadas sobre esses povos, passam a ser substituídos pela auto identificação, que emerge do reconhecimento de uma identidade quilombola, não engessada em parâmetros de classificação externos, ao contrário, surge quando os próprios atores dizem o que os levam ou não, a se reconhecerem como tal.

Sob essa perspectiva e na tentativa de sanar a marginalização a qual seus membros sempre foram vítimas, o quilombo passou a ser compreendido a partir das muitas especificidades históricas de resistência que existiram e existem no Brasil que, em conjunto, construíram identidades coletivas das mais variadas ordens, e que não se encaixam em um único modelo definidor, pois “a lei exige que alguém se proclame “remanescente”, só que o processo de afirmação étnica historicamente não passa pelo resíduo, pela sobra ou “pelo que foi e não é mais, senão pelo que de fato é, pelo que efetivamente é e é vivido como tal” (ALMEIDA, 2011, p.44 grifo do autor) portanto, é com esse entendimento que Queimadas é reconhecida como remanescente de quilombo.

Através da luta e de uma complexa dinâmica iniciada no período colonial, o quilombo chega até os dias atuais para falar de algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania dos afrodescendentes. [...] O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo, passa a ser,

portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. [...] Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

Os quilombolas de hoje lutam, com certeza, com as armas que lhes são disponíveis. E a certificação, no presente, é a maior de todas elas, no entanto, certificar é só o começo de uma caminhada muito longa rumo à conquista de direitos historicamente negados.

2.8 Quilombo: uma organização social permeada de relações interétnicas

Barth define grupo étnico como “uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.141). Partindo desse pressuposto, é correto afirmar que os indivíduos usam a identidade étnica afim de classificar e ser classificado como *nós/eles* a partir da diferenciação cultural para propósitos de interação e distinção no contato com outros grupos. Em vista disso, é correto afirmar que o grupo étnico agrega todos os elementos definidores que acionam e distinguem os diferentes pertencimentos, a partir de traços distintos (diacríticos) que são ativados pelos indivíduos e correspondem à exteriorização dos componentes internos constitutivos do grupo (cor, vestimentas, linguagem, tradição, cultura, costumes, alimentação, parentesco, etc.), esses sinais diacríticos encontram-se carregados de sentidos e significados, por isso, a etnicidade não é algo dado ou construído, ao contrário, é um movimento de inclusão/exclusão de elementos simbólicos necessários para “estabelecer fronteiras claras para grupos que “funcionam” como grupos políticos e/ou econômicos” (CUNHA, 2009, p. 240).

O que caracteriza um grupo étnico não é a linguagem, o território, a religião, a raça, a cultura, o parentesco consanguíneo ou fictício nem a origem comum, entretanto, todos esses atributos são importantes e constitutivos dos grupos étnicos,

uma vez que contribuem para fortalecer os laços internos de solidariedade, a tal ponto que, seus membros compartilham as mesmas memórias e as mesmas histórias, pautadas na crença de uma origem comum que fortalece, em muito, o pertencimento étnico da comunidade. Entretanto, os grupos étnicos se constituem pela autoidentificação de seus membros e são organizações sociais humanas que possuem um elo muito forte com a ancestralidade, a coletividade e o pertencimento, desse modo, *pertencera* um grupo, frente aos diversos outros que existem, e compartilhar com os *de dentro* um determinado estilo de vida, moldado pelos costumes, pela cultura e pela tradição, faz com eles assumam, em muitos casos, posições de luta frente às diversas opressões sociais, tendo ou não um caráter político e, com isso, há uma pressão muito forte pelo reconhecimento de direitos coletivos.

Autores de renome e vasta produção acadêmica, notadamente citados aqui, como Almeida (2002; 2011), O'Dwyer (2002), Arruti (2006), Figueiredo (2011), entre outros, definem que os quilombos contemporâneos podem ser conceituados como grupos étnicos pois, “o conceito de grupo étnico surge, associado à ideia de uma afirmação de identidade (quilombola), que rapidamente desliza semanticamente para a adoção da noção de *autoatribuição*” (ARRUTI, 2006, p. 93 grifo do autor). Com isso, eles apontam que, uma vez que a autoatribuição é o principal requisito para o reconhecimento de tais comunidades e, influenciados por Barth de que “os grupos étnicos são categorias de atribuição e de identificação realizada pelos próprios atores” (2011 p. 189) as comunidades quilombolas, e as que ainda não foram certificadas, passam a ser compreendidas como coletividades que possuem organização própria capaz de definir quem são ou não pertencentes ao grupo, a partir de critérios elegíveis pelos próprios sujeitos, que ressignificam o conceito de quilombo imposto pelos agentes externos e tem a autoidentificação como característica primordial para o reconhecimento de uma determinada identidade.

No entanto, a historiografia dos quilombos brasileiros e muitas experiências quilombolas atuais demonstram que essas comunidades não podem ser compreendidas sob a perspectiva teórica/conceitual de grupo étnico, pois se assim o fizer, a experiência e os sujeitos quilombolas passam a ser englobados e engessados em parâmetros homogeneizadores e, portanto, possuidores de uma

identidade uniforme. Essa perspectiva esquece que o quilombo foi e é, um fenômeno essencialmente interétnico, permeado de grande diversidade.

É sabido que desde as primeiras experiências quilombolas no Brasil, na constituição dos quilombos sempre houve uma presença constante de diversos elementos da sociedade, cada membro, influenciando o grupo com sua cultura, suas particularidades e seus modos de vida específicos. Esses grupos não foram constituídos só por negros escravizados. O índio, o branco e o mestiço também se fizeram presentes e, atualmente, ainda pode haver diversos casos em que a diversidade étnica nesses espaços seja uma realidade recorrente.

Uma vez que o presente é resultado direto do passado, os quilombos contemporâneos também podem agregar em seu interior grande diversidade étnica. Mesmo sendo originários de um único tronco familiar, como o exemplo de Queimadas, a interação e a integração social a partir dos casamentos, da venda e compra de terra e das migrações, faz com que indivíduos de outros grupos étnicos sejam incorporados a um determinado espaço e compartilhem entre si as desventuras e aventuras de um destino compartilhado, preservado na memória e transmitido nas tradições e nos costumes cotidianos.

Tomar essas comunidades como um grupo étnico, é esquecer a grande diversidade que compõem as suas bases, muitas delas, formadas por diferentes grupos que vivenciaram formas específicas de resistência e que possuem construções ideológicas distintas, mas que se encontram num determinado espaço geográfico compartilhando modos de vida singulares, na interação uns com outros e, por conta disso, se autodenominam quilombolas, mesmo que de fato, possuam diferentes identidades étnicas. Entretanto, segundo Cunha (2009, p. 253) “a identidade étnica é [...] exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente”, nesse caso, no interior dessas comunidades pode haver a existência de indivíduos que não se reconheçam como portadores de determinada identidade étnica, tampouco, se autoidentificam como quilombolas, mas que encontram-se completamente adaptados às regras sociais do grupo. Desse modo, o quilombo, nesta pesquisa, é entendido como uma *organização social* permeada de relações *interétnicas*.

Roberto Cardoso de Oliveira (2003) diz que as relações interétnicas são as relações que se dão entre etnias em geral. Tais relações podem ser visualizadas

entre grupos que possuem uma fronteira étnica bem demarcada e facilmente observável, entretanto, diferentes grupos étnicos podem viver harmoniosamente dentro de uma organização social maior, com fronteiras imperceptíveis por um observador externo mas, que agem como um instrumento ordenador da estrutura interna do grupo. Por conta disso, as comunidades quilombolas devem ser compreendidas para além do artigo 68. Muitas foram as experiências que existiram e existem no país, mas, maior ainda, é a diversidade de sujeitos que compõem essas comunidades, portanto, tentar engessá-los em um único grupo étnico é reproduzir as teorias de homogeneização que ainda resistem em permanecer ativas, além de ser um grande equívoco teórico.

3. MEMÓRIA, HISTÓRIA E COTIDIANO DE QUEIMADAS

Todos têm que saber o que é ser quilombola, saber do seu direito, em qualquer lugar que tiver, saber se defender, pra não ter preconceito de si mesmo.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi)

O presente capítulo apresenta o campo empírico de produção dos dados, bem como a história e algumas especificidades presentes no Alto Sertão baiano. Em seguida, o quilombo Queimadas é descrito etnograficamente a partir de elementos significativos que compõe a história e o cotidiano da comunidade: a construção das casas (territorialidade), a busca pela água e o acesso à escola. Na mesma vertente, os pertencimentos étnicos vão sendo evidenciados, a partir das narrativas que descrevem o modo de viver dos quilombolas de Queimadas e da relação que eles estabelecem com a história, com a cultura e com os elementos simbólicos que os constituem. Por fim, o capítulo apresenta as diferentes vozes que se fizeram presentes no processo de certificação de Queimadas como remanescente de quilombo e de seus sujeitos como quilombolas.

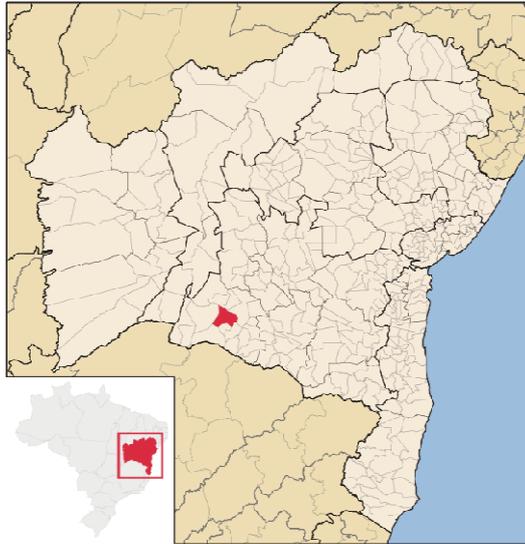
3.1 Origem e formação do município de Guanambi

Queimadas é uma comunidade rural quilombola, recém certificada³⁶, pertencente ao Município de Guanambi, Estado da Bahia. Guanambi está localizada na região Sudoeste do Estado e, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), possui uma população estimada para o ano de 2016 de 86.320³⁷ habitantes. Pela BA-026 a distância entre Guanambi e Salvador é de 677 km, já pela BR-242 essa distância sobe para 789 km.

³⁶ A certificação ocorreu em 05 de junho de 2015.

³⁷ Fonte: IBGE. Disponível: <http://www.cidades.ibge.gov.br>.

Mapa 1: Localização de Guanambi no Estado da Bahia



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Guanambi#/media/File:Bahia_Municip_Guanambi.svg

Com uma economia voltada quase predominantemente para o comércio e a lavoura, a cidade se orgulha do título de ser o polo econômico e educacional da região. Desde 2003, o município passou a ser constituído por 4 distritos: Guanambi, Ceraíma, Morrinhos e Mutans e faz limite com os municípios de Candiba – BA-262; Pindaí - BR-122; Matina – BA-573; Caetité – BR-030 e Palmas de Monte Alto – BR-030.

A história de Guanambi não se confunde com as tantas centenárias cidades da Bahia, e a razão é muito simples: longe dos interesses comerciais da Coroa portuguesa, da Igreja e mesmo do alto comando político da Província, Guanambi ou Beija-Flor [...] surgiu da movimentação dos tropeiros que comercializavam gêneros alimentícios e especiarias diversas produzidas em outros recantos da Bahia e de outras províncias brasileiras, até mesmo importada da Europa (MARTINS, s.d. apud COTRIM, 2012, p. 68).

Imagem 1: Vista aérea de Guanambi



Fonte: http://guanambi.ba.gov.br/textos/A_CIDADE-4. Janeiro de 2017.

Vários autores se lançaram no desafio de tentar reconstruir a história de Guanambi a partir da sua origem, primeiros moradores, escolha do nome e economia. No entanto, quase todos eles se esbarraram em imprecisões oriundas da falta de documentação histórica que comprovasse a veracidade das informações. No entanto, em uma obra intitulada “História Primitiva de Guanambi”, Dário Teixeira Cotrim (2012) conseguiu reunir uma considerável documentação (a partir de decretos, cartas, mapas, livros, imagens e depoimentos) em diferentes regiões do Estado, até mesmo do país, que traçam o perfil histórico de uma cidade que surgiu no entroncamento de diversas estradas que seguiam o curso do Rio São Francisco em direção à Chapada, ao Recôncavo ou à Capital.

Segundo COTRIM (2012), NEVES (1998; 2012) e NOGUEIRA (2011) o desbravamento e o povoamento do Sertão Baiano se deram entre os séculos XVII e XVIII. Nesse período, os desbravadores se estabeleceram ao longo do Rio São Francisco construindo engenhos de cana de açúcar e erguendo fazendas com currais de gado vacum. Assim, num período em que toda a extensão territorial à margem direita do Rio pertencia aos domínios da Casa da Ponte³⁸ e, por

³⁸ Os domínios da Casa da Ponte eram divididos em seis distritos a saber: Distrito de Jacobina (Bahia); Distrito de Rio de Contas (Bahia); Distrito de Caetité (Bahia); Distrito de Urubu (Bahia); Distrito de Rio Pardo (Minas Gerais) e Distrito de Xique Xique (Bahia).

“Todos esses distritos faziam parte da sesmaria do mestre de campo, o morgado Antônio Guedes de Brito, porque eles se localizavam dentro da faixa de terras que tinha 160 léguas, paralela à margem direita do Rio São Francisco, império que se iniciava desde o Morro dos Chapéus [...], até às

Os currais de gado e a descoberta das minas de ouro asseguraram o “povoamento” dos sertões baianos. Desde fins do século XVII, a Bahia vinha experimentando o crescimento de uma população de homens livres: pardos, mulatos e negros forros. As vicissitudes da indústria açucareira e o posterior surto da mineração, tiveram como produto, uma considerável alteração em tamanho, composição, distribuição e estrutura da população colonial. [...] No sertão de dentro, as mudanças ocorridas no final do século XVII, viabilizando o maior aproveitamento da região, tanto em fazendas de gado como as roças de víveres voltadas ao comércio interno, constituíram-se, portanto, em atrativo para várias camadas da população colonial (DANTAS, 2000, apud NOGUEIRA, 2011, p. 60).

Nesse contexto, vários arrendatários (que posteriormente se tornaram proprietários) foram se instaurando nessas terras e construindo fazendas com currais de gado. Essas fazendas percorriam toda a extensão do rio, adentravam no sertão, e se constituíam como pontos estratégicos percorridos por vaqueiros e tropeiros. Com o tempo, muitas outras rotas alternativas foram traçadas no interior do Estado e esse movimento permitiu que a região sudoeste do Estado da Bahia fosse gradativamente povoada. A citação abaixo exemplifica um desses caminhos:

A existência desses currais de gado serviu como estímulo à fixação de pequenos lavradores e de portugueses que se escondiam no anonimato e que agora cuidavam, *essencialmente*, da agricultura de subsistência. Dos caminhos primitivos desse **entroncamento** um deles partia de Malhada, transpunha as terras da fazenda da *Carnaíba*, cortava as águas do rio Carnaíba de Fora e descia, ora o Rio das Contas, ligando o médio São Francisco com o litoral, ora o Rio Paraguaçu, com o recôncavo baiano (COTRIM, 2012, p.37 grifo do autor).

Das extensas fazendas do período, duas se destacaram: Os *Currais dos Filgueiras*, do padre Antônio Figueiras (atual Rio das Rãs) em 1690 e a fazenda *Brejo das Carnaíbas*, de Pedro Leolino Mariz entre 1720 a 1731 (atual Guanambi).

A criação de gado e a produção de açúcar nos engenhos do Sertão da Bahia foram elementos decisivos para a formação dos primeiros povoados e vilas. No entanto, gradativamente, o algodão foi sendo inserido na cultura produtiva e se tornou o componente que possibilitou o desenvolvimento econômico da região e, conseqüentemente, agravou a concentração de renda e a exploração de mão de obra, após abolição da escravidão.

Embora os currais de gado e os engenhos fossem a própria comunidade do médio São Francisco, a agricultura do algodão gerou tantas outras pequenas comunidades donde as casas grandes e as senzalas apresentavam um mundo socialmente marcado pelo escravismo e pela prostituição (COTRIM, 2012, p.67).

No século XIX as vilas de Caetitê e Palmas de Monte Alto já apresentavam um franco desenvolvimento econômico, uma vez que eram rotas obrigatórias e constantes para vaqueiros, tropeiros, mascates e cidadãos comuns que percorriam o interior do Estado. Conseqüentemente, estando justamente no meio do caminho entre ambas, essa região de planície (atual Guanambi) foi denominada como *cruzamento* e posteriormente *pouso*. Essas denominações ocorreram porque as tropas paravam nessas terras com objetivo de descansar para seguir viagem. Assim, “da barra do pequeno riacho do Belém, menos de 1\4 de légua das corredeiras do rio Carnaíba de Dentro, surgiram algumas casinhas de enchimento, dando origem ao pequeno povoado de Beija-Flor³⁹” (COTRIM, 2012, p.70). Isso foi possível porque, continua o autor:

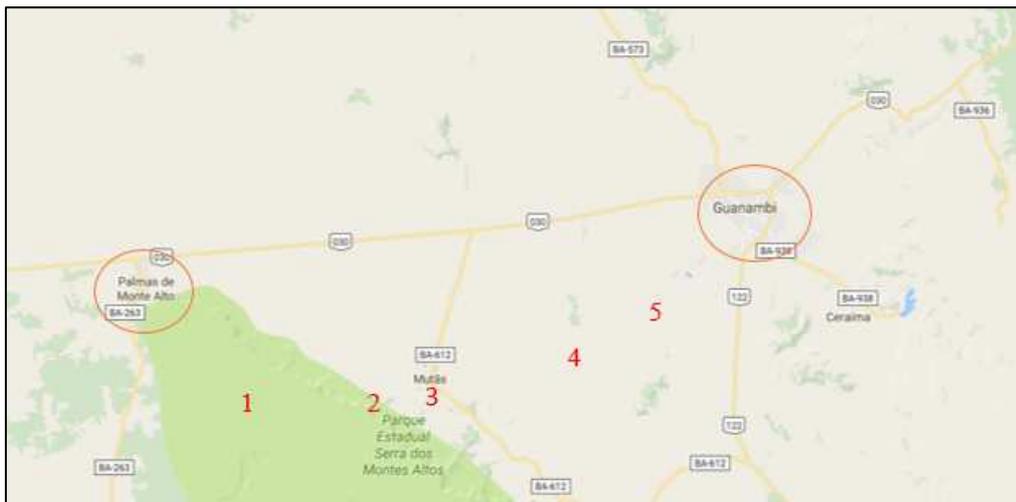
Procedentes do Rio São Francisco e de alhures, vinham tropas sertanejas acolherem-se em Palmas de Monte Alto. Deste lugar existiam dois caminhos: o primeiro era o *roteiro dos baixios*, que passava pelas fazendas do *Lameirão*, *Minador*, [...] e da *Lagoa da Espera* [...]. Daí seguia-se esse roteiro para a decadente comunidade de *Juazeiro*, *Tanque do Juazeiro* donde, transpondo a fazenda do Gonçalo, chegava-se finalmente ao pouso do Beija-flor. (p.71 grifo do autor)

No mapa abaixo apresentamos o *roteiro dos baixios*⁴⁰. O número 1 representa a fazenda do Lameirão, 2 Minador, 3 Lagoa da Espera, 4 Juazeiro e o 5 Tanque do Juazeiro.

³⁹ Há toda uma história fantasiosa que gira ao entorno do surgimento de Guanambi e da escolha do nome Beija-Flor. Reza a lenda que uma cortesã por nome Belarmina da Caiçara e sua filha Florinda, no ano de 1833, por motivos pessoais desconhecidos, construiu uma casa no local de *pouso* e ergueu uma venda anexa a ela. Por conta disso, vários outros casebres foram surgindo e, nesse local (Fazenda Carnaíba - atual Guanambi) ergueram uma casa de oração em homenagem a Santo Antônio. Nos dias festivos, ao final do folgado e da ladainha, era comum o hábito das moças beijarem o santo, entretanto, Florinda, mais conhecida como Flor, era sempre a primeira a realizar o ritual, assim, gritavam: Beija Flor! Beija Flor! E, por conta disso, em homenagem a elas, a cidade veio a adquirir o nome de Beija-flor e este perdurou até o ano de 1920, quando foi substituído por Guanambi (que em tupi-guarani significa *pequenos beija-flores*).

⁴⁰ Havia também o *roteiro dos currais* e o *roteiro das ingurungas*.

Mapa 3: Roteiro dos baixios



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/@-14.220227,-42.7907054,12z>. Contém alterações da autora.

Nesse povoado, durante às segundas-feiras de cada semana, ocorria uma intensa feira de comercialização dos produtos advindo de outras regiões, com isso, foi erguido um mercado e posteriormente, em maio de 1870, “por ocasião de uma Santa Missão, no Largo da Casa das Orações, foi iniciada a construção da igreja matriz, em homenagem a Santo Antônio”⁴¹ (COTRIM, 2012, p.83). Essas benfeitorias permitiram que em 23 de junho de 1880 fosse criado o distrito da Paz de Beija-flor, pertencente à Palmas de Monte Alto.

Imagem 2: Praça do Mercado: Início do século XX



Fonte: http://guanambi.ba.gov.br/fotos/S_cannedImage-37.jpg

⁴¹ O proprietário da fazenda Carnaíba – Joaquim Dias Guimarães - doou parte das suas terras para a construção da referida igreja.

Passados 39 anos da criação do Distrito, em 14 de agosto de 1919, pela Lei Estadual nº 1.364, a vila de Beija-flor tornou-se independente, entretanto, a adoção do nome Guanambi só se deu a partir de janeiro de 1920.

Muitos são os argumentos que buscam explicar os motivos para o município de Guanambi ter alcançado um vertiginoso crescimento econômico, demográfico e territorial após sua emancipação. No entanto, estando no entroncamento de diversas vias de acesso ao Sudeste do país e à capital do Estado, a explicação mais convincente se deve à facilidade de ligação entre esses eixos (Sudeste/Nordeste), pois na década de 1940 do século passado, as obras da Estrada de Ferro Central do Brasil alcançaram a região norte de Minas Gerais (Monte Azul) e Guanambi se tornou rota obrigatória para escoamento de produtos, uma vez que se localiza a poucos quilômetros da fronteira com o referido Estado (93 Km).

Na década de 1980, Guanambi viveu a famosa *era do algodão*, pois os proprietários das extensas fazendas do Vale do Rio São Francisco produziam uma imensa quantidade desse produto e o beneficiavam nas usinas de algodão presentes no município. Esse período caracterizou-se por ser uma época de muita riqueza e desenvolvimento, no entanto, a aguçada concentração de renda alargou as disparidades econômicas e sociais, produzindo uma enorme classe trabalhadora, refém de baixos salários e poucas oportunidades.

Atualmente, a cidade tem um índice de 79.4% de urbanização e 20.6% da população vivendo no campo. No site do Tribunal de Contas dos Municípios do Estado da Bahia (TCM) consta a informação de que o município possui uma arrecadação própria de R\$ 26.883.756,86⁴², mais a soma de investimentos estaduais e federais os quais geram um montante de R\$ 154.814.229,42. Desse total, R\$ 12.019.069,20 foram gastos com saúde e R\$ 46.280.269,26 com educação.

No plano educacional, a cidade possui 30 estabelecimentos de pré-escola, 42 de ensino fundamental e 11 de ensino médio (incluindo públicas e privadas), 1 Universidade estadual (UNEB-Campus XII), 1 Instituto Federal Baiano (IF Baiano – Campus Guanambi) e uma faculdade particular (Faculdade de Guanambi)⁴³ além de outros polos de educação EAD. Apesar de todos esses investimentos, no ano de 2010, Guanambi ainda apresentava uma taxa de analfabetismo de 14,6%.

⁴² Disponível em: <http://www.tcm.ba.gov.br/municipio-post/guanambi/Acesso em janeiro de 2017>.

⁴³ Essas informações estão presentes no site da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI). Disponível em: http://www.sei.ba.gov.br/site/resumos/indicadores/indicadores_2911709.pdf. Acesso em: jan. 2017.

Segundo o SEI, o comércio e os serviços são os principais ramos de alocação de mão de obra. O comércio em 2014, possuía 3.812 vagas de trabalho ocupadas, com uma renda média de R\$ 1.080,20, já o ramo dos serviços, possuía no mesmo ano, 2.567 vagas de trabalho ocupadas com uma renda média de R\$ 1.502,60, dentre um total de 11.541 vagas de trabalho disponíveis no município. Esses dados evidenciam o quanto o comércio possui uma representatividade significativa na economia do município e da microrregião.

Na área da saúde, Guanambi conta com 217 leitos para internação na esfera pública e privada e com 49 estabelecimentos de atendimento básico e 2 de emergência.

No último censo realizado pelo IBGE em 2010, em Guanambi, 30.009 habitantes se autodeclararam brancos/as; 289 indígenas; 40.566 pardos/as; 7.333 pretos/as e 636 amarelas/os, perfazendo um total de 78.833 habitantes⁴⁴ cadastrados no período.

Por fim, merece destacar que o município possui um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0,673 enquanto que o Brasil possui uma média de 0,755 ocupando o 75º lugar entre 188 nações e territórios reconhecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU).

3.2 A escravidão negra no Alto Sertão da Bahia e o contato interétnico entre indígenas, negros, brancos e mestiços

O Alto Sertão da Bahia, como grande parte do território nacional, foi densamente explorado e povoado durante o período da colonização, entre os séculos XVII e XVIII. Por aqui, homens e mulheres de diferentes grupos étnicos e na condição de senhores, escravos, posseiros, arrendatários, meeiros, agregados, administradores, pobres livres, assalariados, etc., se estabeleceram em fazendas e vilas com o intuito de explorar os recursos naturais e satisfazer o desejo da coroa portuguesa de povoar o interior do país.

⁴⁴ Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/v3/cidades/municipio/2911709/pesquisa/23/2010>. Acessado em 12/02/2017.

Assim como em outros locais, nessa região o trabalho compulsório (de negros ou indígenas) apresentou algumas singularidades, entretanto, é importante pontuar que não houve um único *modelo* de escravidão no território nacional, pois as peculiaridades impressas em cada contexto impunham a necessidade de adequação da mão de obra servil às diferentes realidades. Desse modo, elementos como clima, vegetação, composição étnica, ausência ou presença do senhor, localização geográfica, etc., interferiram nas relações entre senhores/cativos e entre os próprios cativos além de possibilitarem diferentes formas de resistência, de controle, de autonomia e de laços afetivos e solidários no contexto da escravidão, o que contribuiu em muito com a dinamicidade do fenômeno.

Autores como Gabriela Nogueira (2011); Erivaldo Fagundes Neves (1998; 2012); M^a de Fátima Novais Pires (2006); Napoliana Pereira Santana (2012); Washignton Nascimento (2007), dentre outros, apresentam em suas pesquisas valiosas contribuições que ajudam a traçar o perfil histórico e étnico dos diferentes grupos que por aqui transitaram e deixaram suas marcas impressas em inventários, cartas, testamentos, fichas criminais, atas de batismo, etc.

Como assinalado anteriormente, os “Guedes de Brito e seus sucessores espalharam, em fins do século XVI e por todo o século XVII, os seus currais de gado pelas margens do São Francisco” (ROCHA, 1946 apud NOGUEIRA, 2011, p. 35) e para isso contou com o trabalho de brancos, mulatos, pretos e índios, tanto na condução do gado entre as fazendas, quanto no trabalho desenvolvido no interior das mesmas.

Nogueira (2011, p. 33) através de extensa pesquisa bibliográfica evidencia que:

A presença [de] “índios forros” no século XVIII indica que os indígenas, também no alto sertão baiano, foram escravizados, sobretudo no período anterior ao Setecentos. A partir dos últimos anos do século XVII, fatores contextuais conduziram à intervenção da Coroa nas questões indígenas, inclusive acarretando mudanças nas relações entre colonos e índios. [...]
Provavelmente, motivações semelhantes conduziram “índios forros” a permanecerem nas fazendas do “Certam de Sima”, convivendo com africanos e afro-brasileiros escravos. Outros índios sertanejos viveram experiências, também escravistas, em aldeamentos religiosos.

Essa informação fundamenta a tese de que houve um contato muito intenso entre indígenas e negros africanos e crioulos de diferentes nações e grupos étnicos. É recorrente nas pesquisas, a evidência de que ocorreram diversos confrontos por território entre índios e portugueses, além da resistência dos primeiros contra o regime do cativo. Mas, o fato a ser destacado aqui, é que no interior das fazendas do sertão, havia a presença marcante de índios e de negros, ambos fornecendo sua força de trabalho na lavoura e na criação de gado.

Mas, “em relação à presença negra [e indígena] no Sertão ainda há muito a ser estudado” (NASCIMENTO, 2007, p.144), notadamente, sob a perspectiva dos próprios sujeitos que se encontravam no cativo. Interpretar e entender as relações que se estabeleciam no interior do sistema através dos casamentos, do compadrio, da religiosidade, dos laços afetivos e alianças diversas, permitem desvelar o universo da escravidão para além do olhar do colonizador. Essas pesquisas são um importante instrumento de combate contra as concepções ultrapassadas que atestam a inferioridade e a condescendência do negro frente à escravidão.

No Alto Sertão da Bahia “a quantidade de escravos [...] era grande, embora não tivessem concentrados em poucas fazendas, mas distribuídos nas diferentes propriedades dos seus senhores” (NASCIMENTO, 2007, p.145). Ademais,

Pesquisadores da escravidão nos sertões da Bahia também identificaram números mais modestos de escravos por proprietário. [...] Na comarca de Carinhanha, no século XIX, dos 410 inventários [...] em 233 desses foi registrada a posse de escravos, o que equivale a 57% do total. A maioria desses proprietários de escravos possuía plantéis de no máximo 10 escravos, mas, mesmo assim, os escravos consistiam no bem de maior valor desses inventariados. (PINHO, 2001 apud SANTANA, 2012, p. 29)

Esse fato pode ter ocorrido porque nessa região havia pequenos arrendatários que alugavam “pequenas unidades agrárias pecuaristas e policultoras” (NASCIMENTO, 2007, p.145) e nestas unidades, desenvolviam ao lado do trabalho compulsório, o familiar, o diarista e a meação. Além disso, o número reduzido de escravos deve ter sido consequência do baixo poder aquisitivo desses arrendatários, que não disponibilizavam de recursos necessários para a aquisição de uma maior quantidade de cativos.

Mas, é oportuno ressaltar que Pires (2003, p. 59) contesta essas informações, uma vez que ela defende que mesmo havendo poucos cativos na maioria das unidades produtivas, há registros de fazendas contendo mais de 20 escravizados, além disso, era comum a ocorrência de senhores que possuíam diversas propriedades, onde distribuía a sua escravaria. Ela diz:

Na passagem pelo Sertão da Serra Geral da Bahia, mais especificamente no trajeto entre Caetité e Rio de Contas os naturalistas bávaros Spix e Martius registraram a existência de mais de 160 escravos na Fazenda de N. S. d'Ajuda. [...] Há também outro registro, pesquisado por Neves (1998), que indica pertencerem ao Capitão-mor Bento Garcia Leal, 202 escravos, em 1823. [...] Pelo material pesquisado e pela própria característica econômica da região (policultura e pecuária), pode-se dizer que, certamente, estavam distribuídos, constituindo-se assim, plantéis menores.

Nessas pequenas unidades, geralmente, a produção destinava-se ao consumo do mercado interno e o trabalho compulsório se dava, em muitos casos, ao lado do trabalho desenvolvido por homens livres, na condição de assalariados. Por serem pequenas as propriedades, várias pesquisas apontam que não era comum a presença de feitores nesses locais, o que facilitava a relação direta entre o cativo e o seu proprietário e nessa condição os mesmos gozavam de uma maior autonomia, uma vez que não existia sobre eles uma vigília constante. Nesse contexto, também ocorria casos em que os senhores absenteístas⁴⁵ relegavam às suas posses para a responsabilidade de administradores. Em tais circunstâncias, os cativos experimentavam uma maior autonomia para “viver por si” ou “viver pelos seus” (NOGUEIRA, 2011).

Essa autonomia também era verificada nos casos onde os “senhores concediam a seus escravos o direito de trabalhar em proveito próprio, durante algumas horas ou determinados dias e lhes permitiam, com esse esforço, comprar a sua liberdade ou de alguém de sua família” (NEVES, 2012, p.165) essa situação também foi vivenciada em outras regiões do país e foi denominada de brecha camponesa⁴⁶.

⁴⁵Propriedades em que os seus donos encontravam-se distantes, relegando-as à responsabilidade de escravos ou administradores (NOGUEIRA, 2011).

⁴⁶ A brecha camponesa refere-se à relativa autonomia que o cativo conseguiu adquirir (nos anos finais da escravidão) dentro do sistema escravista. Tal autonomia permitia a constituição de famílias, a produção alimentícia, a caça, a pesca e a consequente aquisição de renda própria (RUPERT, et al 2011).

O *ser escravo* no sertão da Bahia significava muito mais do que *levar uma vida* de trabalho predatório. O contexto social a qual estavam submissos favorecia o fortalecimento de contatos entre eles e trabalhadores livres pobres (agregados, diaristas e meeiros). A convivência diária entre esses indivíduos possibilitou o fortalecimento de diferentes laços. O estudo realizado,

Revelou indícios da vida escrava no alto sertão e indicou que a relação senhor/escravo perpassou por mediações sociais permeadas pela política de dominação senhorial e por mobilidade e autonomias dos escravos reconhecidas pelo senhor. Desse modo, “redes de relações foram constituídas por escravos e ex-escravos que asseguraram acordos cotidianos com os seus senhores e estenderam conquistas necessárias às suas vidas (PIRES, 2009 apud NOGUEIRA, 2011, p. 91).

Vale ressaltar que uma das conquistas mais significativas foi o direito de constituição familiar no seio do cativo.

Depreende-se, das fontes estudadas, que os escravos e forros dessas fazendas sertanejas estiveram envolvidos por relações familiares intensas, que ocasionaram a formação de uma comunidade, na qual todos estiveram ligados por laços de parentesco, fossem consanguíneos, ou pelas práticas de compadrio. Sendo assim, compartilhavam de uma nova identidade gestada em meio às influências locais, bem como do antepassado comum: a ascendência africana (NOGUEIRA, 2011, p. 94).

Logo, no interior das fazendas sertanejas, os escravizados reorganizaram suas vidas tendo a família como norte, através de laços conjugais que lhes possibilitaram a constituição de um núcleo familiar extenso, composto de muitos filhos e, posteriormente, de netos, sobrinhos, avós, tios, primos e compadres que, de forma simbólica, eram inseridos nesse núcleo. Tais formações podem ter sido responsáveis pela constituição de comunidades negras, que possuem remanescentes vivos até os dias de hoje.

A família, no interior de comunidades negras, assumiu e assume uma importância central. A transmissão dos pertencimentos étnicos ocorre justamente no contexto doméstico. É compreensível que no âmbito de tamanha dominação, o seio familiar tornou-se o único espaço onde os escravizados podiam falar seu idioma nativo, cultuar seus deuses ancestrais e perpassar os ensinamentos tradicionais para os seus descendentes, de geração em geração. Numa outra medida,

As vivências conjuntas entre escravos, libertos e livres pobres, especialmente os que viviam na condição de agregados nas fímbrias das grandes propriedades, facultaram ampliar a noção de “família” para além do parentesco consanguíneo, incluindo também o parentesco simbólico (SANTANA, 2012, p. 17 grifo da autora).

