



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-
PPGREC

VIVIAN INGRIDY DE CARVALHO LIMA

RAÍZES, FRUTOS E TRAMAS:
PERTENCIMENTOS, RELAÇÕES ÉTNICAS E SABERES NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAIXÃO
(VITÓRIA DA CONQUISTA – BA)

Jequié
2018

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

VIVIAN INGRIDY DE CARVALHO LIMA

**RAÍZES, FRUTOS E TRAMAS:
PERTENCIMENTOS, RELAÇÕES ÉTNICAS E SABERES NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAIXÃO
(VITÓRIA DA CONQUISTA – BA)**

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

Orientador: Prof. Dr. Washington Santos Nascimento

L732r Lima, Vivian Ingridy de Carvalho.

Raízes, frutos e tramas: pertencimentos, relações étnicas e saberes na comunidade quilombola do Baixão (Vitória da Conquista – Ba) / Vivian Ingridy de Carvalho Lima.- Jequié, 2018.

124f.

(Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação do Prof. Dr. Washington Santos Nascimento)

1.Ancstralidade 2.Comunidade quilombola 3.Memória 4.Pertencimentos 5.Relações étnicas I.Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II.Título

CDD – 305.896081

VIVIAN INGRIDY DE CARVALHO LIMA

RAIZES, FRUTOS E TRAMAS: Pertencimentos, relações étnicas e saberes na comunidade quilombola do Baixão (vitória da Conquista - BA)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação, em Nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade- PPGREC, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB, Campus de Jequié.

Linha de Pesquisa 1: **Etnicidade, Memória e Educação**

Aprovada em: 03 de abril de 2018.

BANCA EXAMINADORA



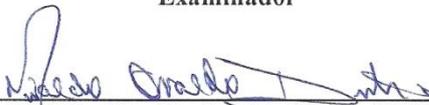
Prof. Dr. Washington Santos Nascimento – UERJ

Presidente da Banca/Orientador



Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar - UESB

Examinador



Prof. Dr. Nivaldo Osvaldo Dutra - UNEB

Examinador

**JEQUIÉ
2018**

Este trabalho é dedicado aos ancestrais e moradores da comunidade quilombola do Baixão, aos meus pais Eliezer Marinho de Lima (em memória) e Maria das Graças de Carvalho Lima (em memória) e ao meu companheiro Fábio.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma forma de reconhecimento aos que contribuíram e que, de certa forma, impulsionaram o meu processo de amadurecimento pessoal e no desenvolvimento deste estudo.

Agradeço a Deus por ter me dado sabedoria para conduzir a pesquisa e os desafios da vida.

Ao meu orientador e amigo Professor Dr. Washington Nascimento (Ton) todo meu carinho, gratidão e admiração, pois durante esses dois anos de convivência, conduziu as orientações com serenidade e acreditando na minha pesquisa. Hoje me sinto mais encorajada a buscar novos caminhos.

A Fábio, meu companheiro, pelo incentivo, amor e confiança e por estar ao meu lado sempre. Aos meus familiares que de perto ou de longe incentivaram mais um dos meus projetos, torcendo a cada passo conquistado.

Aos meus amigos, sou imensamente feliz pela amizade, pois nos encontros as conversas e as risadas me renovavam para a vida.

Aos moradores da Comunidade Quilombola do Baixão pela hospitalidade e por contar a história de seus antepassados e suas histórias de vida e pela oportunidade de vivências ímpares. O significado de ter participado do cotidiano da comunidade transcende em muito as reflexões desta dissertação. De certa forma, me senti mais próxima de meus antepassados que também são de comunidades rurais.

Em especial ao Seu Júlio (em memória), pois a partir dos seus relatos esta pesquisa tomou um rumo diferente e se voltou para a historiografia do Baixão e de seus antepassados. À Dona Bezinha e à Dona Tuga pelos ensinamentos sobre religiosidade. A Seu Preto, homem sério e de um coração imenso. À Dona Creusa pelo carinho de sempre.

Agradeço à Vitória Santos de Souza e à Fernanda Chaves que sempre estiveram presentes na minha caminhada pelo Baixão, apresentando alguns moradores e contando sobre sua ancestralidade e luta pela comunidade. Vitória, uma amiga querida que ganhei para vida. À Fernanda um agradecimento todo especial e a sua família pelo acolhimento ao abrir as portas de sua casa e da comunidade. Sem vocês possivelmente não conseguiria desenvolver esta pesquisa.

A Flávio Passos, expressei minha gratidão, pois teve um papel fundamental a partir de uma conversa numa lanchonete comigo e com meu orientador quando trouxe algumas

possibilidades de análises para esta pesquisa. Registro o meu respeito pelo trabalho que vem desempenhando no Cursinho Pré-Vestibular Quilombola, desde a sua implementação em 2009, e das iniciativas que tem potencializado o ingresso de jovens de comunidades quilombolas no Ensino Superior.

Aos colegas de mestrado, em especial aos da Casa Miceli, os amigos Wesley, Hamilton e Juciara, que foram companheiros ao compartilhar durante dois anos as angústias, as resenhas, assim como, os avanços e descobertas num período único de minha vida.

Aos professores e membros da banca de qualificação e de defesa o Prof. Dr. Itamar Pereira de Aguiar e Prof. Dr. Nivaldo Osvaldo Dutra que assumiram a posição de colaboradores em momentos distintos, auxiliando-me em reflexões e evoluções teórico-metodológicas.

A todos os professores e técnicos do Curso de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade da Estadual do Sudoeste da Bahia, agradeço pela dedicação e pelos ensinamentos compartilhados.

RESUMO

Este estudo traz a reconstituição da história e da memória do Baixão, comunidade quilombola formada a partir do entrelaçamento entre indígenas e descendentes de africanos. O quilombo localiza-se na zona rural do município de Vitória da Conquista, Sudoeste da Bahia, a 13 km do centro da cidade. A partir do levantamento e análise dos dados, das fontes orais, colhidos com os moradores da comunidade, principalmente os mais velhos, e da imersão no dia a dia do quilombo, procurou-se investigar a memória da comunidade, esquadrihando vestígios que remetem aos saberes e aos elementos étnicos de diferentes grupos que foram ressignificados ao longo do tempo. Na memória dos moradores, sobretudo dos mais velhos, a principal versão contada é a de que a comunidade é formada pelo patriarca fundador, João Machado dos Santos, nos dando uma referência cronológica de 150 anos e de antepassados que têm suas histórias relacionadas à resistência à escravidão. Os moradores utilizam a expressão *nação* para se referirem, sobretudo, a formação da comunidade que está relacionada diretamente a união entre as famílias Machado, de Deus (conhecidos como os Malaquias), de Jesus e de um morador “chegante” na comunidade de ascendência indígena, que lá adentrou, formando uma única parentela. Este estudo se relaciona com outras pesquisas historiográficas e antropológicas sobre o tema no que se refere à memória, à trajetória, aos relatos de escravidão, bem como aos saberes, vínculos familiares e ao pertencimento étnico, elementos necessários ao reconhecimento da comunidade como quilombola. Tal reconhecimento, ainda que recente, ressignifica as relações étnicas e os vínculos comunitários, evidenciando o passado histórico e as práticas dos seus ancestrais. Na comunidade em estudo, a etnicidade se apresenta como processo contínuo de interação social e de elementos de culturas africanas, indígenas e também europeias, que marcam as atuais gerações e se manifestam na religiosidade, no reisado, na feira, no cotidiano, nos pertencimentos e nos modos de ser, de fazer e de viver dos moradores do Baixão.

PALAVRAS-CHAVE: Ancestralidade; Comunidade quilombola; Memória; Pertencimentos; Relações étnicas.

ABSTRACT

This research aims the reconstitution of the history and memory of the Baixão, a quilombola community formed from the intertwining between indigenous and descendants of Africans. The quilombo is located in a countryside area of Vitória da Conquista, in Bahia state, 13 km from downtown. With the analysis of data, interviews, collected from community residents, especially the oldest ones, and the immersion in the quilombo daily, we sought to investigate the memory of the community, searching for traces that refer to knowledge and the ethnic elements of different groups who were been redefined over time. In the memory of the residents, especially the oldest, the main history is that the community is formed by the founding patriarch, João Machado dos Santos, giving us a chronological reference of 150 years and of ancestors who have their histories related to resistance to the slavery. The inhabitants use the expression "nation" to refer, above all, to the formation of the community that was directly related to the union between the families Machado families, de Deus (known as the Malaquias), Jesus and a resident "coming" in the community of indigenous ancestry, who entered there, forming a single kinfolk. This study relates to other historiographical and anthropological research on the issue with regard to memory, trajectory, reports about slavery, as well as to the knowledge, family ties and ethnic belonging, elements necessary for the recognition of the community as a quilombola. Such recognition, although recent, re-signifies the ethnic relations and the community bonds, evidencing the historical past and the practices of its ancestors. In this community, ethnicity presents itself as a continuous process of social interaction and elements of African, indigenous and also European cultures that mark the present generations and are manifested in religiosity, reisado, market, daily life, belongings and in the ways of being, doing and living of the inhabitants of the Baixão.

Keywords: Quilombola community, memory, belongings, ethnic relations, ancestry.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – Mapa da Região Sudoeste da Bahia
- Figura 2 – Mapa do território do Baixão
- Figura 3 – Vitório Machado dos Santos e sua esposa Liozina Rosa de Jesus (D. Lió)
- Figuras 4 e 5 – Casas da parte baixa e da parte alta da comunidade
- Figura 6 - Vista da parte baixa da comunidade
- Figura 7 – Escola da comunidade
- Figura 8 – Posto de Saúde da comunidade
- Figuras 9 e 10 – Campo de futebol e quadra poliesportiva
- Figuras 11 e 12 - Igreja Católica e Escola da Região da Imburana
- Figura 13 – Vitória Santos de Souza
- Figuras 14 e 15 – Casas do PNHR durante o processo de construção
- Figura 16 – Júlio Machado dos Santos
- Figura 17 – Estevão Ribeiro dos Santos (Seu Preto)
- Figura 18 – Ana Jesus de Deus
- Figura 19 – Creuza Pereira da Silva Machado e sua neta no fundo de sua casa
- Figuras 20 e 21 – Maria da Glória Silva Machado e Creuza Pereira Machado na Feirinha do Bairro Brasil
- Figura 22 - Adolescente do Baixão na Feirinha do Bairro Brasil
- Figura 23 - Jegue arriado conduzindo bruacas
- Figura 24 – Dona Lió
- Figura 25 – Altar de Dona Lió
- Figura 26 – Dona Tuga
- Figura 27 – Altar de Dona Tuga
- Figura 28 – Altar de Dona Tuga
- Figura 29 - Dona Bezinha
- Figura 30 - Altar de Dona Bezinha
- Figura 31 – Presépio de Dona Bezinha
- Figura 32 – Presépio de Dona Bezinha
- Figura 33 - As rezadeiras: Tuga e Bezinha
- Figura 34 – Homens soltando fogos durante a Ladainha
- Figuras 35 e 36 – Altares em homenagem a Santa Luzia

Figura 37 - As rezadeiras após as Ladainhas
Figura 38 – Mestre Celi e foliões
Figuras 39 e 40 - Bandeira e oratório do Terno de Reis São João da Paz
Figuras 41 e 42 - O Terno de Reis visitando as casas da comunidade
Figura 43 - Mestre Celi e crianças da comunidade
Figuras 44 e 45 – Instrumentos e foliões do Terno de Reis São João da Paz
Figuras 46 e 47 – Foliões durante a Chula
Figura 48 – Time de futebol feminino Santos do Baixão
Figura 49 – Moradores da comunidade assistindo uma partida de futebol feminino
Figura 50 – Jogadoras do Santos do Baixão e do Borussia do Saguim*
Figura 51 – Partida Santos do Baixão X Barrocas Futebol Feminino
Figura 52- Cartaz de divulgação do Torneio Feminino de Futebol
Figura 53 - Solenidade de entrega de 96 casas do PNHR às famílias da comunidade

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Tabela 1 - Comunidades Remanescentes de Quilombos (Crqs) certificadas de Vitória da Conquista (adaptada)

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CEASA	Central de Abastecimento
CECRQ	Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombo
Crqs	Comunidades Remanescentes de Quilombos Certificadas
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
FCP	Fundação Cultural Palmares
FIG.	Figura
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Reforma Agrária
LABHOI	Laboratório de História Oral e Imagens
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNHR	Programa Nacional Habitação Rural
PPGREC	Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade
PRONATEC	Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego
PROUNI	Programa Universidade para Todos
PSF	Programa Saúde da Família
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
TCC	Trabalho de Conclusão do Curso
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UFBA	Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I	
MEMÓRIA E PERTENCIMENTO ÉTNICO	28
1.1 Um pouco da história da comunidade do Baixão	32
1.2 O Baixão hoje	35
1.2.1 A certificação da comunidade	40
CAPÍTULO II	
NAÇÕES E FRONTEIRAS – RELAÇÕES (INTER)ÉTNICAS	45
2.1 Relações de dentro	47
2.1.1 Nação dos Machado	48
2.1.2 Nação descendente de Indígena	52
2.2 O Baixão e o seu entorno: relações, trânsitos e conflitos	56
2.2.1 A região da Imburana (Nação dos Malaquias).....	57
2.2.2 O Pradoso em tempos passados	59
CAPÍTULO III	
ANCESTRALIDADE E REDES DE SABERES	62
3.1 A feira	63
3.2 A religiosidade	70
3.2.1. Os altares e as práticas de cura.....	70
3.2.2 As rezas ou Ladainhas	84
3.2.3 O Terno de Reis São João da Paz	88
CAPÍTULO IV	
REDES/PRÁTICAS EDUCATIVAS, JUVENTUDES DA/NA COMUNIDADE	96
4.1 Futebol Feminino e protagonismos	100
4.2 Juventude, participação e mobilização social	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de um processo de aprofundamento sobre a temática quilombola e da elaboração de algumas possibilidades que culminaram neste estudo. Até chegar a historiografia sobre a Comunidade Quilombola do Baixão, tivemos um caminho a percorrer e que possibilitou maior consolidação para as problematizações levantadas por esta pesquisa.

Há ainda uma emergência de estudos sobre o tema frente à invisibilidade das comunidades quilombolas que ainda persiste na contemporaneidade, apesar do debate levantado por autores como Almeida (2011), Arruti (1997), Mello (2001), Reis e Gomes (1996), O'Dwyer (2002), entre outros.

Na Bahia, destacamos as historiografias que retomam a trajetória e a memória de comunidades quilombolas e nos trazem importantes contribuições para o entendimento do nosso objeto de pesquisa, especificamente os desenvolvidos na região Sudoeste da Bahia, como o trabalho de Célio Augusto de Oliveira (2010) realizado numa comunidade quilombola em Tremedal, intitulado *Quenta-Sol: a história e a memória de uma comunidade negra através da sua oralidade*, onde o autor aponta reminiscência quilombola presente na ancestralidade e nas manifestações culturais do grupo a partir de narrativas dos moradores mais velhos.

Outro relevante estudo é o realizado na comunidade quilombola do Cinzento, no município de Planalto, de autoria de Grazielle de Lourdes Novato Ferreira (1999). Trabalhando com fontes orais, a autora rememora o passado histórico da comunidade, traçando seu perfil cronológico e destacando aspectos peculiares que justificam o seu isolamento étnico cultural, bem como as origens do grupo que remontam ao povoado da Lage do Gavião, atual Anagé (BA).

E por fim, de mesma envergadura teórica, a pesquisa intitulada *Índios Paneleiros no Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais*, de Renata Ferreira de Oliveira (2012). A autora recupera a historiografia das populações indígenas em Vitória da Conquista a partir de fontes orais de idosos descendentes desses grupos, dando ênfase a trajetória histórica e étnica nas terras mais conhecidas como a região mítica da Batalha.

Nesse sentido, o nosso objeto de estudo vem somar com as historiografias sobre comunidades quilombolas, ampliando o debate sobre a presença negra e indígena na Bahia, especificamente no município de Vitória da Conquista. Assim sendo, esta pesquisa propõe-se a investigar o pertencimento e as relações étnicas presentes nos saberes da comunidade

quilombola do Baixão, situada em Vitória da Conquista (BA). Nesse contexto, problematizamos também o processo de reconhecimento enquanto quilombola entre os moradores da comunidade, consequência de sua recente certificação.

A partir de fontes orais de moradores da comunidade, principalmente dos mais velhos, e da imersão no dia a dia do quilombo, procurou-se investigar a memória da comunidade referente aos antepassados, objetivando esquadrihar vestígios que remetem ao seu passado histórico, sobre sua genealogia e os elementos étnicos derivados da herança africana e de outros grupos, que, por sua vez, constituem esta comunidade enquanto uma organização social e étnica, legado este referente aos antepassados que se apresenta ora sutilmente, ora manifestado no cotidiano e nas mais variadas tradições locais.