E foi justamente a partir dessas relações interétnicas que esses indivíduos forjaram novas identidades sociais mediadas por laços de solidariedade que possibilitavam a sobrevivência em um ambiente tão hostil quanto o Sertão.

Ao analisar justamente a autonomia e os laços de parentesco vivenciados pelos cativos nas fazendas dos Guedes de Brito, a pesquisadora Gabriela Nogueira (2011) afirma que esses indivíduos adquiriram o direito de “viver por si” e, posteriormente, ao ampliarem os vínculos afetivos para a comunidade, desenvolveram a noção de “viver pelos seus”.

Muitas dessas práticas vividas no contexto colonial brasileiro ainda estão enraizadas no nosso cotidiano. As gerações que descenderam desses indivíduos ampliaram as redes de solidariedades cunhadas por eles, no cenário da escravidão, e disseminaram-nas por vilas, roças, mocambos e por todo e qualquer espaço que circularam. Os muitos quilombos da Bahia apresentam resquícios desse modo de viver, onde o coletivo se sobrepõe ao individual em todas as esferas do cotidiano.

Portanto, a dominação cultural, religiosa e econômica a qual negros e indígenas foram submetidos não os alienaram quanto aos seus modos de viver, muito menos os desestimularam na busca pela liberdade. Pesquisas diversas estão aí para atestar isso. O negro e o indígena resistiram da forma que pôde, se a resistência não ocorreu no interior do sistema, a fuga e conseqüentemente, o quilombo, foram a expressão máxima desse inconformismo.

Investigando também a escravidão no Sertão da Bahia, Erivaldo Fagundes Neves (2012, p. 176) apresenta dados referentes à incidência de fugas: “O livro da razão de Antônio Pinheiro Pinto, de Campo Seco, informa a entrega de dinheiro, pólvora e mantimentos a capitães do mato para dias de cerco e permanência na busca e prisão de escravos fugitivos do cativeiro”. Em seguida, ele afirma que entre 1801 e 1888, foram registradas 9 fugas em Caetité (todavia, só foram analisados 20% dos 2.596 cativos inventariados). Esses dados revelam que nas estradas do sertão havia um trânsito constante de fugitivos, não com a proporcionalidade das

Minas Gerais, mas bastante significativas, uma vez que estão presentes nos livros de registro.

É bem provável que, entre os motivos para a fuga desses escravos, estivesse a separação de seus familiares com a mudança para outras fazendas, e até mesmo para o Engenho da Mata de São João, no Recôncavo baiano. Diante da ameaça de separá-los dos seus parentes, muitos cativos preferiam o refúgio nas matas do entorno das fazendas, permanecendo em locais mais próximos, para assegurar o contato com as suas famílias (NOGUEIRA, 2011, p. 81).

Mesmo ocorrendo fugas, é importante salientar que não há incidência de formação de quilombos nessa região, porém, esse fato não anula a evidência da formação dos mesmos em locais próximos, como bem diz Clóvis Moura (1959, p. 109):

[Era grande] a extensão da rede de quilombos na Bahia, pois abrangem desde o litoral à região do Rio São Francisco em plena área de sertão e mostram o equívoco daqueles que supõem haver o negro circulado – quer como escravo, quer como quilombola – apenas na faixa litorânea.

O negro, o português, o indígena, o mestiço e tantos outros povos, de fato, adentraram no Sertão baiano. Por aqui, forjaram novas formas de sobrevivência em meio a muitas adversidades. Os contatos culturais entre esses diferentes grupos étnicos possibilitaram a reconstituição das identidades étnicas dos negros na diáspora e dos muitos povos que com eles mantinham relações. Essas vivências, reelaboraram as práticas culturais e a religiosidade de diversas comunidades, muitas das quais, apresentam elementos sincréticos de diferentes pertencimentos nos festejos, rituais santos, festas de casamento e tantas outras manifestações culturais, até os dias de hoje.

3.3 O lócus de investigação: a emergência das etnicidades presentes na memória e no cotidiano de Queimadas

A primeira impressão que se tem quando visita Queimadas pela primeira vez é de estar adentrando num bairro periférico de uma pequena cidade do interior, no entanto, seria um bairro que apresenta a especificidade de ter se desenvolvido unicamente à margem direita da avenida central (estrada vicinal). Em Queimadas, a construção das casas segue o percurso da estrada que liga a comunidade às outras localidades. São muitas as residências, em geral, elas se encontram no interior de lotes de, aproximadamente 3 hectares, em que no centro (com a frente disposta para a estrada) encontra-se fixada a residência dos pais e, no *terreiro* desta, há diversas construções pertencentes aos filhos e erguidas após os seus respectivos matrimônios. Em geral, as casas mais antigas são construções de adobe com cobertura de telha. Essas moradias são constituídas de uma sala de estar, que permite o acesso a diversos dormitórios (geralmente 4) e, aos fundos, há a cozinha, o banheiro (na parte externa) e uma ou outra dispõe de varandas nos quintais. As construções mais recentes são feitas geralmente de alvenaria com cobertura de telha. Nestas, a quantidade de dormitórios é bem menor (2 ou 3) (isso se deve, geralmente, porque houve uma reduzida taxa de natalidade entre as gerações mais novas) as outras, são construções bem menores, compostas de sala de estar, banheiro (interno) cozinha e varanda frontal.

É imprescindível pontuar que na comunidade há uma centralidade familiar na disposição das residências, uma vez que, geralmente, a casa dos pais ocupa o centro do terreno e, os vários filhos do casal vão construindo suas residências no espaço ao entorno, preenchendo assim, os poucos espaços livres que ainda existem. Esse movimento permite que os quintais sejam compartilhados entre avós/avôs, filhos/filhas, netos/netas, tios/tias e primos/primas. Nesse pequeno espaço cercado, não é raro encontrar situações em que convivem harmoniosamente 3 ou 4 gerações da mesma família e, é no quintal que a vida social da comunidade se desenvolve.

- Os seus filhos moram aqui perto?

É, o que mora mais retirada é essa menina minha, essa menina alí, ela mora alí no farozim de lá de riba e outa mora lá no Calderão mas os otro fí meu é aqui tudo incostado ni mim. Duma cerca que tem alí pra cá é dos fí, essa casa aí era dum fí, aquela ota de lá é dum fí, essa aqui é um fí, aquela alí em baixo é um fí, essa que tem aqui no meio é um fí, essa que tem aqui no meio... ele fez ota casinha lá na bera de Chica é, o minino meu que casou com a fia dela, que ele fez assim.. Quiria morar aqui daí ela num quis vim morar aí, fez ota casinha lá na bera de Chica, essa aqui agora ficou morando a neta minha, do minino meu que mora alí, alí em cima, agora a neta minha tá morando, ele deu a casinha, pra neta minha morar .

- E todos da família ficaram morando lado a lado, no mesmo terreiro?

É, ficô no terrero. Os terrero é tudo do mesmo lado um do outro.

- Mas cada um tem suas cercas?

Tem, dalí pra lá... cumé que chama.. é de um, dessa daí pra lá é do outro, essa aqui daqui assim pra cá é desse menino que mora alí, pra lá daquelas, daquele pezim de pau é do que mora lá e pra lá naum tem ... do canto da cerca lá é da otra minina minha e a outra agora, tem dois que mora, é três que mora fora. É um que mora lá ne Mutans, e a outra mora lá no Caldeirão, em Pedra do Sobrado, é tudo perto daqui, aí agora, os otro mora aqui, essa aqui mora lá na terra do sogro dela.

Tem muita gente aqui, daí pra riba é tudo subrim, tudo subrim que mora aí.

(D. Maria, 72 anos, neta de Zé Véi, entrevista dia 31/10/2016).

Em Queimadas o quintal é denominado de *terreiro*. Este espaço contém muitas árvores frondosas e frutíferas, alguns possuem hortas para consumo interno, galinheiro, chiqueiro, casa de cachorro, uma tenda (que serve ora como garagem, depósito de ferramentas ou proteção para a *charrete* – veículo de tração animal para transporte humano). Por conseguinte, os terreiros são os locais preferidos para contar *causos*, trançar os cabelos⁴⁷, descansar, jogar dominó, brincar e participar ativamente das demandas que o cotidiano impõe.

Além das casas, há diversos bares (do lado esquerdo e direito da estrada), mercearias, salão de cabelereiro, uma igreja neopentecostal (Assembleia de Deus), uma quadra poliesportiva⁴⁸ (benfeitoria construída pela prefeitura no ano de 2016),

⁴⁷ Muitas mulheres da comunidade usam apliques para trançar os cabelos. Essa prática é perceptível desde a infância até à terceira idade. Em muitos momentos presenciei mulheres sentadas nos terreiros trançando os cabelos uma das outras.

⁴⁸ A quadra poliesportiva foi erguida do lado oposto da estrada. Quando questionei o porquê de ter ocorrido isso, um colaborador me disse que o motivo foi a falta de espaço nos limites territoriais da comunidade, assim, a prefeitura desapropriou o terreno de um morador de Pajeuzinho para a referida construção.

um prédio⁴⁹, dois campos de futebol, entretanto, ainda não existem cemitério próprio nem um edifício da Igreja Católica (as missas são realizadas na antiga casa de Dona Julia).

Na comunidade há luz elétrica, sinal de celular e acesso à internet. Para seus moradores, o principal problema é a falta d'água. Atualmente, eles utilizam cisternas e caixas de captação e armazenamento de água da chuva, não há instalação de rede de saneamento⁵⁰. O interessante é notar que a tubulação que transporta a água do Rio São Francisco à cidade de Guanambi e ao distrito de Mutans passam a menos de 300 metros da comunidade, no entanto, eles foram sistematicamente ignorados durante a realização da obra. Além do mais, como agravante dessa situação, a região Sudoeste da Bahia passa há vários anos por longos e graves períodos de seca, onde a captação de água e o plantio de roças se tornam praticamente impossíveis.

Nos relatos dos moradores muitos são os problemas que se somam à crise d'água. O primeiro refere-se à reduzida extensão territorial da comunidade. Não há uma definição clara do tamanho da área (acreditam que são, aproximadamente, 70 hectares) divididas em lotes individuais distribuídos aos descendentes diretos de Zé Véi e Iaiá.

A terra nossa aqui foi de herança. Herança dos véi. De Zé Véi caiu ne mãe, caiu ne pai, aí ficou a herança. O terreno aqui é igual lá, o terreno aqui não era partido [...]. Aí agora minha fia, pra nós pusentar, naquele tempo, seu Tacílio, acho que Seu Tacílio falava assim: é pro cês pusentar tem q fazer uma escritura, escritura da terra cum todo o tanto que os cês botá, pro cês pusentar precisa cada um ter o seu, aí os mais sabido naquele tempo botou mais, ucê entende como é⁵¹.

(D. Chica, 73-6 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 29/10/2016).

Por serem muitos os descendentes, cada um cercou uma pequena parcela de terra, e assim, de pronto já dificultou a possibilidade de produzir roças com

⁴⁹ O prédio (2 salas divididas por 2 banheiros) corresponde ao local onde eram ministradas as aulas do ensino fundamental, no entanto, atualmente, é o único local disponível para reuniões e encontros sociais e políticos.

⁵⁰ Atualmente, a microrregião de Guanambi é abastecida pela água transposta do Rio São Francisco. Como não há reservatórios suficientes, essa obra foi realizada em caráter emergencial no segundo mandato do então governador Jacques Wagner.

⁵¹ Esses lotes individuais foram necessários porque há anos atrás acreditavam que era necessário a documentação individual da terra (escritura) nos processos de aposentadoria como produtor/a rural. Essa informação mostra que a terra era usufruída de forma coletiva até poucos anos atrás.

excedentes para comercialização de produtos variados, tais como: mandioca, algodão, feijão, milho, palma, sorgo. Outro fator ligado à questão do plantio de alimentos, refere-se à qualidade do solo da região. Por apresentar uma grande quantidade de pedras e cascalho, a terra é praticamente improdutiva e esse fato foi decisivo para os longos períodos de *diáspora* vivenciados por essa população no decorrer dos anos, durante o trabalho sazonal nos grandes latifúndios do Vale do Rio São Francisco (colheita de algodão), no Estado de Goiás (algodão) e São Paulo (cana de açúcar e laranja).

- Vocês iam para as fazendas porque aqui o que plantava não produzia ou porque chovia pouco?

É que chovia pouco e o mantimento era pouco e não, não dava não, só dava mesmo o feijãozinho só, tudo que cabava de panhá esse feijãozinho nós descia pra lá..

- E qual era a época do ano que vocês iam para as “matas”?

Era hora que cabava o feijão, mês de janeiro em diante num ficava mais ninguém aqui.

- Todas as famílias iam?

Ia. Todo mundo, quase todo mundo ia.

- E a senhora levava todos os filhos?

Era, levava tudo, porque não tinha quem deixava, num tinha com quem deixava, chegava lá, botava dentro do rancho, deixava dentro do rancho e fechava a porta e ia pra roça catando algodão na produção...

[...]

- E a permanência lá era por muito tempo?

Ficava dois mês sem vim aqui, aí ficava negócio aqui pra abrir, ficava recebia aquele dinheirinho, fazia aquela feirinha, na hora que aquela feirinha cabava tornava voltar de novo e assim[...]

Era a seca medonha, era uma seca medonha.

(D. Nenê, esposa de neto de Zé Vêi, entrevista em 13/11/2016).

Além dos problemas com a água e a terra, outros são evidenciados na fala acima, mas o principal deles refere-se à pobreza vinculada a uma grande exploração de mão de obra.

Vale ponderar que ao lado de todas essas adversidades relatadas pela comunidade, somam-se a elas uma elevada taxa de analfabetismo entre a população adulta⁵², uma constante dificuldade no acesso aos serviços de saúde (a unidade básica de saúde que atende a comunidade encontra-se em Mutans), falta

⁵² Uma das principais demandas da comunidade é a manutenção de uma turma de Educação de Jovens e Adultos (EJA) pela prefeitura. Entretanto, até o momento, os moradores ainda não foram atendidos nessa causa.

de escola no quilombo para atender a população em idade escolar (os alunos deslocam-se diariamente nos transportes coletivos para o distrito), altas taxas de desemprego entre homens e mulheres jovens e adultos, dentre muitas outras demandas presentes em locais que passaram por longos anos de invisibilidade frente aos órgãos públicos.

A comunidade possui uma grande densidade demográfica e um reduzido espaço para produção de alimentos. Por conta disso, desde tempos imemoriais, toda semana, às segundas-feiras, praticamente todos os moradores da comunidade iam/vão à feira em Guanambi e, aos sábados, no distrito de Mutans. Tanto o município quanto o distrito são locais obrigatórios para socialização e comercialização utilizados pelos moradores do quilombo com as demais comunidades ao entorno.

Em Guanambi, toda segunda e quinta-feira são dias de feiras regionais. A cidade conta com um amplo espaço coberto ao entorno do mercado municipal que possibilita a comercialização de uma infinidade de gêneros oriundos de diversas localidades da microrregião. Como citado acima, o mercado, desde o início, centraliza a vida social da cidade e, esse foi o fator que possibilitou o amplo desenvolvimento econômico e social que elevaram Guanambi à categoria de polo do comércio regional. Assim, nas intermediações do mercado, há um sólido e intenso comércio que abastece toda a região.

Já no distrito de Mutans a feira acontece nos dias de sábado. O mercado ocupa um amplo espaço no centro e, ao redor deste, existe o comércio de gêneros alimentícios dos produtos que os moradores de todas as comunidades circunvizinhas ao distrito produzem. Além da feira, os dias de sábado são dias festivos em Mutans. O comércio se enche, os bares ficam lotados, há médicos no posto de saúde para atender à população da zona rural, há mutirões de vacina tanto para humanos (crianças, velhos) quanto para animais (cachorros, gatos), o prefeito do município (Jairo Magalhães) frequentemente faz visitas matinais à feira onde ouve as diversas demandas que os moradores lhe apresentam e, nesse dia, os vereadores também recebem a população rural.

Como é de se esperar, os moradores do quilombo se tornaram frequentadores assíduos desses espaços. Ir em Guanambi às segundas-feiras e em

Mutans aos sábados significava a oportunidade de vender pequenos excedentes da produção e adquirir novos produtos para o consumo interno.

- E para ir a Guanambi, como vocês faziam, era de carro?

Colé carro! Não tinha carro não! Nois ia, enfrentava de carroça, aqui pro dentro, pela estrada velha aqui ó.

- Toda segunda feira a senhora ia?

Não. Toda segunda não. Não tinha condução pra ir, quando tinha o dinheiro pra ir, aí nós ia. Tinha hora que levava um saquim de algodão, um feijão, já levava pra vender lá. Era isso.

la de carroça, saía daqui cedim e chegava aqui o sol entrando, cinco horas. Era demorado e era muita gente, nós passava aqui por dentro ó, nós encontrava uma fila de carrim [charrete] desse povo do Chafariz aí ó... vinha tudo de carroça, esse povo mais veio. Aí depois foi cabando e o povo não foi mais.

(Dona Nenê, esposa de neto de José Vêi. Entrevista dia 13/11/2016).

A carroça⁵³ era o veículo que possibilitava esse deslocamento. Ir à feira significava muito mais que vender e comprar produtos. Acompanhando algumas mulheres (de meia idade) durante esses momentos, percebi o quanto elas se arrumam com esmero ao saírem de casa. Assim, ao chegarem nesses espaços, elas encontram antigos/as conhecidos/as e trocam com eles/elas informações sobre parentes, colheitas, filhos, maridos, festas, falecimentos, etc., se atualizam sobre os acontecimentos significativos na vida de ambas/ambos e frequentam os salões de beleza onde levam os filhos para cortarem o cabelo. No entanto, atualmente, ao menos entre os mais jovens, a feira não apresenta mais o encantamento de outrora: *“vinha tudo de carroça, esse povo mais veio. Aí depois foi cabando e o povo não foi mais”*.

Um dos motivos para isso está vinculado à substituição gradativa da carroça pela motocicleta e essa substituição modificou o cotidiano, uma vez que por ser rápida e econômica, a moto permite que os moradores visitem o distrito e o município durante todos os dias da semana o que, gradativamente, ocasionou o esvaziamento dessas feiras⁵⁴. Mas não é somente a motocicleta que faz o transporte dessas pessoas. Em Mutans, há uma cooperativa de transporte alternativo (COOTAM) que realiza a intermediação entre o distrito e o município,

⁵³ Também conhecida como charrete e carrim. Muitas casas ainda possuem esse veículo estacionado nos seus quintais.

⁵⁴ Esse fenômeno é recorrente em todas as comunidades rurais da microrregião de Guanambi.

diariamente, e a menos de cem metros da comunidade encontra-se um ponto de parada desses veículos.

Entretanto, é importante pontuar que não foram somente essas as mudanças que o tempo se encarregou de operar. Desde os primeiros momentos do trabalho de campo, ao relatar-me as suas vidas pessoais, os moradores do quilombo iam traçando o perfil histórico de um grupo que surgiu e se estabeleceu frente às grandes adversidades presentes no Sertão baiano. Nesses relatos, é perceptível que três elementos importantes acompanharam a evolução da comunidade: a *construção das casas, a busca pela água e o acesso à escola*.

Esses três elementos merecem destaque, porque durante as narrativas individuais, todos os colaboradores utilizavam dessas memórias para descrever a comunidade e se situar historicamente no espaço, assim, ambos fazem parte da memória coletiva de um grupo que compartilhou um passado e uma história marcada pela luta por sobrevivência.

Nós era oito. Aí passamos muita necessidade né. Ô mia fia, era difici demais as coisa. Era só os dois veio que trabalhava aí foi essa casinha de enchimento, depois aumentou essa casinha de enchimento... aí depois ela pelejou, pelejou, nós já moça e rapaz aí ela construiu a casa de adobe, de adobão agora, aí que ela criou esses fi tudo. Ô minina, deixa eu te falar: o sofrimento nosso era tanto, nois nascemos e criamos aqui, mas nois só trabaivava na Tabuinha. Nós saía todos os dias de madrugada, o pai nosso levantava e ia de a pé e botava nois pra ir as três, nós era três, as outra era mais pequena, os quatro mais maior ia todo mundo todo dia de a pé.

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 14/11/2016)

Segundo os colaboradores, as primeiras casas da comunidade foram construídas com lascas de pau. No entanto, com o progressivo povoamento da terra, essa matéria prima foi sendo substituída gradativamente pelas construções de *enchimento* com cobertura de palha: “Do tempo de pai Véi, eu me alembro. As casinhas era de enchimento, agora batia os barros assim, caía só ficava os cimentos *empezim*” (D. Chica, 73-6 anos, neta de Zé Véi. Entrevista em 29/10/2016).

As casas de enchimento foram amplamente utilizadas no Brasil rural. A estrutura dessas moradias era erguida com toras de madeira e os espaços vagos eram preenchidos com barro. Geralmente, a palha de coqueiro era utilizada como telhado.

Nesse período, que corresponde à época em que a terceira geração de Zé Vêi, composta de netos e netas, realizaram seus matrimônios e constituíram suas próprias famílias, as primeiras residências de adobe começaram a ser erguidas e, são justamente essas residências que se encontram dispostas no centro dos diversos terreiros da comunidade.

Obedecendo a uma linha histórica (mas nem sempre linear), as casas foram construídas no decorrer do tempo. A transição das construções de lascas de pau para as de adobe, levaram ao menos uma geração. Conseqüentemente, num passado recente (de trinta e poucos anos atrás) as primeiras residências de alvenaria foram sendo erguidas na comunidade. Essas casas são as testemunhas vivas da melhoria do poder aquisitivo dos moradores que se arriscavam nos pesados trabalhos das fazendas, uma vez que para construí-las é necessário comprar materiais específicos, que não eram essenciais nas de adobe e lascas de pau (ambas feitas com matérias primas produzidas por eles mesmos, na comunidade).

Imagem 3: A dinâmica de construção das casas⁵⁵



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, maio de 2017.

É interessante pontuar que essas casas detêm uma poderosa carga simbólica, uma vez que são cotidianamente utilizadas como lugares de memória, pois “são lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e

⁵⁵Podemos perceber claramente na imagem acima, a dinâmica de construção das casas. Ao centro, está disposta a residência de adobe construída por Julia e Manoel Marques, ambos da terceira geração. Ao redor desta, verificamos que há uma casa de alvenaria sendo habitada e outra em processo de construção, pertencentes aos filhos do casal.

funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. [...] Só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica” (NORA, 1993, p.21). Também é lugar de memória, porque ao reconstruírem suas trajetórias pessoais e coletivas, frequentemente, os colaboradores referem-se a esses espaços como monumentos que testemunharam os acontecimentos passados e, constituem-se, assim, como elementos que comprovam a veracidade das informações presentes nas narrativas.

Ao adentrar em algumas dessas casas de adobe e ouvir os causos de outrora, contados em tom saudoso pelos moradores, somos transportados para um mundo permeado de significados. As paredes com tintas gastas, o chão de cimento batido, as portas e janelas fabricadas com madeira extraída da localidade e feitas manualmente pelos primeiros moradores, o telhado preto pela cinza do fogão a lenha, e tantos outros elementos que ali existem, possibilitam a compreensão sobre a importância desses monumentos para a população local. O interior dessas paredes grosseiras e humildes guardam a história e a memória de dias de muito labor, enfrentados por homens e mulheres (velhos, jovens e crianças) na penosa luta por sobrevivência.

Desse modo, por terem sido (e ainda ser, em alguns casos) o local de moradia dos mais velhos, estarem localizadas no centro *dos terreiros* dos diversos núcleos familiares e reterem em si, as lembranças de um passado experimentado e vivido por diversas gerações, essas casas materializam a importância que a família assume na estrutura social e na identidade de Queimadas.

Eu tenho sete filhos.

- Todos os seus filhos moram aqui perto?

Mora. Aqui tem uma que mora dentro de casa, essa casa aqui é da outra. Da mais velha é lá em cima, da do meio tá pra lá assim... E o companheiro do mais velho mora lá perto de Dona Alice.

- Tudo pertinho!?

Tudo perto. Só tem um que fica na casa do sogro lá no Tanque, mas a casa dele já está feita aqui também. Mora tudo perto. Tem outro que uma casa aqui ali adiante, não está morando, mas a casa tá fechada... Eles fica tudo mais é em São Paulo.

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 14/11/2016)

Assim, construir uma casa no território da família é como fincar raízes bem profundas. Na fala acima isso é bem perceptível, uma vez que apesar de estar/morar distante, construir e manter uma casa (mesmo que fechada) nos limites territoriais da comunidade significa pertencer ao grupo e ser publicamente

reconhecido como tal: [...] *Só tem um que fica na casa do sogro lá no Tanque, mas a casa dele já está feita aqui também. Mora tudo perto. Tem outro que uma casa aqui alí adiante, não está morando, mas a casa tá fechada...*

Além do mais, em muitos momentos, há os relatos de que um dos motivos mais fortes para o trabalho sazonal nas fazendas do país afora se dá pela necessidade de angariar fundos para a construção dessas residências. Geralmente, ao final do primeiro ano de trabalho, a renda adquirida só é suficiente para a parte estrutural da obra, assim, no ano seguinte, outra parte será concluída com as economias adquiridas no corrente ano, e assim, progressivamente, aos poucos as casas vão ganhando forma e novas construções vão sendo erguidas, num fluxo que nunca cessa.

O segundo elemento de destaque presente nas narrativas dos colaboradores, refere-se aos grandes problemas enfrentados pela comunidade como consequência da escassez de água. Até onde a memória do grupo consegue alcançar, esse foi e é um problema recorrente.

- E a água aqui, Dona Chica, sempre teve água, ou vocês já tiveram algum problema com água?

Ô fia, água tinha, tinha problema. Água nós ia panhar longe, nós panhava lá ... esqueci o nome alí daquela terra, numa cisterna e lavava roupa na Tabuinha e dava água animal na Tabuinha, tem dificuldade de água e muito, caso que ficava com sede de noite pegava um copo de água na casa do amigo.

(D. Chica, 73-6 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 29/10/2016).

Assim como na construção das casas, o acesso à água também passou por momentos específicos. Quando as primeiras gerações da família se estabeleceram no território (início do século XX) toda a água disponível estava represada em poços. Na comunidade, a lagoa e o poço que existem são intermitentes. No período chuvoso (outubro a março) a água fica represada nesses dois locais, no entanto, como a estiagem quase sempre é prolongada, poucos meses depois a água seca e os moradores têm que esperar um novo ciclo de chuva.

- E a água, vocês tinham dificuldade com a água aqui, Dona Maria?

Muito dificuldade. Quando tinha, quando gente bibia água sim de poço gente tinha um tanque ali que a gente pegava a água pra beber, aí depois pareceu essa água alí na estrada (na pista, BA),

gente era um sofrimento pra panhar essa água, levantava de madrugada pra poder ir, pra poder pegar água lá, pegava uma fila, botava esses caburão tudo na fila pra poder pegar água, aí agora depois que representou essas caxas pra gente e acabou o sofrimento mais, mas gente sofreu muito pra pegar água e pegava era na cabeça, nan era no, nan era assim com carrim pra poder panhar não tinha nada, pegava água era na cabeça. Levantava enchia as vazia lá e agora ia carregano, carregano pra poder pô dentro de casa, era muito trabaio.

(Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Vêi, entrevista dia 31/10/2016)

Diante dessa realidade, os quilombolas de Queimadas se viam às voltas com a necessidade de utilizar a água de poços vizinhos, como os poços das senhoras *Belizara* e *Ambrosina*. Nesse período, a água geralmente era colocada em vasilhames e transportada na cabeça das mulheres. Mas, por ser de poço e sem tratamento adequado, muitas vezes era necessário recorrer às sabedorias tradicionais para que a água ficasse em condições de consumo humano.

O negócio da água moça, o negócio da água ne barrage, a água fica branca, grossona, fica grossona, aí o povo tem essa simpatia de pegar a cinza de fugão de lenha e jogar na água, aí fica fininha, aí cum três dias cê pode pegar, cum três dias cê vai panhar a água e a água tá arvinha, limpa tudo, limpa tudo.

(Dona Nenê, esposa de neto de José Vêi. Entrevista dia 13/11/2016).

Após longos anos em que o único recurso era o poço, no início dos anos noventa, a Prefeitura Municipal de Guanambi, através da Associação Comunitária de Mutans (ASCOM), construiu caixas coletivas de captação e armazenamento de água (oriundas das nascentes da Serra Geral). A caixa que abastecia a região do entorno e a referida comunidade fica localizada do outro lado da pista (BA) e, por conta disso, havia uma peregrinação dos moradores em busca de água potável.

Imagem 4: Antiga caixa d'água coletiva



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, novembro de 2016.

Esse período ficou marcado pelas longas filas enfrentadas pela população em frente à caixa. Tais filas eram formadas pela madrugada e muitos se viam obrigados a dormir *ao relento* em busca de 30 litros d'água.

Tinha vez que juntava muita gente e meu marido saía daqui onze horas da noite pra poder achar, passava a noite na fila pra conseguir um balde de água, quatro baldim de água. Ele ia de carrim, durmia lá na beira da caixa e chegava lá e ficava, se não, não achava não. O povo ficava doido por água quando era aquela caixa ali.

- Isso acontecia todos os dias?

Não. Era só dois dias na semana. [...] Eu passava a semana aqui com esses baldim de água. Não tô te falando!?

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 14/11/2016)

Com os recursos do Governo Federal, destinados ao programa federal *Brasil sem Miséria*, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, foram construídas em Guanambi, entre 2011 e 2016, 1.120 cisternas para armazenamento e consumo de água. No boletim online do referido ministério⁵⁶ consta a seguinte informação:

⁵⁶ Disponível em: http://aplicacoes.mds.gov.br/sagirms/ferramentas/nucleo/grupo.php?id_grupo=69. Acesso dia 15/02/2017.

O Programa Água para Todos implanta cisternas para o armazenamento de água para o consumo humano. A população beneficiada recebe orientações sobre o manuseio da água, melhorando seu aproveitamento e diminuindo a incidência de doenças causadas pela falta de informações e de cuidados com a água consumida (BRASIL, 2016, p.7).

A comunidade quilombola Queimadas foi amplamente contemplada com a construção dessas cisternas. Todas as residências em que o morador encontrava presente⁵⁷ era automaticamente selecionada para participar do Programa. Assim, os moradores participaram de cursos que os orientavam a utilizar e conservar as caixas da melhor forma possível e, nesses encontros, eles foram incentivados a realizar o plantio de hortas com ervas medicinais, frutas e verduras, através da doação de sementes e indicação de diferentes alternativas para construção das hortas. No entanto, em várias residências visitadas, somente em uma, a horta encontra-se em pleno andamento no terreiro.

Imagem 5: Cisterna construída pelo Programa



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, novembro de 2016.

⁵⁷ Não consegui encontrar os dados referentes ao período de construção das cisternas na comunidade. Mas o fato é que para ser beneficiado com a caixa de captação de água, era necessário está residindo na casa e frequentar os cursos ofertados. Como muitos moradores encontravam-se trabalhando nas lavouras sazonais em São Paulo, deixando suas casas desabitadas, vários não conseguiram as caixas do programa do Governo Federal.

[...] Mas agora de pouco, graças a Deus que depois dessas cisternas que apara a água da gotera, agora aí ficou bom. Essas agora aqui também ficou uma beleza, ó, porque essa aí no tempo que tá chovendo, sangra.

- É a cisterna que o governo mandou construir?

Pois é, essas cisterna aí, sangra quando tá chovendo, ela é de enxorrada [...].

Pra fazer essas hortas aí, ó, as muié ficaram aqui 3 dias ensinando, fazer o curso.

- A horta deu muita coisa?

Deu. O primeiro ano que plantei, que chuveu deu muita coisa abrobra, melancia, cabacinha, até ano passado ainda deu muito, agora esse ano eu plantei cabacinha, prantei abrobra, não deu não.

- E por que não deu?

A seca tá demais. Prantei, nasceu, tava bunito, eu pensei que ia dá, flurô, mas não deu não, as cabacinhas saiu tudo miudinha. Não teve retorno niu. Mí, eu já prantei muito, já cumi muito ó, mí, aí agora com esse solão não quer nada.... É duro, é duro. Deu andú alí ó, um anduzão graúdo, mas a chuva não quer. Tem que ter uma chuva, até a horta precisa molhar com água de chuva pra ajudar.

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016).

A aquisição dessas cisternas significou a libertação das longas filas enfrentadas defronte à *caixa d'água da pista*. Com essa benfeitoria, o problema da água não foi completamente resolvido (visto que as longas estiagens obrigam que essas cisternas sejam abastecidas com caminhões pipas ofertadas pela prefeitura) mas, com certeza, proporcionou uma melhora significativa na qualidade de vida dessas pessoas.

Mas não foram somente a construção das casas e a busca por água que passou por momentos específicos entre as gerações da comunidade. O acesso aos bancos escolares também foi marcado por diferentes realidades e desafios, em tempos distintos, por isso, os colaboradores, ao reconstruírem oralmente os acontecimentos vividos por eles no passado, imprimem nas narrativas uma forte dose de pesar vinculada aos sentimentos e experiências sobre os processos de escolarização, notadamente, na segunda e terceira geração investigada, visto que ainda encontram-se muito recentes na memória.

Estudar nunca foi uma tarefa fácil para quem vive em Queimadas. Em diálogos com diferentes pessoas, do mesmo tronco familiar, os relatos das dificuldades e empecilhos para se escolarizar multiplicam-se, ao ponto de se tornar um consenso. É notório observar que o indivíduo velho, de meia idade ou jovem, passou e passa por inúmeras dificuldades dentro ou fora dos muros escolares.

Na primeira geração investigada, que corresponde aos que estão com uma faixa etária de setenta anos acima (Dona Maria, Dona Chica, Dona Nenê) e são, respectivamente, netas ou viúvas de netos de Zé Vêi e Iaiá, a escola era algo muito distante do cotidiano dos mesmos, uma vez que o trabalho era a prioridade.

Naquela época como vocês fizeram para estudar, ou a senhora não conseguiu estudar?

Quase não teve estudo não, porque nós entrou numa escolinha assim, tinha o véi Paulo que morava ali, ele sabia um pouco, nois entrava, ia de noite estudar um poquim, mas era coisa pouco, não prindí nada, só assinar o nome. Assim pá lê assim uma coisa não sei lê, mas o nome eu sei assinar e teve muitos que entrou e nem o nome num prendeu assinar.

(Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Vêi, entrevista dia 31/10/2016).

Como constatado no relato acima, não havia escola nas proximidades de onde residiam. O *Vêi Paulo* (primo distante) detinha um pequeno conhecimento das *primeiras letras* e, por conta disso, ensinava à noite, em sua residência, os primeiros rudimentos do universo da escrita. Mas, todavia, não havia institucionalização no ensino. O que pode ser extraído da memória dos seus ex-alunos, nos remete à compreensão de que se tratava de um ato voluntário, livre.

Na mesma medida pode ser enquadrado o ensino ministrado por ele. Era um trabalho sem estruturação, tradicional, sem material didático, seriação ou organização por ciclos e turmas. Os alunos que tinham interesse em aprender a *rabiscar o nome* começavam a frequentar essas aulas noturnas, na esperança de conseguir algum êxito.