Nos últimos anos, o termo quilombo vem sendo “ressemantizado” para melhor representar a situação atual dos quilombos no Brasil. Nos estudos sobre o tema é possível identificar uma variedade de termos, a saber: povos tradicionais, comunidades negras rurais, mocambos, quilombo, terras de pretos, comunidades remanescentes de quilombos e comunidades quilombolas, levando em consideração a definição dos próprios sujeitos. Preferimos usar aqui o termo comunidade quilombola, por entender que é a forma como seus moradores vêm construindo seu autorreconhecimento após a certificação.

Esta categoria, por envolver questões de poder, gera embates em diferentes setores da sociedade, especialmente relacionados às questões agrárias, o que dificulta por parte do Estado o reconhecimento e a certificação das comunidades. Segundo Mello (2012), esse debate ocupa parte dos estudos nas esferas acadêmica, antropológica, jurídica e política, sendo marcado por controvérsias, questionamentos, acusações e disputas, uma vez que o termo tem um significado polissêmico e a tentativa de definições pode esbarrar em indefinições, adjetivação e desqualificação.

Diversos autores, como Mello (2012), Arruti (1997) e Leite (2016), ampliam essa discussão partindo da compreensão de quilombo como um movimento político, sendo uma de suas bandeiras o reconhecimento da comunidade enquanto sujeitos de direito agindo na coletividade. Esse conceito deve ser articulado com a questão agrária, desafio que as comunidades enfrentam desde as suas origens, que é a luta pelo direito ao acesso e ao uso do território, causas que vão além de interesses econômicos, mas sim às reivindicações e aos pertencimentos geracional, afetivo, étnico, cultural e territorial, ligados diretamente às tradições e ao trabalho coletivo.

E é esta a proposta da nossa discussão – problematizar a categoria que consiste no encontro e confronto presentes nas relações que aqui enfatizamos como étnicas, por entender que esse processo foi uma das motrizes da constituição da comunidade.

Caminhos da pesquisa

Até chegar às suas raízes, esta pesquisa teve vários percursos. A proposta inicial era investigar as narrativas de estudantes quilombolas no Ensino Superior de Universidades de Vitória da Conquista. O interesse nessa temática surgiu quando cursei a Especialização em Educação e Diversidade Étnico Cultural, no ano de 2011, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), resultando no desenvolvimento do TCC (trabalho de conclusão do curso) intitulado *Trajetórias, Acesso e Permanência de Estudantes Quilombolas no Ensino Superior* (2012)¹.

O estudo permitiu discutir quais os limites e avanços das ações institucionais implementadas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), campus de Vitória da Conquista, que garantem a permanência dos estudantes quilombolas. Revelou ainda que somente as ações afirmativas não garantem por si só a permanência bem sucedida na universidade, uma vez que ao longo de suas trajetórias, esses estudantes enfrentaram dificuldades relacionadas à adaptação ao contexto acadêmico. Por outro lado, essas dificuldades vão sendo superadas à medida que avançam os semestres, desmistificando o senso comum de que os estudantes cotistas possuem um baixo rendimento e que desqualificam os cursos de ensino superior. Participaram desta pesquisa estudantes de comunidades quilombolas de Vitória da Conquista, Piriapá e Tanhaçu, de diferentes cursos da UFBA.

O interesse em pesquisar estudantes quilombolas foi motivado pela minha experiência enquanto estudante do curso de Psicologia da UFBA. Lá compartilhei com uma colega quilombola vivências e algumas dificuldades de adaptação ao contexto acadêmico. Na universidade tive melhor percepção dos processos excludentes que impactam diretamente no cotidiano acadêmico de alguns estudantes (não tinha essa percepção quando fiz a primeira graduação)², favorecendo o meu interesse em estudar as trajetórias de escolarização e

¹ LIMA, Vivian Ingridy de C. *Trajetórias, Acesso e Permanência de Estudantes Quilombolas no Ensino Superior*. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso da Especialização em Educação e diversidade Étnico Cultural – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista (BA).

² Em 2007 concluí a minha graduação em Pedagogia pela UESB e em 2011 iniciei minha graduação em Psicologia pela UFBA.

acadêmica de estudantes quilombolas, tendo como gatilho a convivência com esta colega de turma.

Nos dois primeiros semestres de 2011, me dei conta que a iniciativa de cursar outra graduação não seria tão fácil assim. Trabalhava como professora de turma multisseriada em uma comunidade rural do município de Bom Jesus da Serra e voltei a morar em Poções, minha terra natal, cidade a 68,9 km de Vitória da Conquista. Durante esse período passava mais tempo viajando do que em minha própria casa³.

Na especialização me identifiquei com as temáticas estudadas que eram voltadas às minorias (crianças em processo de exclusão escolar, racismo, grupos étnicos, gênero, entre outros), questões importantes para a minha prática enquanto docente, pois já lecionava há algum tempo e estas temáticas eram silenciadas ou pouco trabalhadas pela escola.

No mestrado, em 2016, a motivação pela continuidade de estudar quilombolas estava no sentido de avançar as discussões para além das políticas de ações afirmativas e focar nas narrativas de estudantes, sobre sua identidade enquanto quilombola e estudante universitário e como essas e outras identidades dialogavam ou negociavam no contexto da universidade. Durante o primeiro semestre, todos os esforços de estudos e escritos foram focados para melhor compreender essa temática. Mas ainda assim, surgiram muitas dúvidas. Como seriam selecionados esses estudantes? Seriam de quais cursos ou semestres? A qual comunidade pertencem esses estudantes? Não conseguia visualizar como seria minha imersão ao campo.

No início do segundo semestre, esta proposta de pesquisa se mostrou ao mesmo tempo limitada e difícil de se chegar a uma problemática que instigasse as questões propostas pelo projeto de pesquisa. Havia ainda a limitação de como selecionar esses estudantes. Por estarem na universidade, suas narrativas poderiam ser restritas e possivelmente moldadas pela própria imposição do sistema acadêmico. Sem falar que a pesquisa poderia sofrer interferências de outros fatores institucionais da UFBA, como mudanças no calendário acadêmico e possibilidades de greves, a exemplo das ocupações de estudantes em meados de 2016.

Diante dessas e de outras indagações, meu orientador e eu discutimos com cautela as possibilidades e limitações da pesquisa. Precisávamos encontrar um recorte. Tendo como sua sugestão, foi proposta uma conversa informal com Flávio Passos, coordenador do Cursinho

³ Antes de voltar a morar em Poções (BA), morava em Mirante (BA), uma pequena cidade do sertão do Sudoeste. Nesse percurso de mudança de cidade, de morar e trabalhar em cidadezinhas com características rurais, eu tive suporte para ampliar minha familiaridade com o campo de pesquisa.

Pré-Vestibular Quilombola de Vitória da Conquista⁴. Chegada o dia, conversamos sobre os objetivos da minha pesquisa, da temática e apontamos os entraves que encontrávamos pelo caminho. Flávio nos contou um pouco sobre a trajetória dos alunos do cursinho e, em meio a um cafezinho, ele sugeriu um lugar de pesquisa, a comunidade do Baixão. Pela proximidade a Vitória da Conquista, é a comunidade quilombola onde há o maior número de jovens ingressando no Ensino Superior, trilhando suas trajetórias entre idas e vindas à universidade, sem perder de vista os vínculos comunitários e, inclusive, tendo outros tantos que se formaram e ainda permanecem na comunidade. É válido destacar que matriculados em universidades públicas havia apenas mulheres da comunidade.

Para a minha inserção ao campo, contei novamente com a contribuição de Flavio Passos, que me apresentou Fernanda Pereira Chaves (26 anos), estudante de psicologia da UESB, moradora da comunidade, que já foi estudante do cursinho e que tem um pertencimento étnico e um engajamento político, além de participar da associação da comunidade como coordenadora. No mesmo dia da apresentação, tive uma conversa informal com ela, que me deu subsídios para iniciar minha imersão ao campo⁵.

Após as conversas informais, tanto com Fernanda quanto com Flávio, o foco da pesquisa passa a ser as estudantes universitárias do Baixão. Surge então, um novo impasse que era preciso ser novamente conversado com o meu orientador. Era necessário ter o cuidado de não correr o risco para não seguir a discussão de gênero, pois esta não era a minha linha de pesquisa, e sim *Etnicidade, Memória e Educação*. E a partir de outras orientações, eu tive a certeza de que só indo a campo é que meu objeto de pesquisa iria se mostrar, tendo inicialmente como análise as identidades e as relações étnicas entre estas estudantes.