Nos anos seguintes, assumindo quase sempre as mesmas características, outros dois personagens surgem como professores das *primeiras letras*, Maria de Orácio e Antônio de Durval. Todavia, estes eram contratados pela prefeitura como professores leigos e ministravam as aulas no período noturno, em suas respectivas residências⁵⁸. Dessa época, as experiências com relação à escola também são de fracasso, visto que o rendimento foi extremamente baixo. Isto pode ser constatado nos relatos a seguir: “*Eu merma num prendi nada! Só sei merma rabiscar o nome*”(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016). “***Naquela época tinha escola? A senhora conseguiu estudar? -Tinha, tinha uma escolinha***

⁵⁸É interessante pontuar, que tanto o Vêi Paulo quanto os dois últimos professores citados, são pessoas externas à comunidade. Paulo morava em Pajeuzinho, Maria de Orácio reside, até os dias de hoje, do outro lado da pista. Antônio de Durval também vivia distante.

na casa de Maria de Orácio, de noite, mas eu preendi muito pouco. (Dona Nenê, esposa de neto de José Vêi. Entrevista dia 13/11/2016).

A vida, em plena década de 1950, no seio do sertão baiano, na roça, sem trabalho assalariado, analfabeto/a, com escassez de água, alimento e recursos financeiros, exigia que o trabalho por subsistência adquirisse prioridade máxima. Não havia lugar para a escola regular. Em vários momentos, com vozes embargadas de emoção, os colaboradores/as relatam o duro cotidiano de outrora e as estratégias empenhadas por eles, para acomodar tempo para o estudo, numa rotina diária em que a jornada de trabalho iniciava às seis horas da manhã e perdurava até às cinco da tarde, e principiava, quase sempre, a partir dos seis ou sete anos de idade.

Nóis saia cedo, trabaivava até meio dia pum patrão siguro, samiando e cum enxada, só com café preto, ia cumer um feijãozinho cum arroz só meio dia, outra hora comia sebo de gado, sebo de bode, cuzinhava tudo na panelinha de barro, no meio da roça. Ficava inté de tardezinha, depois voltava a pé, tumava banho e ia pra escola. [...] Não gosto nem de lembrar daquele tempo, agora não, agora o povo tá no céu.

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista concedida dia 29/10/2016).

Diante de tais relatos, é absolutamente compreensível perceber que o distanciamento dos moradores de Queimadas pelos bancos escolares se iniciou entre as primeiras gerações. Mais compreensível ainda, é constatar que no contexto social que se encontravam, a escola, de fato, não poderia ter encontrado maior espaço⁵⁹.

A segunda geração investigada (Adelina, Dona Rosa, Dona Iraci, Dona Glória, Seu Manoel) corresponde aos bisnetos de Zé Vêi e Iaiá e possuem faixa etária entre cinquenta e sessenta anos. Para essas pessoas, os relatos dos seus tios/tias, pais e mães, se assemelham muito aos seus. Primeiro, as condições econômicas ainda

⁵⁹Entre as décadas de 1950 e 1970, o município de Guanambi iniciava a estruturação do sistema de ensino. Na cidade havia uma única escola estadual que ofertava ensino voltado para o magistério e a formação de professores. Já o distrito de Mutans contava, unicamente, com uma única turma de alunos multisseriados. Isso por si só, já explica o descaso e o desamparo com a escolarização das pessoas do campo.

eram praticamente as mesmas; segundo, o trabalho também se iniciava na infância e, por último, o ensino ainda era ministrado no turno noturno⁶⁰.

Todo dia nois ia pra roça de manhã cedo e levava comida pronta, almoçava, chegava lá pra cá, vinha de a pé, ia no poção alí que era o lugar que nois panhava água primeiro, não tinha caixa, tinha um poção alí, aí nós ia, pegava água, tomava banho e ele [pai] botava nois pra ir pra escola lá na casa de Maria de Orácio. Ela dava escola de primeiro, à noite, aí nois ia.

Outro dia tornava manhecer e tudo se repitia. Um outro dia, uma irmã minha tava falando isso, do sofrimento que nois era de primeiro, era uma vida cansada, cansada, que agora ela não aguenta fazer mais nada.

- E quando chegava na escola, como a senhora se sentia?

Oh! Estava só o pó, muito cansada, com muito sono, e quando chegava em casa, de madrugada, pai fazia nós ir pra essa roça de novo [risos].

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 14/11/2016)

Abaixo, podemos constatar que os mesmos relatos se sucedem, entre diferentes colaboradores/as.

A luta nossa começou cedo, porque quando dava 6 horas da manhã nós já estava no caminho da Tabuinha, indo e vindo desde criança piquinininho, nós andava detrás de pai igual uns cachorrinho [...]. Nós trabalhava na Tabuinha e seis horas da manhã nós já tinha tomado café e já estava chegando lá, aí nós trabalhava, quando dava cinco horas da tarde, voltava, tomava banho e tinha tempo pra isso tudo, quando nós não tava no forró, nós ia estudar um poquim. Nós ia chegando, ia na fonte e pegava um balde de água, voltava, tomava banho e ia estudar lá na casa de Maria de Orácio.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

[...] você vê que a distância pra nós aqui não era fácil. Olha a distância da Tabuinha e nós vinha de a pé pra aqui, e gente não cansava não. Trabalhava o dia inteiro e quando dava cinco horas, pai mandava a gente ir embora, chegava aqui e ia buscar água no poço, aí tomava banho e não esperava nem a mãe da gente terminar de fazer a comida, nós já ia pra escola, lá em Maria, de a pé.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

Em Queimadas, os pontos de afinidades temáticas (BOM MEYRY, 2005) estão presentes praticamente em todas as trajetórias de vida. São pessoas que não compartilham somente terra, herança genética ou cultura, mas, para além disso,

⁶⁰Para além desses fatos, é importante pontuar que muitas dessas pessoas abandonavam os estudos durante os períodos de trabalhos nas fazendas. Como as famílias se deslocavam constantemente, os filhos acompanhavam os pais e ficavam vários meses durante o ano letivo, distantes da escola.

compartilham vida, pertencimento étnico, histórias e memórias construídas coletivamente, no decorrer de uma existência conjunta, entre as diferentes gerações.

Portanto, esse grupo geracional vivenciou a transição entre a falta de escola e o início da mesma. Todavia, era uma escola multisseriada, com professor/a leigo/a e uma crônica escassez de recursos. A partir da década de 1980, a comunidade foi contemplada com a construção de um prédio escolar, com duas salas e um banheiro, e foi nesse local que a maioria das pessoas desse grupo geracional foi alfabetizada.

Imagem 6: Prédio escolar com turmas multisseriadas



Fonte: Arquivo pessoal da professora Marinalva Oliveira, meados da década de 1990.

- A senhora estudou até que série?

Até a quarta. Mas não aprendi nada! [risos] Agora, Glória [irmã] estudou mais. Porque depois daí, tinha que ir pra Mutans e não tinha transporte, o povo ia de a pé ou de bicicleta. Dá uns 8 quilômetros daqui lá.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2016).

Nóis estudemos mas não aprendemos nada não, porque ia assim ó, se fosse um dia na semana, na outra semana já não ia, porque nóis precisava trabalhar.

E estudar de noite era mais difícil também.

[...] Foi muito trabalho, a escola acabou ficando de lado.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2016).

Como as turmas multisseriadas só atendiam até a conclusão do primeiro grau (antigo primário), os que possuíam meios para continuar os estudos, tinham que percorrer diariamente a distância de oito quilômetros entre a comunidade e o distrito de Mutans, visto que nesse período, o referido distrito já contava com uma escola que atendia até a conclusão do segundo grau (magistério). Por fim, a realidade educacional dessa geração pode ser resumida a partir do seguinte fragmento, extraído das falas de Dona Glória: *“Foi muito trabalho, a escola acabou ficando de lado”*.

Ontem eu estava com uns papel na mão, porque eu só aprendi fazer mesmo o meu nome, na época casei muito nova. Eu tava falando para minha fia: “Eu tenho fé em Deus que eu aprendo ao menos um poquim ainda”. Ela ainda riu: “Quá mãe! Não aprende mais não”. Aí eu disse: “Aprende sim, um dia eu vi uma veinha passando na televisão que aprendeu, escrevendo, só se vendo! E disse que estava formando”.

Bem que gente, formar assim, não forma mais, mas aprende. A irmã minha estuda lá em Mutans, porque ela não saía quase não. Aí ela foi estudar em Mutans, mais nós não deu certo ir não. Se conseguisse a escola aqui era tão bom, não era?⁶¹

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 14/11/2016)

Já a terceira geração, composta de filhos/as dos bisnetos/as de Zé Vêi e Iaiá, pode ser dividida em dois grupos. Os mais velhos, que estão na faixa etária entre trinta e quarenta anos e, os mais jovens, que se encontram abaixo dos trinta anos. Os primeiros, vivenciaram a escola multisseriada da comunidade, enquanto que os últimos⁶² realizaram praticamente toda a escolarização no distrito de Mutans.

Os que estudaram no *prédio* fizeram-no sob a orientação dos/as professor/as Sizino, Nádia e Marinalva. Nessa época, o descaso com a educação do campo ainda persistia, mas, para agravar ainda mais essa realidade, havia uma acentuada disparidade idade/série, conseqüente das constantes repetências, evasões e abandono.

⁶¹Em conversas informais com o presidente da Associação, ele me relatou da luta empenhada no intuito de conseguir junto à prefeitura do município a manutenção de uma turma noturna da EJA. Fui informada de que há, atualmente, na comunidade, ao menos cinquenta pessoas analfabetas, acima dos quarenta anos.

⁶²No ano de 2005, na gestão do então prefeito municipal Nilo Coelho, todas as escolas rurais do município de Guanambi foram nucleadas. Assim, os alunos foram relocados para escolas do município e dos distritos.

- Você também estudou lá em Mutans?

Não, foi aqui mesmo na roça, com o professor Sizino. Não cheguei ir em Mutans não, eu fiquei com Sizino só.

- E estudou até que série?

Não sei. Foi aqui mesmo ó, só o A, B, C mermo. Nós ficou com Sizino. Já os menino meu foi tudo pra Mutans. Nós tinha que trabalhar para ajudar mãe e pai criar os filhos e criar nossos filho também.

(Joana, 36 anos, tataraneta de Zé Vêi, entrevista dia 29/10/2016).

Apesar da característica tradicional e livresca apresentada pela metodologia de ensino da época, há relatos que demonstram o interesse desses/as professores/as em proporcionar alternativas lúdicas em sala de aula. Além disso, foi justamente nessa época que iniciou a prática de realizar desfile cívico escolar em comemoração à Independência do Brasil, no dia 7 de setembro. Os desfiles perduraram enquanto houve escola na comunidade.

O professor Sizino fazia muito desfile aqui nas Queimadas.

- Desfile!?

Oh, fazia minha fia! Aqui teve uns três anos de desfile de 7 de setembro. Era muito bonito, muito bonito. Era tanta gente, só se vendo.

Era arrumado os desfiles. Uma menina minha desfilou de índia, outra de marinheira e o menino desfilou de soldado. Eu tinha as fotos, depois rasgou tudo.

O desfile saía do prédio, seguia a estrada e ia até no asfalto, depois voltava. Menina, ficava lindo, o desfile da escola aí quando ele fazia. Mas isso tem muitos anos.

- A escola era multisseriada?

Era sim. Dos pequenos, até os maiores.

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 14/11/2016)

Imagem 7: Desfile de 7 de setembro



Fonte: Arquivo pessoal da professora Marinalva Oliveira, meados da década de 1990.

Como é de se esperar, a difícil realidade vivenciada no contexto rural ecoou fortemente na escola urbana. Os irmãos/irmãs, filhos/as, netos/as e bisnetos/as dos segmentos etários citados acima, transportaram as mesmas dificuldades para as escolas do distrito e, assim, iniciou-se um amplo e doloroso processo de estigmatização sobre esses sujeitos.

A escola municipal que atendia toda a escolarização básica do distrito e das comunidades circunvizinhas, chamava-se Unidade Escolar Municipal Castro Alves⁶³. Esta escola foi inaugurada em 10 de março de 1980 e, foi justamente neste espaço que iniciei meus estudos primários e tive os contatos iniciais com as crianças e jovens de Queimadas. Sob o meu olhar de observadora externa (antes aluna, agora professora) presenciei momentos onde professores e classe discente faziam *chacotas* sobre as dificuldades de escolarização enfrentadas por eles. Hoje, ao contextualizar teoria e empiria *in loco* (na condição de pesquisadora), percebo que o que era tratado pelos professores, sobre os alunos de Queimadas, como descaso pela escola, dificuldade de aprendizagem, baixo desempenho cognitivo, etc., nada mais é do que o resultado de um processo histórico, que tem a pobreza, a

⁶³Após a nucleação das escolas rurais, duas novas unidades escolares foram construídas no distrito. Assim, as séries iniciais da educação infantil são atendidas na Escola Municipal Adalgísia Ferreira Costa; o ensino fundamental I, na Escola Municipal Sebastião Moreira Malheiros; o fundamental II, na Escola Municipal Pedro Barros Prates (antigo Castro Alves) e o ensino médio, no Colégio Estadual Antônio Carlos Magalhães.

desassistência social, a escassez de recursos e a batalha pela sobrevivência como seus principais fatores.

Nós, externos à comunidade, desconhecíamos os reais motivos pelas altas taxas de disparidade idade/série e repetências. Não fazíamos ideia da importância cabal que o ato de abandonar a escola em pleno ano letivo, para trabalhar nas fazendas, tinha para a comunidade. Era uma necessidade de sobrevivência imediata, primaz.

Escola mermo era se desse certo. Eu fiz o segundo grau, mas num quis continuar não. É muito difícil.

Eu casei, arrumei filho, aí as coisa dificulta ainda mais.

(Jaine, 22-23 anos, tataraneta de Zé Véi, entrevista dia 30/07/2017)

Atualmente, de crianças a velhos/as, todos os que querem estudar vão para Mutans. Os problemas relatados acima, no contexto escolar, ainda são recorrentes. Até o momento, não há na comunidade, ninguém que possua nível superior ou que esteja cursando, seja em Guanambi ou qualquer outra cidade. Investigar as particularidades do contexto educacional dessas pessoas foge aos propósitos dessa pesquisa, portanto, aqui, apresentamos somente uma rápida análise de conjuntura histórica, uma vez que a escola não está desvinculada da vida cotidiana⁶⁴.

Por fim, é necessário pontuar que a contextualização histórica e social da comunidade se fez indispensável nessa pesquisa. Os determinantes históricos, o passado, o presente e as perspectivas de futuro são elementos fundamentais para a compreensão da transmissão dos pertencimentos étnicos, entre as gerações. Desse modo, através das narrativas livres individuais, realizadas com a técnica da história oral de vida, a história do grupo foi sendo reconstituída, sendo a memória o principal instrumento utilizado nessa reconstituição pois,

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida que ela também é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

⁶⁴No Brasil, há incontáveis pesquisas que evidenciam e denunciam as dificuldades que a população negra do país encontra no processo de escolarização. É fato recorrente, que tanto no campo, como nas cidades, os negros encontram maiores obstáculos que os brancos, sejam dentro, ou fora do espaço escolar. Esses obstáculos são fruto de crônicas desigualdades sociais e econômicas que vitimam há anos, essa população.

Portanto, os acontecimentos vividos pessoalmente ou pelo grupo, os lugares e os personagens (POLLAK, 1992) são os recursos utilizados como testemunhas, que validam as narrativas. Todavia, a memória sofre as influências da fala e do contexto social do interlocutor, o que faz com que um mesmo fato seja narrado e apreendido por diferentes pontos de vista e, isso é possível porque a memória parte do presente. O fato narrado é ressignificado pelo narrador a partir das experiências de vida que adquiriu, assim sendo, são os sujeitos e não os fatos, que constroem suas histórias a partir das memórias individuais ou coletivas.

Em Queimadas, os colaboradores demonstram claramente isso nas suas falas. Cada um, a partir do momento presente, elabora o passado e extrai dele elementos significativos para o entendimento de si e do mundo que o cerca. “*Era um sofrimento desgramado, naquela época nós já sofremo demais, não estou te falando, Menina! Andava até descaço, não tinha sandaia pra calçar*” (Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 14/11/2016).

Assim, a memória se torna um recurso valioso a ser acessado, uma vez que ela contém e guarda as raízes dos pertencimentos étnicos da comunidade e os fundamentos da identidade do grupo. Portanto, o ato de rememoração do passado é imprescindível para a compreensão do presente. Mas, é necessário apreender que a memória também é um fenômeno construído consciente ou inconscientemente, num processo de seleção (inclusão/exclusão) do que se quer, ou não, lembrar e falar. Muito fica no não dito, nas entrelinhas. Diante disso, Pollak prontamente adverte que “o que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (1992, p.204). “*São tantas histórias que tem hora que a gente vai lembrando aos poucos, gente esquece mas depois gente vai lembrano cuma era, lembrando os poco*” (Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Vêi, entrevista dia 31/10/2016).

Halbwachs afirma que a “memória não se apoia na história apreendida, mas na história vivida” (2006, p. 78-9), sendo assim, ela se constitui como uma sucessão dos fatos cronológicos experimentados pelos indivíduos durante a sua existência. Mas, compreendemos, que as experiências e vivências individuais são resultado das ações sociais cotidianas, vivenciadas ou não, pois não há um *eu* absolutamente singular, a identidade e as lembranças do passado estão emaranhadas de exterioridade, porque a memória é uma construção social, é fruto da coletividade e

por isso mesmo, ela pode ser herdada, uma vez que mesmo não experienciando um fato, este pode ser naturalizado pelo indivíduo, já que faz parte da história do grupo e, por isso, é contado e recontado, continuamente (HALBWACHS, 2006).

Muita coisa eu sei, porque meu avô contava. Eu não vivi, mas ele contava tanto, que é como se eu tivesse vivido e foi importante demais pra nós aqui, saber, como posso dizer, essa história nossa.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017)

Por ser parte da experiência humana, a memória coletiva de um grupo baseia-se nas interações sociais, nos lugares, nos objetos, no território, na família e no entrecruzamento de memórias individuais, que em conjunto, compõem e transmitem um importante material simbólico. Assim, continuamente, através das gerações, o homem deixa marcas impressas nos locais, que são utilizadas como referência para o presente, como um *fio de continuidade* que liga passado, presente e futuro, responsável por tecer as teias da identidade do grupo. Ademais, “todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das suas etnias e das minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens” (NORA, 1993, p. 17) e a amplitude das pesquisas genealógicas evidenciam isso, pois “a memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa” (POLLAK, 1992, p. 204) e isso evidencia que a memória é seletiva, é um fenômeno construído, é uma herança e produz identidades sociais (POLLAK, 1992).

3.3.1 Território de identidade Queimadas: origem e formação

Informações não oficiais dão conta de que nessa comunidade residem 112 famílias, totalizando 416 pessoas, aproximadamente. Os moradores de Queimadas são, em sua maioria, descendentes diretos dos primeiros moradores da localidade, José e Maria Antônia, mais conhecidos como Zé Vêi e Iaiá.

A história de Queimadas se difere, ao menos em alguns aspectos, da história de muitas outras comunidades quilombolas do país. Enquanto várias delas encontram-se em áreas fronteiriças ou áreas de conflitos fundiários e pleiteiam a

certificação visando a regulamentação dos seus territórios, Queimadas tem a especificidade de ser um quilombo que possui documento de compra da terra. Assim, a área ocupada por seus moradores pertence à família desde o ano de 1917 e foram transferidas aos seus descendentes através de herança.

A ocupação do território, antes denominado Lagoa do Major (Bom Será) data, aproximadamente, do ano de 1915. Segundo o relatório produzido durante o processo de certificação⁶⁵, no passado havia um Major⁶⁶ que possuía uma imensa extensão territorial nas intermediações da cidade de Palmas de Monte Alto e, a 15km de distância da referida fazenda (por nome Lameirão) ficava a região do Bom Será (atual Queimadas). No ano de 1915, o referido Major, trouxe de Bonito (atual Igaporã) para a fazenda, os ex-cativos José, Adolfo (irmão de José) e Maria Antônia (natural de Maracás). Fixando residência na Lagoa do Major, o casal percorria todos os dias a distância entre a comunidade e a fazenda para realizar seus trabalhos diários.

Imagem 8: Sede da Fazenda Lameirão em Palmas de Monte Alto



Fonte: <http://www.panoramio.com/photo/31414535>. Acesso em maio 2017.

Diante de uma rotina de trabalho árduo, no ano de 1917, como consta a cópia do documento de compra da terra, José e Adolfo conseguiram comprar a terra que residiam por 100 (cem) mil contos de réis, descontados em *dias de serviço*. Por

⁶⁵ Esse relatório é composto por um documento escrito e um vídeo onde os moradores relatam a história da comunidade e muitas outras memórias.

⁶⁶ Por nome até então desconhecido.

consequente, na divisão do território, passaram uma estrada ao meio (a estrada vicinal defronte a comunidade) e José nomeou a sua parte como Queimadas⁶⁷, enquanto Adolfo escolheu para sua terra o nome Pajeuzinho. Essa fronteira territorial se tornou com o tempo uma fronteira étnica (Barth, 2011), que separou a família em dois grupos distintos.

Isso aqui é uma família só, é, é, eles que tem era dois irmão comprou as terra tudo junto, um pro lado de lá e o outro po lado de cá.

- E quem eram esses irmãos?

Era o pai do véi Paulo, do que morava pro lado de lá do Pajeuzinho, presse lado de lá [mostra o outro lado da estrada] os véio era irmão, comprou as terra junto, um compro po lado de lá e o pai de mãe compro po lado de cá e o pai do véi Paulo compou po lado de lá, aí pra lá já é Pajeuzinho e aqui é Queimadas.

(D. Maria, 72 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 31/10/2016).

A imagem abaixo ilustra a estrada vicinal que *corta* ao meio o território dos dois troncos familiares. Logo, alguns descendentes de Adolfo vivem à margem direita da estrada (Pajeuzinho) enquanto que os descendentes de José Véi vivem à margem esquerda, denominada Queimadas.

Imagem 9: Fronteira territorial entre Pajeuzinho e Queimadas



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, novembro de 2016.

Apesar de compartilharem a mesma origem comum, os moradores e a terra de Pajeuzinho não foram incorporadas ao quilombo, durante a certificação. Em

⁶⁷ Segundo relatos, o local que fixaram residência era todo constituído de mata virgem, assim, para plantar e abrir espaço no intuito de construir as residências, foi necessário realizar queimadas ao entorno da casa dos velhos, e assim, surge dessa situação o nome atual da comunidade.

vários momentos, é perceptível na fala dos moradores de Queimadas que houve um afastamento proposital entre eles e os seus vizinhos/parentes. Vários foram os motivos que desencadearam esse afastamento e, entre eles, muitos argumentam que o principal se deu porque *o povo do véi Paulo*⁶⁸ se misturou com a população ao entorno, através de laços matrimoniais exógenos, compra e venda da terra e pela mudança definitiva para outros espaços. Logo, podemos compreender o quanto a unicidade familiar e territorial são elementos constitutivos e indissociáveis na composição étnica da comunidade.

Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 253) prontamente nos alerta de que,

Cabe dizer que todos os grupos étnicos têm mecanismos de adoção ou de exclusão de indivíduos. Quanto à inclusão de um indivíduo no grupo étnico, esta depende de sua aceitação pelo grupo, o que, evidentemente, supõe sua disposição em seguir seus valores e traços culturais.

Na mesma medida, a autora deixa subentendido que a exclusão de um indivíduo no grupo étnico pressupõe o rompimento deste com as normas (nem sempre explícitas) e com os signos culturais carregados de significados. Tais signos, podem se apresentar como as regras e normas sociais de conduta aplicadas a determinados contextos que, tem por função, promover a ordem e a coerência interna do grupo.

É importante ser ressaltado aqui, entretanto, que após a referida aquisição e divisão das terras, não houve uma significativa melhoria nas condições de vida dos moradores dessa localidade, pois os *primeiros moradores* continuaram realizando trabalhos para o Major, submissos a longas jornadas de trabalho, com alimentação escassa e exploração de mão de obra.

Eles trabalhava a semana toda e ficava submisso do patrão. [...] Me lembro da minha avó, ela fiava o dia todim pra trocar novelo de linha a troco de um copinho de café, porque podia faltar tudo na casa deles, mas não podia faltar o café. Outra hora, trocava a troco de uma rapadura, não era inteira não, era uma banda! Pra torrar o café e pra passar [coar]. Passava o café e a rapadura numa frigideira pra torrar. Essas coisas diferenciava quem podia de quem não podia. (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

⁶⁸ Paulo é filho de Adolfo, irmão de José Véi.

Zé Vêi e laiá não foram somente os progenitores de um grande grupo de indivíduos. Muito além de corpos materiais (carne e osso) eles construíram as bases de laços invisíveis, mas extremamente sólidos, de solidariedade e afeto que possibilitaram o convívio próximo e harmonioso de grande parte dos seus descendentes.

Das poucas e raras lembranças dos momentos com eles, restou guardado na memória os ensinamentos transmitidos oralmente a seus sucessores diretos, e são, justamente nesses ensinamentos que o pertencimento étnico da comunidade se assenta: “*Me lembro bem, eu era minino piquinim, meu bisavô sentava assim cum uma roda de minino e ensinava as coisas. Falava as coisas que a gente tinha que fazer, pra obedecer, pra ser home de bem*” (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

[...] Tia véia [laiá], a mãe de tia Maria mas mãe, morreu veinha, eu lembro dela, eu alembro dela ainda. Ela pegava o descaroçador, pra descaroçar algodão, eu pegava numa ponta, ela ficava de lá e enrolava de um lado no outro e ia passando o algodãozinho pra ela fiar.

Ela fiava muito e insinou tudo pra nós.

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista concedida dia 29/10/2016).

O ato de aconselhar, ensinar ou orientar as ações presentes e futuras, representa um importante instrumento de transmissão da ancestralidade étnica, entre as gerações, posto que muito além de descendência comum, o grupo étnico pressupõe também o compartilhamento de hábitos e costumes.

Chamaremos grupos “étnicos” aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não, uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 1991, p.270 grifos do autor).

Assim, os descendentes de Zé Vêi e laiá herdaram o hábito de aconselhar os seus progenitores. Em muitos momentos os colaboradores nos relataram a importância dos mais velhos e dos conselhos que estes lhes davam. Tais conselhos, agregam elementos simbólicos variados e, ocultam em si, as normas e regras explícitas ou implícitas, da composição étnica da comunidade. O ato de ensinar e

aconselhar, revela a importância e a centralidade que os mais velhos assumem no interior do grupo, ademais, evidencia elementos significativos de oralidade. Em comunidades tradicionais, a oralidade e o respeito aos idosos, são cultuados de geração, em geração.

Só que gente tem em memória, porque a gente era muito pequeno, a história de quando os avós contava os causos, meus avós contava as histórias dos avós deles. Meu avô morreu com 96 anos, já faz mais de 15 anos que ele morreu, eu era pequenininho e lembro dele contando, só que aquilo não saiu nunca da minha memória.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017)

Daquele tempo, quase não existem mais registros (monumentos ou fotografias). Entretanto, as recordações preservadas na memória são suficientes para manter viva a história do grupo. Da *casa dos Véi*, o que restou foi uma grande árvore onde as crianças brincavam e os jovens dançavam roda.

Imagem 10: Vestígios da antiga residência de Zé Véi e laiá



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, novembro de 2016

Ao criar normas internas, acompanhar de perto o desenvolvimento da prole e estabelecer hábitos de convívio cotidianos, Zé Véi e laiá elaboraram estratégias para a preservação dos pertencimentos étnicos da comunidade e, são justamente essas estratégias que alimentam o sentimento *deser ede pertencer* a esse universo tão particular.

Com o passar dos anos, a comunidade ocupou horizontalmente o espaço geográfico. Os filhos de Zé Véi e laiá estabeleceram vínculos matrimônios com pessoas da localidade vizinha por nome Morro de Dentro e assim, com matrimônios

endogâmicos (quase exclusivamente) o grupo se fortaleceu e cresceu demograficamente.

Mapa 4: Vista panorâmica de Queimadas



Fonte: <https://www.google.com.br/maps/@-14.2766724,-42.9550001,1638a,20y,41.17t/data=!3m1!1e3>

Queimadas é uma comunidade que tem sua história marcada pela luta constante dos seus membros contra a pobreza. Como salientado acima, a posse efetiva da terra não garantiu a seus moradores melhores condições de vida e sobrevivência. Vítimas da miséria, da inacessibilidade aos serviços de saúde, educação e assistência social e, tendo como agravante, as terríveis consequências advindas dos períodos de seca, comumente se viram às voltas com a necessidade de procurarem trabalho nas grandes fazendas de algodão da região, muitas vezes, submetidos a condições sub-humanas de moradia, alimentação e saneamento.

Em vários relatos, a história da comunidade é entrecruzada com essas experiências, uma vez que para eles trabalho e vida são elementos constitutivos e indissociáveis. O trabalho nas fazendas se iniciou em meados da década de 1970. Neste período, as famílias se deslocavam para o vale do Rio São Francisco e ficavam acampadas, durante vários meses ao ano, no interior dessas fazendas. Os relatos são dramáticos. Nas memórias estão presentes os danos e as perdas acumuladas nessa penosa e degradante realidade.

Aquele tempo era cruel, era cruel, pra gente viver não era mole não. Ô, mas já sofri, mia fia [...].

Ô, a gente, de resgarde, a gente ficava até sem de comer, por falta de comida. Uma pobreza, uma pobreza. Trabaivava até meio dia pum pratão, um padrão siguro, samiado de enxada, só com café preto, ia cumer um feijãozinho cum arroz só meio dia, outra hora sebo, de gado, sebo de bode, sebo agora ninguém dá valor. Nós comia na panelinha de barro.

[...] Naquele tempo, com aquela meninada pequena, tudo sentando, eu tive um rebanho de menino, pra botar no meio da roça de algodão envenenado pra trabaivar. O rancho era de lona preta, só entrava dentro do rancho pra estender a esteira, ou o coro de boi, de noite, só sentava de noite pra na hora que as criança dormia, ficava num tempão aí ó, se sentisse uma fome cê num cumia, igual tá aí ó, no tempão, a lona preta dessa bachurinha⁶⁹, entrava abaixada no jeito de deitar já.

Pra três famia, tudo cheia de fí, nesse barraquim lá no chão lá ó. Três família durmindo no chão, nesse barraco, tudo com um lote de fí miúdo.

De dia, nós colocava os meninos assim: fazia latada igual fazia ne festa, colocava as esteras, colocava os pano em cima e ficava de dia, que lá só era pra entrar de noite pra durmir, eles ficava no terreiros e nós cozinhava nas trempinhas⁷⁰ no tempão, no solão lá, nem pano de prato não tinha.

Levava cinco dia pra tomar banho.

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016).

Um fi meu morreu na fazenda, nos meu braço, tinha 8 meses. Eu num tinha pra quem pedir ajuda.

Sei lá, o avião jogava veneno por cima e nós tudo embaxo, bebemo aquela água envenenada, acho que foi isso.

(Dona Devalda, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Acontece que hoje ninguém aceita isso mais. Naquela época, onde a gente ficava, era uma coisa desumana.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Esses colaboradores evidenciam que não havia distinção de gênero nem outras impossibilidades que os resguardassem da necessidade de trabalhar. Como no exemplo acima, outras tantas narrativas revelam que o trabalho se dava, geralmente, em forma de produção, especificamente, na colheita de algodão.

Diante da necessidade de sobreviver e sustentar a família e sem vislumbrar outras alternativas disponíveis e possíveis, famílias inteiras da comunidade seguiam o mesmo ritual: juntavam os objetos para suprir as necessidades diárias, faziam uma feira, subiam no caminhão e seguiam em direção à essas fazendas. Lá chegando,

⁶⁹O mesmo que pequena, baixa.

⁷⁰Base de três pedras que funciona como fogão a lenha.

construíam um barraco de lona (geralmente próximo a um poço de água), descarregavam o caminhão, montavam uma trempe no chão (buraco com carvão para servir de fogão), faziam uma rede para colocar as crianças pequenas (que ainda não andavam) e iniciavam assim, o trabalho de colher algodão, que começava sempre ao raiar do sol e só terminava ao final do dia. Isso se repetiu ano após ano, mês após mês, durante um longo período de tempo.

No entanto, no final dos anos 1990, o percurso do movimento de saída e retorno em busca de trabalho foi alterado. Se antes eram as fazendas de algodão, a partir de então, o interior de São Paulo passou a ser o refúgio, na esperança de dias melhores, ora trabalhando na colheita de cana de açúcar, ora na de laranja.

Atualmente, o movimento diaspórico para São Paulo ainda é muito intenso. De novembro a fevereiro (época de descanso) a densidade demográfica da comunidade praticamente dobra. Mas, entre os meses de março a outubro, muitas casas são fechadas, as crianças são transferidas de escola, os bares se esvaziam, os terreiros perdem metade do burburinho costumeiro e a estrada fica praticamente deserta. Isso ocorre, porque a grande maioria da população jovem em idade produtiva viaja para o interior de São Paulo em busca de melhores oportunidades.

- A senhora chegou a trabalhar nas fazendas?

Ô mia fia, a mesma fazenda que as outra trabaiava eu também tava no meio, perto do São Francisco. Nós ia diretamente pra lá, quando nós ia pra ficar, nós levava criança pequena, ô... era um sofrimento. Depois disso nós largou de ir. Eu larguei de ir tem uns dois anos, até no ano passado nós ia colher pimenta, tinha um ônibus que passava aqui três horas da manhã, só esse ano que não deu certo pra mim ir, mas essa minina minha aqui foi ainda, eu não fui não, mas até no ano passado ainda ia.

- Onde fica essa fazenda?

Que a gente ia e voltava todo dia?

- Sim...

É pra lá de Carinhanha, muito. Era longe, longe, longe. Nós saía daqui três horas, chegava lá umas oito horas da manhã, panhava um poco de pimenta, aí voltava pra trás. Saía de lá duas horas e chegava aqui o sol já entrando.

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 14/11/2016)

O trabalho fora dos limites territoriais da comunidade, num regime de produção, em contraposição ao trabalho de subsistência e por vezes, comunal, desenvolvido na grande maioria das comunidades quilombolas do país, é outra característica específica de Queimadas. Morar numa comunidade rural onde quase

nada se produz contrasta fortemente com as correntes concepções de comunidades rurais amplamente difundidas na nossa sociedade (abundância de terra, água e alimentos). Essa realidade apresentada aqui, foi e é responsável pelo movimento *diaspórico* realizado por moradores da comunidade, entretanto, *trabalhar fora não significa estar fora*, uma vez que os longos períodos de tempo e as longas distâncias servem unicamente ao objetivo da sobrevivência imediata e meios para aquisição de recursos necessários à construção das futuras moradias nos *terreiros*.

- Vocês já observaram que esta comunidade é formada só pela família?

Aqui é uma família só, eu tenho tanto filho né Bia? Só tem três que mora mais longe de eu, os outros tá tudo aqui pregado ne eu ó... os fí meu. Quantas casa? Cinco.

Os que saem volta, cada um deixa seu cantím aí.

O meu filho que tá em São Paulo, a casa dele tá fechada, a casinha perto da estrada tem até uns pé de coqueiro quem vai daqui pra lá, perto da venda.

[...]

Lá em São Paulo é do mesmo jeitim, no São Paulo aonde é que tem três irmão é tudo assim também, cada um na sua casa, mas tudo perto, na mesma rua, sobrinha, sobrim, irmã.

Vai lá, no final do ano volta tudo pras casinha dele, as casinhas dele tá tudo fechada aí, tá tudo fechada. Final do ano, hora que o serviço termina lá, volta tudo pra casa.

(Adelina, filha de Dona Chica e bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 29/10/2016).

Para referenciar essa relação tão estreita e direta com o território, tomaremos o conceito de *território funcional e simbólico* defendido por Rogério Haesbaert (2003; 2004; 2005, grifo nosso). Segundo esse autor, o território geográfico não deve ser compreendido e analisado apenas a partir da sua funcionalidade prática e material, pois, se assim o fizer, o pesquisador/a não conseguirá abarcar a gama de relações intrínsecas e simbólicas que envolvem a conexão do homem com a terra, pois “uma noção de território que despreze sua dimensão simbólica, mesmo entre aquelas que enfatizam o seu caráter eminentemente político, está fadada a compreender apenas uma parte dos complexos meandros do poder” (HAESBAERT, 2003, p.14). A concepção de território cultural(lista) proposta por ele, prioriza a perspectiva simbólica/cultural/subjectiva sobre o território, sobretudo, continua o autor, “como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo sobre o seu espaço”.

Diante disso, os diferentes grupos sociais (dominantes *versus* dominados/homogeneizados) desenvolvem formas específicas de relação/produção com o território. Os primeiros, pautam-se principalmente, num vínculo de dominação funcional e mercantil sobre a terra, a extração de recursos materiais para aumentar o capital econômico, assume, na maioria dos casos, o principal objetivo dessa interação. Já para o segundo grupo, o território é uma extensão do seu ser, uma vez que através dele há uma apropriação dos elementos naturais disponíveis necessários à sobrevivência cotidiana. No entanto, não é uma relação predatória, ao contrário, o território é pensado e utilizado enquanto um espaço que permitirá a sobrevivência e a existência presente e futura do grupo, assim, não é somente exploração, mas, sobretudo, o cuidado e a preservação são indispensáveis, pois, perder a terra é, em muitos casos, perder a identidade.

Para exemplificar essa relação, Haesbaert (2005) construiu o quadro comparativo apresentado abaixo:

<i>Território funcional</i>	<i>Território simbólico</i>
Processos de dominação	Processos de apropriação
Território da desigualdade	Território da diferença
Território sem territorialidade (empiricamente impossível)	Territorialidade sem território (“Terra Prometida dos Judeus”)
Princípio da exclusividade (no seu extremo: unifuncionalidade)	Princípio da multiplicidade (no seu extremo: múltiplas identidades)
Território como recurso, valor de troca (controle físico, produção, lucro)	Território como símbolo, valor simbólico (“abrigo”, “lar”, segurança afetiva).

Em Queimadas, o território (entendido aqui, como espaço geográfico) é um elemento indissociável e constituinte da identidade do grupo. Ademais, nessa comunidade, o funcional e o simbólico no trato com o território, são elementos intrínsecos. Tal conexão pode ser visualizada no constante desejo dos seus membros em voltar para casa: “Os que saem volta, cada um deixa seu cantim aí. [...] Final do ano, hora que o serviço termina lá, volta tudo pra casa”.

Assim, nesse frequente movimento *diaspórico*, os quilombolas vão vivenciando um processo conhecido como multiterritorialidade⁷¹ (HAESBAERT, 2003; 2005). Esse fenômeno, fruto das sociedades modernas e da globalização, permite, em muitos casos, que as fronteiras do grupo étnico sejam constantemente transpostas, uma vez que há uma relação de ir e vir constante, onde os bens culturais de outros grupos podem ser inseridos no interior da comunidade através dos indivíduos que realizam esse movimento.

Na perspectiva de Stuart Hall “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades [...] podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento - a dispersão” (2003, p.28) assim, “na situação de diáspora, as identidades [que por essência, não são fixas] se tornam múltiplas” (p. 27). Há uma atualização constante dos signos culturais que ligam esses indivíduos aos seus locais de origem, pois, nessas situações, é necessário acionar os elementos disponíveis que sejam capazes de manter o pertencimento vivo, uma vez que é preciso se readaptar às exigências postas a partir das novas realidades sociais.

Assim como no grupo étnico, “o conceito de fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o de dentro e o de fora” (HALL, 2003, p.33, grifo do autor) e é justamente a diferença, o componente demarcador dessa fronteira. Na mesma medida, Barth (2001) diz que a separação entre os grupos étnicos se dá a partir de fronteiras sociais, mas ele afirma que elas também podem ter correlação com as territoriais. Mas, o que são e qual a importância das fronteiras étnicas?

As fronteiras étnicas se dão no contato entre os diferentes grupos étnicos. Como consequência da interação social, as identidades e os pertencimentos são realçados a partir de traços culturais distintos, traços esses que são responsáveis por diferenciar os distintos grupos e permitir a separação entre *os de dentro e os de*

⁷¹ A multiterritorialidade é resultado da intensa mobilidade vivenciada pelo homem moderno, através dos deslocamentos geográficos e sociais, ou simplesmente, na troca de experiências entre sujeitos de outras culturas, outras territorialidades. “A existência do que estamos denominando multiterritorialidade, pelo menos no sentido de experimentar vários territórios ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular uma territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma “multiterritorialidade” (Haesbaert, 2004). Em Queimadas a experiência da multiterritorialidade realça o intenso pertencimento com o território, com a ancestralidade étnica do grupo.

fora, assim, constituem-se fronteiras (invisíveis e nem sempre estáticas) que permitem a manutenção do grupo étnico frente aos diversos outros grupos que existem. A importância da fronteira reside no fato de que “estabelecer sua distintividade significa, para um grupo étnico, definir um princípio de fechamento e erigir e manter uma fronteira entre ele e os outros a partir de um número limitado de traços culturais” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 153) pois, continuam os autores, “o que permite que se dê conta da existência dos grupos e de sua persistência no tempo é, então, a existência dessas fronteiras étnicas independentemente das mudanças que afetam os marcadores os quais elas se colam”.

É sabido que os grupos étnicos persistem apesar das transformações culturais operadas no seu interior. Ao pesquisar comunidades tradicionais é importantíssimo manter esse conceito em foco, uma vez que:

Se, para identificarmos um grupo étnico, recorrêssemos a traços culturais que exhibe - língua, religião, técnicas, etc. -, nem sequer poderíamos afirmar que um povo qualquer é o mesmo grupo que os seus antepassados. Não temos os mesmos hábitos, as mesmas instituições, nem certamente as mesmas técnicas, nem os valores e preponderância do catolicismo dos brasileiros há cem anos. [...] Um mesmo grupo étnico exhibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria (CUNHA, 2009, p. 250-1).

O *voltar para casa* em Queimadas promoveu/promove alterações culturais significativas. As vestimentas, a linguagem, o uso de tatuagens, o corte de cabelo, os recentes casos de casamento exógeno e a adoção de um estilo de vida moderno (utilização de mídias e novas tecnologias) permitiram significativas alterações (de identificação) no conteúdo cultural da comunidade. No entanto, esses elementos são insuficientes para romper com os pertencimentos étnicos e a ancestralidade, pois, o núcleo familiar, o território, os costumes, as tradições e as normas sociais estabelecidas ainda são estritamente vinculadas ao cotidiano de todos os moradores e, isso não deixa dúvida de que “o grupo étnico representa por excelência o ‘refúgio’ de onde não podemos ser rejeitados e jamais estamos sós” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 90 grifo dos autores), por isso, sempre há e haverá o *movimento de retorno para casa*.

No entanto, a recente crise econômica que abalou a economia do país e reduziu drasticamente os postos de trabalho alterou esse movimento de retorno. Muitos que vão, encontram dificuldades financeiras no momento da volta, assim, são obrigados a permanecer mais tempo que o planejado, longe do território e dos laços que os unem aos seus pertencimentos étnicos.

- Hoje ainda vão muitos daqui para as fazendas de algodão?

Não, porque cabou também pra lá, tá difícil, não tem serviço, cabou. Não prantou mais roça de algodão, aí cabou. Do tempo que prantava algodão o povo ia direto.

- Agora a rota é para São Paulo?

Agora ficou São Paulo. Mas lá também não tá dando dinheiro mais não, não tá dando. Corte de cana já acabou.

- E quem vai, fica morando lá?

Volta, volta. Todo ano, final do ano uns volta, otros não, porque fica difícil também, não tá ganhando nada também, não tá ganhando dinheiro também, aí fica muito difícil.

O povo lá tá colhendo laranja, a laranja não tá dando mais dinheiro, não tá ganhando nada, aí fica difícil de vim, com as passagem cara né? As minhas mermo estão falando que não vai vim esse ano.

(Dona Nenê, esposa de neto de José Vêi. Entrevista dia 13/11/2016).

De tudo isso, fica a clara a compreensão de que a disposição das residências, a ocupação espacial do território, a relação afetiva com os bens materiais e simbólicos da comunidade (campos de futebol, o *prédio*, as árvores centenárias onde os adultos brincavam quando crianças, as ruínas da *casa dos Vêi*, o poço de Dona Belisara, a casa de Dona Julia, etc.) evidenciam claramente que os lugares de memória (NORA, 1993) em Queimadas fazem parte da territorialidade do grupo, logo, podemos afirmar que Queimadas é um *território de identidade*.

A centralidade das relações simbólicas também estão presentes quando se trata da identidade humana, notadamente sob a perspectiva dos estudos culturais, defendidas por Stuart Hall (2003; 2014), Kathryn Woodward (2014) e Tomaz Tadeu da Silva (2014).

Para esses autores, a identidade encontra-se sendo amplamente debatida na atualidade, todavia, todos esses debates não esgotam o fato de que a identidade ainda é um conceito problemático, pois se encontra na arena do simbólico, do social e (porque não dizer) do político? Entretanto, além de todos eles, na contemporaneidade, a identidade encontra-se intrinsecamente relacionada à produção da diferença.

Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsciente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2014, p. 96-7).

A identidade é simbólica porque produz elementos constitutivos dos pertencimentos do grupo, através de símbolos que podem estar vinculados a objetos materiais ou imateriais, às regras sociais implícitas ou explícitas, à traços que distinguem os diferentes pertencimentos e criam fronteiras entre os de dentro e os de fora. É social uma vez que a carga simbólica da comunidade produz (quase sempre) efeitos diretos na conjuntura cotidiana do grupo, eventualmente, com consequências materiais. E porque a identidade pode ser política?

É política, porque na atualidade o Estado multiculturalista tem proposto políticas de afirmação de identidade (em muitos casos, de identidades secularmente negadas e silenciadas) e, no mesmo sentido, os diferentes grupos tem travado lutas e erigido bandeiras a favor do reconhecimento e da afirmação de distintas identidades étnicas e nacionais em contraposição ao fenômeno da homogeneização e dos essencialismos (WOODWARD, 2014). Portanto, é justamente nessa arena que o movimento quilombola há muito, vem lutando por fazer valer os seus direitos políticos, territoriais, históricos e culturais secularmente negados.

Assim como o grupo étnico, a identidade se fortalece na relação/interação. A autoidentificação de um grupo como quilombola, depende, essencialmente, da existência de outros que não o são, pois

A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e sobre quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre *nós* e *eles* (SILVA, 2014, p. 82, grifo do autor).

Portanto, o reconhecimento e a certificação de uma comunidade como remanescente se dá a partir dos antecedentes históricos do grupo (a comunidade

precisa ter algo que a distinga de outras comunidades), sua possível relação com a ancestralidade negra e com a resistência histórica empenhada pelos afrobrasileiros. De tudo isso, fica evidente que o passado é imprescindível na construção da identidade quilombola.

Entretanto, não basta ser uma comunidade negra para esta ter o direito de ser reconhecida um quilombo. No Brasil para que isso ocorra é necessário que “a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão” (WOODWARD, 2014, p. 26) assim, o passado é analisado e tomado como ponto de referência. Ao buscar essa relação com um passado autêntico, percebemos que ninguém nasce quilombola, mas *torna-se quilombola*, pois este é um processo de incorporação, uma vez que o Estado Nacional negou e invisibilizou (por séculos) a existência desses povos, enquanto sujeitos de direitos. Portanto, por aqui, a identidade quilombola é uma identidade construída tanto pela legislação, quanto pelo pertencimento e pelas posições que o sujeito assume no seu cotidiano e nos diferentes espaços que transita.

Por fim, é perceptível que o quilombo Queimadas possui em sua história as marcas de um passado vinculado à diversas formas de resistência, as quais já citamos acima. Por isso mesmo, possui legitimamente o direito de ser reconhecida um remanescente de quilombo, uma vez que muitos dos elementos culturais, sociais e religiosos que estão presentes nesse espaço, trazem a marca da ancestralidade negra, mesmo que sincréticas em bases católicas ou protestantes.

Posto que o Brasil vivenciou séculos de dominação e colonização, é praticamente impossível falar em pureza racial ou cultural. Aqui, como bem diz Munanga (1999, p. 123) “as cercas e as fronteiras entre as identidades vacilam, as imagens e os deuses se tocam, se assimilam”. Em função disso, os quilombolas de Queimadas ao relatar-nos sobre os festejos e as comemorações do passado, evocam em suas falas, memórias vinculadas às tradições da religião cristã, notadamente, na comemoração dos reisados; nos festejos da Semana Santa; na realização das festas juninas (São João), entre outras. Todavia, ao mesmo tempo que havia/há essas comemorações, elementos da cultura afrodescendente eram/são preservados e cultuados nos encontros festivos em que se dançavam/dançam

rancheiro e o samba de roda, em especial, nas festas de casamento onde havia/há, o samba de roda com a *quebrada da panela* ou do *buião*⁷².

- E as festas Dona Chica, a senhora se lembra como eram as festas de antigamente?

As festas era quase igual agora mermo, era sanfona. Era forró de sanfona, eles tocava de sanfona.

- E tinha danças, samba de roda?

Tinha dança, samba de roda, eu cantava muita roda naquela época.

- A senhora ainda se lembra de alguma roda de samba?

Nós cantava, nós dançava o martelar de panela.

- Era na quebrada de panela?

Era, tudo tinha. Eu alembro disso tudo ainda. Eu era mais nova mas eu tô lembrada disso tudo ainda, essas coisa tinha, toda vida tinha.

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016).

- E naquela época havia festa? E como eram as festas aqui?

Há, tinha muita festa, tinha. Festa tinha muita, ô era um forró, era, era, dançava valsa, rancheira, baiãoe muita roda com samba. O povo dançava muito naquela época, o povo dançava muito, fazia muito forrozim, dançava muito.

(D. Maria, 72 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 31/10/2016).

Além disso, outras práticas diárias evidenciam a proximidade desse grupo com a ancestralidade negra. Isso é evidenciado através do ato comum de manipular ervas medicinais na produção de remédios caseiros, notadamente, desenvolvidos pelas parteiras e pelos benzedeiros/as e utilizados durante os partos ou quando alguém se encontrava enfermo nas redondezas. Esses rituais de cura e benzedura mantêm vivos os ensinamentos dos antepassados e perpetuam os saberes tradicionais da comunidade⁷³.

- E naquela época, como é que vocês faziam quando uma pessoa adoecia?

Gente bibia remédio, remédio do mato. A beberagem era, não sei que agora que diferenciou tudo porque agora tudo é farmácia, remédio da farmácia, mas de primeiro gente sentia uma coisa gente bebia remédio do mato, era casca de pau, era chá de erva cidreira, chá de imburana era queces remédio que gente fazia um chá e bibia e Deus abençoava que dava tudo certo.

- E as crianças, vocês curavam o umbigo como?

⁷²Vasilha de barro que se assemelha a uma jarra. Possui base arredondada e uma espécie de falo na parte superior.

⁷³Essas informações constam nos relatos dos moradores, enviados através de vídeo, para a Fundação Cultural Palmares. Os vídeos foram gravados e editados por Rosinei Gomes e Seu Manoel.

Era cum óleo de mamona. [risos] Era óleo de mamona, é. Botava esse azeite num a gente falava óleo, mas fazia um azeitim assim de mamona.

- Vocês mesmas faziam em casa esse azeite?

Fazia. Gente pisava mamona e botava na panela, mexia, mexia até ficava, ficava o óleo apuradim, agora gente panhava e botava na nas garrafa e aí agora vinha curar o imbigó do menino, quando o minino nascia curava o imbigó, até o imbigó caía, ia botando, botando aquele olim no imbigó até o imbigó caía, aí agora caia a gente pegava machucava um caroço de imbú otra hora uma rapava um, quemava o [...] botava alí, rapava aquele preto por riba e rapava aquele pozim finim que [...] e agora botava no imbigó até que o imbigó sará.

- Vocês tinham um benzedeiro ou benzedeira aqui na comunidade?

Tinha alguns assim. Rezava assim quebrantu, que quando o minino dava quebrantu ficava assim esmuricado, gente cunhecia, era quebrantu, o menino tá cum quebrantu, aí agora tinha aquelas pessoa que benzia, Deus abençoava que miorava.

- E hoje ainda tem, Dona Maria?

Hoje ainda tem, alguém que benze ainda, é mais difícil, mais tem. (D. Maria, 72 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 31/10/2016).

Aqui, na presente pesquisa, essas práticas se configuram como estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos, uma vez que possibilitam além do bem-estar físico e social da comunidade, a transmissão de elementos materiais e imateriais conectados à ancestralidade étnica. Além disso, esses elementos possuem uma poderosa carga simbólica, pois estão permeados de sentidos e significados vinculados aos costumes, às tradições e ao legado africano. Pela profundidade e importância que detêm, serão descritos e analisados detalhadamente no próximo capítulo da dissertação.

3.3.2 As diferentes vozes que se fizeram presentes no processo de certificação

A mudança na legislação referente aos processos de reconhecimento, certificação, titulação e demarcação das comunidades remanescentes de quilombos proporcionou um aumento significativo na demanda por reconhecimento entre esses grupos. Se antes era preciso *atestar* uma origem vinculada a um passado escravista, hoje, a autoatribuição passou a ser o elemento definidor de uma identidade que assegura um direito específico. Assim, após o Decreto 4.887/03, houve um aumento considerável na demanda por certificações.

No site da FCP consta a informação de que no país, atualmente, existem 2.401 comunidades certificadas e 2.849 reconhecidas. Inserido nesse grupo está o estado da Bahia, com 597 comunidades certificadas e 718 reconhecidas⁷⁴. Queimadas soma-se à essas comunidades, pois sua certificação ocorreu em 08 de junho de 2015, através da Portaria nº 84, publicada no Diário Oficial da União nº107 do dia 09 de junho do referido ano.

A certificação de Queimadas envolveu diversos atores sociais. Para compreender a gama de questões que se fizeram presentes nesse pleito, foi necessário, primeiramente, partir dos interlocutores que direta ou indiretamente, se envolveram no processo. Assim, aqui são apresentados o contexto e os agentes que participaram na mobilização pelo reconhecimento de Queimadas, como remanescente de quilombo.

A articulação inicial para produzir os *dados* utilizados no processo, partiu de Rosinei Gomes que, realizando um trabalho de levantamento para moradias rurais vinculada à Caixa Econômica Federal, o Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR)⁷⁵, teve o contato inicial com a realidade de vida do grupo.

[...] Não tenho um trabalho ainda com comunidades remanescentes de quilombo. Não tinha, e aí me despertou essa curiosidade através do Programa PNHR, que é um programa de comunidades rurais de moradia e no município de Guanambi nós temos 3 comunidades que tem perfil, tem características, só que nós começamos por Queimadas devido ao incentivo, a disponibilidade do presidente da associação. E aí, nós começamos... Eu comecei fazer algumas visitas, levei para a frente dessa comunidade dessa importância da certificação e o trabalho que a gente teria que fazer. E aí onde foi que começou. Nós começamos fazer alguns questionários com algumas famílias, depois eu fiz uns... Conheci alguns pontos né, de como foi fundada a comunidade, desde a época que teve algumas pessoas bem mais velhas de lá, de famílias e, a gente pode conhecer diretamente a, a dificuldade que eles tinha desde a época quando foi fundada a comunidade de Queimadas.

(Rose, Assistente Social do Município de Guanambi, dia 08/11/2016).

⁷⁴ Fonte: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2016/06/QUADRO-RESUMO.pdf> . Essas informações foram coletadas no dia 28/11/2016.

⁷⁵ No site da Caixa Econômica Federal, consta a seguinte informação: O PNHR – Programa Nacional de Habitação Rural foi criado pelo Governo Federal no âmbito do Programa *Minha Casa Minha Vida*, através da Lei 11.977/2009 com a finalidade de possibilitar ao agricultor familiar, trabalhador rural e comunidades tradicionais o acesso à moradia digna no campo, seja construindo uma nova casa ou reformando/ampliando/concluindo uma existente. Informações disponíveis em: <http://www.caixa.gov.br/poder-publico/programas-uniao/habitacao/programa-nacional-habitacao-rural/Paginas/default.aspx> Acesso em: 29/11/2016.

Segundo a assistente social, ao se deparar com uma comunidade (pelos menos, ela assim os percebia) rural, fenotipicamente negra, articulada por laços de parentesco e vivenciando uma situação de invisibilidade social, despertou nela a percepção de que aquele grupo possuía as características necessárias para ser reconhecido como quilombo e, por conta disso, orientou o presidente da Associação de Pequenos Produtores Rurais a pleitear o reconhecimento da comunidade.

- Então foi o presidente da Associação que solicitou para fazer a documentação?

*Foi. Na realidade eu passei pra ele a importância que teria essa certificação para a comunidade e aí houve essa é, **despertou** nele por ele ser linha de frente da comunidade e onde ele ajudou na realidade. Eu contribuí para que pudesse fazer só esse levantamento mesmo, do histórico mesmo né? Voltar desde a época que foi fundada até hoje pra gente fazer o que? Lutar pelas políticas públicas, políticas sociais.*

(Rose, Assistente Social do Município de Guanambi, entrevista dia 08/11/2016, grifo nosso).

Seu Manoel, relata-nos abaixo, o início da articulação entre ele e Rose para o levantamento das informações:

Aquela menina é tipo uma detetive, eu fui contando pra ela a história daqui e ela foi observando, daí a pouco ela disse: “Seu Manoel, eu vou conversar com Charles⁷⁶ [prefeito] e nós vamos buscar o direito de vocês, vocês vão ser a primeira comunidade que nós vamos arrumar o título de remanescente daqui de Guanambi. Essa sua história é muito comovente”.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017)

Assim, articulados, iniciaram um processo de *memória* da história, através da coleta de entrevistas, busca por artefatos, documentos e informações que pudessem servir de *dado empírico* para *comprovar* uma identidade vinculada à resistência histórica empenhada.

Mesmo com todas as críticas que denunciam as concepções ultrapassadas que tentam *atestar* uma dada identidade, no Brasil, a conquista do direito de ser remanescente *ainda* passa, invariavelmente, pelo crivo das ordens políticas, jurídicas, sociais, identitárias e teóricas. Ademais, a mobilização para o levantamento dos dados para a construção do laudo antropológico acarreta, em alguns casos, conflitos identitários, uma vez que a Lei (Constituição Federal de 1988

⁷⁶Charles Fernandes era o prefeito do Município de Guanambi no período citado. Foi sucedido por Jairo Magalhães, no ano de 2017.

/ artigo 68) não se aplica a sujeitos individuais, mas trata-se de um direito coletivo de um grupo que compartilha território, cultura, tradição, costumes, etc. Por conta disso, é necessário que haja um consenso mútuo, entre os moradores, sobre os caminhos a serem tomados.

- Na época do levantamento dos dados para a certificação, todas as pessoas concordaram com o processo?

Muitos ficou com preconceito deles mesmo. Muitos achou que eles ia servir de chacota, quando alguém fosse chamar eles de quilombola, então teve muitas pessoas, principalmente os mais novo que não gostaram, os mais véi não, que era tudo muito sofrido, mas os mais novo nem sabe o que é sofrimento.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Essa informação esclarece o motivo de algumas tensões que os jovens vivenciaram no contexto escolar. Estava, naquele momento, sendo instituída sobre eles uma identidade que não os identificavam, era uma identidade sem identificação. Logo, eles não se reconheciam como quilombolas e não houve, na ocasião, um trabalho de conscientização do significado de *ser quilombola* na atualidade e nem o esclarecimento sobre a concepção de quilombo que estava sendo adotada.

O que ocorreu em Queimadas não é um fato isolado pois, se espalham, pelo país afora, denúncias de que agentes externos, movidos de interesses particulares atuam fortemente no interior dessas comunidades com o intuito de conseguir a certificação junto ao Estado.

É importante pontuar que há casos em que todas essas questões convertem-se em tensões oriundas de interesses distintos, no momento da construção dos laudos antropológicos. Assim, na arena do reconhecimento jurídico, é oportuno salientar como “novos mediadores políticos e especialistas passam a integrar a cena; o conjunto de leis e normas executado pelos órgãos oficiais exige clareza, ordenamento, delimitações e pressupõem espaços bem marcados com identidades visíveis – o que nem sempre é possível” (FERREIRA, 2012, p.343). Ainda, continua a autora, é absolutamente necessário refletir sobre a função e o poder que os laudos antropológicos detêm nesses processos pois:

São solicitados em procedimentos, judiciais ou administrativos, para identificação e reconhecimentos das comunidades; contudo, o ponto de partida é a formulação jurídico-institucional, voltada à necessidade de ‘identificar’ titulares do direito assegurado. Sendo assim, somente

a manifestação de autoatribuição étnica não assegura por si só o reconhecimento oficial, ou seja, permanece a necessidade da *prova*, tão cara ao direito e tão distinta no fazer antropológico (p.350, grifo da autora).

Na busca dessa *prova* necessária para garantia do reconhecimento de Queimadas, várias entrevistas foram colhidas e as falas foram utilizadas para tentar reconstruir um passado que está somente resguardado na memória, uma vez que não há documentos escritos que narrem a trajetória coletiva do grupo.

- O antropólogo veio e fez o quê? Como foi o trabalho dele, você se lembra?

*Logo em seguida quando mandamos a documentação teve até uma agilidade da Fundação, não demorou, logo em seguida eles enviou as técnica né, para o município de onde ele **constatou** toda essa documentação que nós tinha enviado tinha realmente os fatos como reais e, aí, passamos nas famílias que nós fizemos as entrevista, fomos nos pontos onde tinha os materiais, na casa de farinha, na casa antiga também que ao lado ficava, tinha a senzala. Então todos esses pontos da comunidade ele fez a visita juntamente com o presidente da associação, alguns membros e eu representando o município.*

(Rose, Assistente Social do Município de Guanambi, entrevista dia 08/11/2016).

O rapaz da fundação Palmares [antropólogo]⁷⁷ veio aqui e falou: “Como é que eu vou falar não a uma coisa que eu estou vendo?” Sentou aqui comigo e falou: “Seu Manoel, vocês estão de parabéns. De quando eu estou certificando comunidade eu nunca vi uma história tão bem contada e verdadeira”.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Para além do trabalho desenvolvido pela assistente social e membros da comunidade, foi recorrente, durante esse período, a presença de vários atores sociais que passaram a integrar a cena, a maioria deles, constituída de representantes das instituições políticas partidárias que se mostraram muito interessadas em estar presentes durante a mobilização. Dessa forma, é oportuno ressaltar mais uma vez, a força que esses agentes externos exercem, notadamente, quando os interesses particulares e políticos se entrecruzam com os direitos da comunidade, proporcionando aos políticos maior *visibilidade* e à comunidade – nem sempre - vez e voz na luta por reivindicação de políticas públicas.

⁷⁷Não foi possível termos acesso ao laudo antropológico, por conta disso, não sabemos dizer o nome do antropólogo responsável.

Poutignat e Streiff-Fenart fazem uma alerta sobre a ação dos agentes externos, os quais eles denominam de *exógenos*, sobre “os processos de etiquetagem e de rotulação pelos quais um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade étnica” (2011, p.142). Segundo eles, as definições impostas vão na contramão do direito de autoatribuição, uma vez que o grupo perde a autonomia de eleger seus próprios traços definidores e, comumente, se tornam vítimas da rotulação de uma identidade que nem sempre os define, além de serem, muitas vezes, essencializadas e estigmatizadoras.

No Brasil, a autoatribuição de uma identidade quilombola não é suficiente para o reconhecimento oficial de um grupo. Como essa demanda está na arena do Direito, da política, do fundiário, do cultural e do étnico, muitas questões perpassam por um *universo de intérpretes* variados e, por vezes, divergentes, que para além da atuação do próprio Estado, realizam múltiplas interpretações da Lei, moldam o próprio Direito e aplicam essas interpretações em diferentes realidades (ARRUTI, 2006). O impacto disso, em muitos casos, é refletido nas tensões e conflitos identitários de reconhecimento e não-reconhecimento, pois é evidente que ainda hoje, para “o reconhecimento faz-se necessária a comprovação técnica da identidade e da territorialidade, [uma] produção que cabe aos profissionais especialistas acadêmicos, e assim pode-se problematizar o próprio direito a autoatribuição” (FERREIRA, 2012, p.350) uma vez que, na prática, quem decide por *validar* ou não a identidade e o pleito da comunidade, como detentora do direito de ser remanescente de quilombo, são os membros das comunidades de intérpretes, ou seja, os *exógenos* e com isso, a aplicabilidade da Lei e o direito individual de autoatribuição se tornam enfraquecidos.

- Hoje, o senhor acha que eles compreendem melhor o que é ser quilombola?

Muitos já compreende, deve ter um por cento que ainda não. Eles já até brincam um com o outro já, chamando de quilombola [risos].
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Por conseguinte, é importante pontuar o alerta que Poutignat e Streiff-Fenart fazem sobre as questões envolvendo a identidade étnica:

Todos estes exemplos mostram que, no estudo de uma situação interétnica, é sempre importante [...] que se pergunte: “quem tem o poder de nomear”?

[...]

No plano do indivíduo, a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é socialmente atribuído (2011, p. 149 grifo dos autores).

A identidade não nasce pronta e acabada. Ninguém vem ao mundo com uma identidade formada, porque a construção da identidade, tanto individual como coletiva, é um processo dialógico de inclusão/exclusão, enquadramento/reenquadramento, pertencimento/não-pertencimento, identificação/não-identificação, que se desdobram pelas interações sociais, no decorrer da vida.

E foi justamente no contexto das questões que envolvem a identidade, que me aproximei⁷⁸, primeiramente, dos moradores de Queimadas.

Após o processo de certificação, alguns dilemas envolvendo pertencimentos étnicos e identidade ecoaram fortemente no cotidiano da Escola Municipal Pedro Barros Prates, em Mutans. Tal escola, recebe os alunos do Ensino Fundamental II que residem no distrito e na zona rural. Por ser uma escola de nucleação, nela se encontram e convivem diariamente, alunos pertencentes a diferentes grupos étnicos, das mais variadas origens e, esse convívio (nem sempre harmonioso) age numa mão dupla, ora enfraquece, ora fortalece, os pertencimentos étnicos e a identidade.

Barth (2011) diz que a etnicidade se dá na interação social, pois segundo ele, é no contato interétnico que os indivíduos demarcam os seus pertencimentos a partir de uma fronteira diferenciadora que define *nós/eles*. No entanto, essa interação tanto pode fortalecer o pertencimento, quanto pode enfraquecer. No caso dos jovens estudantes de Queimadas, as relações interétnicas vivenciadas por eles na escola, após o processo de certificação, eram abertamente conflituosas, por conseguinte, eram de negação e enfraquecimento.

Quando teve o reconhecimento aqui, a gente num intindia direito o que era quilombola. Aí, chegava na escola e todo mundo ficava comentando. Eu merma num gostava dessas coisas não. Depois que fui intendendo como funciona. A gente nunca tinha visto falar nisso antes, por isso que num intindia.

(Jaine, 22-23 anos, tataraneta de Zé Véi, entrevista dia 30/07/2017)

Por não se reconhecerem como quilombolas, a simples menção do rótulo identitário *quilombola* era tomado por eles como uma ofensa máxima. E a negação dessa identidade por esses jovens, mostra o quanto a ação dos agentes externos

⁷⁸ Na condição de pesquisadora.

interfere não somente na configuração social do grupo, mas, principalmente, na constituição do *ser* desses indivíduos, no seu pertencimento, na autoidentificação, no reconhecimento de si e dos outros enquanto possuidor de uma dada identidade.

Todas essas questões evidenciam como a identidade encontra-se numa arena conflituosa. O Estado brasileiro, instituído do seu *poder de nomeação* (ARRUTI, 2006, grifo nosso) atribui identidades diferenciadas, amparado no discurso de que está promovendo o reconhecimento de grupos que sempre estiveram na subalternidade, na margem da história oficial e no esquecimento. No entanto, como mencionado acima, a identidade não é cristalizada, pronta, acabada; portanto, ao instituir uma identidade específica a um grupo, corre-se o risco de estar negando tantas outras que ali estão presentes e, nesse movimento muitas tensões emergem dado a delicadeza e a seriedade da situação. O reconhecimento de uma comunidade como quilombola é um caminho sem volta, daí a necessidade primaz, de que todos os envolvidos estejam acordados com o pleito.

- Para a senhora, o que significa comunidade quilombola?

Ô fia, eu nam intindi nada. Eu num intindi nada, por fim umas pessoas falava que era bom, no fim, quando foi, foi, foi no fundo, eu, eu, na minha intruição eu achei que num era bom.

- A senhora foi às reuniões que realizaram?

Sempre eu fui, mas eu fiquei assim, é bestagem, é bestagem minha, porque eu vejo no jornal como é ques o povo.... como é que fala aí? Das carambolas? É um povo muito sofrido.

- Quilombolas.

Sim, eu vejo no jornal. Eu falei, ué, esses problemas desses quilombolas isso não tá certo não, tanto que muita gente [...] Irmão Manoel que veio cum essas conversas pra cá, a gente não entende nada, eu pelo menos, não entendo nada, né?

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016).

A fala acima evidencia duas questões importantes, primeiro, a compreensão de quilombo como sinônimo de pobreza, desassistência e atraso e, segundo, o não reconhecimento como portadora dessa identidade.

Como disse anteriormente, é urgente a necessidade de ressemantizar e ultrapassar as antigas concepções de quilombo, tão arraigadas na nossa sociedade e amplamente difundidas na mídia, pois esse *desconhecimento* gera preconceitos das mais variadas formas e, o preconceito pode ser um agente potencializador da negação da identidade quilombola por parte de muitos e, isso é perceptível na fala acima, quando ela diz: “*porque eu vejo no jornal como é ques o povo, como é que*

fala aí? Das carambolas? É um povo muito sofrido”. Ela compreende o quilombo a partir da imagem que a mídia produz e, mesmo compartilhando com os muitos outros quilombolas dos sofrimentos causados pela pobreza, ela não se vê como portadora dessa identidade, uma vez que quilombo é algo muito distante de si, não faz parte do seu cotidiano.

Por conta disso, Seu Manoel, presidente da Associação de Pequenos Produtores Rurais de Queimadas, já pontua, na fala abaixo, a necessidade de conscientização coletiva para o fortalecimento das demandas necessárias à comunidade, porque ele compreende que sozinho, dificilmente conseguirá reunir forças necessárias para promover alterações significativas na melhoria das condições de vida da referida população.