Feito o contato com a estudante, ficou agendada a primeira ida a campo. Era um dia de feriado, sol quente e de lá do alto se ouviam os estampidos dos fogos de artifício que vinham de várias partes da comunidade. Avistava uma paisagem rural, um verde que brotava das chuvas iniciais da primavera que se misturava com o tom ocre da estrada. Era dia de festividade em homenagem a Nossa Senhora Aparecida na Comunidade Quilombola do Baixão. Nesse dia, aconteciam as ladainhas quando acompanhei as rezadeiras em algumas casas, percorrendo a pé as ladeiras e os atalhos entre os quintais da comunidade.

⁴ O Cursinho Pré-Vestibular Quilombola, implantado em 2009, é uma iniciativa que potencializa o ingresso de jovens quilombolas no Ensino Superior e conta com a parceria do Conselho das Associações Quilombolas e suas lideranças (associações e representantes), de professores voluntários e com o apoio técnico e financeiro da Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista via Coordenação de Política de Igualdade Racial.

⁵ Fernanda Pereira Chaves, 26 anos, esteve comigo na maioria das visitas que fiz na comunidade e apresentou-me aos moradores e aos participantes da pesquisa, além de me fornecer informações importantes sobre o cotidiano e os eventos que ocorrem na comunidade.

Após a primeira imersão a campo e de conversas informais com alguns moradores, saio da comunidade com o sentimento de que eu estava buscando nos galhos, quando na verdade eu só poderia encontrar nas raízes, isto é, na ancestralidade do grupo, meu objeto de pesquisa. Ainda não sabia de fato qual seria o recorte, mas a influência de uma minissérie baseada no livro *Negras Raízes*, de autoria de Alex Haley, trouxe inspiração para que esta pesquisa mergulhasse na ancestralidade e no cotidiano da comunidade do Baixão.

Nessas conversas informais, em especial com Seu Júlio Machado dos Santos (75 anos), fui instigada a pensar que este estudo seria muito mais rico se a perspectiva de investigação voltasse a essas memórias, em vez de ter como análise as estudantes universitárias da comunidade. A temática desta pesquisa muda o foco novamente, estando agora nas raízes da ancestralidade africana e de outros grupos e dos antepassados da comunidade.

Localização Geográfica da Comunidade

Após todo o percurso e recorte de pesquisa, o meu objeto de estudo passou a ser a comunidade quilombola do Baixão, uma comunidade negra rural, localizada no município de Vitória da Conquista, a aproximadamente 13 Km do centro da cidade⁶. O município fica localizado na Região Sudoeste do Estado, a 509 Km de distância da capital, Salvador. Possui uma área territorial de 3.705,838 Km² e com uma população estimada de 348.718 habitantes⁷.

Figura 1 – Mapa da Região Sudoeste da Bahia



Fonte: Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia – SEI/BAHIA.

⁶ A entrada para a comunidade fica logo após o aterro sanitário de Vitória da Conquista e próximo ao Distrito do Pradoso.

⁷ Dados disponíveis no site do IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/vitoria-da-conquista/panorama>. Acesso em: 12 ago. 2017.

A Bahia é um dos estados brasileiros com maior número de comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), e Vitória da Conquista, por sua vez, é o segundo município com maior número de comunidades certificadas no estado. Até o ano de 2014 foram certificadas 24 comunidades no município, dentre elas o Baixão, que tem a sua carta de certificação com o nome Lagoa de Maria Clemência, comunidade certificada em julho de 2006⁸. Segundo dados disponíveis no site do INCRA (2017), na Bahia apenas 25 comunidades possuem seus territórios regularizados, sendo duas comunidades em Vitória da Conquista: Velame e Barreiro do Rio Pardo. Tal dado revela que a regularização fundiária é uma das principais reivindicações das comunidades quilombolas na atualidade⁹.

Tabela 1 – Comunidades Remanescentes de Quilombos (Crqs) certificadas de Vitória da Conquista (adaptada)¹⁰.

Comunidades Quilombolas	Data da abertura do processo
1. Velame	15/09/2004
2. Boqueirão	06/05/2005
3. Alto da Cabeceiras	12/06/2006
4. Baixa Seca	12/06/2006
5. Lagoa de Melquíades	12/06/2006
6. São Joaquim de Paulo	12/06/2006
7. Batalha	12/06/2006
8. Corta Lote	12/06/2006
9. Furadinho	12/06/2006
10. Lagoa dos Patos	12/06/2006
11. Quatis dos Fernandes	12/06/2006
12. Lagoa do Arroz	10/07/2006
13. Lagoa de Maria Clemência	10/07/2006
14. Ribeirão do Paneleiro	10/07/2006
15. Lagoa de Vitorino	09/10/2006
16. Sinzoca	25/01/2007
17. Cachoeira do Rio Pardo	10/05/2011
18. Laranjeiras	10/05/2011
19. Barreiro do Rio Pardo	26/07/2013
20. Lamarão	01/07/2013
21. São Joaquim do Sertão	18/07/2013
22. Cachoeira das Araras	26/07/2013
23. Barrocas	15/09/2013
24. Cachoeira dos Porcos	08/11/2013

Fonte: Fundação Cultural Palmares

⁸ Certificação publicada no Diário Oficial da União em 13 de dez. 2006, Seção 1 nº 138, Folhas 59-60.

⁹ De acordo com Conceição (2016, p. 21), a pouca regularização é sintoma da morosidade do Estado diante das “pressões de ruralistas, mineradoras e de setores do próprio governo, como a Marinha e o Exército, que têm disputas com quilombolas, como é o caso em Alcântara (MA), Marambaia (RJ) e Salvador (BA)”.

¹⁰ Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (Crqs). Portaria Nº 268/2017, publicada no *Diário Oficial da União* de 02/10/2017.

O território de Lagoa de Maria Clemência é constituído pelas comunidades: Poço de Aninha, Caldeirão, Oitero, Manuel Antônio, Riacho de Teófilo, Baixão, Tabua, Muritiba e Lagoa de Maria Clemência. No entanto, este trabalho trata apenas do estudo sobre a comunidade do Baixão. Após o reconhecimento, as comunidades que compõem o território de Lagoa de Maria Clemência foram criando suas próprias associações para garantir a territorialidade e os direitos aos seus respectivos moradores.

Figura 2 – Mapa do território do Baixão



Fonte: Google Earth

Percursos teórico-metodológicos

Ao iniciar o trabalho de campo¹¹, algumas indagações foram relevantes e necessárias para o desenrolar desta pesquisa: Quem são os moradores do Baixão? Por que essa comunidade é reconhecida como quilombola? Qual a memória sobre seu passado histórico?

Fernanda Chaves foi peça fundamental para a minha entrada à comunidade e na indicação dos participantes da pesquisa e, assim, ajudando a trilhar as respostas para tais

¹¹ O diário de campo foi uma ferramenta de pesquisa relevante no desenvolvimento deste estudo. Nele há escritos sobre as conversas informais e questões relevantes que são abordadas, de situações vivenciadas que mereceram maior destaque nessas observações e, ainda, sobre pontos que deverão ser investigados em outro momento.

questionamentos. A estudante de Psicologia da UESB tem uma grande relevância política na comunidade e é uma das líderes da associação do Baixão, além de ser descendente direta de um dos primeiros moradores da comunidade, que é um dos personagens principais da pesquisa, João Machado dos Santos. Em seus relatos, chama a atenção o seu pertencimento étnico e o engajamento político com a questão negra e quilombola. A partir dela, fui apresentada a outros moradores, que direta ou indiretamente, participaram da minha pesquisa através de entrevistas ou por conversas informais quando fiz várias andanças pela comunidade. A sua casa era um ponto de referência e sempre estava de portas abertas para me receber.

Nessas itinerâncias iniciais, a observação participante, como salienta Clifford (2008, p. 32), 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 para trás, para situar esses significados em contextos mais amplos”. Essas incursões foram importantes para que a comunidade me conhecesse, pois via uma pessoa que não era de dentro subindo e descendo as ladeiras e frequentando algumas casas com mais periodicidade. Nos itinerários pela comunidade, fui acompanhando seu cotidiano e os eventos religiosos de grande relevância para os moradores, como as ladainhas de Nossa Senhora Aparecida e de Santa Luzia, o Reisado, além de acompanhar algumas moradoras que são feirantes em Vitória da Conquista.