Nóis estamos lutando, primeiro a gente precisa conscientizar pra gente poder trabalhar, conscientizar a comunidade pra ela entender o quê quer dizer comunidade remanescente, outra coisa, mostrar pra ela os direito que nós podemos adquirir através dos direitos que nosso antepassado perderam. Então, como eu falei, eles são umas pessoas que muito ouve a minha pessoa e eles escuta o que eu falo, mas eu falo que todo mundo tem que entender e falar da sua opinião, aqui tem que ser tudo no coletivo.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

A conscientização diária realizada por ele se dá através de diversas frentes: por conversas cotidianas informais nos terreiros, por diálogos com os alunos da turma do Peti (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil), pela realização de palestras sobre a causa quilombola nos dias de reunião da Associação⁷⁹, em diálogos com os alunos da turma de capoeira⁸⁰ e na realização de oficinas variadas, ministradas por diferentes colaboradores.

Como o trabalho etnográfico exige uma inserção aprofundada em campo, participei de alguns desses encontros e, foi solicitada a mim, a organização de uma oficina que abordasse a temática afrodescendente. Por conta disso, organizei em conjunto com professoras da UNEB-Campus XII e do IFBaiano-Campus Guanambi⁸¹, uma oficina de turbante e tranças.

⁷⁹Na segunda sexta-feira de todo mês, às 19:00 horas, a comunidade se reúne na Associação para dialogar sobre diferentes questões.

⁸⁰Semanalmente, nas terças e quintas feiras, das 8:00 às 10:00, as crianças e jovens da comunidade participam de um curso de capoeira ministrado pelo contramestre Ravi Cordeiro, que reside em Guanambi.

⁸¹Dinalva Macêdo e Maísa.

Imagem 11: Oficina de turbantes



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, dia 05/02/2017.

Nessa ocasião, solicitamos a Roselane, aluna do curso de Educação Física da UNEB e moradora da comunidade quilombola Lagoa do Rocha, município de Lagoa Real/BA, que falasse sobre a sua comunidade, as suas experiências de vida e sobre a importância do turbante e da trança como símbolo da identidade afrodescendente. Esse momento se mostrou riquíssimo, pois muitas mulheres compartilharam os seus anseios e as dificuldades encontradas por elas, na condição de *mulher negra, quilombola e da roça*.

Imagem 12: Oficina de turbantes



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, dia 05/02/2017.

Essas estratégias de conscientização empregadas por Seu Manoel, na condição de líder da comunidade, buscam acionar o reconhecimento dos moradores de Queimadas, enquanto quilombolas pois, ele acredita que ao adotar essas medidas, o grupo irá se solidarizar com a causa, uma vez que eles compartilham com outros quilombolas não somente o título, mas uma identidade de luta, persistência e enfrentamento contra as desigualdades sociais. Diante disso, a solidariedade (tanto interna, quanto externa) é o ponto central da questão e é justamente a solidariedade uma das três etapas, ao lado do direito e do afeto, que conduzem o indivíduo na construção da sua identidade. Tal teoria é proposta por Axel Honneth (2003) na obra Luta por reconhecimento.

Para o senhor, o que significa ser quilombola?

Eu acho assim, tipo assim, quilombos significa um resgate de uma coisa perdida que a gente tinha, porque falando sobre as características da gente, não vai mudar nada, o quê que vai mudar algum coisa, por exemplo, de nós ter resgatado juntamente com nossos amigos, a nossa história?

Eu quero que as pessoas saiba da nossa história e respeite a gente, em qualquer lugar, mas preciso que todo mundo aqui me ajude nessa luta. A gente tem que andar junto.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017, grifo nosso).

O reconhecimento é uma necessidade básica do ser humano, todavia, até alcançar o pleno reconhecimento, o indivíduo passa por estágios que possibilitarão o amadurecimento necessário para se reconhecer e reconhecer o outro em situações de conflito ou interação social.

Ancorado na teoria de Hegel, Honneth preconiza ser o afeto, nos primeiros estágios da infância, a primeira etapa que propicia o reconhecimento do sujeito enquanto ser social, pois no ato de amar e ser amado pela mãe, a criança internaliza “uma medida indispensável de autoconfiança” (2003, p.81) que proporcionará, no futuro, um reconhecimento recíproco entre distintos membros de uma coletividade.

É verdade que na relação amorosa amadurece uma primeira relação de reconhecimento recíproco, constituindo um pressuposto necessário para todo o desenvolvimento posterior da identidade, uma vez que confirma o indivíduo em sua natureza instintiva particular (HONNETH, 2003, p. 81).

No entanto, só as relações de afeto não são suficientes para a formação completa da identidade e do reconhecimento de si, já que tais relações isoladas não preparam os sujeitos para o enfrentamento dos conflitos sociais, assim sendo, o direito jurídico passa a ser o segundo elemento de reconhecimento, uma vez que,

A esfera do ser reconhecido se forma pela via de acumulação dos resultados de todos os processos de formação individual tomados conjuntamente e por sua vez é mantida em vida somente pela nova constituição dos indivíduos em pessoas de direito (HONNETH, 2003, p.95).

A partir dessa afirmação, se torna evidente que através das interações sociais de reciprocidade, os indivíduos tomam consciência de si e do outro, mesmo em situações de conflito social ou desrespeito, pois, ao se constituir como um sujeito de direitos, a luta por reconhecimento passa a ser uma luta por aceitação e respeito. Nessa perspectiva, é perceptível que através das normas impostas pela sociedade, o sujeito passa a construir sua identidade e passa a ser conseqüentemente reconhecido como membro de um coletivo, já que assim, a comunidade representa um grupo onde se espera que todos se autorreconheçam através de uma *possível* homogeneidade firmada no direito, que limita e controla as condutas sociais. Conseqüentemente, o homem/a mulher se torna um ser absolutamente limitado/a, uma vez que depende do outro para se autorreconhecer.

Não obstante a esses argumentos, o autor vai além ao demonstrar que as relações baseadas somente no afeto e no direito jurídico são insuficientes para um pleno reconhecimento de si, pois, é necessário que os sujeitos possuam uma “estima social que lhes permita referir-se positivamente as suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198). Essa estima, encontra na cultura, no simbólico e na solidariedade uma “forma de reconhecimento recíproco [que] está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns” (2003, p. 200). A estima social permite a compreensão dos indivíduos enquanto pessoas individuais, não homogêneas e dotadas de respeito que, mesmo vivendo numa coletividade e partilhando com os outros membros os mesmos direitos e objetivos comuns, ela/ele detém uma identidade particular que a/o distingue e, isso só é possível porque:

Na relação interna de tais grupos, as formas de interação assumem nos casos normais o caráter de relações solidárias, porque todo membro se sabe estimado por todos os outros na mesma medida; pois por 'solidariedade' pode se entender, numa primeira aproximação, uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica. Essa proposta explica também a circunstância de o conceito de 'solidariedade' se aplicar até o momento precipuamente às relações de grupo que se originam na experiência da resistência comum contra a repressão política. (HONNETH, 2003, p.209, grifo do autor)

Ademais, as relações sociais baseadas na solidariedade produzem uma conexão interativa onde as diversas singularidades voltam-se para compor a identidade interna do grupo e, conseqüentemente, fortalece as práticas cotidianas em que se assentam os pertencimentos étnicos e os valores da comunidade.

Relações dessa espécie podem se chamar 'solidárias' porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis (HONNETH, 2003, p. 211).

Em vista disso fica claro que é a *biografia* dos sujeitos que vai regular o seu pertencimento. São as relações pessoais, familiares e grupais, baseadas na convivência diária e por vezes, regadas de afeto, que possibilitarão o reconhecimento de si e o fortalecimento das identidades étnicas. Por isso, o reconhecimento não é algo externo, posto, atribuído, mas, o resultado de uma pertença individual, intersubjetiva, que possui um forte elo na ancestralidade, na solidariedade, na memória e na estima social que surge na esfera individual e se transporta para a esfera coletiva.

Mas, não é somente o reconhecimento que essas coletividades buscam. Na atualidade, o reconhecimento por si só, isoladamente, não produz os efeitos desejados por muitos grupos. Em Queimadas, ao lado do reconhecimento público e jurídico do título de remanescente de quilombo, vários outros objetivos estavam entrelaçados nessa questão.

Nóis conquistou o título e vamos conquistar os outro documento que falta com o INCRA e vamos correr atrás dos projetos, do posto de saúde que não temos, a escola e outras coisas. Preciso saber de todos os direitos que temos, porque ainda num sei.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Os quilombolas não querem somente o título. Eles buscam, além desse direito constitucional, ser contemplados com os benefícios resguardados pelas políticas públicas que conferem a esse segmento social direitos específicos. No grupo investigado, esse é um dos principais motivos que os levaram a lutar pelo título de remanescente.

*Pra mim foi muito bom, a gente ter alcançado esse privilégio de ter feito esse resgate da vida que a gente tinha, porque eu creio que alguém tem que ver que pra tudo tem o seu direito, né? Porque tem muitas pessoas que acham que se nós conseguirmos eles também vão conseguir certificar as comunidades deles. Porque nós aqui era tudo escravo, sem ser, porque eles não resgatou o documento de libertação, continua sendo oprimido, mas depois que certifica não, alguém tem que pensar duas vezes antes de negar algum projeto que a gente for mandar para a Câmara de Vereadores, isto é, se esse governo aí não mudar as coisas demais.
Nós temos muito mais direito agora e vamos correr atrás desse direito.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).*

Portanto, a luta desse grupo é para que haja, de fato, uma justiça social que os contemple, pois, nessa perspectiva “a justiça é uma questão de distribuição justa [além de ser] uma questão de reconhecimento recíproco” (FRASER, 2002, p.11). A distribuição justa perpassa pela redistribuição dos recursos econômicos e sociais, uma vez, que a sociedade brasileira é marcada, desde o período colonial, por grandes disparidades sociais e econômicas e, essas disparidades produziram efeitos cruéis pois grande parte da população ainda se encontra à margem de direitos constitucionais mínimos.

Ao adotar essa perspectiva, Nancy Fraser (2007) avança nos conceitos teóricos utilizados por Honneth (2003) quando defende que o reconhecimento é uma questão de justiça social, não somente uma necessidade psicológica humana. Nessa medida, o reconhecido pode agir como uma política de reparação, uma vez que não basta somente reconhecer, pois ao lado deste deve haver uma reestruturação política e social de redistribuição, que contemple as demandas dos diversos segmentos sociais, sem homogeneização, para que possa, de fato, promover justiça social e paridade participativa entre todos os brasileiros: “Nós estamos tendo valor, porque nossos avôs e nossos pais não tinham e vamos correr atrás do nosso direito” (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

4. AS ESTRATÉGIAS DE PRESERVAÇÃO DOS PERTENCIMENTOS ÉTNICOS DAS GERAÇÕES DE QUEIMADAS

*“Preto é preto? Branco é branco? Ou, quando é que a velhice começa, surgindo de dentro da mocidade?”
Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas*

Neste capítulo, apresentamos a análise genealógica dos colaboradores da pesquisa, com o objetivo de evidenciar os laços matrimoniais e parentais cunhados pelos quilombolas de Queimadas e, a partir deles revelamos a dinâmica das gerações que ali existe, além das etnicidades geracionais presentes no eterno ciclo do nascer, viver e morrer. Assim, aspectos da infância, da juventude e da velhice são considerados como dados empíricos, pois evidenciam como a transmissão dos pertencimentos étnicos se operam nessas fases da vida. Diante disso, o casamento se torna o elemento central e privilegiado de preservação dos pertencimentos étnicos de Queimadas, pois está imerso numa teia de sentidos e significados que se descortinam no ritual simbólico de quebrada da panela. Por fim, o capítulo se encerra apresentando as religiões presentes no quilombo, pois é visível que as tradições religiosas que ali são cultuadas, são produto direto das relações interétnicas estabelecidas pelos quilombolas nos diferentes laços matrimoniais contraídos ao longo dos anos.

4.1 O ciclo da vida em Queimadas: as etnicidades geracionais presentes no nascer, viver e morrer

Em Queimadas, os laços sociais e afetivos perpassam por uma origem comum estreita, delimitada pelo parentesco. Ali, homens e mulheres de diferentes gerações partilham, em sua maioria, uma descendência comum e se orgulham de pertencerem ao tronco familiar *dos Marques*⁸².

Para investigar a dinâmica das gerações na comunidade e compreender os laços de parentesco ali presentes foi necessário construir uma árvore genealógica

⁸² Praticamente todos os moradores da comunidade possuem o sobrenome Marques.

que abarcasse ao menos quatro gerações, entretanto, no andar da pesquisa, a genealogia se mostrou também um instrumento necessário para evidenciar o tempo de permanência do grupo naquele território, bem como, um mecanismo para compreender as estruturas sociais e a transmissão dos pertencimentos étnicos, no decorrer do tempo, entre as gerações.

Construir a genealogia de Queimadas não se mostrou uma tarefa simples. Vários obstáculos surgiram nesse interim e o primeiro deles se deu porque há uma desconfiança coletiva das pessoas daquele local em revelar informações pessoais a estranhos, mesmo que seja apenas o nome dos parentes⁸³. Por conta disso, somente após meses de convívio frequente, consegui estruturar as primeiras informações para compor a genealogia e, segundo, porque muitos dos colaboradores que ali se encontram não se recordam com exatidão da quantidade e dos nomes dos primeiros moradores da localidade, do mesmo modo que não sabem distinguir ao certo, os que pertenceram à primeira ou à segunda geração.

Para tentar superar tais dificuldades contei com a ajuda de Seu Manoel. Assim, rascunhei alguns dados que havia levantado previamente e, ao lado dele, fui preenchendo as lacunas. Todavia, é necessário alertar que foi praticamente impossível, dado o tempo limitado em campo, a grande quantidade de moradores (mais de quatrocentos) e pelas migrações dos mesmos, construir o mapa genealógico completo da comunidade. Diante dessas questões, optei por privilegiar a genealogia dos primeiros moradores e dos atuais colaboradores (abarcando quatro gerações, ao todo⁸⁴) e acredito que esse recorte foi suficiente, dado que a partir dele foi possível compreender a história da comunidade, além do mesmo ter revelado informações necessárias e conclusivas para responder o problema de investigação posto na presente pesquisa.

De início, a genealogia de Queimadas⁸⁵ revela dados interessantes. Dos 6⁸⁶ filhos de Zé Vói e Iaiá (Mariano, Antônia, Joana, Francisco, Ana e Maria) quatro se

⁸³ Isso ocorre porque é comum na região a presença de indivíduos que realizam fraudes e aplicam *golpes* na população rural. Por conta disso, há uma desconfiança generalizada relacionada a pessoas externas a eles.

⁸⁴ Existem várias lacunas no mapa genealógico. De fato, alguns colaboradores não se sentiram confiantes em revelar o nome dos seus filhos/as, cônjuges e parentes.

⁸⁵ Consta em anexo.

⁸⁶ Há algumas imprecisões referentes a quantidade de filhos do casal. Após muitos diálogos e questionamentos, chegamos (eu e os colaboradores) à conclusão de que além desses filhos, Zé Vói e Iaiá podem ter tido outros, que por motivos que fogem ao nosso conhecimento, acabaram dispersando-se.

casaram com moradores da fazenda vizinha - Morro de Dentro. Joana casou-se com Antônio, Mariano casou-se com Ana Angélica, Maria casou-se com Zé Marques e Ana casou-se com Cândido. Desses, somente Maria e Ana permaneceram na comunidade, enquanto os outros dois mudaram-se para o local de moradia dos seus respectivos cônjuges.

Essa informação por si só já revela a estreita ligação entre Queimadas e Morro de Dentro. Em vários momentos, os quilombolas referem-se a eles como irmãos, já que partilham o mesmo sobrenome e uma descendência próxima. O sobrenome Marques tem origem em Morro de Dentro e foi inserido na comunidade através do laço matrimonial entre Maria e Zé Marques (avós de Seu Manoel). Com isso, percebemos que Queimadas é uma comunidade constituída a partir de diferentes grupos étnicos que foram incorporados pela via do casamento.

Mariano, filho de Zé Véi, casou com alguém de Morro de Dentro. Nós tem 3 pessoas que é interligada daqui e tá no Morro de Dentro, pessoas velhas. Tia Joana, que é irmã da minha avó, que foi e casou lá. Ela e Mariano, que são irmão casaram com um casal de irmãos de lá [Ana Angélica e Antônio]. Ana também casou com Cândido e Maria com Zé Marques e Zé Marques foi o que veio e ficou aqui. Era o meu avô.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

José Marques e Maria tiveram nove filhos (Maria, Nilzalina, Onílio, Manoel, Adelino, Ezequias, Onília, Josefino e Francisco) enquanto Ana e Cândido tiveram sete (Francisca/Chica, Alice, Sidelice, Joanita, Maria, Otacílio e Adão) e juntos foram os progenitores de praticamente todos os atuais moradores da comunidade.

- De onde veio o Marques do sobrenome de vocês, Seu Manoel?

A família Marques é toda do Morro de Dentro, foram duas pessoas que veio. Uma ficou em Morro de Dentro e a outra veio aqui pra Queimadas, só que eles vei de um lugar chamado Bonito e casaram com as mesmas parenta, entendeu? Aí agora, aconteceu que acho que uma irmã da irmã avó casou com um irmão dessa pessoa que veio de Bonito, eu não sei se eles veio fugido, com medo do patrão, porque naquela época patrão judiava demais. Aí ficou a merma família daqui e dos Marques de Morro de Dentro.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Outro dado importante evidenciado pela genealogia refere-se aos casamentos endogâmicos pois, fica claro que essa prática se instaurou entre o grupo a partir da terceira e quarta geração, constituída de filhos/as e netos/as de Zé Marques/Maria e

Ana/Cândido. Muitos podem ter sido os motivos que os levaram a optar por escolhas matrimoniais endogâmicas, e é difícil dizer com exatidão quando se iniciou e o porquê.

Ao discorrer sobre esse tema em seu livro “As estruturas elementares do parentesco” Lévi-Strauss já apontava para as dificuldades em compreender essa dinâmica entre as diferentes civilizações, pois para ele “o casamento de primos cruzados, segundo toda probabilidade, é um fenômeno que não evoluiu a partir de uma causa única, mas que se originou independentemente em pontos diversos e por motivos diferentes”(1982, p. 163). Nesse sentido, o isolamento geográfico, a proteção das tradições, o compartilhamento de herança, a conservação dos bens, etc., podem explicar alguns casos.

- Todos os seus 10 filhos já são casados?

Já, os meus filho tudo já tem família, nenhum mais, tudo já casado, até a caçula já casou e tem um menino já, já grande já.

- E eles casaram com pessoas daqui mesmo?

É, é tudo daqui mesmo. A da menina do caçula é lá do Morro de Dentro, mas é tudo primo. É fia dum primo meu e a menina é fia daqui mesmo o rapaz, fia da prima minha de lá também de Tocha, que você está falando, é fi dela. Tudo parente, aqui não tem mais gente de fora não, tem o povo tudo daqui mesmo.

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016).

Todas as informações levantadas atestam que Zé Vêi e Iaiá chegaram na terra que hoje pertence ao quilombo em 1915. Na perspectiva da ciência biológica, as gerações se sucedem a cada 30 anos. Com base nessas informações, e levando em consideração que naquela localidade é comum mulheres e homens contraírem matrimônios ainda na juventude e, conseqüentemente, se tornarem mães e pais entre os dezessete e dezoito anos, deduzimos que os jovens que ali se encontram na faixa etária entre vinte e trinta anos, estão na transição da quinta para a sexta geração⁸⁷ e são, respectivamente, tataranetos de Zé Vêi e Iaiá. Portanto, o grupo possui, comprovadamente, uma permanência de mais de cem anos no referido território.

⁸⁷O cálculo matemático não se mostrou exato porque em Queimadas, as mulheres se tornam mães muito jovens e esse ciclo é recorrente nas quatro gerações investigadas.

- Com quantos anos a senhora se casou?

Eu casei, ô moça, acho que 16 ano, foi 16 ano parece, quando eu casei.

- Quantos filhos a senhora teve?

9 filhos vivo. Vivo é 9 e teve 4 morto [risos]. Eu sozinha enchi o mundo [risos]. Eu sozinha enchi o mundo de fí.

Eu casei e domorou pra poder ter fí.

(D. Maria, 72 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 31/10/2016).

- A senhora se casou com quantos anos?

Eu casei com 16 anos, não tinha 16 ainda.

- Quantos filhos a senhora tem?

Eu tenho sete filhos, um monte de neto e um bisneto que vai fazer um ano.

(Dona Iraci, 56 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 14/11/2016).

A fala de Dona Iraci é extremamente reveladora, pois demonstra que mesmo ela sendo ainda tão jovem (56 anos) a sua descendência se reproduziu num ritmo bastante acelerado, ao ponto da mesma já ser bisavó. Esse dado é muito significativo, pois comprova que as fórmulas empíricas quantitativas adotadas nas chamadas *ciências duras* não conseguem abarcar a complexidade de relações presentes em diferentes contextos, especialmente, no âmbito das relações humanas, pois não há uma lei universal que dite o tempo de duração de uma vida, muito menos fórmulas que indiquem os momentos e estágios em que cada indivíduo se encontra. A vida é feita de trocas constantes de experiências e, Dona Iraci é prova cabal disso. Se levarmos em consideração a sua idade, muitas outras mulheres na mesma faixa etária ainda não são avós, no entanto, a sua dinâmica de vida e as experiências acumuladas por ela, são absolutamente ímpares, porque compõem a sua biografia e, portanto, é única, particular. Se reduzirmos essa trajetória a meros cálculos matemáticos, jamais conseguiríamos compreender os encontros e desencontros vivenciados por ela, que foram responsáveis por tecer os seus laços de parentesco e, conseqüentemente, dos seus filhos/as e netos/as⁸⁸.

Não há um método que precise corretamente a dinâmica das gerações e dos laços matrimoniais (parentesco) em Queimadas, portanto, a análise que ora se apresenta aqui, tem a preocupação de apenas evidenciar essa dinâmica e compreender as relações que se dão entre as diferentes gerações, no intuito de preservarem a ancestralidade étnica da comunidade. Tendo isso em consideração, o conceito de geração que mais se adequa a esta investigação é o defendido pelo

⁸⁸ Na ciência exata o ciclo geracional de Dona Iraci só seria possível num intervalo de tempo de noventa anos (Dona Iraci – 30 anos / filha – 30 anos / neta - 30 anos / bisneto).

sociólogo alemão Karl Mannheim (1982) pois este autor supera as concepções positivistas sobre a temática, a favor de uma abordagem *sociológica*, que analisa as gerações a partir do aspecto qualitativo e busca superar a compreensão do tempo como algo linear e mecânico. Essa corrente realiza uma contraproposta de análise, em que “o problema geracional se torna, [...] um problema de existência de um tempo interior não mensurável que só pode ser apreendido qualitativamente” (MANNHEIM apud WELLER, 2010, p. 208). Assim, não há como mensurar e/ou quantificar tempos de vida. Cada indivíduo vive um tempo específico, que é resultado do contexto histórico, social e das diferentes experiências acumuladas no decorrer da vida e, isso faz com que grupos etários diferentes (e até mesmo iguais) possam viver momentos interiores específicos, num mesmo período cronológico.

Deve-se admitir que os dados biológicos constituem o estrato mais básico de fatores determinantes dos fenômenos de geração; mas, por essa razão mesma, não podemos observar diretamente o efeito dos fatores biológicos, precisamos, em lugar disso, ver como eles se refletem nas forças sociais e culturais (MANNHEIM, 1982, p. 94-5).

Ao investigar a importância das gerações dentro da perspectiva sociológica, Mannheim minimiza a relevância do fator biológico, pois para ele, tanto a velhice quanto a juventude são uma questão de experiências e de memórias acumuladas por essas experiências. Assim, não é o tempo nem a idade que liga e separa as pessoas, mas as vivências compartilhadas dentro de um mesmo contexto social e histórico. Para exemplificar essa teoria, o autor propõe três conceitos: *posição geracional*, *conexão geracional* e *unidade geracional*.

O que define a posição geracional dentro de uma coletividade, são as potencialidades de um indivíduo em adquirir essa ou aquela experiência a partir do convívio social, num contexto histórico determinado. Já a conexão geracional, se refere aos vínculos concretos que são criados a partir da participação coletiva, e é o elo de ligação entre os diferentes grupos etários: “uma conexão geracional se constitui através da participação dos indivíduos que pertencem à mesma posição geracional, em um destino coletivo comum assim como da partilha de conteúdos que estão relacionados de alguma forma” (MANNHEIM apud WELLER, 2010, p. 214), o que pressupõe, por exemplo, que pessoas de idades completamente diferentes (de vinte e cinquenta anos) compartilhando a mesma temporalidade, se considerem

pertencentes à mesma geração, visto que ambos detêm os mesmos anseios e lutam por uma causa em comum, o que os tornam assim, uma unidade de geração.

Uma unidade de geração não é constituída por um grupo concreto, tampouco pelos conteúdos transmitidos através de expressões verbais ou corporais ou por meio de algum produto artístico produzido [...]. Uma unidade de geração se caracteriza pelas intenções primárias documentadas nas ações e expressões desses grupos. Essas intenções primárias ou tendências formativas só poderão ser analisadas a partir de um grupo concreto porque foram constituídas nesse contexto. Contudo, as intenções primárias não se reduzem ao grupo e aos atores, que, por sua vez, não se reduzem ao *status* de membros de um grupo concreto mas ao de atores coletivos envolvidos em um processo de constituição de gerações. A composição de gerações é, portanto, um processo sociogenético contínuo, no qual estão envolvidos, tanto grupos concretos, como a experiência adquirida em contextos comunicativos, entre outros, aqueles disponibilizados pelos meios de comunicação (SCHÄFFER apud WELLER, 2010, p. 2016 grifo da autora).

Dessa forma, é a temporalidade das experiências de vida dos sujeitos que vão definir se são unidade de geração ou não. Não é o fato de nascer num mesmo período, ou compartilhar o mesmo estilo de vida que formará uma unidade de geração, mas a forma como as pessoas lidam com os fatos históricos vividos numa determinada contemporaneidade e com os problemas e desafios postos no cotidiano, que irão delimitar esse conceito. Portanto, em Queimadas, as diferentes faixas etárias que ali se encontram podem (ou não) fazer parte de um mesmo grupo geracional, pois atualmente, estão articulados em favor da causa quilombola e, para tanto, fortaleceram a consciência histórica, posto que as experiências do passado se articularam com as do presente formando uma “consciência geracional” (FEIXA; LECCARDI, 2010, p. 194) necessária nesses casos, uma vez que esse é um meio possível para instaurar as bases do reconhecimento de si.

Com isso, compreendemos que a dinâmica das gerações é um processo contínuo, histórico, que possui temporalidade, memória e é, em muitos casos, inconsciente. Ademais é importante ressaltar que:

O autor aponta cinco aspectos que distinguem uma sociedade marcada por mudanças geracionais, tal como as sociedades em que vivemos, de uma sociedade utópica e imaginária:

1. a constante irrupção de novos portadores de cultura;
2. a saída constante dos antigos portadores de cultura;
3. a limitação temporal da participação de uma conexão geracional no processo histórico;

4. a necessidade de transmissão constante dos bens culturais acumulados;
5. o caráter contínuo das mudanças geracionais (WELLER, 2010, p. 211).

Esses cinco aspectos expõem o caráter dinâmico e integrado do ciclo da vida e da morte em nossa sociedade. Em todo o momento novos indivíduos surgem (nascem) e antigos se vão e, é uma necessidade primaz que nesse movimento, os bens culturais que definem os diferentes grupos não se percam, visto que são os pertencimentos étnicos e a ancestralidade vinculados a esses bens que promovem o sentimento de pertencer a uma determinada coletividade. Em vista disso, consciente ou inconscientemente, várias comunidades façam mão de diferentes estratégias que visam transmitir para os novos integrantes do grupo, os princípios que os norteiam e, não se esquecer (nem perder) do legado das gerações passadas é o primeiro passo nessa direção.

Em vista disso, ao lado de outros elementos, a etnicidade também se torna uma herança transmitida entre as gerações, portanto, podemos falar em *eticidades geracionais*, já que “todas as atitudes e ideias que continuam funcionando satisfatoriamente na nova situação e que servem como inventário básico da vida do grupo são transmitidas inconsciente e involuntariamente” (MANNHEIM, 1982, p.81) pelos ensinamentos dos mais velhos ou pelo convívio doméstico e cotidiano entre as gerações intermediárias e mais jovens, e, nessa interação, as primeiras assumem o papel de mediadoras e transmissoras dos códigos internos à sua própria cultura.

Marx Weber (1991) afirma que a língua, a religião, os costumes, a hereditariedade, o habitus, a nacionalidade e a tradição são os princípios que alicerçam a *comunhão étnica* e o sentimento de comunidade. Ora, é sabido que todos esses atributos são comumente cultivados no convívio diário, entre familiares, vizinhos ou membros de um grupo específico e, para cultuá-los, é necessário que eles façam parte dos princípios que fundamentam o coletivo. Desse modo, a etnicidade (que por essência, está vinculada a esses elementos) é um bem a ser transmitido entre as gerações e essa transmissão geralmente se inicia na infância e perpassa por todos os momentos e estágios da vida.

Tal como uma herança material de considerável valor econômico, o pertencimento étnico é um bem inestimável para a sobrevivência de qualquer comunidade. No entanto, como o ser humano é um ser social, situado no tempo e no

espaço, as transformações sociais, culturais e econômicas que ditam o ritmo do nosso tempo, modificam o comportamento e as interações humanas, alterando significativamente a conduta das pessoas e a relação que elas estabelecem com a sua ancestralidade. Diante disso, é necessário que haja uma reatualização constante dos bens culturais e étnicos, como aponta Manoela Carneiro da Cunha (2009), pois se não se reatualizarem, esses bens perdem o sentido de ser e de existir, caindo fatalmente no desuso e no esquecimento.

*Até hoje eu alembro das coisas que meu avô falava e fazia. Ele juntava a gente e aconselhava, porque ele sabia que nós precisava ser unido pra continuar na luta [...].
A gente não pode esquecer quem nós somos.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).*

Em Queimadas, a reatualização dos bens simbólicos, culturais e étnicos se opera constantemente, entre as gerações. Essas mudanças são facilmente perceptíveis nas falas dos colaboradores e no comportamento dos mesmos, em distintas situações. Tendo como recorte a infância, a juventude e a velhice de alguns colaboradores (nas faixas etárias investigadas) intentamos desenvolver aqui uma análise para evidenciar e compreender como a *etnicidade geracional* atua nos diferentes estágios da vida desses indivíduos e como se opera a transmissão da ancestralidade étnica na comunidade, para tentar comprovar que nada permanece estagnado no tempo, mas que apesar das mudanças, as bases étnicas permanecem inabaláveis na memória e nos costumes. Assim, apresentaremos abaixo aspectos da infância (pelo viés do nascimento), da juventude (que se enquadra no conceito de viver, adotado no subtítulo) e da velhice (consequentemente, da morte) entre as gerações, respectivamente.

4.1.1 O nascer e a infância em Queimadas

Os netos, bisnetos e tataranetos de Zé Vêi e Iaiá viveram infâncias absolutamente distintas e essa distinção começava a se operar a partir do nascimento. Entre os netos e bisnetos, todo o ritual envolto do nascimento se dava no contexto doméstico, pelas mãos de parteiras e benzedeiros/os.

As partera era Marizela e Bilizara. As duas já morreram.

- Elas faziam o parto de todas as mulheres daqui?

Fazia. Cê buscava qualquer hora da noite que ela vinha. Bastava tá incomodada.

Os meu mermo num foi dotô, foi elas tudo, não tinha dotô não, quando eu tive o menino meu mais véi, ne Guanambi só tinha um dotô e eu nem sabia mexer com dotô, casamos tudo nova, eu casei com 16 ano e o povo não sabia de nada, o menino meu mais véi dueceu, a minha sogra lá no Morro de Dentro que levou ele pra lá, pra ela ver com o dotô.

(D. Chica, 73-6 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 29/10/2016).

- E parteira, tinha por perto naquela época?

Tinha, tinha parteira. Os minino meu não nasceu nenhum no hospital, nasceu tudo em casa, tudo em casa, graças a Deus. Não tinha médico, o médico era difíci, difíci mermo, os meu nasceu tudo em casa.

As meninas minha também nasceu, dessas meninas minhas, os meninos dela nasceu tudo em casa, só de uma, da mais véia que nasceu no hospital, o filo nasceu no hospital porque o parto era complicado, foi cesariano.

Mãe pegava criança. A véia Belizaara, a muié do véi Paulo alí, ela era muito boa parteira, tinha outra alí, morava alí mais o véio Virgílio pegava também, Maria Ismélia.

- E elas não ensinaram para ninguém como é que fazia?

Elas ensinava, mas é bem complicado pra pegar uma criança [risos] ai, ai, mas eu se fosse mode eu pegar, eu pegava. Eu ajudava mãe, já tava ajudando mãe já.

- A senhora chegou a fazer algum parto?

Já. Teve uma sobrinha minha que nós, foi eu mais uma cunhada minha que pegou, acho que foi uns dois minino que nós pegou aqui, que veio lingeiro [risos] veio lingeiro não teve jeito, nós teve que pegar, foi uma cunhada minha [Dona Julia], a muier desse irmão meu que morreu, nós duas fez o parto.

Mas se tiver apertado assim e vim desembaraçado, é bem capaz que inda pego inda.

- Com certeza...

Não pode deixar, vim um minino ligeiro aí, ficar, não dá tempo de ir no Guanambi, eu pego.

(Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Véi, entrevista dia 31/10/2016, grifo nosso).

Dona Chica e Dona Maria trazem em seus relatos as memórias e impressões provenientes das experiências que vivenciaram. A primeira, sob a perspectiva de ter sido acolhida e atendida pelos mãos hábeis e sábias dessas mulheres; já a segunda, revela que foi amparada e também amparou mulheres em trabalhos de parto (vivenciado os dois lados da situação).

No entanto, o ato de *parir* agregava outros elementos importantes, não era somente a reprodução que sobressaía naquele contexto. Quando a mulher se

encontrava gestante, havia todo um ritual de preparo de óleos, remédios e poções indispensáveis tanto para curar o umbigo das crianças, quanto para possíveis enfermidades advindas desse momento e, o preparo dessas fórmulas continham e contém princípios da ancestralidade étnica de povos africanos e indígenas ocultos tanto nas receitas, como no simbolismo que envolve a prática em si.

- Como era feito o azeite para curar o umbigo dos bebês?

Mãe fazia muito óleo, ela fazia assim, ó: pegava a mamona, batia, soprava, catava, tirava aquelas pedrinhas tudo, voltava e ferventava a mamona e colocava no sol para secar, a hora que a mamona secava aí agora ela passava no fogo alí numa panela ou qualquer trem, aí agora ia pisar e botava pra ferver. Depois disso ia mexendo com um cano de mamona pra secar a água, até ia secando, quando ela ia secando ela ficava assim amarelhinho por riba e aí agora ela pegava, metia a colher e ia tirando, colocando numa vasilhinha, o que sobrava ela acendia um fogo e botava pra fritar, até aquilo alí cabava aquela água, porque quando tira fica assim aquela água, depois que secava só ficava o óleo. Ela fazia muito, ela tirava garrafona assim cheinha. Rendia muito, rendia que só se vendo, viu. Era muito procurado de primeiro, usava isso pra um monte de coisa. Se uma comida fizesse mal, se tivesse muito gripada, pra tudo servia.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Ao lado desse preparo minucioso do óleo, havia o costume de colocar as galinhas para deitar e chocar os ovos, no intuito de ter frango e pirão no período do *resgarde*. Ademais, nessa época, as mulheres que se encontravam em tal condição repousavam durante vários dias, sem lavar a cabeça e com banhos *regrados*, pois acreditavam que a *friagem* era uma das causas que agravavam os casos de infecções, inflamações, etc., o que poderia ocasionar até a morte.

Visto que se encontravam no Sertão, num relativo isolamento geográfico e longe dos recursos medicinais dos grandes centros do país, a figura do benzedeiro assumiu ao lado da parteira, grande destaque no cotidiano dessas pessoas.

- Naquela época quando uma criança adoecia, o que vocês faziam?

Tinha umas pessoa que benzia. Rezava assim quebrantu, que quando o minino dava quebrantu ficava assim esmuricado, gente cunhecia, era quebrantu, o menino tá cum quebrantu, aí agora tinha aquelas pessoa que benzia, Deus abençoava que miorava.

- E hoje ainda tem, Dona Maria?

Hoje ainda tem, alguém que benze ainda, é mais difícil, mais tem.

(Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Véi, entrevista dia 31/10/2016).

- Aqui tinha parteira?

Tinha. Meu filho tudo foi parteira. Maria, que eu chamo de tia porque é tia do meu marido... ela e a véia Belizara era as parteira. Tia Maria véia não pegava minino só, só pegava as duas [Maria mãe e Maria filha], tinha que ser as duas. A véia Belizara já morreu. E a primeira fia minha foi a finada Zana, era outra parteira, é de outa comunidade, lá da Torta, foi, da Lagoa da Torta. Mas depois que eu mudei pra aqui só foi tia Maria e Belizara.

- E tinha alguém que benzia?

Tinha, ela [Maria] também rezava quebrante. Ela rezava, já rezou muito já ne menino meu.

(Dona Nenê, esposa de neto de José Vêi. Entrevista dia 13/11/2016, grifo nosso).

A mãe de Dona Maria (Maria) assumiu durante muitos anos a função de parteira, benzedeira e raizeira. Ela agregava essas três funções elementares para a sobrevivência da comunidade, porque conhecia os segredos medicinais ocultos nas plantas; os ritos, preces e cantos necessários para curar ou acalantar doenças no corpo e no espírito, além de possuir conhecimentos práticos (mesmo que rudimentares) de obstetrícia. Sabendo da necessidade de transmitir esse legado para os seus descendentes, ela preparou sua filha para assumir a sua função, no entanto, a geração posterior a Dona Maria rompeu com esses costumes, pois houve uma universalização do atendimento básico de saúde para as populações carentes e o parto passou a ser realizado nos hospitais públicos do município de Guanambi.

Assim, Dona Maria foi um instrumento da transmissão da ancestralidade étnica, pois sua mãe (Maria) confiou a ela os ensinamentos necessários a uma parteira, na certeza de que a mesma levaria esses ensinamentos adiante e que seria uma fiel depositária: **“As mulheres ainda têm filho em casa? - Não, agora parou”** (Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Vêi, entrevista dia 31/10/2016).

Mas o tempo às vezes age implacavelmente e, assim, a figura do benzedeiro também foi caindo no desuso, ao ponto de muitos nem ao menos saberem se existe ou não a presença do/a mesmo/a na comunidade.

- Ainda tem alguém que reza aqui?

Aqui agora não tem mais ninguém, já morreu tudo.

- Não ficou ninguém?

Não ficou ninguém e o povo novo nam prendeu, não ficou ninguém. Então, um rezador bom assim que é uma coisa que sempre a gente procura é lá só no Guanambi, lá ne Mané Belo.

- Então quando a senhora precisa, a senhora vai em Guanambi a procura de um rezador?

No Guanambi. Segunda feira mesmo fui lá, baixei lá ontá ele. A minina minha tava cum a espinhela caída, ela foi e já levantou duas vezes, que é três vezes pra levantar espinhela... Mas gente minha filha!!! Estava que nem urubu. Misericórdia! Porque só tem ele.

(Dona Nenê, esposa de neto de José Vêi. Entrevista dia 13/11/2016).

A infância em Queimadas não era fácil, nem muito menos simples. Ser criança em meados do século XX, e vivenciar as dificuldades já amplamente relatadas no capítulo anterior, tirou muito do encantamento característico dessa fase da vida. Desde cedo, por não ter com quem deixar os filhos/as pequenos/as, os pais eram obrigados e levá-los consigo para o trabalho nas roças. Lá, as crianças menores eram alojadas em gamelas⁸⁹ e ficavam aos cuidados de irmãos maiores enquanto que os pais e os filhos adolescentes realizavam seus afazeres.

Essa criança, gerada e criada no chão duro e seco do Sertão da Bahia, assumia entre os seis e sete anos de idade, ao lado dos pais, irmãos e irmãs, a pesada responsabilidade de suprir e manter o lar: “*Eu, com idade de seis ano ajudei meu pai a criar mais nove filho depois de mim, era uma escadinha. Nunca arrependi não, perdi muita oportunidade, mas serviu*” (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Longe da escola regular, dos parques, dos brinquedos e, muitas vezes do lúdico, essas pessoas viram sua infância escorrer por entre os dedos em decorrência de uma rotina laboriosa e de muito trabalho. Nos raros relatos sobre brincadeiras infantis, os colaboradores dizem que quando havia tempo estas se davam nos terreiros com irmão/irmãs e primos/primas (soltavam pipa, faziam boneca de sabugo, jogavam bola, sambavam roda, etc.).

Como eram as festas quando a senhora era criança?

Era sempre na casa do meu avô, ele sempre fazia a festa né, e ele convidava o pessoal e o pessoal ia. Isso era quando nós era pequena, mas eu me lembro ainda.

- E essas festas eram nos dias de reza ou em outros momentos também?

Era nos dias santo e em outros dias também. Porque de primeiro, tinha as festas, fazia aqueles forró, de primeiro, o povo dançava muito, então, dançava um forró que não é igual o de agora, né? Porque eles tocava era toque de almonca [sanfona], também de primeiro, o pessoal daqui cantava roda nas festa, era muito animado, as coisa muito bonito. Animado porque a gente fazia tudo, e o povo

⁸⁹Bacias construídas com toras de madeira.

dava gosto, porque não tinha briga, não tinha nada, né? Era muito bom, de primeiro.
(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Atualmente, esse cenário foi modificado drasticamente. A infância em Queimadas hoje é um tempo absolutamente privilegiado e protegido. As crianças vão regularmente à escola, não há relatos de trabalho infantil, tampouco de maus tratos ou abandono. Ao longo do trabalho de campo, foi comum encontrar muitas delas jogando bola, andando de bicicleta e correndo pelos espaços livres. Além disso, a comunidade conta há anos com uma turma regular do PETI (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil) e uma oficina de capoeira para crianças e jovens.

Eu sempre falo pros menino daqui “vocês tem tudo pra ser alguém na vida e ainda desobedece pai e mãe, enquanto eu e os pais de vocês não achamo nada”. Hoje tem merenda na escola, tem tudo. No nosso tempo, na escola não tinha nada, às vezes a gente ia sem beber ao menos um copo de café.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Mesmo com as significativas modificações operadas pelo transcorrer dos anos, muitos elementos presentes nos tempos de outrora ainda permanecem intactos no cotidiano dessas crianças, pois ainda é cultivado um pleno respeito ao mais velhos; ao ato de aconselhar, ser aconselhado e ouvir esses conselhos; a convivência e permanência harmoniosa entre os parentes; a vivência do terreiro como espaço de socialização e brincadeiras, além da percepção, desde a infância, da importância e da centralidade que a família assume na estrutura da comunidade. Essas informações evidenciam que em Queimadas a herança étnica é geracional e que o sentimento de pertencer a esse lugar, a esse chão e a essa comunidade se origina desde o nascimento, se fortalece na infância e alcança o apogeu na juventude e na velhice.

4.1.2 O viver: a juventude em Queimadas

Da mesma forma que a infância, a juventude na comunidade apresenta diferenças acentuadas entre as gerações investigadas. Entre os mais velhos e os

mais jovens (biologicamente) as transformações na realidade social e econômica do grupo (no intervalo de alguns anos) resultou em mudanças acentuadas na maneira e no estilo de vida desses jovens, o que ocasionou alterações significativas na estrutura e no sentido das festas, na relação com o trabalho, no namoro, na escola, etc.

Como é praticamente impossível estudar tudo ao mesmo tempo, tomaremos as festas e as músicas como recorte para a análise que aqui se desencadeia, no intuito de evidenciar como essas mudanças se operaram, na dinâmica das gerações.

Os netos/as e bisnetos/as de Zé Vêi e laiá têm nas festas e nas rezas, guardadas as suas melhores recordações. A juventude, a partir da década de 1950, foi marcada pelo samba de roda, o forró, o baile e as rezas nos dias santos.

Qual a primeira lembrança que a senhora tem da comunidade?

A primeira lembrança é dos meus avó. Porque os meus avó sempre morava aqui e daí pra cá era todo dia nós ia na casa deles e era muita gente né, porque era muito neto, então, gente ia pra lá, pra casa dele na Semana Santa também né, então nós também ia pra lá, aí juntava os neto, juntava as nora dele e ia tudo pra lá, pra casa deles. Eles moravam naquela casa [em ruínas] do lado do prédio. Aí depois quando terminava, cada um vinha embora né, pra sua casa. (Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Maria e Zé Marques, filha e genro de Zé Vêi e laiá, respectivamente, são os avós citados por Dona Rosa como os acolhedores da família. Em variados momentos da pesquisa de campo, essas duas figuras aparecem em destaque nas falas dos colaboradores. Muitos deles/as relatam como a casa dos mesmos era utilizada como espaço para reuniões, encontros familiares, rezas e festas realizadas na comunidade. E são justamente nesses encontros, que repousam a memória de juventude da segunda e terceira geração aqui descrita.

Como eram as festas no seu tempo de moça?

Tinha forró, valsa, tinha bolero, tinha tuíste, tinha samba de roda. Tinha um monte de música que dançava. E era assim, do nada o povo falava: vamos fazer um forró? E acontecia lá um samba também. Tinha samba, mas eu me lembro bem mesmo é do forró. (Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Assim, ao lado do trabalho e da vida familiar e religiosa, as festas, as danças e as músicas (de diferentes matrizes) vão compondo o cotidiano dos jovens dessa geração. Seja nos rituais sagrados, nos encontros ao final do dia nos terreiros, no laborioso trabalho braçal nas roças ou nos afazeres domésticos, esse elemento sempre está presente na memória e é constantemente acionado nos relatos como um mecanismo do reconhecimento de si.

- Quais as coisas que marcaram a sua juventude?

As coisa mais marcantes pra mim, era quando meu pai e minha mãe fazia festa. Mesmo que eles faleceu, mas quando chega na data a gente sempre lembra e diz: “Êta, pai e mãe gostava de fazer uma festa nessa época!”

Porque era bom demais, a gente se reunia, celebrava aquele momento, dançava e cantava sem nem pensar, cumo que posso te falar, no dia do amanhã.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

Havia diferentes tipos de festa. Existiam as que contavam com organização prévia como as de casamento, dos dias santos e de aniversários, mas também, em algumas ocasiões, era comum os jovens se encontrarem no fim do dia para cantar e sambar na roda, espontaneamente, sem data nem hora marcada.

A gente quando era mocinha, no fim do dia, quando não tinha nada pra fazer ia cantar roda. Outras festas eu não sei, mas essas eu já participei bastante, porque nós gostava muito de cantar roda.

- Tinha um tocador?

Não, só na voz mesmo, cantando.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

- Você se lembra de alguma música?

Ô moça [risos] era bonito. Saía um grupo de moças e rapaz e falava assim: Vamos cantar uma roda? Aí juntava tudo, dava as mãos e começava a rodar e cantar as músicas, jogar versos. Do meio por fim, o tempo passava e quando a gente via já estava dando doze horas da noite e o pai da gente estava chamando. Era aquela multidão e não tinha confusão, era legal demais, no meu tempo de solteira.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

E esse gosto pela música e pela dança adentrou em todas as esferas do cotidiano...

- Além desses momentos, no trabalho nas roças, vocês cantavam alguma música?

[Risos] Cantava sim, no meio da roça, hoje em dia que o pessoal não canta mais, eu cantava muito aquelas músicas mais antigas, eu fui ficando mais velha e fui esquecendo, mas eu cantava demais, a gente jogava um verso e o outro respondia.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

Podemos constatar com isso que a música e a festa sempre estiveram presentes na comunidade e que esse é um elemento étnico muito forte, visto que as gerações que se sucedem também cultuam os mesmos hábitos.

Cantar as belezas e mazelas do cotidiano, jogar versos, encontrar amigos e familiares e partilhar com eles dos mesmos gostos, faziam dos encontros festivos um alento no contexto árido e carente a qual se encontravam. A roda e o forró, principalmente, compunham a identidade de Queimadas, visto que estavam inseridos no cotidiano do grupo, ocorriam espontaneamente e todos participavam, sem distinção, de tal modo que podemos compreender que essas práticas agiam como um dispositivo que intensificava o elo de ligação entre aquelas pessoas e as muniam de afetividade e solidariedade necessárias para enfrentar as dificuldades que se apresentavam.

- E sobre o samba de roda, a senhora se lembra de alguma coisa sobre isso?

Lembro sim, tinha muitos que tocava violão, assim, pandeiro. Meu tio mesmo gostava muito de tocar violão, ele começava tocar alí, quando menos pensava, começava um samba e isso amanhecia o dia, um canta, outro dançava, outro jogava um verso.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2016).

Mesmo sendo um importante elemento da identidade étnica do grupo e, conseqüentemente, um instrumento do reconhecimento de si, a entrada e a saída de novos membros pela via do nascimento, da morte e dos casamentos, a transposição constante da fronteira geográfica (através das migrações) e o fator tempo, estabeleceram mudanças inevitáveis no conteúdo cultural da comunidade. No entanto, Roberto Cardoso de Oliveira (2006) adverte (na mesma vertente de Barth) que a identidade étnica e a cultura não podem ser tomadas como intrínsecas, interligadas e dependentes entre si, pois existem grupos que mesmo sofrendo intensos processos de aculturação, os indivíduos ligados a esses grupos mantêm intactos a sua identidade étnica pois, segundo ele:

A mudança de cultura [...] não resulta na mudança das identidades dos portadores dessas mesmas culturas [...]. Porém, o fato de a mudança cultural não levar à mudança identitária – num mecanismo de causa e efeito - não quer dizer que a dimensão da cultura deixe de desempenhar um papel [...] não apenas na configuração diacrítica da identidade, isto é, como marcadora dessa identidade, mas também na dimensão dos valores e das concepções do nós frente aos outros expressas em formulações discursivas, portanto, como fatos culturais (p.37).

A narrativa abaixo evidencia claramente isso. Dona Glória fala do tempo de outrora e das experiências vivenciadas por ela naquele período, mas, na mesma medida, percebe que muito do foi não existe mais, pois o hoje modificou as práticas culturais e, conseqüentemente, as pessoas, de tal modo que, atualmente, a realização de diversas atividades que eram amplamente cultuadas no passado, foram fatalmente caindo no desuso e no esquecimento, pois a realidade social a qual estão inseridos no presente, impossibilita que as mesmas sejam praticadas.

Eu sinto assim, que as coisas mudou demais, que antigamente o tempo era bom demais. Você sabe que, antigamente, você começava um samba, uma coisinha aqui, daí a pouco, lotava de gente brincando e amanhecia o dia assim, todo mundo brincando e com isso levava a vida e hoje em dia não, a gente não pode começar essas brincadeira. Aqui mesmo tinha um vizinho nosso que morava ali que tinha tocadisco, quando chegava sábado a gente combinava e comprava as pilhas, quando era de noite o forró comia na alta, quando pensava que não, estava lotado de gente assim ó [risos] e tinha vez que era assim: hoje era na casa de pai, amanhã numa outra casa e ia assim até chegar no outro sábado.
(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2016, grifo nosso).

Tais mudanças, são comumente relatadas pelos/as colaboradores/as e muitas delas são justificadas porque, segundo eles/as, houve uma inserção gradativa de som eletrônico nas festas e conseqüentemente os instrumentos musicais caíram no desuso, há também um consumo exagerado de bebidas alcóolicas e casos (isolados) de brigas e confusões durante as comemorações. Assim, a juventude de hoje (composta dos tataranetos de Zé Véi e laiá) vivencia, não somente um tempo interior específico, mas também uma realidade de vida que se distingue em muito, da dos seus antepassados.

Sei lá, antigamente era diferente de hoje, porque hoje uma moça não canta, se for numa festa não dança e antigamente a gente ia numa festa, parece que, só ia para dançar, somente para dançar.
(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2016, grifo nosso).

As festa de hoje usa muito som, com batidão, forró. Contrata um cantor, cum teclado e começa cantar. Ou então, às vezes o som é de um carro, com umas caixa bem grande. Aí a gente bebe, conversa e umas pessoa dança.

As festa hoje é quase sempre num bar. Eu só não gosto muito de dançar. Fico mais é sentada.
(Jaine, 22-23 anos, tataraneta de Zé Véi, entrevista dia 30/07/2017)

Essas mudanças, entretanto, não anulam o fato de que os elementos de outrora foram transportados para o presente e ressignificados. Mesmo possuindo diferenças acentuadas, a festa e a dança ainda são um componente presente na realidade social daquele coletivo.

4.1.3 A velhice e a morte

O que é ser velho? Como é morrer e permanecer vivo na memória de quem fica? O que é a morte? Há diferentes tipos de morte, da mesma forma que há diferentes formas de morrer?

Muitas são as questões que rondam a temática da morte e as tentativas de respostas variam de acordo a religião, o grupo étnico, a localização geográfica e a crença de cada um. Há quem diz que morte é apenas uma passagem para um outro plano; outros, acreditam que a morte é apenas material, pois o imaterial continua vivo; da mesma forma, há grupos que apregoam que não existe morte definitiva, pois sempre haverá a reencarnação. Todavia, diante da dificuldade em encontrar um consenso e uma conclusão *universalmente* válida, a única certeza que temos é que a humanidade ainda vai percorrer um caminho muito longo até conseguir responder a todos esses questionamentos.

Tal como a vida, a morte é rodeada de mistérios, encantamentos, dúvidas e o que predomina, é a convicção de que todos a experimentaremos sejamos jovens ou

velhos. Mas, para o idoso⁹⁰, essa realidade parece ser mais tangível, uma vez que esse indivíduo já percorreu uma trajetória longa de vida e biologicamente o seu corpo começa a apresentar os sinais de cansaço e as limitações impostas pela idade.

A velhice (o envelhecimento) é muito mais do que a redução das capacidades e habilidades. Para a ciência biológica,

O envelhecimento é associado ao acúmulo de uma grande variedade de danos moleculares e celulares. Com o tempo, esse dano leva a uma perda gradual nas reservas fisiológicas, um aumento do risco de contrair diversas doenças e um declínio geral na capacidade intrínseca do indivíduo. Em última instância, resulta no falecimento. Porém, essas mudanças não são lineares ou consistentes e são apenas vagamente associadas à idade de uma pessoa em anos (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 2015, p. 12).

O que a biologia considera como perda de habilidades e limitações, pode ser compreendido, no horizonte de diferentes comunidades tradicionais, como o acúmulo de experiências, sabedorias e muito conhecimento. Partilhando desse mesmo entendimento, em Queimadas, ser velho é gozar dos privilégios advindos com a idade. Há um respeito coletivo ensinado e cultivado desde à infância para com essas pessoas que as conferem um status de guardiãs da memória e da ancestralidade étnica da comunidade.

Meu avô contava as histórias daqui [...] ele sendo meu avô, contava as histórias até do bisavô deles, que ele contava, tenho gravado na mente muitas das conversas que eles falava, porque eles sabia das coisas, sabia de tudo e queria ensinar pra gente as coisas certa.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Assim, há várias gerações, os idosos incumbem-se da tarefa de guardiões da memória coletiva e protetores da família, uma vez que praticamente todos os seus descendentes encontram-se dispostos no *terreiro*, protegidos sob o olhar atento de quem já muito viveu, sofreu e sabe, com absoluta certeza, *das coisas da vida*.

Diante de uma convivência tão próxima, as diferentes gerações da comunidade mantêm com os mais velhos uma troca cotidiana de afeto,

⁹⁰O Governo Federal instituiu com o Estatuto do Idoso, que uma pessoa seja considerada idosa a partir dos 60 anos de idade. Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.741.htm. Acesso em: 09/07/2017.

conhecimentos e informações e, essa troca, geralmente ocorre no ato de aconselhar (pelos idosos) e de ouvir os conselhos (pelos mais jovens).

Naquele tempo, derde eu menino, não tinha e ele nem sabia o que era o avião e essas carruagens que hoje têm aí, nem energia não tinha e, meu avô, falava assim: “Vocês vai ver, eu não vou ver, mas vocês vai ver o mundo traçado de cordão de fogo, cê vai ver tipo uma coisa elétrica, quase tipo um pensamento, que cê liga aqui e liga os quatro cantos do país”. Aí agora, ia passando o tempo e eu ficava perguntando ele: “Mas como assim?” E ele falava: “Eu não sei, vocês vai ver”.

Era tipo uma profecia, eles tinha a bíblia sagrada do lado, mesmo sem saber ler, agora, eu não sei se ele ouvia alguém falar pra eles [...]

Parece que Deus usava mesmo pra ele falar, eu mais ela aqui [Dona Devalda], nós saía com os menino pequeno, nós saía daqui de noite pra ir ouvir o Vêi Paulo, que é primo meu terceiro. Ele tinha uma casinha do outro lado da estrada e eu mais ela saía daqui de noite pra ir ouvir, ele ia ler a bíblia, que ele falava que era sagrada escritura, só que depois ele parava com a leitura e ia contar histórias do bisavô dele que era o mesmo bisavô do meu avô, então ele falava assim: “Olha meu filho, eu não vou ver, mas vocês vai ver, vocês vai ver o céu, cheio de estradas, aí no ar, e vocês vai ver muitos automóveis trombando aí no ar e morrendo muita gente no ar”. Então esses dias eu vi as coisas acontecendo, um avião batendo um com o outro, morrendo 200, 300 e tantas pessoas, aí eu me lembrei e falei: “Mas Vêi Paulo tinha uma profecia tão segura!”

[...]

Ele falava isso no tempo das escravidão deles, porque o povo era submisso as pessoas que tinha mais poder, e ele dizia que haveria um tempo que todo mundo seria igual, que ninguém ia falar quem era pobre de quem era rico, ninguém ia separar e hoje não separa mesmo não.

Um dia eu tive lembrando, e meditando, ele tem mesmo razão. Porque o povo de antigamente tinha a cara de carente e nós aqui era tudo escravo.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Nas narrativas, o *Vêi Paulo* surge como uma figura mítica pois, era um homem que sabia das coisas e possuía o dom de prever o futuro. Assim, mesmo ele vivendo do outro lado da *estrada*, sua casa era como um ponto de peregrinação. Ouvir seus conselhos e suas profecias se tornou um hábito entre os netos e bisnetos de Zé Vêi e laiá.

Por possuir uma excelente oralidade e uma mente sagaz, o *Vêi Paulo* se tornou um autêntico contador de histórias e, a partir da tradição oral, ele transmitiu para as gerações mais jovens elementos imprescindíveis da ancestralidade étnica da comunidade. Ao revelar suas perspectivas de futuro, o *Vêi Paulo* estava, no

fundo, preparando os seus descendentes para as mudanças que o tempo iria operar e, demonstrando com isso, que mesmo diante de transformações tão drásticas, era imprescindível manter e preservar os pertencimentos étnicos, visto que este é o único caminho que garantia e garante (até o presente) o desejo de manter-se unido, de conservar a coletividade e defender a fronteira que separa o *nós* do *eles*: “*E ele falava: ‘E haverá outro tempo que o ser humano vai ser que nem fumaça no carro, um indo outro voltando’, esse aí eu já tô vendo’.* (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

A narrativa acima revela isso: mesmo não vivendo para presenciar os intensos fluxos migratórios que o grupo realizou, o *Véi Paulo* já predizia o que iria ocorrer e se sentiu no dever de alertar a comunidade para os perigos que isso representava. Assim, seu sobrinho (Seu Manoel) conseguiu, com base nesses conselhos, compreender o presente a partir do olhar do seu tio, sabendo que nada, nem ninguém estava imune do fator *tempo*, mas que isso não era forte o suficiente para destruir a comunidade, pois aquele chão é o lugar deles, seja velho ou jovem.

A hora que eu tô nervosa eu falo: Vou sair daqui! [risos], ameaço. Hora que dô um medo neles, nessa hora dá um medim né? Gente fala: vou sair daqui, mas não saio não, só da boca pra fora. Eu adoro aqui, o lugazim que os pai de gente, deixou pra gente, gosto do lugar. [...]

Vê meu povo tudo perto de mim.

(Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Véi, entrevista dia 31/10/2016).

- Vocês se tratam como irmãos aqui. Isso é por conta da religião, ou não?

Não, é porque tipo assim, é um respeito que um tem com o outro aqui, como se tudo fosse irmão. Pra você ver mesmo, que tem pessoa aqui que, a meninada da minha geração tem muito respeito comigo. Misericórdia! Eles tem muita coisa comigo mesmo, eu até acho que nem mereço a consideração deles. Se acontece de algum querer pisar o pé fora da linha, outro fala: “Epa! Para por aí que você tá errado.” Então aquela pessoa já entende, que é um conselho para o bem.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Nesse fluxo de vida, percebemos que há um intenso processo de transmissão da ancestralidade étnica entre as gerações do quilombo, pois os idosos detêm o respeito e o poder da fala sobre os mais jovens e a partir desse lugar de prestígio, orienta-os, assumindo o mesmo papel que os seus antecessores assumiram, de orientar, aconselhar e, na melhor das hipóteses, de prever o futuro.

Eu gosto de ter meu povo tudo aqui perto de mim. Saí no terreiro e saber que tá tudo aqui perto.

Eu falo pra meus fí que a gente tem que viver assim, pro mode ajudar um e outro quando precisar.

(Dona Maria, 72 anos, neta de Zé Véi, entrevista dia 31/10/2016).

Eu já tô véia e cansada, num guento mais nada!

Agora o que eu quero pros fí é que eles viva feliz, sabendo caminhar no rumo certo, nas coisas certas né? Esse mundão tá cheim de coisa errada!

(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Véi. Entrevista concedida dia 29/10/2016).

Na presente investigação, esses elementos da ancestralidade são compreendidos como elementos de *realce étnico* que, entre outros, é um dos meios possíveis para a identificação das pessoas e dos grupos ao qual elas pertencem (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). O pertencimento étnico se revela quase sempre em signos culturais visíveis, realçados no modo de vestir, de falar, de comer, de se comportar, etc. O *realce étnico* está justamente nos elementos de distinção entre um grupo e outro e nos traços que diferenciam as pessoas desse ou daquele grupo. Portanto, em Queimadas, o *realce* está presente em distintos elementos do cotidiano.

A disposição das residências, a hierarquia na construção das casas, a centralidade familiar, os laços de casamento, o respeito aos mais velhos, o ato de aconselhar e muitos outros elementos elencados acima fazem parte da constituição étnica da comunidade e são utilizadas por endógenos e exógenos como elementos de distinção e de diferenciação entre o *nós* e o *eles*.

É difícil vê uma comunidade na região como essa aqui, onde todo mundo é parente. Nós parecemo uma irmandade.

Meu tio que mora em Guanambi sempre fala pro pessoal de lá que vem aqui: “Vocês vão, mas cuidado! O pessoal de lá é igual uma irmandade”.

Meu Deus do céu! Mexer com um aqui, é igual mexer com uma casa de maribonde, não vai não, mexer com um aqui é igual mexer com todos.

Aqui é assim: aconteceu alguma coisa na casa de alguém, já liga logo pro outro e vão ligando, quando cê vê, tá todo mundo lá igual um cardume de marimbondo. Porque nós cuida da família, dos parente.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Assim, Seu Manoel demonstra que há um conjunto de atributos que os distinguem e que são realçados no cotidiano e no *jeito de viver* da comunidade. Pela análise aqui esboçada, compreendemos que esses atributos foram sendo transmitidos entre as gerações e fazem parte da identidade e da memória coletiva de Queimadas.

Além disso, também foi possível compreender que, para eles, a morte é apenas material, pois o imaterial e a memória daqueles que se foram continuam vivos, como uma herança, que está presente nos lugares, nas pessoas, no cotidiano, nas práticas culturais e o legado que cada um deixou ultrapassou as fronteiras do tempo e das gerações pois está impresso no pertencimento étnico daquelas pessoas.

4.2 O casamento e o ritual de quebrada da panela

O realce étnico visualizado no jeito de viver das gerações investigadas também está fortemente presente nas relações amorosas, principalmente no contexto do noivado e do casamento.

É interessantíssimo observar como o casamento é valorizado e preservado pelos quilombolas de Queimadas. Ali, homens e mulheres contraem matrimônios ainda na juventude e rapidamente constroem suas próprias famílias, fortalecendo com isso, a teia de solidariedades e afetividades que estão presentes entre os parentes/vizinhos.

O matrimônio é tão sagrado e importante, que há muitos anos existe um ritual simbólico que o rodeia e se inicia quase sempre, com a formalização do noivado. É simbólico, porque está preso num emaranhado de signos e significados que ordenam a vida social e cultural da comunidade. Aqui, na presente investigação, compreendemos que os rituais que envolvem o casamento em Queimadas são também elementos culturais de distinção e, portanto, de *realce étnico* (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011) visto que não é comum encontrá-los nas coletividades ao

entorno⁹¹ e muitos dos colaboradores veem nele um sinal que os separa *dos outros*. Diante disso, sob a perspectiva de Thompson (2011) analisaremos tais fenômenos a partir do caráter simbólico presente nos mesmos, inserindo-os no contexto sócio histórico de vida dos diferentes colaboradores, pois os sentidos e significados de tais fenômenos (formas simbólicas) variam de acordo com a temporalidade de cada um.

Segundo Thompson (2011, p. 181) é possível realizar uma análise cultural que tenha como base “o estudo das formas simbólicas [...] em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas”, pois a análise dos fenômenos culturais a partir do seu caráter simbólico possibilita a interpretação pelos próprios colaboradores de quanto e como esses fenômenos são significativos para suas vidas e, como eles os compreendem no seu cotidiano. Esse exercício possibilita que analisemos a relevância de tais formas simbólicas a partir da perspectiva dos próprios colaboradores, numa dialética entre teoria e empiria.

Naquele tempo, de eu moço, quando ia pedir o casamento era assim: O meu avô ia junto na casa da noiva e era uma festa. A festa começava no dia do pedido de casamento. Os mais véi, que eles falava que era cacique, ia tudo junto e pedia os casamento. Todos os casamentos daqui daquele tempo, foi eles que pediu. Aí quando ele ficou bem velhinho, as filha mais velha dele, tia Chica e tia Alice, foi que ficaram no lugar, fazendo os pedido.

Era assim: meu avô chegava já puxando a orelha do noivo e agora começava a falar para a noiva: “Você sabe o que é casamento?” [risos] Tinha unas meninas que ficava com vergonha, otras ria. Aí colocava uma garrafa de vinho no meio da mesa, porque geralmente pedia o casamento era de noite. Aí agora, começava contar história e ia muita gente, ia muita gente da comunidade, era uma festa, igual te falei.

Aí depois que bebia o vinho e pruzeava um pouco, os véi chamava os noivo e falava: “Senta aqui, vamo conversar”, aí com isso, o véi descia a ripa conversando, puxava orelha de gente mermo, na conversa. Todo mundo aqui da comunidade, da minha época, sabe o significado de casar, antes do casamento, o significado da união. E olha que eles não tinha bíblia não, eles não lia não, mas falava assim: “Cês sabe que pra separar os cês, agora só a morte, né?”

⁹¹ Muitas das práticas culturais encontradas em Queimadas também podem ser vistas com a mesma estrutura na comunidade Morro de Dentro. A explicação para isso repousa no fato de possuírem uma suposta origem comum, além de haver um intenso fluxo entre os mesmos por consequência dos casamentos. Apesar de apresentarem similaridades na estrutura e função, esses signos podem se distinguir, pois os sujeitos compreendem, usam e apreendem essas práticas culturais e simbólicas de distintas maneiras, pois o contexto sócio histórico, as interações sociais, o lugar e muitos outros elementos modificam a percepção que os sujeitos têm de si e do seu entorno.

Porque quem tá unindo vocês é Deus, não é o homem não” e aí falava: “Vocês gosta dela?” “Você gosta dele?” e começava falar e era pesado mermo e mandava olhar bem no rosto dele, meu avô, Zé Marques, pra que as pessoas pudesse respeitar.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Em Queimadas a família é um bem de inestimável valor, portanto, são dispensados aos futuros cônjuges, com a formalização do noivado, conselhos e ensinamentos no intuito de orientá-los sobre a necessidade de preservar esse bem, uma vez que é a partir dele que as novas gerações vão surgir, o que garantirá a perpetuação do grupo. Assim, é necessário transmitir aos novos membros que irão surgir dessa união, os elementos importantes da ancestralidade étnica da comunidade, além das regras e normas sociais. Diante disso, o noivado se constitui como um momento propício de orientação, em que os mais velhos repassam aos mais jovens a importância que o matrimônio possui e como este laço é primaz e indispensável para eles, como bem diz Seu Manoel: *“Todo mundo aqui da comunidade, da minha época, sabe o significado de casar, antes do casamento. O significado da união”.*

Após serem devidamente orientados, os noivos recebem um consentimento coletivo (implícito) para realizarem o matrimônio.

Na comunidade, não há uma ordem precisa para a realização dos casamentos. Filhos mais jovens casam antes dos mais velhos e os mais velhos também casam antes dos mais jovens. No entanto, o mais interessante ocorre justamente na cerimônia de casamento da última filha ou do último filho do casal, comumente conhecidos como *caçula*. Durante a cerimônia, há um momento reservado para o ritual conhecido como *quebrada da panela* (para a filha caçula) e *quebrada dobuião* (para o filho caçula).

Eu alembro disso tudo ainda, do martelar da panela. Eu era mais nova mas eu tô lembrada disso tudo ainda, essas coisa tinha, toda vida tinha, derde o tempo que eu era mais moça.
(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Vêi. Entrevista dia 29/10/2016).

A quebrada de panela e a de buião é um ritual simbólico que contém importantes elementos dos pertencimentos étnicos da comunidade e das ancestralidades africana e indígena.

Após a realização da cerimônia civil ou religiosa (que geralmente ocorre no distrito de Mutans ou no município de Guanambi), os noivos são recebidos na estrada por um ou mais sanfoneiros e pelos convidados e, assim, adentram para o espaço da festa (quase sempre nos terreiros) e lá cantam e dançam sambas de roda e muito forró.

Os casamentos de hoje não são como os de antigamente. Os dois sanfoneiros daqui já morreram, mas ainda faz a chegada.

Antigamente parava o carro lá em Mia, e nesse corredor aí, rapaz! Misericórdia, a gente devia ter gravado. Era uma coisa fantástica.

Era um coral, todo mundo junto, uns regendo, outros cantando e tocando pandeiro, sanfona, triangulo, violão, moça era uma coisa fantástica.

Eu tenho muita saudade, porque era uma coisa tradicional, era uma tradição que tinha. Você quer ver coisa, quando era a última menina que ia casar, que tinha a quebrada da panela.