À medida que esta pesquisa foi se delineando em uma etnografia, as visitas demandavam o retorno constante ao Baixão. O meu acesso à comunidade sempre se deu por ônibus coletivo que sai do centro de Vitória da Conquista direto à comunidade ou que passa primeiro no Distrito do Pradoso. Nessas idas e vindas, eu sempre conhecia um morador que, pelo caminho, me perguntava se eu era moradora de lá e de quem eu era filha. Era esse o momento em que eu me apresentava e dizia o porquê das minhas visitas e sobre a minha pesquisa. O que impressionou nestas andanças ao Baixão é que após falar sobre a pesquisa, alguns moradores davam dicas de quem eu poderia conversar e que poderia me ajudar nessa trajetória de pesquisa.

A comunidade sempre foi receptiva e acolhedora, onde tive dois pontos de apoio que são referências para minha pousada no campo: a casa de Fernanda Chaves e o bar de Vitória Santos Souza. Vitória é moradora da comunidade pertencente à família Machado dos Santos e uma das principais participantes, nos dando informações sobre os moradores da comunidade e sendo a ponte de acesso entre mim e alguns desses sujeitos. Foi nesse bar que conheci muitos moradores relevantes para este estudo. O bar é uma espécie de ponto de parada para os

moradores que chegam da cidade ou da rua (como os moradores costumam chamar) para descansarem um pouco antes de adentrarem a comunidade em direção a suas moradias.

Os primeiros meses foram de exploração do campo e a formulação de questões para o entendimento sobre a história e a memória da comunidade, a sua religiosidade, das relações comunitárias existentes e de seus pertencimentos. A minha tarefa inicial enquanto pesquisadora foi fazer uma rememoração da histórica e memória do Baixão a partir dos relatos dos moradores mais velhos, uma vez que por se tratar de uma comunidade tradicional, não há nenhum relato escrito sobre sua trajetória. Todo o passado e o presente estão apenas na oralidade desses sujeitos.

Nesse processo foi preciso ir às raízes de sua ancestralidade e ter como base as fontes orais de vários moradores, principalmente os mais velhos e, desta forma, aprofundarmos o debate sobre o objeto desta pesquisa – o pertencimento e as relações étnicas na comunidade do Baixão. E assim, o delineamento dos sujeitos da pesquisa foi se revelando. A priori, foram selecionados seis entrevistados que melhor conhecem a trajetória, a memória e as tradições da comunidade quilombola do Baixão, sendo considerados “os guardiões da memória”: Sr. Júlio Machado dos Santos (75 anos), neto de João Machado; Estevão Ribeiro dos Santos (81 anos); Manoelito Machado dos Santos (73 anos), mestre do terno de Reis há 40 anos; Dona Jesuína Teresa de Jesus (74 anos) e Izabel Tereza de Jesus (74 anos), consideradas as rezadeiras de ladainha mais antigas da comunidade; e Ana Jesus de Deus (78 anos)¹².

Além desses moradores, destacamos Vitória Santos de Souza (58 anos) e Fernanda Chaves (26 anos), que são personagens relevantes no processo de certificação e na luta política pelo reconhecimento dos direitos quilombolas, propiciando o aprofundamento de questões voltadas para o entendimento sobre os pertencimentos e relações étnicas existentes na comunidade.

Ao passo que as primeiras conversas informais com os moradores foram acontecendo, compreendeu-se que a entrevista narrativa seria a melhor técnica para explorar a subjetividade e as memórias desses sujeitos. Por outro lado, esse fluxo contínuo de memórias trouxe-nos fragmentos importantes para preencher as lacunas que apareceram ao longo dos relatos, tornando-se relevante para a montagem do quebra-cabeça sobre seu passado histórico e suas heranças ancestrais. Assim sendo, o roteiro das entrevistas caminhava por uma lógica descontínua, não havendo muita intervenção nestas interlocuções, mas tendo como fio

¹² Le Goff (2003) define esses sujeitos como especialistas da memória, homens-memória, genealogistas.

condutor as relações de parentesco, a genealogia dos moradores e os saberes cotidianos do Baixão.

Desse modo, para compreender melhor o contexto sócio-histórico e das narratividades das personagens que fazem e fizeram história na comunidade, consideramos as contribuições metodológicas de Bauer e Jovchelovich (2002, p. 91), que salientam que na entrevista narrativa “as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social”. Por isso, a escolha nesta pesquisa por um roteiro mais flexível e com perguntas mais abertas, o que nos direcionou também para a metodologia da história oral, por entender que é a melhor forma de compreender como se dão os pertencimentos e as relações étnicas que estão presentes na rede de saberes do Baixão.

Ainda que na pesquisa de campo buscássemos narrativas de memórias sobre a comunidade do Baixão, temos em mente que há diferentes versões sobre sua história e que há diferentes construções sobre um mesmo fenômeno, pois a metodologia de trabalho com História Oral vai além de uma verdade absoluta e da memória oficial. Autores como Silveira (2007) e Portelli (2000), entre outros defendem esta metodologia como uma alternativa na busca por igualdade, pelo diálogo, assim sendo, uma extensão da política, uma vez que dá voz às memórias de pessoas colocadas no anonimato.

Silveira (2007), problematizando sobre os fundamentos metodológicos de uma pesquisa etnográfica baseada no estudo da história de uma sociedade tendo como princípio as fontes orais, traz a seguinte contribuição:

Uma vez que a forma como o indivíduo vê a si mesmo e o mundo em que está inserido se distancia cada vez mais da antiga busca por uma realidade histórica independentemente do sujeito, a verdade ou o real nada mais é do que uma construção cultural. Logo, numa visão qualitativa atual, o papel do historiador não tem sido contar a verdade sobre um fato, mas conhecer diferentes verdades e entender como essas foram construídas pelo sujeito histórico. Todas as conclusões passam a ser provisórias. O imaginário (conjunto de representações; coletivo) formula o real e pelo real é trabalhado num constante movimento de circularidade (SILVEIRA, 2007, p. 36-37).

Nesta mesma perspectiva, Bom Meihy (2005) ressalta que por é meio da história oral que movimentos e grupos minoritários têm espaço para as suas narratividades, dando sentido social às experiências vividas e narrando ao seu modo uma versão dos fatos, pois cada vez que são repetidas carregam diferenças significativas, produzindo uma mediação entre a memória e a história. Ainda segundo o autor:

Por meio das entrevistas podem-se perceber as formas de organização das narrativas, que sempre se apoiam em relatos que evocam o passado, determinando a configuração da memória e suas relações com a identidade. Mais do que rememoração, à lembrança e à recordação, os trilhos que dirigem as formas de contar estão intimamente ligados à memória e à identidade que se constituem em cenários mais amplos (MEIHY, 2005, p. 59).

Paralela às discussões sobre História Oral, Pollack (1989, 1992) contrapõe o campo de pesquisa sobre memória que privilegia uma “memória oficial” e homogeneizadora, propondo uma alternativa de campo de estudo voltado para a “memória subterrânea” e não a oficial. Segundo o autor, mais como um fenômeno individual do que coletivo, “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLACK, 1992 p.204). Assim a metodologia da história oral nesta pesquisa se constitui como mediadora do diálogo entre as categorias propostas: memória, pertencimento étnico, relações étnicas e ancestralidade.

As entrevistas versam sobre uma miscelânea de assuntos, tendo como o foco principal a memória do passado histórico, sobre o cotidiano, bem como os saberes de seus antepassados que foram ressignificados ao longo do tempo. Essas informações revelaram as mais variadas tradições do grupo, especialmente as culturais e religiosas, tendo os registros fotográficos como um aporte para compor a tessitura deste texto.

As transcrições respeitam a linguagem utilizada pelos sujeitos da pesquisa, principalmente as dos mais velhos, por entender que é a forma de manter na íntegra o relato da memória e de o leitor se inserir no passado e no presente da comunidade, não sendo conveniente adequá-las à linguagem acadêmica. Até pelas suas histórias de vida e por seus pertencimentos, os participantes fazem questão de privilegiar enredos onde são narradores sobre o passado histórico e de seus antepassados, interpretando, ressignificando e articulando esta memória com o presente.

Além dos relatos orais, contou-se com a análise de fontes documentais como a carta de autorreconhecimento da comunidade, que dá maior legitimidade ao movimento social quilombola. Nesse percurso foi preciso recorrer às gerações contemporâneas para investigar os pertencimentos e o processo atualizado da comunidade enquanto quilombola, particularmente a juventude. Este estudo contou também com uma revisão de literatura sobre o tema e de etnografias sobre quilombos no Brasil e, especialmente, na Bahia.

Estrutura da Dissertação

A dissertação está estruturada em uma parte introdutória e quatro capítulos. A Introdução traz uma discussão sobre meu percurso como pesquisadora, a delimitação do campo, bem como, os caminhos teórico-metodológicos que embasam o método aqui escolhido, a História Oral, articulando as discussões sobre memória e etnicidade com questões norteadoras para este estudo.

O Capítulo I, Memória e Pertencimento Étnico, é dividido em duas partes. A primeira parte traz uma revisão de literatura sobre os quilombos no Brasil, tendo como referência os marcos jurídicos sobre o tema a partir do século XVIII até os dias atuais, problematizando a categoria sobre a ótica de autores como Almeida (2011), Arruti (1997, 2014), Mello (2001), Reis e Gomes (1996), O'Dwyer (2002), entre outros. A segunda parte do capítulo fez-se a rememoração do passado histórico da comunidade quilombola do Baixão, tendo como base a genealogia de um mito fundador, contextualizando o passado e o presente da comunidade com historiografias de outras comunidades quilombolas.

No Capítulo II, Nações e Fronteiras: Relações (Inter) Étnicas, iniciamos uma breve historiografia sobre o processo de povoamento e colonização na região Sudoeste, especificamente no município de Vitória da Conquista. Na segunda parte do capítulo, com base nas narrativas da trajetória e história da comunidade, problematizamos as relações étnicas entre os moradores da comunidade e as relações entre os moradores com outros grupos de fora do Baixão. A constituição dessas relações se dá pelo patriarcado de quatro principais famílias, que por conta dos casamentos consanguíneos formaram um único tronco familiar com pertencimentos na ancestralidade negra, indígena e de outros grupos étnicos.

O Capítulo III, Ancestralidade e Redes de Saberes, abordamos as principais redes de saberes que permeiam o cotidiano do Baixão, a exemplo de suas práticas religiosas, culturais, econômicas e entre outras, trazendo uma discussão que tem como base o fortalecimento de vínculos ancestrais e a ressignificação desses saberes.

No Capítulo IV, Redes/Práticas Educativas, Juventudes da/na comunidade, abordamos as principais redes de interação, aprendizagens e produção de saberes que são tecidas pela juventude do Baixão com outros jovens dentro e fora da comunidade, articulando a discussão com os trabalhos de autores que dialogam sobre os processos de formação dentro e fora da escola. Problematicamos também como estas redes/práticas educativas, a exemplo da associação comunitária e do time de futebol feminino, se articulam para a construção recente da identidade quilombola e do sentimento de comunidade.

CAPÍTULO I

MEMÓRIA E HISTÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BAIXÃO

A gente tem que procurar o parentesco, o parentesco vindo da raiz até os frutos.

(Vitória Santos de Souza)

O Baixão é uma comunidade negra rural reconhecida pela Fundação Palmares como comunidade quilombola no ano de 2006. Segundo Munanga (1996), o termo “kilombo” é uma palavra de origem da língua dos povos bantu que foram escravizados no Brasil, como foram os libundos, lunda, ovimbundu, mbundo, Kongo, imbangala, etc, que tinham seus territórios entre Angola e República Democrática do Congo (ex-Zaire). Os quilombos brasileiros caracterizam-se como territórios pluriétnicos formados por negros, índios e brancos que no passado desenvolveram estratégias de resistência contra a escravidão e a opressão. Têm sua origem em organizações similares às existentes no continente africano, sobretudo na área Congo/Angola.

Gomes e Reis (1996) nos trazem relevantes contribuições sobre a historiografia em torno dos quilombos e os principais estudos em diferentes regiões do país sobre o tema até o século XX. Para os autores, os quilombos se caracterizavam como um modelo organizacional e político, celebrando alianças com escravos assenzalados, libertos, gente livre e branca, sendo uma das formas de resistência à escravidão. E dentre as várias estratégias, o negro negociava espaços de autonomia com os senhores, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. No entanto, nem sempre a fuga levava a formação desses grupos, uma vez que as cidades eram um dos destinos, pois havia uma circulação maior de homens e mulheres de vários matizes raciais, podendo o escravo fugitivo se misturar a massa populacional sem causar tanto estranhamento.

Assim como o próprio sistema de escravidão obrigou aos escravizados a desenvolverem estratégias de resistência, ameaçando a estabilidade do regime, permitiu também (re)atualização de outras práticas para reprimi-las. Surge então uma força especializada na captura e repressão de escravos, o capitão-do-mato, uma personagem que se mantém algoz do início ao fim da escravidão. Participavam ainda desse modelo de repressão inclusive alguns escravos, onde poucos ganhavam até a patente de capitão-do-mato. Embora, conforme salienta Almeida (2011), no Brasil, especificamente no período colonial, não se tem escritos sobre marcos jurídicos voltados para a população negra, nem mesmo para disciplinar

procedimentos face aos escravos, como o “Código Negro” nas colônias francesas e espanholas, o que não impediu a violência e a crueldade dos mecanismos opressores e coercitivos sobre os povos escravizados nas colônias portuguesas.

Já no período Imperial, há uma intensificação dos movimentos de insurreição contra o regime escravocrata. Cria-se então o Código Criminal, Art. 113, que dispõe: “Reunindo-se vinte ou mais escravos para obter a liberdade por meio da força, tem-se uma insurreição”. Este dispositivo legitima os mecanismos de repressão contra qualquer estratégia de resistência à escravidão. Entretanto, na Constituição Imperial de 1824, não há nenhum artigo sobre o estatuto da escravidão, reafirmando a influência do liberalismo da época (ALMEIDA, 2011, p. 64).

Por outro lado, ainda no século XVIII, foi instituído o primeiro marco jurídico sobre o conceito de quilombo, que remonta ao Conselho Ultramarino, em 02 de dezembro de 1740, que estava voltado aos interesses do regime escravocrata e o modelo de produção agrária de *plantation*. Passa a ser considerado juridicamente como quilombo ou mocambo, segundo esse conselho, “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Tal conceitualização define os cinco elementos básicos marcadores de quilombos, a saber: a fuga, o isolamento geográfica de uma suposta civilização, uma quantidade mínima de fugidos, o estabelecimento de uma moradia e autoconsumo e produção (ALMEIDA, 2011, p. 47).

No ano de 1888, o termo quilombo foi suprimido dos textos constitucionais, pois com o fim da escravatura já não cabia mais a sua utilização. Entretanto, houve um silenciamento em relação aos ex-escravos e sua relação com a terra, e após cem anos com a Constituição de 1988 é que o termo é retomado pela Carta, surgindo a categoria “remanescente de quilombos”. Almeida ainda faz uma crítica à concepção sobre a categoria que pouco se modificou ao longo dos tempos, propondo a ressemantização e problematização sobre a questão quilombola:

Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras: tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, mas sim discutir o que é e como esta autonomia está sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão de quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica e com a definição fossilizada de 1740. Faz-se mister trabalhar com os deslocamentos ocorridos nesta definição e com o que de fato é, incluindo-se neste aspecto objetivo a representação dos agentes sociais envolvidos (ALMEIDA, 2011, p. 64).

Não podemos deixar de mencionar o reconhecimento jurídico instituído pela Constituição de 1988, Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), estabelecendo que: “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. De acordo com Arruti (1997, p. 15) “o termo ‘remanescentes’ também surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente”, sendo forjada como símbolo de uma identidade, de uma cultura, e, sobretudo, de uma luta e resistência.

A aprovação do Art. 68 na Constituição de 1988 abriu um precedente jurídico sobre as populações negras, reconhecendo como sujeitos de direitos os remanescentes das comunidades quilombolas¹³. Somente a partir de 1995, associado à festividade pela memória de Zumbi dos Palmares, que a regulamentação do ADCT ganha maior relevância nos debates no âmbito jurídico, legislativo e acadêmico, este último por parte de historiadores e antropólogos. A questão entra em foco tendo como análise o que foram historicamente os quilombos, para enfim estabelecer critérios de identificação das comunidades ditas quilombolas. Conforme Mello (2012):

[...] é inegável que as referências aos quilombos foram uma das formas pelas quais as percepções sobre as desigualdades raciais e sobre a necessidade de políticas compensatórias que efetivassem, finalmente, os direitos negados à população negra após a emancipação foram canalizadas (MELLO, 2012, p. 37).