No terreiro do quintal faz uma roda de mulher, e agora abre a roda, se for na casa do rapaz é o buião, na casa da menina é a panela. Aí agora abre a roda e vai sambando. Tem vez que convida gente de fora pra coordenar, porque tem hora que na comunidade só tem um, porque precisa de pelo menos cinco pessoas treinadas, porque tem que ser assim bem coordenado, pra mode não variar de roda, porque é assim um passando pro outro sambando e cantando, sem variar a ordem.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Após a recepção dos noivos na estrada, há o momento reservado para as felicitações e a distribuição de comidas e bebidas⁹². Com o adentrar da noite, iniciam-se as cantorias e as danças. Antigamente, a música ficava sob a responsabilidade dos sanfoneiros da comunidade, e estes eram conhecidos como *tocadores de harmônica* (tocador de sanfona). No entanto, com o falecimento dos mesmos, o teclado foi sendo inserido em conjunto com o som eletrônico, e essa foi uma mudança que alterou drasticamente muito dos sentidos e significados atribuídos ao ritual, uma vez que, com essas inovações e adequações tecnológicas, houve uma perda de valorização da oralidade, pois praticamente não se cantam as músicas tradicionais que evocam a história e a resistência do grupo e isso ocasionou também uma diminuição gradativa da relação afetiva desenvolvida pelo coletivo para organizar e transformar aquele momento em algo sagrado. Além disso, é importante

⁹²As festas de casamento ocorrem geralmente no terreiro da casa dos pais da noiva. Lá, eles ficam responsáveis por toda a organização: preparam os alimentos a serem servidos (um jantar), as bebidas, os músicos, o bolo e todos os atributos necessários a uma festa de casamento na zona rural.

pontuar, que as músicas e a organização das festas de casamento possibilitavam (e ainda possibilitam) uma relação íntima daquelas pessoas umas com as outras, pois elas cozinham, cantam, dançam, comem, se alegram e mantêm viva a tradição do grupo, dado que, o casamento era e ainda é um importante instrumento para a preservação da memória e da história de Queimadas.

Uma quebrada de panela, estando bem organizadinha é muito bonita, muito bonita.

De primeiro era mais bonita, porque agora é feita com teclado e antigamente, era toque de amonca⁹³ e era bunita demais, mas agora diferencçou cem por cento.

- Existe ainda alguém que toca harmônica?

Não, não acha mais não. Quando essa menina minha foi casar, eu arrumei um tocador de longe, só para vim fazer a quebrada de panela, durante a festa, tocou um de Guanambi, mas esse outro, só tocou mesmo na quebrada, porque ele sabia fazer.

- A quebrada de panela de hoje é igual a de antigamente?

Não, diferencçou bastante.

- E o que foi que mudou?

Mudou muito porque o povo fazia o quebra panela era de amonca, com toque de amonca, agora faz é de teclado. De primeiro era bom demais, porque as mulher tudo sambava, agora, o povo fica mais é oiando, só tem 3 ou 4 do povo que samba com a panela na cabeça e o resto do povo fica mais é oiando.

- Então o samba de antigamente era tocado com harmônica, noquebra panela?

Era. Sambava e quebrava a panela com toque de amonca.

- E podia ter outros instrumentos?

Tinha pandeiro, triangu e amonca.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Com o andar da festa, após cantar e dançar livremente, as mulheres se organizam para realizar o ritual de quebrada da panela⁹⁴. Vestem as roupas reservadas para o momento (saias longas, rodadas e estampadas), organizam a roda com aquelas que se predispõem a participar, trazem uma panela de barro previamente preparada para o momento (enfeitada com tecidos, papéis e cheia de doces e moedas), colocam a noiva e o noivo no centro da roda e, ao lado do sanfoneiro, começam a entoar canções e passar a panela na cabeça de uma a uma, cantando os sambas específicos do ritual:

⁹³Toque de sanfona ou toque de harmônica.

⁹⁴Esse ritual está relatado em minúcias porque foi o mais presente nas falas dos/das colaboradores.

*O coqueiro da Bahia não balança mais
Rapazinho que casa hoje
Não namora mais
Eu tenho meu amor
Já não importo mais...*

*Chora noivo, chora noiva,
Chora até não querer mais
Essa vida de solteiro,
Cê perdeu e não acha mais...*

E aí agora vai cantando o samba e a panela vai passando, passando, de cabeça em cabeça, aí agora torna ir, e vai repetindo, de novo. E acontece que é tão emocionante que os noivo chora mesmo, aí agora, quando chega na hora de quebrar aquela pessoa que tá com a panela na cabeça vai inté a noiva e trás ela pro meio da roda pra sambar aí o noivo chega e empurra da cabeça dela, aí quebra a panela e dentro tá cheinha de bala, doces, moedas e um monte de minino corre pra pegar.

Tudo é pranejado: as música, quem dança, o tipo de samba na hora de quebrar a panela. Quando a noiva já sambou muito, alguém dá o sinal pro noivo empurrar a panela, depois que quebra, os noivos samba um monte em cima dos caco.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Para a realização da quebrada de panela há um planejamento prévio. A panela de barro é preparada no dia que antecede a festa, o tocador é contratado pela família da noiva, a mulher responsável por entoar os sambas é contactada com antecedência, as pessoas que irão coordenar o ritual também são escolhidas e há um cuidado com o horário que irá servir a comida, para não atrapalhar o início do ritual, pois, geralmente, a panela é sempre quebrada às dez da noite.

- Tem um horário exato durante a festa, para iniciar o ritual?

Mais ou menos 10 da noite, porque é depois que serve a comida.

- Como é que acontece no momento de quebrar a panela?

A noiva coloca a panela na cabeça e no noivo também, quando está perto de quebrar, aí faz o samba, o povo samba um bocado, aí quando já sambou bastante, as pessoa passa a panela pra noiva, a noiva põe na cabeça e o noivo vem, bate a mão e quebra.

- É sempre o noivo quem quebra?

Sim. Os mais véio nunca explicou porquê, mas é sempre assim. Só serve o noivo, não pode ser outra pessoa.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Assim, no momento em que a noiva irá quebrar a panela, um samba específico é entoado por todos os convidados da festa:

*A panela da noiva é pra quebrar, é pra quebrar, já vai quebrar
A panela da noiva é pra quebrar, é pra quebrar, já vai quebrar
Chora noivo, chora noiva, chora até não querer mais
Essa vida de solteiro cê perdeu e não acha mais*

Após cantar várias vezes esse samba, o noivo empurra a panela da cabeça da noiva, ela estilhaça-se no chão, as pessoas pegam as prendas e todos ali presentes dançam em cima dos cacos até o raiar do dia.

É necessário ressaltar, entretanto, alguns pontos interessantes observados nesse cenário: primeiro, mesmo sendo preservado e realizado pelos moradores de Queimadas, o ritual de quebrada da panela não se constitui como um elemento simbólico realizado exclusivamente pelos moradores da comunidade. Durante a realização do ato em si, diversas pessoas oriundas de diferentes localidades participam ativamente da cerimônia, ora como contratadas, ora como convidadas ou como organizadoras. O *tocador de harmônica*, por exemplo, é contratado pela família da noiva, mas o fato dele ser um exógeno não altera a importância atribuída a ele e a sua função, bem como não anula o poder simbólico da sanfona para o perfeito andamento da festa. **“E pode haver pessoas de outros lugares na quebrada de panela? Sim. De primeiro o povo vinha de longe, agora não, o povo vem mais pouco”** (Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

- E quem prepara a panela?

As pessoas que ajuda no casamento, aqui mesmo, veio minha cunhada Aparecida, ela prepara, põe bolo, bala, pirulito, moeda [risos], enfeita bem a panela e fica muito bonitinha.

- E vem gente de outros locais ajudar?

Vem. Minhas amiga e meus parente que mora notros lugar, tudo vem, ajuda e participa da festa.

- Tem um grupo que dança?

Tem sim. Tem uma menina lá do Chafariz muito boa para sambar.

- E tem as músicas próprias para cantar e dançar?

Tem sim.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Diante disso, fica evidente que o ritual de *quebrada da panela* é um importante elemento de interação, pois possibilita o contato entre os quilombolas com pessoas de outras localidades e, com isso, os bens culturais e simbólicos do grupo vão sendo compartilhados num universo que não possui fronteiras claras nem rigidamente definidas, mas, ao contrário, as fronteiras são transpostas o tempo todo, numa troca constante de bens simbólicos proporcionado por essas e outras práticas ali presentes.

O segundo elemento a ser destacado, refere-se ao fato de que a *quebrada de panela*, na forma como é realizada, encontra-se vinculada (ao menos em Queimadas) à doutrina religiosa do catolicismo, pois, de acordo com os colaboradores, somente os praticantes dessa religião continuam executando esse ritual. Entretanto, a realização do matrimônio somente no cartório civil ou em conjunto com o religioso não interfere e não altera os sentidos e significados dessa prática. Há casos em que os noivos se uniram somente na vara civil, do mesmo modo que alguns também realizaram a cerimônia religiosa e, em ambos, houve a *quebrada de panela*. Mas, após muita reflexão e idas ao campo empírico, percebemos que haviam algumas contradições envoltas dessas questões, pois ficou evidente que alguns defendiam esse ponto de vista, enquanto outros não. Mas, é perceptível que um dos motivos que levaram ao enfraquecimento de algumas tradições da comunidade, foi justamente a grande conversão religiosa ali verificada.

- Porque a senhora acha que essa tradição está enfraquecendo?

Por conta dos crente.

- A *quebrada de panela* em casamentos é um ritual religioso?

Tem a ver com igreja sim. Porque só quebra panela quem é católico, os crente não quebra não.

- Para a senhora, qual o significado desse ritual?

*Eu sei lá.... Isso aí já vem dos mais véio, dos mais antigo né? Tinha aquela tradição aonde, é a caçula, é o caçulo, então nós vamos fazer a *quebrada de panela*! Ficou assim. Mas hoje em dia quase não tá tendo essas coisas mais, hoje é bem difícil.*

- Mas ainda acontece?

Sim, com alguns.

- E a religião pode ter sido algo que contribuiu para diminuir o ritual ou foi porque as pessoas deixaram de praticá-lo?

Acho que as pessoas foram deixando e outros foram passando a crente, sei lá..... Eles dizem que a lei deles não permite. Hoje tem uns que faz, outros já não faz.

- Agora, pra quebrar a panela tem que casar na igreja ou com cerimônia somente no civil também faz?

Com qualquer tipo de casamento faz.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2016).

No extenso, mas significativo relato a seguir, percebemos que outra colaboradora também fortalece esse argumento, a partir da sua história de vida, das suas experiências.

Adelina viveu intensamente as tradições culturais da comunidade. As músicas e o samba de roda faziam parte do seu cotidiano de vida (em casa, nas fazendas, nos rituais de casamento) ao ponto de lembrar desses momentos com um tom de saudosismo, visto que aquilo constituía a sua identidade. No entanto, mesmo tendo consciência da importância de se preservar essa tradição, ela reconhece que a conversão religiosa a distanciou desse universo, pois o contexto religioso da qual faz parte no presente, não pratica, tampouco valoriza, tais práticas culturais.

- E você sabe Adelina, porque só quebra a panela no casamento da filha derradeira?

Não fiz essa pergunta a ninguém aqui, na inda fiz essa pergunta.

- É interessante!...

Só a caçula, o caçulo quebra o buião. A panela, é a panela comum mesmo de barro e o buião é um bujãozinho assim ó, com a boquinha bem coisadinha. Agora, o povo aqui põe farinha dentro, coloca bala, coloca babalu, coloca pirulito, coloca chicrete, aí vem a pessoa pra poder cantar e a pessoa vai cantando e agora as muié vem com aquela saiona.

- Deve ser bonito de ver!...

É bonito, é chic. O dia que essa menina de mãe casou aí ó, eu me alembro como hoje, dispois que cabou eu ainda tirei uma cantiguinha ainda, quando nós tava ne fazenda trabaiando e era moça, daí as moça chegava e pagava assim um baldo, balde, umas pegava uma cuié, num sei como batia aquilo e... era feito assim e tipo, era uma coisa assim deferente, daí agora ficava rodando e fazia a roda assim ó e gora entrava, daí elas cantava, quando elas cantava ao redor da roda todo mundo em pé, aí nós entrava na roda, entrava na roda e aí a gente tirava a cantiga e nós ia sambar, do jeito que a música tava alí.

- Que legal! E as saias?

Botava um saião rodado e pisava alí e aqui, rodava e tinha gente que chegava sentar no chão.

- Hoje ainda se faz muito isso?

Ainda sim. Quando vai quebrar buião, o povo ainda faz ainda, eu tenho uma tia aqui que é boa, pai também é bom também, é que ele não quis. Quando elas vem minha fia, pro casamento, vestindo aquelas roupas incomum, traz aqueles saião assim tipo cigano, chega e coloca ela e as negas chega moiá até que tem que tomar banho pra trocar de roupa de novo.

- De tanto que dança!?

Ô meu Deus do céu. E aí cada um pega um tíquim, quem sentir vontade vai lá chega e pega na cabeça e a outra pega alí e coloca na cabeça e vai mudando, uma na cabeça da outra, na cabeça da noiva e assim roda, roda.

Essa irmã minha do caldeirão era boa pra sambar. Agora que ela tá meia doente. Eu mesmo num fui muito sambadeira, agora pra cantar eu era boa, mas pra sambar não era boa não.

Agora tem muito jovem que samba aqui, tem muita jovem. É bunita a quebrada de panela.

- É uma tradição da família e é muito linda!...

É linda. A derradeira música que canta na hora que vai terminar pra quebrar o buião é a “painha do coqueiro”. No dia do casamento do rapaizim cantou, é lindo.

Quando nós estava na fazenda, quando nós cantava, tinha umas moça de Ibitira, umas negona, quando elas cantava, elas falava assim:

“Serrei, serrei uma madeira, tira lasca de pau dá uma tora de arueira.”

E as bicha era boa, as bicha batia assim na palma da mão e ia alí e voltava pra trás e chegava sentar assim e nós fundava no meio, nós cantava na roda. Uma pessoa me perguntou qual a música que nós quando tava na roça, mais preferida pra cantar, aí eu falei: eu não sei não, porque eu gosto de cantar hoje é corim eu, mesmo quando não era crente, eu cantava muito corim, mas também cantava muita música de Amado Batista.

- A senhora ainda canta algum samba?

Não. Eu esquici. Infuquei agora nos corim, que quando você tá naquele vício, aí... nós focou nos curim da igreja.

Quem canta direitinho é tia Leu. Não precisa muito não. Qualquer palavrinha que cantar pra ela tá bom. Ela só qué ver o começo das cantigas que cantava de primeiro, como cantava nas fazenda, o povo cantava muito na roça, nas fazenda e nos casamento.

(Adelina, filha de Dona Chica e bisneta de José Vêi, entrevista dia 29/10/2016).

Eu fico lembrando e pensando que as nossa tradições estão acabando com essa modernidade aí.

- Porque o senhor acha que as tradições estão acabando?

As novas gerações deixaram morrer, por falta de incentivo.

- A quebrada de panela é um ritual religioso?

Vamos dizer assim, é mais para o pessoal católico, porque, sei lá. Mas não faz mal pra evangélico nenhum. Eu mermo sou evangélico e na minha minina foi uma multidão, teve as músicas, o samba, mas sem sanfona e quebrada de panela, porque o sanfoneiro também morreu.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

O ritual de *quebrada da panela* ainda é amplamente praticado. Mesmo com algumas alterações verificadas no decorrer dos anos, e apesar da intercorrência de novos fatores, as gerações que sucederam Zé Vêi e Iaiá, conscientes da importância que aquilo representava e representa para a identidade da comunidade, souberam transmitir para os seus sucessores os principais elementos contidos nessa prática. Os sentidos e significados inseridos no ato de quebrar a panela são muitos e podem variar com o tempo e com o ponto de vista de cada participante, entretanto, é

consenso mútuo entre eles, que o ritual oculta em si, muitos dos elementos étnicos que compõem a identidade dos moradores de Queimadas.

Ao reproduzir os elementos essenciais da constituição da comunidade, o ato de quebrar a panela passa a ser compreendido por nós, como um ritual que possui forma simbólica, pois para Thompson (2011, p. 189) “as formas simbólicas [...] são representações de algo, apresentam ou retratam alguma coisa, dizem algo sobre alguma coisa,” por isso “são fenômenos culturais significativos para os atores e para os analistas” e, continua o autor, “são rotineiramente interpretados pelos atores no curso de suas vidas diárias”(p.189).

Nessa vertente, Thompson (2011) defende que as formas simbólicas são criações culturais que possuem o objetivo de representar alguma situação do cotidiano ou alguma coisa e, por isso, possuem sentidos e significados inseridos nessa representação. No entanto, o contexto sócio-histórico de produção dessas formas simbólicas interferem diretamente na criação e difusão da mesma, do mesmo modo que os sujeitos participantes as apreendem e praticam de diferentes maneiras, em virtude das imponderáveis mudanças que ocorrem no transcorrer dos anos.

O que essas formas simbólicas são, a maneira como são construídas, circulam e são recebidas no mundo social, bem como o sentido e o valor que elas têm para aqueles que as recebem, tudo depende, em certa medida, dos contextos e instituições que as geram, medeiam e mantêm (THOMPSON, 2011, p.192).

O ritual de quebrada da panela pode ter sido inserido (ou criado) na comunidade e praticado pelas gerações passadas com objetivos que diferem em muito, dos de hoje. Entretanto, a forma como ele é representado nos dias atuais possibilita que extraímos significativas considerações sobre os sentidos e significados contidos nessa prática. Diante disso, é imprescindível analisar esses fenômenos sem perder de vista o contexto social e histórico a qual estão vinculados, portanto, reafirmamos que a análise que ora se desencadeia, busca compreender a ligação dos colaboradores com essa forma simbólica, bem como, a relevância que ela adquire no contexto de vida desses sujeitos.

Como se viu, em Queimadas, os elos de ligação que une um casal se iniciam com a formalização do noivado e a transmissão de importantes elementos da ancestralidade étnica do grupo, quando o membro de destaque (geralmente, o mais velho) repassa aos futuros cônjuges, os ensinamentos considerados necessários

para o êxito no casamento e na vida comunitária. Assim, as responsabilidades conjugais se iniciam antes mesmo da cerimônia pois, o casal já é consciente da importância que aquela união representa: “*Todo mundo aqui da comunidade, da minha época, sabe o significado de casar, antes do casamento, o significado da união*”.

A festa de casamento também apresenta importantes elementos dos pertencimentos étnicos de Queimadas. Habitualmente, ela se transforma num evento coletivo, pois para a organização, o preparo dos alimentos, a recepção dos convidados, a execução de quebrada da panela, etc., é necessário dispor de muita energia e mão de obra, assim, os parentes, vizinhos e amigos próximos, se predispõem em auxiliar a família da noiva e, para tanto, organizam-se em grupos.

E assim, tudo se inicia: alguns vão para a cozinha preparar os alimentos; outros incumbem-se da limpeza do terreiro e da fixação das mesas em que o jantar será servido; há também os que se responsabilizam pela ornamentação da festa, arrumando a mesa do bolo, confeccionando os enfeites da panela, as bandeirolas para enfeitar o terreiro, as portas e janelas da casa. Por fim, existe o grupo responsável por coordenar o ritual de quebrada da panela. Com isso, verificamos *in loco* que a coletividade e a solidariedade presentes em outros momentos são fortalecidas nas festas de casamento. Nesse encontro festivo, a família se reúne para celebrar a união de duas pessoas e a ligação delas com os demais familiares e a comunidade. Por isso, a festa de casamento e o ritual de *quebrada da panela* são formas simbólicas que expõem a elementaridade que a família e a coletividade representa para o quilombo.

Tal como descrito acima, o ritual se inicia com a formação da roda (pelas mulheres). Estas, começam a jogar versos e cantar sambas no ritmo da sanfona ou do teclado e passar a panela na cabeça de uma a uma⁹⁵. Para tanto, são escolhidas roupas especiais e adornos (saias longas e enfeites nos cabelos) e isso demonstra o cuidado e a valorização que elas dispensam para o momento. Os sambas evocados também revelam dados interessantes pois, as letras das músicas contêm os

⁹⁵ Não sabemos dizer com absoluta certeza o motivo pelo qual a roda seja sempre composta de mulheres, mas podemos supor que está vinculado à importância cabal da mulher na constituição da família.

mesmos elementos presentes nos conselhos e orientações dispensados pelos mais velhos no momento do noivado. Tudo isso revela que:

Assim como acontece geralmente com a ação, a produção de formas simbólicas envolve o uso dos recursos disponíveis e a implementação de regras e esquemas de vários tipos por um ou mais indivíduos situados em determinada posição ou posições dentro dum campo ou instituição (THOMPSON, 2011, p.200).

Outro dado revelador está relacionado ao fato de que o ritual esteja presente somente no casamento da filha caçula. Isso nos remete à compreensão de que a quebrada de panela é uma forma simbólica que representa também o fechamento de um ciclo geracional. Os pais cumpriram a sua tarefa com sucesso, guiando os seus filhos para que cada um pudesse constituir os seus próprios núcleos familiares e, ao final, fecham o ciclo com a filha ou o filho caçula. Assim, os fluxos que operam a dinâmica da vida não são interrompidos jamais, pois dessas novas uniões sempre irão surgir filhos e filhas que darão continuidade às tradições herdadas dos seus antepassados.

Ao seguir a mesma linha de interpretação, pudemos compreender que o ato de quebrar a panela também está repleto de elementos simbólicos. No momento em que a noiva coloca a panela na cabeça e entoia o seguinte samba: *“A panela da noiva é pra quebrar, é pra quebrar, já vai quebrar; A panela da noiva é pra quebrar, é pra quebrar, já vai quebrar...”* representa de fato, a união de dois corpos. Ao empurrar a panela da cabeça da noiva, o noivo está rompendo com as liberdades da vida de solteiro/a e iniciando uma nova fase da vida. Assim, esse momento também pode representar a perda da virgindade e a saída da casa dos pais. O horário é outro dado importante que não pode passar despercebido pois, em plena zona rural do Sertão, geralmente as pessoas costumam se recolher para dormir às dez horas da noite, e isso sugere as intimidades que serão compartilhadas entre o casal.

Com relação à panela, muito pode ser considerado. Este objeto, tal como a noiva, é minuciosamente preparado às vésperas do casamento. Fazem-se enfeites e no seu interior é colocado muitas guloseimas e várias moedas. A panela pode ser uma forma simbólica que representa a elementaridade da mulher na composição da família na comunidade. Ao lado do marido, ela se torna uma provedora do lar. Os alimentos representam a fartura e as moedas, geralmente, simbolizam o desejo de sorte para o casal. Além disso, a panela cheia também pode simbolizar o legado que

cada um carrega dentro de si, pois, não são corpos vazios que se unem, mas, muito pelo contrário, os noivos possuem uma identidade vinculada ao pertencimento étnico e à ancestralidade do grupo, portanto, ambos, no momento da união já trazem consigo uma bagagem, são em suma, *panelas cheias*.

Outro dado interessante, reside no fato de que a panela é sempre de barro. Diante disso, os colaboradores acreditam que os seus antepassados possuíam uma descendência ou ligação próxima, com possíveis grupos indígenas que residiam na região. Portanto, em Queimadas, há elementos étnicos da ancestralidade indígena, ocultas nessas práticas culturais.

- Para o senhor, qual o significado que tem, de ser o noivo a empurrar a panela?

Eu penso assim, significa uma nova aliança, porque a panela não estava vazia, né? Aí agora eles uniram juntos, cada um do seu jeito e vão seguir a vida. Essa tradição é africana, ela é uma tradição muito antiga. Esses dias eu tava vendo no programa do Globo Rural o rapaz explicando o significado de quebrar a panela. Ele disse que é uma troca, eles estão deixando uma vida só e se unindo, então é assim, quebrou, aquela vida que passou, ficou pra traz, agora é vida nova, vai começar tudo de novo.

É com a filha caçula porque para os pais eles fecharam um ciclo e os filhos agora é que vão começar tudo de novo. Agora a responsabilidade não é mais daquele pai, passou a ser do marido. É o ciclo da vida.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

A roda e os sambas também revelam a ligação dos quilombolas de Queimadas com a ancestralidade africana. Como se sabe, o tambor, o samba e a roda são alguns dos elementos étnicos vinculados ao pertencimento afrodescendente, principalmente no contexto de comunidades quilombolas. Assim, foi possível comprovar que esses elementos fazem parte do cotidiano, não somente na quebrada de panela, mas em outros momentos de socialização. Portanto, essas informações reafirmam que a gênese da comunidade quilombola Queimadas está alicerçada em bases interétnicas, visto que, os diferentes pertencimentos étnicos podem ser encontrados nas diferentes manifestações culturais e religiosas presentes nessa comunidade: *“Essas coisas são muito complexas, são uma mistura de indígena com africano. A panela de barro e a roda parece coisa de índio e o samba parece da África, nós aqui somos tudo misturado”* (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Outro ponto que reforça o argumento de que Queimadas é um grupo social composto de relações interétnicas, refere-se ao fato de que sempre existiu a inserção de novos membros a partir dos casamentos realizados com pessoas exógenas à comunidade. No entanto, atualmente, essas uniões estão se tornando rotineiras, porque os fluxos migratórios realizados por eles, os colocaram em contato constante com pessoas de diferentes origens e grupos étnicos.

Tem pessoas que, às vezes, que vão pra São Paulo e lá pra onde vai, eles contam como é aqui. Acho que no eles contar lá pros colegas que eles topa lá, de Riacho de Santana, Bom Jesus da Lapa, Iuiú, Carinhanha, Malhada, e trabaiano tudo na mesma turma, eles conta como é que é aqui. Agora, quando vem de lá pra cá, esses colegas deles tem a curiosidade de ver como é aqui, pra vê se é verdade o que eles fala lá, aí vem e não fica só na primeira vez, vem sempre. De tanto vim, tem uns que acaba casando aqui. Tem umas casa aí que eles construíram depois do casamento, e aí voltam pra trabalhar em São Paulo.

- Vocês aceitam abertamente essas pessoas no seio da família?

Aceita. Dá o lugar pra fazer a casa e tudo mais.

- Então é comum vir pessoas de fora realizar matrimônios com as daqui?

Sim, é. Nos tempos de hoje, é. Estão começando chegar essas pessoas de fora. Mas antes dessa ida das pessoas daqui pra São Paulo, o povo só casava com as pessoas da família mesmo. Tudo primo com primo. Aí agora já está começando a misturar as raças, daqui a pouco é perigoso até achar gente de Piauí aqui dentro [risos], Tocantins. Mas é porque o povo começou sair!

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

No entanto, conscientes do risco que essas uniões interétnicas representam, os quilombolas lançam mão de estratégias para minimizar os possíveis impactos que podem ocorrer internamente com a inserção dessas novas pessoas.

- Quando alguém daqui namora com uma pessoa de fora, o que ocorre?

Ah, Aí os pais e as pessoa mais velha da comunidade reclama, né? Alerta. Fala: "Cuidado com quem vocês fica, com quem vocês traz pro meio de vocês". Inclusive, toda semana, eu dô essa palestra para os meninos lá do Peti, sempre a gente está conversando com eles e às vezes com as mães, pra eles não fazerem besteira. A gente alerta.

- Já houve algum conflito com as pessoas que vieram de fora morar aqui?

Não, nunca teve. Quem vem tem o mesmo perfil. Já conhece como funciona aqui e até porque quem vem de lá pra cá, tem que pensar duas vez antes de vim pra uma comunidade dessa daqui. Tem que ter bom comportamento, porque do jeitinho que a gente acolhe a gente tange [expulsa] eles também [risos].

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Em suma, é necessário pontuar que durante a pesquisa de campo, um dado interessante se destacou: em Queimadas, não existem mulheres solteiras com idade acima de vinte e cinco anos (aproximadamente) do mesmo modo que não foi possível perceber a existência de mulheres monoparentais.

- Aqui existem mulheres que não se casaram, que ficaram solteiras?

É difícil. Já começou a sair da tradição, mas mermo assim é difícil. E quando tem umas que namorou com o rapaz antes de casar e ficou junto, no final tem que casar e não importa, faz festa, tudo do mermo jeito.

- E se for mãe solteira?...

Quase não tem aqui e a que tem já está preparando pra casar, ela até tá em São Paulo, quando chegar, vai casar. Aqui, todo mundo casa.

E tem outra coisa, mermo casado, ainda tem a tradição dos pai corrigir os filho.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Aqui não existe muié solteira com mais de 25, 30 anos não. Mermo que só mora junto né, mas não é sozinha. Tem casa, filho, marido. O casamento aqui é coisa séria. Derde cedo, todo mundo casa, todo mundo se ajeita.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Assim, tomado como um elemento de realce étnico, o casamento cumpre sua função no contexto social da comunidade, na medida em que se torna o agente potencializador de transmissão da ancestralidade étnica do grupo. Na dinâmica de vida e morte, casar é um meio necessário para dar continuidade a esse fluxo ininterrupto da vida, portanto, quem nasce em Queimadas, toma consciência disso ainda na infância.

4.3 A religião como elemento étnico: as promessas de Iaiá e Dona Julia

Do mesmo modo que o samba, a roda e a quebrada da panela, a religião também é um componente importante vinculado aos pertencimentos étnicos de Queimadas pois, os rituais religiosos estão presentes desde tempo longevos e servem como um instrumento de fortalecimento dos laços sociais e afetivos, além de ser um elemento do reconhecimento de si e de possibilitar o encontro consigo mesmo e um reencontro com o passado.

A religião sempre esteve presente no cotidiano da comunidade. Segundo os moradores, ainda em vida, laiá sempre prezou em repassar para os seus descendentes os ensinamentos vinculados à doutrina religiosa do catolicismo.

Em muitos momentos, quando questionados sobre as recordações de infância, os colaboradores automaticamente acessam essas memórias, pois, para eles, a infância estava diretamente vinculada aos ensinamentos religiosos transmitidos por laiá nos encontros promovidos por ela, no terreiro da sua casa.

Naquele tempo rezava nas casas da roça, nas casas veia, antiga. Aqui mermo na casa do avô velho, Zé Véi, sempre tinha reza. A casa de Zé Véi era ali mermo, nas Queimadas. Toda vez de Semana Santa era pra lá que a gente ia e jejuava nessa casa.
(Dona Chica, 73-6 anos, neta de Zé Véi. Entrevista dia 29/10/2016).

O encontro religioso era um componente aglutinador de pessoas oriundas de diferentes localidades. De acordo com os dados levantados, havia a tradição de comemorar a Semana Santa no terreiro da casa *dos velhos* (Zé Véi e laiá), pois os mesmos haviam feito uma promessa de que, enquanto vida tivessem, acolheriam a família e a população circunvizinha para rezar, pagar penitências e celebrar os rituais sagrados do catolicismo. Portanto, em Queimadas, comemorar a Semana Santa é uma tradição que vem sendo cultivada desde os primeiros moradores.

- Como eram as comemorações da Semana Santa?

Nóis cumeçava dia de quinta e sexta.

Fazia assim um altar cum pano lá embaixo de um pé de tamarino, no quintal da casa de laiá, e aí agora botava uns coro, uns coros de gado assim no chão e agora o povo todo mundo sentava, rezava.

- Qual era o santo de devoção?

Era Nossa Senhora, São Sebastião.

-Tinha um padroeiro?

Tinha, tinha. Todo ano ela tinha essa promessa.

- A promessa era de laiá?

Era, era da véia, a promessa era dela. Ai agora juntava muita gente, muita gente mermo, aí agora todo mundo rezava, todo mundo tirava um bendito, aquele povo mais véi, né? Era muito bom.

(Dona Nenê, esposa de neto de José Véi. Entrevista dia 13/11/2016).

Participar dos festejos religiosos significava além do fortalecimento espiritual, a possibilidade de interação com indivíduos de diferentes grupos étnicos. Assim, a Semana Santa se tornou, até o presente, um evento aguardado e cultuado pois,

através dela, os moradores acreditam estar resgatando e preservando muitos dos elementos que os vinculam às suas ancestralidades.

No tempo de laiá a reza era coisa séria, santificava mermo na Semana Santa, era uma coisa que começava na segunda-feira, mãe não batia ne filho nem nada. Reverenciava mermo a Semana Santa, fazia jejum a semana toda, até no sábado de aleluia e era o dia todo, das oito de um dia até as onze horas do outro dia. Aí agora todo mundo ficava lá na casa junto e cada um levava uma coisa de comer, cabacinha, abóbora, maxixe, mandioca, ovo, quiabo e os homem ia tudo pra lagoa da Tabuinha pegar peixe, limpava e temperava tudo. Era de segunda a domingo sem comer carne, só peixe. Todo mundo ia pras reza, vinha gente de todo lado pra casa de laiá, eu lembro bem, enchia de gente, de fora e de dentro daqui e era todo ano. Era quarta na casa de laiá, quinta na casa de tia Julia e sexta lá no Sertão, perto de Mutans, todo mundo ia rezar com nossos parente de lá e, de lá, ia pro cruzeiro que tinha em Mutans rezar até uma hora da manhã, só vinha embora quando o galo cantasse de madrugada, depois voltava todo mundo a pé.
(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Diante da magnitude que essa tradição representa, no presente, observamos que há um esforço intencional por parte de muitos para não deixar morrer a promessa de laiá, pois com a inserção de novas correntes religiosas no interior do grupo, houve um esvaziamento e, conseqüentemente, um enfraquecimento da prática de cultuar os festejos religiosos da Semana Santa.

- Depois do falecimento de laiá alguém ficou à frente fazendo os rituais de comemoração da Semana Santa?

Minha mãe fazia, depois que ela faleceu ficou uns tempos sem fazer, agora nós estamos fazendo. Prepara a semana toda, faz jejum, reza, faz visitas e só a penitência que nós não faz mais.

Faz celebração na casa das pessoas, faz muitas visitas, porque na sexta-feira a gente só faz visitas, idoso, doente [...] Então a gente não para não, a gente vai acompanhando, eu mesma sou doente pela comunidade, gosto de mexer com essas coisas de reza, da igreja católica.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2016).

Dona Julia⁹⁶, mãe de Rosa, Glória e Iraci é uma personagem central no contexto das tradições religiosas de Queimadas. Casada com Manoel (filho de Maria e Zé Marques) ela foi inserida no seio da comunidade através do matrimônio. Oriunda da região de Caetité, Dona Julia trouxe consigo várias das tradições

⁹⁶Segundo suas filhas, ela faleceu há alguns anos atrás (cerca de seis ou sete anos).

vinculadas ao seu pertencimento étnico e, a interação com os parentes do seu esposo possibilitou a incorporação de muitos desses elementos na base cultural da comunidade. Como já salientado anteriormente, a cultura é um elemento dinâmico, móvel e, por essência, variável (CUNHA, 2009) e é justamente esse caráter dinâmico da cultura que possibilita um fluxo ininterrupto de inclusão e exclusão de componentes culturais vinculados aos pertencimentos étnicos dos diferentes indivíduos que compõem ou passam a compor determinada coletividade. “*No lugar que a minha mãe morava o pessoal dela tinha essa tradição, fazia essas coisas. Aí ela trouxe de lá e colocou aqui. Minha mãe não era daqui não*”. (Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Queimadas é essencialmente uma comunidade quilombola interétnica. Como não houve venda nem compra de terra, tampouco migrações definitivas, o casamento⁹⁷, no decorrer dos anos, foi o agente que possibilitou a inserção desses novos membros. A breve análise que apresentamos a seguir, exemplifica essa informação: Maria, Ezequias, Manoel (ambos filhos de Maria e Zé Marques) realizaram casamentos com pessoas exógenas ao grupo. Francisca (Chica), Alice e Adão (filhos de Ana e Cândido) também constituíram suas famílias ao lado de exógenos. Todos são netos de Zé Vêi e Iaiá.