Após um longo debate, 15 anos depois, o Decreto N° 4.887 de 20 de novembro de 2003, passa de fato a reconhecer o previsto no Art. 68 do ADCT, dispondo que:

Art. 2 Consideram-se como remanescentes das comunidades quilombolas [...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003).

Assim, o Decreto aponta aspectos relevantes para o entendimento sobre o processo de reconhecimento, demarcação, titulação e registro das terras ocupadas por comunidades quilombolas, como a ancestralidade negra relacionada à resistência e à opressão histórica

¹³ Mello (2012) afirma que apesar do debate que antecedeu a aprovação desse dispositivo e das pressões dos movimentos negros pelo reconhecimento do direito das populações negras e o direito pela terra, sua aprovação ocorreu sem um aprofundamento em torno da questão, pois havia mais dúvidas do que certezas, mas era sabido que o termo reavivava lutas históricas.

sofrida, além do autorreconhecimento da própria comunidade que vem sendo construído recentemente.

Os estudos voltados para os quilombos contemporâneos e o entendimento sobre a questão quilombola devem ter como norte a premissa de rupturas com definições fossilizadas e arcaicas, sendo problematizados não como grupos isolados com resquícios antropológicos que tem origem em movimentos insurrecionais ou rebelados. Reis e Gomes (1996) salientam que há uma ideia equivocada sobre comunidades quilombolas decorrente do imaginário em que concebe o quilombo como o dos tempos do período escravocrata. Tal visão pauta-se principalmente na idealização de Palmares como um quilombo de grande extensão e símbolo de resistência negra no Brasil.

Desse modo, O'Dwyer (2002) afirma que os estudos antropológicos devem ter como método a premissa de indagar como os próprios sujeitos se autodefinem e representam suas práticas cotidianas e em relação a outros grupos e agências com quem interagem, reproduzindo assim modos de vida característicos que consolidam seu próprio território. Nesse sentido, buscamos problematizar a comunidade do Baixão levando em consideração esses aspectos e apontando algumas práticas cotidianas e ancestrais que caracterizam o território enquanto uma comunidade quilombola miscigenada que ancora suas práticas em saberes ancestrais.

Pensar nos quilombos contemporâneos é recorrer à memória e à história desses grupos sempre relacionados a um passado de resistência à escravidão e à opressão, e ainda, à influência do legado étnico, principalmente o africano para a constituição dessas comunidades. Daí a relevância desta pesquisa que se volta à compreensão das interações sociais e dos elementos étnicos presentes nas tradições que constituem a história e as memórias individual e coletiva do Baixão, problematizando-as com as questões pelas quais esta comunidade reivindica na atualidade.

Nessa perspectiva destacamos as contribuições da pesquisa realizada por Célio Augusto de Oliveira (2010) na comunidade Quenta-Sol, em Tremedal, apontando elementos teórico-metodológicos que ampliam as análises sobre comunidades quilombolas na região Sudoeste da Bahia. O estudo apresenta similaridades com esta pesquisa realizada no Baixão, uma vez que tem como referência a memória e a narrativa dos moradores, que são marcos cronológicos e atemporais, e ainda a relevância dos ancestrais para a continuidade das manifestações culturais e como forma de afirmação e fortalecimento do grupo. Segundo o autor:

A contribuição da memória para o debate sobre comunidades negras no Brasil realça o seu papel de fonte histórica na construção de um conhecimento e no aprofundamento das discussões acerca da realidade em que viveram nossos antepassados. São construções e reconstruções dos conhecimentos de pessoas que testemunharam e vivenciaram uma parte da realidade histórica, que o pesquisador tem a oportunidade de conhecer através de depoimentos orais, ou seja, através da construção das fontes orais por meio de entrevistas, da construção do discurso das entrevistas em textos escritos [...] (OLIVEIRA, 2010, p. 10).

Na comunidade, a memória dos moradores está relacionada aos vínculos familiares e aos conhecimentos herdados de seus antepassados. Ao fazermos uma rememoração da narrativa histórica da comunidade, tendo como referência os relatos dos moradores sobre seus antepassados e uma breve trajetória até os dias atuais, contextualizamos a questão quilombola e a comunidade do Baixão enquanto movimento social e político, que desenvolveu táticas ao longo do tempo para a manutenção e perpetuação de seus saberes ancestrais que foram ressignificados.

Ao recordar sobre suas experiências e trajetórias, emerge um elemento que é individual, que foi experienciado a partir do ponto de vista do sujeito que conta e reconta o evento, dando novos significados. No entanto, este ato não está isolado em um espaço-tempo, e sua significação só existe porque não está fora do quilombo. Assim, “para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos fora de si” (HALBWACHS, 2006, p. 72).

Por isso que constantemente, mesmo que não tenham vivenciados eventos ocorridos em tempos antigos, as narrativas evocam memórias contadas por seus antepassados, como uma “memória tomada de empréstimo” que faz com que este interlocutor tenha a função de perpetuar esse saber, que escutou atentamente, ressignificando essas lembranças por várias gerações, sendo considerado como os guardiões da memória do Baixão¹⁴.

1.1 Um pouco da história da comunidade

No Baixão, a etnicidade é um processo contínuo de interação social, herança deixada pelos antepassados através da religiosidade, das tradições, da memória e na ressignificação dos saberes pelas atuais gerações. Esses traços culturais são elementos chaves para a

¹⁴ Halbwachs (2006, p.72) utiliza a expressão “memória tomada por empréstimo” para se referir aos acontecimentos que lembramos quando ouvimos os testemunhos dos que nele estiveram envolvidos: “trago comigo uma bagagem de lembranças históricas, que posso aumentar por meio de conversas ou leituras, mas esta é uma memória tomada de empréstimo, que não é a minha”.

compreensão da história da comunidade, de seus pertencimentos e das relações étnicas do grupo, que são fatores constitutivos que caracterizam esta comunidade quilombola fincada no legado das matrizes africanas e indígenas, como também europeias. Entretanto, não cabe a este estudo dizer onde começa a influência de um grupo étnico e termina a de outro, pois torna-se uma questão problemática e corre sério risco de se cair em eufemismos.

Estar em comunidade faz parte das raízes do Baixão. Tudo é motivo para estar em comunhão, herança de seus ancestrais e que os moradores fazem questão de ser perpetuada para as gerações futuras. Estas formas de interação social e étnica têm forte impacto na identidade dos moradores da comunidade, isto é, esses elementos étnicos corroboram para reverberar seus pertencimentos e as relações, tendo como base os princípios de solidariedade e de parentesco. Outro tipo de relação são as interações entre os moradores do Baixão e seu entorno, destacando as que ocorreram, sobretudo no passado, com os fazendeiros do Distrito do Pradoso.

O pertencimento étnico enquanto quilombola, ainda que recente, significou o fortalecimento de vínculos comunitários entre os moradores, voltando-se à rememoração do seu passado histórico e das contribuições dos antepassados nas práticas cotidianas e tradicionais. É importante problematizar que o autorreconhecimento se insere num contexto da inclusão de políticas públicas voltadas para estas populações e das suas atuais reivindicações.

Na memória dos moradores, a principal versão contada é a de que a comunidade é formada pelo patriarca fundador, João Machado dos Santos, constituindo uma única parentela com outras famílias ao entorno da região, por isso que é comum a expressão que “todo mundo é uma família só” e que “a comunidade é formada por quatro nações”, resultado dos casamentos consanguíneos e pela associação ao sobrenome Machado. É interessante notar que os moradores da comunidade quilombola do Quenta-Sol têm em suas memórias sobre suas origens a referência de um mito fundador, o patriarca Conrado Pedro da Silva.

A expressão nação, utilizada pelos mais velhos do Baixão, a partir das memórias sobre suas origens é para se referir a união entre as famílias Machado, de Deus (os Malaquias), de Jesus e ainda outra de ascendência indígena que veio de fora e adentrou a estas nações. A linhagem de Deus sempre residiu na região da Imburana, próxima ao Baixão, adentrando tanto a parentela dos Machado quanto aos de Jesus, que também tem suas origens naquela localidade. Embora a constituição da comunidade tenha a mistura de quatro famílias, os sobrenomes Machado e de Deus têm maior ressonância entre os moradores. O sobrenome de Jesus aparece mais relacionado às esposas e filhas dos principais patriarcas da região.

Ser do Baixão está relacionado intimamente a vínculos familiares por conta de casamentos consanguíneos e pela associação ao sobrenome Machado¹⁵. Mesmo que a comunidade tenha sido formada a partir de elementos africanos e indígenas, por onde quer que se ande por lá é uma fala recorrente entre os moradores a expressão: “Aqui todo mundo é parente”, “aqui a gente casa mais é parente com parente”, “aqui é uma nação só”.