Esses laços matrimoniais resultaram em algumas mudanças. Como assinalado acima, todos somos *panelas cheias*, pois ao constituirmos nossas próprias famílias, trazemos conosco os nossos pertencimentos étnicos e, assim, ao lado de pessoas absolutamente diferentes de nós, realizamos interações e trocas constantes, um interferindo no cotidiano do outro e, nessa interação, alteramos muitos dos sentidos e significados de algumas práticas culturais.

Diante disso, podemos compreender o quanto Dona Julia teve uma participação ativa nas mudanças operadas pelo tempo em Queimadas. Do seu grupo ela trouxe a devoção ao Senhor Bom Jesus e, todo dia 06 de agosto, reunia as pessoas em sua casa para comemorar o dia do santo.

Minha mãe fazia as festas de devoção ao Senhor Bom Jesus. Todo ano no dia 6 de agosto ela tinha que rezar.

- Ela ia à cidade de Bom Jesus da Lapa?

Não, era aqui mesmo. Ela ia na igreja, rezava, soltava foguete, fazia festa, todo ano.

⁹⁷Ao menos até a terceira geração, pois, a partir da quarta geração há um aumento da preferência pelos laços matrimoniais endógamos.

- Como ela organizava essa festa?

Era numa noite só, aí fazia altar, recebia pessoas, só não dava comida. Vinha muita gente pra participar.

- E vocês continuaram com essa tradição?

Não, nós parou.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Devotar ao Senhor Bom Jesus era uma marca de Dona Julia. Com isso, ela pagava uma promessa feita há muitos anos atrás de cultuar essa devoção. Entretanto, ao lado disso, ela inseriu o ritual de *troca de santo* no cotidiano das práticas religiosas da comunidade.

De primeiro tinha o costume da troca de santo, aí nesse dia ela fazia. Ela pegava o santo, vinha na estrada com aquela monte de vela acesa, rezando.

- Como era isso?

Era assim ó, por exemplo, se na casa de rosinha aqui, se ela fosse festejar o santo hoje, aí agora ela pegava o santo daqui e levava lá pra casa da fia dela, agora ficava alí, quando fosse de noite, que acontecia a reza, aí agora, hora que o pessoal chegasse ela reunia aquele pessoal pra ir buscar o santo, agora, ficava gente na casa lá pra receber as pessoas que ia buscar o santo, aí vinha com as velas tudo acesa, todo mundo rezando, aí chegava e tinha gente alí pra receber o santo e recebia, colocava num altar e o povo joelhava tudo, de primeiro essa assim, aí agora rezava, soltava muito foguete, era muito bonito.

(Dona Glória, 58 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

A *troca de santo* ainda é praticada nos rituais religiosos. Conscientes da importância de não perder esse legado, comumente, nos dias santificados, eles se reúnem e realizam o ritual.

Nós já não somos igual eles, porque nós já não faz, né? Agora que eu estou tomando conta da comunidade, e tem a nossa padroeira “Nossa Senhora do Perpétuo Socorro” aí agora nós estamos fazendo. No primeiro dia a gente faz um leilão, aí o cara toca o teclado, porque não existe mais amonca, aí no segundo dia a gente faz a celebração (reza) e o terceiro dia a gente fez a missa e a novena com a troca de santo. Nós estamos resgatando a tradição, do ano passado pra cá.

Agora esse ano mesmo eu quero tornar a fazer, se Deus abençoar. O ano passado tinha muita gente aqui nas Queimadas, mas esse ano não tem não. O povo foi tudo embora e tem muito mais crente também. Esse ano vai ser bem mais fraco. Eu fiz a promessa de fazer.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Este ano (2017), as comemorações em homenagem à padroeira da comunidade (Nossa Senhora do Perpétuo Socorro) ocorreram entre os dias 24 e 27 de junho. Durante esse período, foi interessante observar como o legado de Dona Julia ainda resiste entre os seus descendentes. A festa ocorre justamente no terreiro da sua antiga casa, pois, seus filhos/as fazem questão de dar continuidade ao legado deixado por ela. Assim, a casa (mesmo vazia) passou a ser utilizada como local de interação social e de comemorações religiosas:

Imagem 13: Festejos em comemoração à padroeira



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Junho 2017.

No dia 24/06 houve um leilão com músicas; no dia 25/06 o encontro foi no interior da casa, com preces, rezas e cantos; no dia 26/06 foi realizado o terço dos homens e no dia 27/06 houve a missa com a peregrinação da imagem da padroeira.

Imagem 14: Terreiro da casa de Dona Julia



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Junho 2017.

Imagem 15: Peregrinação



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Junho 2017.

Imagem 16: Andor



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Junho 2017.

Imagem 17: Casa de Dona Julia



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Junho 2017.

Imagem 18: Altar



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Maio 2017.

O legado deixado por Dona Julia ultrapassa os limites territoriais do terreiro de sua casa. Os seus descendentes transportaram para o presente as práticas culturais e religiosas presentes no seu pertencimento étnico.

Acolher pessoas de diferentes localidades e interagir com elas em momentos importantes é um dos legados deixado por de *Zé Vói*, *laiá* e *Dona Julia*. Esse

costume, está incorporado ao cotidiano da comunidade de tal modo, que se tornou uma marca de distinção.

O pessoal dessa comunidade aqui é muito camaradeiro, muito hospitaleiro, pode chegar aqui de onde é que for, de qualquer lugar, pode chegar aqui, dá bem com eles, dá bem com eles. [...] Aqui o pessoal vem e não quer voltar mais não, tem gente que fica uma semana aí, porque o povo daqui gosta de visita, aí começa a fazer camaradagem, quando pensa que não, acaba entrando no meio da família.

(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Na semana de festejos isso ficou evidente. Pessoas de diferentes localidades participaram ativamente das comemorações e isso nos remete à compreensão de que Queimadas é um quilombo onde os membros se articulam ativamente com a sociedade envolvente e cria com eles, uma rede de solidariedades e reciprocidade: *“A gente recebe muito convite, quase toda vez que tem reza em Guanambi a gente vai, em Mutans é mais difícil. Vou em muitas missas”* (Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Portanto, as marcas da ancestralidade africana estão presentes em diversas esferas do cotidiano da comunidade. Oficialmente, a religião católica e o protestantismo são predominantes na comunidade. Não foi possível perceber o culto a deuses de origem africana. Mas, o legado deixado por diferentes grupos (indígenas e africanos) estão presentes no cotidiano e inseridos no contexto de muitas dessas práticas religiosas.

A busca dos pertencimentos e da ancestralidade também se dá pela tentativa de resgatar algumas tradições perdidas, como as vinculadas às festas do mês de junho. Atualmente, a comunidade se organiza para promover coletivamente as festas juninas. Este ano, o São João foi comemorado no dia 28/06 com uma grande festa na quadra poliesportiva e, para tanto, contou com a participação de quase todos os moradores de Queimadas. Essa mobilização é significativa, pois revela a consciência desenvolvida pelos quilombolas da importância de se preservar a memória e, principalmente, a história coletiva da comunidade. *“Aqui na comunidade muitas das tradições eu estou vendo morrer. Isso não pode acontecer”*(Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Véi, entrevista dia 01/05/2017).

Imagem 19: Quadrilha junina



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Junho 2017.

É necessário pontuar também, que Queimadas vivencia um momento de transição, pois houve uma grande conversão religiosa às correntes neo pentecostais e esse é apontado como um dos possíveis motivos pelo *enfraquecimento* das tradições praticadas no passado pois, muitas delas estão vinculadas à religião católica.

- Quando foi que começou a conversão evangélica das pessoas da comunidade? Esse distanciamento dos rituais católicos?

No tempo da minha mãe todo mundo era católico. Foram passando de uns dois anos pra cá.

Tem um grupo que tem uns 6 anos ou mais, mas os outros foi esses dias aí. Foi de um dois anos pra cá que veio desenvolver esse tanto aí.

- A prática de outra religião modificou o relacionamento de vocês?

Não, a amizade é a mesma. Eles mesmo tem os fí e fala que eles é de outra religião mas não impede os fí deles de frequentar a igreja católica não.

(Dona Rosa, 53 anos, bisneta de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

Ter consciência da relevância que o passado assume, no presente, é uma das principais características dos quilombos contemporâneos. A valorização das práticas culturais e religiosas praticadas no passado é, com certeza, um dos meios possíveis para fortalecer o reconhecimento de si, enquanto quilombola. Todavia, o *ser quilombola* não se engessa em conceitos e parâmetros definidores. O *ser quilombola* constrói-se no cotidiano, nas interações sociais e na relação direta que

as pessoas estabelecem com a sua história. Portanto, quilombo não é sobre o passado e não vive somente de passado, os quilombos e os quilombolas contemporâneos vivem no hoje, no presente e se articulam em favor de dias melhores, de um futuro melhor.

Quilombo, atualmente, passa a ser sinônimo de resistência, de futuro e, principalmente, de reconhecimento. *“O que eu quero pro futuro? Eu quero é que as coisa melhore. Chega de sofrer. Queremos o direito que nossos antigos não tiveram”* (Seu Manoel, 54 anos, bisneto de Zé Vêi, entrevista dia 01/05/2017).

5. CONCLUSÃO

Na presente dissertação buscamos investigar as estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos, entre as gerações de Queimadas. O campo empírico para produção de dados foi a comunidade remanescente de quilombo Queimadas, que se localiza no município de Guanambi, Estado da Bahia.

Os resultados colhidos com essa investigação foram extremamente significativos. Ao longo do capítulo três apresentamos as análises realizadas com os dados colhidos através da etnografia realizada no quilombo. Vários aspectos relevantes foram elencados ao longo dessa dissertação e muitos deles contribuíram para alargar a compreensão sobre o *ser quilombola*. Apresentamos os resultados tomando como referência os aspectos relevantes que se descortinaram ao longo da investigação, principalmente, tendo como referência a fala dos diferentes colaboradores, objetos centrais da pesquisa.

Através da pesquisa historiográfica demonstramos como a mão de obra servil negra se fez presente em diversas partes do território nacional. Com relação ao Alto Sertão da Bahia, o regime do cativo foi amplamente utilizado desde o início do século XVII, portanto, o negro (ao lado do índio) aqui se fez presente e muitas das práticas culturais e religiosas impressas no cotidiano do povo sertanejo são heranças diretas trazidas por esses povos na diáspora.

A pesquisa historiográfica também nos possibilitou a compreensão sobre o quilombo no contexto da escravidão e como este se tornou um fenômeno dinâmico e persistente, que se alastrou pelo país afora como uma válvula escape para o penoso regime de servidão. Os quilombolas cunharam formas ímpares de sobrevivência e resistiram às diferentes frentes opressoras, mostrando que o negro (e todos os desventurados da época) jamais foi passivo. O quilombo foi a expressão máxima da resistência e é justamente o caráter de resistência que se apodera dos quilombos contemporâneos.

Resistir às diferentes formas de expropriação é umas das marcas dos remanescentes de quilombo. Em Queimadas, essas marcas estão impressas nas diferentes esferas sociais. Mesmo que os primeiros moradores da comunidade não vivenciam a escravidão formal e o regime de posse, Queimadas possui o direito

constitucional de ser reconhecidamente um quilombo, porque é uma coletividade que justamente se revestiu contra as intempéries da vida. Portanto, quilombo não é resto, sobra, resíduo, quilombo é autoatribuição, é uma identidade forjada nas lutas sociais e tem como base as diferentes humanidades cunhadas pelos afrodescendentes nas suas lutas por sobrevivência.

Em Queimadas, as marcas da ancestralidade negra e indígena não estão presas a objetos arqueológicos, muito pelo contrário, elas estão presentes no *jeito de viver* dessa coletividade que, apesar das muitas opressões diárias, elaboraram estratégias variadas de manutenção e transmissão dos seus pertencimentos étnicos. A coletividade, a solidariedade, o respeito, a hierarquia familiar, os festejos e rituais sagrados estão imersos em formas simbólicas (THOMPSON, 2011) que muito nos diz sobre os sentidos e significados atribuídos a esse *jeito específico de viver*.

De tudo isso, fica clara a compreensão de que a identidade quilombola dos moradores de Queimadas está sendo construída tendo esses elementos como base. A comunidade, consciente da necessidade de preservar e repassar a suas ancestralidades étnicas, elabora diferentes frentes de mobilização com o intuito de fortalecer essa identidade quilombola pois, entre as muitas identidades que o indivíduo pode adquirir, esta é uma identidade que se assume na arena das lutas e mobilizações sociais por direitos, logo, é essencialmente uma identidade de luta.

Portanto, essas considerações nos levam a afirmar que,

No momento atual, para compreender o significado de quilombo e o sentido dessa mobilização que está ocorrendo, é preciso entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram perante os seus antagonistas, bem como entender suas lógicas, suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução. A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de agentes sociais pode ser mais ampla do que a abrangência de um critério morfológico e racial (ALMEIDA, 2002, p. 68-9).

Diante de tais ponderamentos, fica evidente que o pertencimento emana de práticas sociais e duradouras cultuadas no cotidiano que ultrapassam as fronteiras da consanguinidade, da origem comum e do parentesco. O pertencimento e, conseqüentemente, o reconhecimento de si, nasce da elaboração de um conjunto de ações coletivas cultuadas no interior do grupo e na interação com outros grupos. Sendo assim, somente etnograficamente somos capazes de compreender as

circunstâncias que levaram um determinado coletivo a acatar uma categoria social específica.

Ao concluirmos esta dissertação, percebemos que muito ainda havia/há a ser investigado sobre o quilombo Queimadas. Compreender em profundidade as relações que os quilombolas estabelecem com a escola e analisar a importância da mulher no contexto doméstico e social da comunidade, são algumas das muitas questões que surgiram no campo empírico mas que não fomos capazes de abarcar na investigação que ora se desencadeava.

Assim, concluímos esse trabalho com a sensação de que o caminho dos quilombolas nas lutas por políticas públicas e sociais que os contemple ainda vai ser muito longo. O Estado brasileiro tem uma enorme dívida com esta população e o título de remanescente é só o começo de uma reparação que é ao mesmo tempo histórica, social e econômica.

Esperamos por fim, que essa dissertação possa contribuir para engrossar a defesa em favor dos quilombos brasileiros e servir, principalmente, de instrumento para aumentar a visibilidade política, social e cultural da comunidade quilombola Queimadas.

6. REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida. **Os quilombos e as novas etnias**. IN: O'DWYER, Eliane Catarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BRASIL. **Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM3353.htm. Acesso em: 04/10/2016.

_____. **Decreto 4887**, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 04/10/2016.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: DF: Senado 1988.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. José Reginaldo Santos Gonçalves (Org.). 4ª ed, 1ª reimpr. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

COTRIM, Dário Teixeira. **História primitiva de Guanambi**. Montes Claros: Editora Cotrim Ltda., 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade, Indianidade e Política. IN: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 223-274.

DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Mª Cecília de Souza Minayo (org.) 33 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FERREIRA, Rebeca Campos. Laudos antropológicos, responsabilidades sociais: dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos. **Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, maio-ago. 2012, p. 340-358. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/11932/8132>. Acesso em: 02/11/2016.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FIGUEIREDO, André Videira de. **O caminho quilombola**: sociologia jurídica do reconhecimento étnico. Curitiba: Appris, 2011.

FRANCO, Maria Laura Publisi Barbosa. **Análise de conteúdo**. Brasília, 3ª ed: Líber Livro, 2008.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 63, Outubro 2002, p. 7-20.

_____. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, nº 70, 2007, p. 70-101.

FREITAS, Décio. **Escravos e senhores de escravos**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1977.

_____. **Insurreições escravas**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. **A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana**. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 26-51.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. IN: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, p. 6774-6792. Disponível em: http://www.planificacion.geoamerica.org/textos/haesbaert_multi.pdf. Acesso em: 23/01/2017.

_____. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, v. 29, nº 1, jan. 2003, p. 11-24. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/bgg/article/view/38739/26249>. Acesso em: 23/01/2017.

_____. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, Setembro 2004, p. 1-20. Mídia digital. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 28/11/2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LARA, Silvia Hunold. **Do singular ao plural: Palmares, capitães do mato e o governo dos escravos**. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 81-109.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**. Vol. IV, nº 2, 2000, p. 333-354.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Mariano Ferreira (trad.). Petrópolis: Vozes, 1982.

KARASCH, Mary. **Os quilombos do ouro na capitania de Goiás**. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 240-262.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Revista Sociedade e Estado**. v. 25, nº 2, Maio / Agosto, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v25n2/03.pdf>. Acesso em: 13/05/2016.

_____. **Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX**. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 263-290.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **Mineração, quilombos e Palmares**: Minas Gerais no século XVIII. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 139-163.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

MANNHEIM, Karl. **O problema sociológico das gerações**. IN: Marialice M. Foracchi (org). *Karl Mannheim: Sociologia*, São Paulo, Ática, 1982, p. 67-95.

MATTOSO, Katia M. de Queiroz. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____; HOLANDA, Fabíola. **História Oral**: como fazer, como pensar. 2ª ed. 2ª reimpressão, São Paulo: Contexto, 2013.

MELO, Ana Lúcia Aguiar. et al. **“Palmas” para o quilombo**: processos de territorialidade e etnicidade negra. Santa Maria: Editora da UFSM, 2011.

MINAYO, Maria Cecília de S. SANCHES, Odécio. Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? IN: **Cad. Saúde Públ.**, Rio de Janeiro, jul/set, 1993, p. 239-262.

MOURA, Clovis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

_____. **Rebeliões da senzala**. 3ª ed. São Paulo: LECH, 1959.

_____. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis: RJ, Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Washignton Santos. Famílias escravas, libertos e a dinâmica da escravidão no Sertão Baiano (1876-1888). **Afro-Ásia**, nº 35, 2007, p. 143-162. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003504>. Acesso em: 01/02/2017.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja**: da sesmaria ao minifúndio. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

_____. **Escravidão, Pecuária e Pólicultura:** Alto Sertão da Bahia, século XIX. Feira de Santana: UEFS Editora, 2012, p. 308.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. “**Viver por si**”, **viver pelos seus:** famílias e comunidades de escravos e forros no “certam de sima do Sam Francisco” (1730-1790). 2011. 212 p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local), UNEB, Santo Antônio de Jesus, 2011.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Projeto História.** São Paulo, 10, dez. 1993. p. 7-28. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em: 08/03/2016.

O'DWYER, Eliane Catarino (org.). **Quilombos:** identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Relatório Mundial de Envelhecimento e Saúde.** Acesso em: 01/07/2017. Disponível em: <http://sbgg.org.br/wp-content/uploads/2015/10/OMS-ENVELHECIMENTO-2015-port.pdf>.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PIRES, Maria de Fátima Novais. **O crime na cor:** escravos e forros no Alto Sertão da Bahia (1830-1888). São Paulo: Annablume/FAPESP, 2003.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos:** Rio de Janeiro, v. 5, nº 10, 1992, p. 200-2012.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART Jocelyne. **Teorias da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011. 250 p.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão negra no Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Ática, 1990.

REIS, João José; GOMES, Flávio. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; GOMES, Flávio. **Uma história da liberdade.** IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 332-372.

_____. **Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro:** Bahia, 1806. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 332-372.

_____. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP:** São Paulo, nº 28, dez-fev. 1995-96, p. 14-39. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28362>. Acesso em: 08/03/2016.

RUBERT, Roseane Aparecida; ROSA, Raoni da; MONTEIRO, Cristiano Sobroza. **Regime escravocrata e direitos costumeiros.** MELO, Ana Lúcia Aguiar. et al. “Palmas” para o quilombo: processos de territorialidade e etnicidade negra. Santa Maria: Editora da UFSM, 2011.

SANTANA, Napoliana Pereira. **Família e microeconomia escrava no Sertão do São Francisco (Urubu – BA, 1840 a 1880)**. 2012. 219 p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local). UNEB, Santo Antônio de Jesus, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 14 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **Deus contra Palmares: representações senhoriais e ideias jesuíticas**. IN: REIS, João José; GOMES, Flávio (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. 5ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 60-80.

WELLER, Wivian. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. **Revista Sociedade e Estado**, v. 25, nº. 2, Maio / Agosto 2010, p. 205-224. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v25n2/04.pdf>. Acesso em: 13/05/2016.

7. ANEXOS

ANEXO I:



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

MINISTÉRIO DA CULTURA

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 01420.015453/2014-66 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE QUEIMADAS** localizada no município de Guanambi/BA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro nº 2.221, fl.041, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINI COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.**

Eu, **Luciana Valéria Pinheiro Gonçalves**, (Ass.),
Coordenadora de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF,
05 de junho de 2015.

O referido é verdade e dou fé.

Maria Aparecida da Silva Abreu
Presidente
Fundação Cultural Palmares - FCP

Nº 107, terça-feira, 9 de junho de 2015

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

PORTARIA Nº 84, DE 8 DE JUNHO DE 2015

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo artigo 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988, em conformidade com a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004, o Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, §§ 1º e 2º do artigo 2º e § 4º do artigo 3º e Portaria Interna n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, resolve:

Art 1º Registrar no Livro de Cadastro Geral n.º 17 e certificar que, conforme a declaração de Autodefinição e o processo em tramitação na Fundação Cultural Palmares, as comunidades a seguir se autodefinem como remanescentes de quilombo:

COMUNIDADE QUEIMADÁS localizada no município de Guanambi/BA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.221, fl.041 - Processo n.º 01420.015453/2014-66;

COMUNIDADE SÃO GONÇALO II localizada no município de Poconé/MT, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.222, fl.042 - Processo n.º 01420.016737/2014-70;

COMUNIDADE SÍTIO SERRA PRETA localizada no município de Águas Bela/PE, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.223, fl.043 - Processo n.º 01420.003051/2015-08;

COMUNIDADE ILHAS localizada no município de Barra do Turvo/SP, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.224, fl.044 - Processo n.º 01420.003863/2014-64;

COMUNIDADE PINGUELA localizada no município de Amélia Rodrigues/BA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.225, fl.045 - Processo n.º 01420.003711/2015-42;

COMUNIDADE SÍTIO SANTANA localizada no município de Lamarão/BA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro n.º 2.226, fl.046 - n.º 01420.012035/2014-17.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

MARIA APARECIDA DA SILVA ABREU

ANEXO III:



Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Autorizada pelo Decreto Estadual nº 7344 de 27.05.98

Av. José Moreira Sobrinho, S/N – Jequezinho – Jequié-BA - Telefone:
(73)3528-9600 / (73) 3528-9727

Comitê de Ética em Pesquisa – CEP / UESB **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Prezado(a) Senhor(a), sou Jamille Pereira Pimentel dos Santos e estou realizando uma pesquisa vinculada à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – Campus Jequié, sob a orientação da professora Dr^a Ana Angélica Leal Barbosa cujo título é **“As etnicidades geracionais presentes na dinâmica do nascer, viver e morrer na comunidade quilombola Queimadas, Guanambi/Ba”**. Esta pesquisa tem o objetivo de responder a seguinte questão: **Quais são as estratégias de preservação dos pertencimentos étnicos entre as gerações de Queimadas?** Para resolver a questão posta acima a sua participação é essencial, desse modo, convido o Senhor(a) para fazer parte da minha pesquisa como um colaborador(a) e, para tanto, solicito a sua permissão para realização de entrevistas gravadas e conversas informais que muito irão me auxiliar no desenvolvimento do trabalho.

Lhe asseguro aqui que se trata de uma colaboração voluntária, estando o Senhor(a) livre a qualquer momento para desistir da participação sem qualquer punição ou modificação na forma em que é atendido(a) pelo pesquisador, se optar por aceitar, deverá assinar duas vias desse documento, uma para a pesquisadora e outra para o Senhor(a).

Quero lhe deixar ciente de que as perguntas não serão direcionadas para a sua vida pessoal, ficando o Senhor(a) livre para não respondê-las, se caso alguma lhe incomodar. Este documento servirá de garantia para o Senhor(a) de que as repostas serão confidenciais e caso não queira, não lhe identificarei em nenhuma publicação futura, ficando a transcrição das entrevistas sob a responsabilidade do pesquisador por cinco anos, sendo posteriormente incineradas.

Este estudo apresenta risco mínimo, podendo haver, na pior das hipóteses, um mero desconforto. Fico desde já, comprometida a sanar esses possíveis riscos e providenciar todas as medidas necessárias nessas situações. Apesar disso, você tem assegurado o direito a compensação ou indenização no caso de quaisquer danos eventualmente produzidos pela pesquisa. Os benefícios deste estudo são significativos. Essa pesquisa é de grande relevância teórico-prática para os estudos sobre as comunidades quilombolas na microrregião de Guanambi. Ao considerarmos que esse é o primeiro trabalho de mestrado que busca ‘resgatar’ através da memória, a história e o processo de transmissão étnica, no interior da comunidade

quilombola Queimadas, percebemos o quanto tais comunidades ainda se encontram invisibilizadas na sociedade, até mesmo, nos centros acadêmicos.

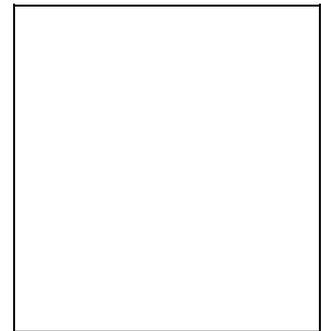
Essa pesquisa não dispõe de recursos financeiros e, dessa forma, não envolve quaisquer ônus para o participante e a pesquisadora.

Assim, prontamente agradeço a sua colaboração, confiante que esta me será de grande valia.

Me coloco desde já, sempre disponível para prestar maiores esclarecimentos pelo e-mail millep2.mut@hotmail.com ou pelo telefone (71) 992571409 e, qualquer dúvida, o Senhor(a) pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa pelo telefone (73) 3528 9727 ou email cepuesb.iq@gmail.com.

Impressão digital (se for o caso)

Guanambi, BA, ___ de _____ de 20____.



Assinatura do(a) Participante

Assinatura da Pesquisadora

ANEXO IV:

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
SUDOESTE DA BAHIA -
UESB/BA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: QUILOMBO E ANCESTRALIDADE: PERTENCIMENTOS ÉTNICOS E MEMÓRIA NAS GERAÇÕES DA COMUNIDADE QUEIMADAS

Pesquisador: JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 61480516.0.0000.0055

Instituição Proponente: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.946.691

Apresentação do Projeto:

A presente pesquisa tem como lócus a comunidade quilombola Queimadas, localizada no município de Guanambi, BA. Este trabalho pretende compreender como se dá a transmissão dos pertencimentos étnicos nesta comunidade, em diferentes gerações e, para tanto, a etnografia será utilizada como método, pautada nas técnicas de observação participante, entrevistas e análises de documentos. A ancoragem teórica dessa pesquisa parte de uma análise historiográfica sobre escravidão e quilombo no período colonial: faz uma discussão sobre a necessidade de ressemantizar o quilombo contemporâneo e aponta como a autoatribuição além de ser indispensável no processo de certificação dessas comunidades é um mecanismo de ressignificação da história, de mobilização política e afirmação da identidade étnica. Ademais, propõe uma análise da memória como instrumento que guarda e transmite o conhecimento e os saberes dessas comunidades; compreende a dinâmica geracional interna dos quilombos, a partir do conceito histórico e social e, por último, traz o reconhecimento como uma categoria analítica indispensável para a compreensão dos pertencimentos étnicos, pois estes são criados e recriados nas no decorrer do tempo, no transcorrer das gerações, nas diversas interações, na demarcação de fronteiras (sociais, culturais e territoriais) que delimitam 'os de dentro' e 'os de fora' e fortalecem o conceito de quilombo como local de produção de saberes e modos e vida singulares.

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepuesb.jq@gmail.com

Página 01 de 04

ABarboza

Continuação do Parecer: 1.946.691

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Compreender como se dá a construção dos pertencimentos étnicos dos moradores do quilombo Queimadas, em diferentes gerações.

Objetivo Secundário:

Investigar o processo de certificação da comunidade; Detectar como se dá a construção dos diversos pertencimentos étnicos e as relações interétnicas nesse quilombo;

Analisar se os pertencimentos étnicos contribuem para fortalecer o reconhecimento de si, enquanto quilombola; Compreender o processo de transmissão da ancestralidade étnica nas diversas gerações da comunidade quilombola Queimadas.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Contemplados: Trata-se de uma pesquisa qualitativa, um estudo etnográfico, que utiliza-se de diferentes instrumentos de coleta de dados: observação participante, entrevistas e análise de documentos. Serão ao todo oito entrevistados. Os riscos são mínimos e foram descritos pela autora como: "podendo ocorrer, no máximo, um mero desconforto. As perguntas durante as entrevistas não objetivarão aprofundar em questões íntimas e particulares, ficando o colaborador livre para não respondê-las quanto essas lhe incomodarem". Já os benefícios foram descritos como: "Essa pesquisa é de grande relevância teórico-prática para os estudos sobre as comunidades quilombolas do Brasil, e principalmente, para a microrregião de Guanambi/BA. Ao considerarmos que esse é o primeiro trabalho de mestrado que busca compreender, pela memória, a história e o processo de transmissão étnica, no interior da comunidade quilombola Queimadas, percebemos o quanto tais comunidades ainda se encontram invisibilizadas na sociedade, até mesmo, nos centros acadêmicos. Estudar as comunidades quilombolas é estudar a 'nossa história'. Não podemos continuar nos silenciando diante das injustiças, sejam elas, políticas, sociais, econômicas, históricas, que imperam na nossa sociedade desde o período colonial, pois, tais injustiças, são responsáveis pelas grandes mazelas sociais que infelizmente, convivemos diariamente. Os benefícios colhidos com pesquisas dessa natureza superam o acúmulo e revisão da produção teórica sobre o tema, pois tais saberes ultrapassam as fronteiras da academia, já que possibilitam aos sujeitos e aos pesquisadores, durante a produção de dados, uma reflexividade sobre as suas.

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n

Bairro: Jequiezinho

CEP: 45.206-510

UF: BA

Município: JEQUIE

Telefone: (73)3528-9727

Fax: (73)3525-6683

E-mail: cepuesb.jq@gmail.com

Página 02 de 04

DBonbaze

Continuação do Parecer: 1.946.691

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Sem comentários.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram apresentados(1- Encaminhamento para apreciação e aprovação, 2- declaração de comprometimento, 3- declaração de que a pesquisa não foi iniciada, 4- termo de autorização do uso de imagem e depoimentos, 5- autorização para coleta dos dados, 6-termo de consentimento livre e esclarecidos, 7- Declaração que esta participando do projeto, 8-Declaração do orientador)

Recomendações:

Sem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

As recomendações anteriores foram sanadas:

Folha de rosto precisa ser carimbada pelo responsável pelo programa (OK);

O TCLE precisa apresentar os riscos e benefícios (OK);

Declaração sobre a coleta (OK);

Declaração sobre a resolução;(OK)

Autorização para coleta (OK);

Considerações Finais a critério do CEP:

Em reunião do dia 22/02/2107, a plenária do CEP/UESB aprovou o parecer do relator.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_786227.pdf	20/10/2016 00:50:19		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	20/10/2016 00:49:13	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	6.pdf	20/10/2016 00:47:19	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	5.pdf	20/10/2016 00:46:50	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Declaração de	4.pdf	20/10/2016	JAMILLE PEREIRA	Aceito

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n

Bairro: Jequezinho

CEP: 45.206-510

UF: BA

Município: JEQUIE

Telefone: (73)3528-9727

Fax: (73)3525-6683

E-mail: cepuesb.jq@gmail.com

Barbore

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
SUDOESTE DA BAHIA -
UESB/BA



Continuação do Parecer: 1.946.691

Pesquisadores	4.pdf	00:46:27	PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	3.pdf	20/10/2016 00:46:10	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	2.pdf	20/10/2016 00:45:46	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	1.pdf	20/10/2016 00:45:25	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderosto.pdf	20/10/2016 00:35:50	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TAIS.doc	03/09/2016 16:03:55	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.docx	03/09/2016 16:00:09	JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS SANTOS	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

JEQUIE, 22 de Fevereiro de 2017

Ana Angélica Leal Barbosa

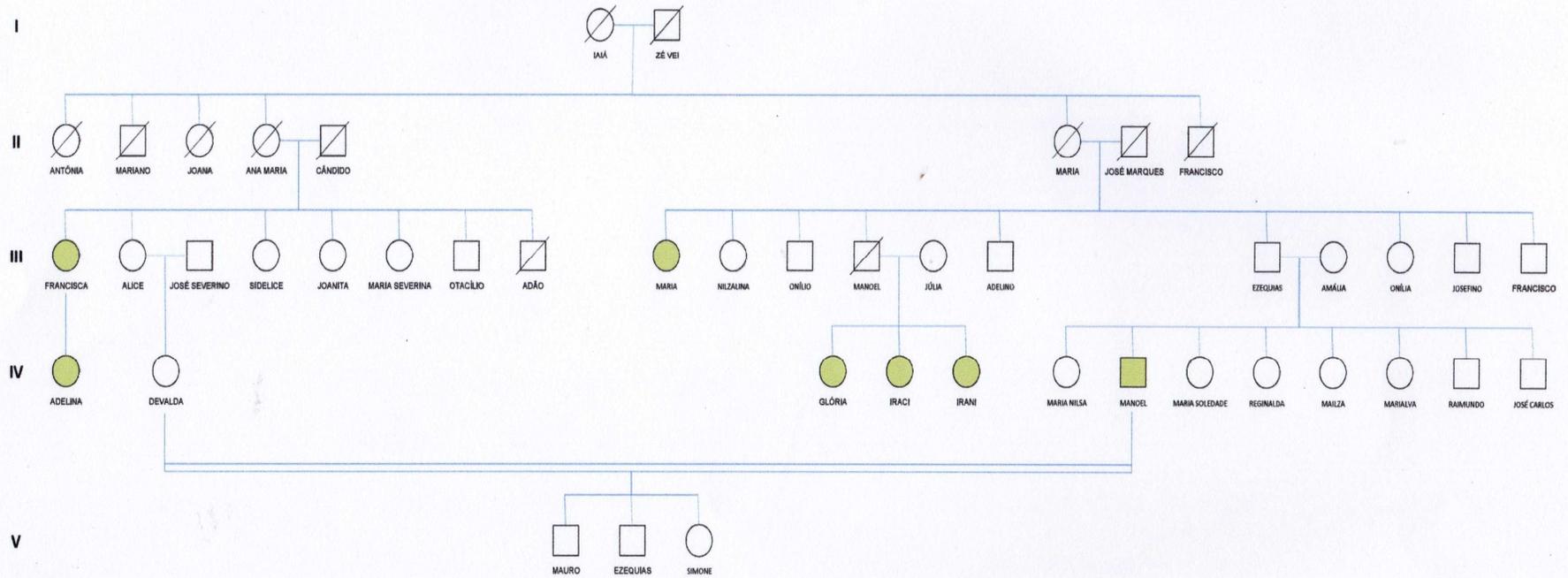
Assinado por:

Ana Angélica Leal Barbosa
(Coordenador)

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n
Bairro: Jequiezinho CEP: 45.206-510
UF: BA Município: JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 Fax: (73)3525-6683 E-mail: cepuesb.jq@gmail.com

ANEXO V:

GENEALOGIA DA FAMÍLIA DE ZÉ VEI E IAIÁ



LEGENDA:

Pessoas entrevistadas