O destaque entre os casamentos consanguíneos vai para o casal da 3ª geração da família Machado. O Sr. Vitório Machado, 85 anos, e Sra. Liozina Rosa de Jesus, 87 anos, conhecida como Dona Lió, ambos netos de João Machado dos Santos. O parentesco se dá porque Jesuína Teresa de Jesus, mãe de seu Vitório, é irmã de Tibúrcio Machado dos Santos, pai de Dona Lió. A família Machado é proprietária de grande parte das terras da comunidade. Os limites desta pesquisa não nos permitiram investigar a genealogia das esposas e matriarcas de João Machado dos Santos e Malaquias José de Deus, nos levando a hipótese de que as esposas dos dois patriarcas possam ter vínculos consanguíneos.

Figura 3 – Vitório Machado dos Santos e sua esposa Liozina Rosa de Jesus (D. Lió)



Fonte: Acervo da pesquisa/Jan. 2017

No imaginário local, a comunidade passa a existir a partir de João Machado dos Santos, nos dando uma referência cronológica de 150 anos¹⁶ e de antepassados que têm suas histórias relacionadas à escravidão e à herança étnica também de povos indígenas, conforme a

¹⁵ Houve um período em que o padre da comunidade proibiu esses casamentos por conta do alto índice de pessoas que nasciam com deficiências e outros problemas de saúde. A prática de casamentos consanguíneos ainda é comum.

¹⁶ Levando em consideração que uma geração tem em média 30 anos, a descendência de João Machado encontra-se atualmente na 5ª geração.

fala de Seu Júlio Machado dos Santos: “[...] nós é tudo misturado com esse negócio dos índio, de caboclo”¹⁷. Estes últimos vieram de outro território e se instalaram no Baixão.

1.2 O Baixão Hoje

A questão quilombola na comunidade é uma construção recente e implica um processo político do conhecimento de sua própria história. A comunidade não passa por tensões ou enfrentamentos relacionadas às questões ambientais ou fundiárias, uma vez que a posse da terra é resultado de sucessão hereditária e compra entre os próprios moradores. Por outro lado, a comunidade é cercada por grandes extensões de terra que no passado pertenciam a Fazenda Baixão e hoje é de propriedade de fazendeiros.

Segundo relatos, os moradores mais antigos venderam parte de suas terras a fazendeiros, e atualmente as 300 famílias dos moradores locais possuem pequenos lotes de terras, onde, ao longo do tempo, foram sendo construídas novas casas em um mesmo quintal ou terreiro, limitando a possibilidade do cultivo da terra e a criação de animais de pequeno porte, impactando diretamente na renda familiar dos moradores. As famílias são assistidas pelo Programa Bolsa Família e pelo Programa Brasil Quilombola. A feira é a principal fonte de renda familiar, sendo que alguns moradores trabalham em uma das duas pedreiras que ficam localizadas na região.

Figuras 4 e 5 – Casas da parte baixa e da parte alta da comunidade



Fonte: Acervo da Pesquisa/Jan. 2017.

¹⁷ Entrevista concedida por Sr. Júlio Machado dos Santos em novembro de 2016.

A territorialidade na comunidade vai muito além da questão da propriedade. É um local de pertencimento relacionado à identidade étnica e cultural e à luta pela efetivação dos direitos quilombolas, sobretudo, no que diz respeito à infraestrutura e qualidade de vida (saúde, educação e assistência social) de seus moradores.

Muito semelhante com as demandas do Baixão, uma pesquisa recente realizada por Silvano Conceição (2016) em outra comunidade quilombola de Vitória da Conquista, conhecida como Velame, que com base na interpretação no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território do quilombo, revelou que as questões da territorialidade e do acesso aos programas do Governo Federal e Estadual voltados para estas populações vêm impactando a qualidade de vida e ressignificando a identidade dos moradores daquela comunidade¹⁸.

Figura 6 - Vista da parte baixa da comunidade



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

Nas FIG. 4, 5 e 6, podemos observar como as casas estão delimitadas por muros, havendo pouco espaço para aproveitamento da terra para plantação ou criação de animais. As edificações de muros são por conta do aumento da violência nas regiões ao entorno e em Vitória da Conquista e para delimitar a propriedade. As residências são construídas próximas

¹⁸ O RTID é a fase mais complexa para a titulação de um território quilombola. O conjunto de documentos engloba o relatório antropológico das comunidades, documentação que aborda a história da comunidade, considera a ancestralidade, a tradição e a organização socioeconômica dos remanescentes de quilombos. Ele ainda identifica e delimita o território. Para mais informações e outros dados, consultar o site do INCRA.

às estradas, que não são pavimentadas, possuem energia elétrica e rede de abastecimento de água, dando à comunidade características de distrito.

A comunidade possui uma escola municipal, que traz o nome Orlando Spínola, e atende alunos dos anos iniciais do Ensino Fundamental, em turmas multisseriada no período matutino e vespertino, onde a mesma professora que não é da comunidade atua a mais de 15 anos. Fato comum nas escolas públicas em nosso país, os nomes geralmente são em homenagem a algum político ou general¹⁹. Uma das reivindicações da comunidade é a mudança do nome da escola de Orlando Spínola para o antigo morador José Machado dos Santos, doador do terreno para a construção da escola e filho de João Machado dos Santos. Uma das pautas da associação de moradores é a elaboração de um documento manifestando o seu descontentamento e reivindicando a mudança do nome da escola.

Figura 7 – Escola da comunidade



Fonte: Acervo da pesquisa /Dez. 2016

Para cursarem o Ensino Fundamental II, eles se deslocam até o Distrito do Pradoso e, para cursarem o Ensino Médio, os alunos vão às escolas localizadas em Vitória da Conquista. Nesse contexto, há uma insatisfação da comunidade conforme o relato de Vitória Santos de Souza:

[...] muita gente aqui não tá satisfeito, porque nós tem prioridade e tem direito de ter aqui um colégio de 1º e 2º mais evoluído pra nossa comunidade, porque pelo o que eu entendo do quilombo, o quilombo tem prioridade [...] Tinha computador na escola do Baixão, a diretora pegou e

¹⁹ Orlando Spínola foi deputado estadual na década de 70. Na Bahia há escolas em Urandi, Cândido Sales e São Sebastião do Passé com este nome.

levou pra o Pradoso. Isso não é justo [...] A gente tá pensando em formar uma comissão e discutir tudo isso aí²⁰.

É evidente que as práticas de subordinação da comunidade em relação ao Pradoso foram reatualizadas, persistindo outras relações de poder que não estão relacionadas à exploração do trabalho como no passado, mas a bens e serviços que a comunidade entende como um direito essencial. Em relação às condições de saúde da população, o Baixão possui um posto de saúde, construído pela própria comunidade, onde o médico faz uma visita semanal. A população adulta e idosa é acometida por obesidade, pressão arterial e problemas cardíacos²¹. O posto de saúde atende também os moradores das outras regiões da comunidade.

Figura 8 – Posto de Saúde da comunidade



Fonte: Acervo da pesquisa/Dez. 2017

Próximo à comunidade há um aterro sanitário que causa grandes transtornos aos moradores, causando problemas respiratórios, alergias e a proliferação de insetos. Antes da construção do aterro, no “tempo do lixão”, os problemas eram maiores, incluindo doenças como bronquite asmática, esquistossomose, entre outros problemas de saúde à população. Em dias de sol quente ou após uma chuva, o mau cheiro é sentido na comunidade.

Esta pesquisa revela a necessidade de estudos para avaliar os impactos ambientais tanto do aterro sanitário quanto das duas pedreiras localizadas próximas à comunidade e os danos causados aos seus moradores. Não muito longe do Baixão, a comunidade quilombola de Ribeirão dos Paneleiros, em Vitória da Conquista, também sofre os impactos do racismo

²⁰ Entrevista concedida por Vitória Santos de Souza em março de 2017.

²¹ Estas informações foram dadas por uma das agentes comunitárias da própria localidade.

ambiental, pois uma das queixas dos moradores é o desmatamento feito pelos fazendeiros locais²².

O acesso à comunidade se dá através de uma empresa de transporte, a Viação Vitória, que sai do centro da cidade a cada 45 minutos sentido Centro/Pradoso via Baixão ou Centro/Baixão via Pradoso. Os moradores se queixam da qualidade dos veículos, que quebram com frequência. O acesso se dá também por vans dos próprios moradores que muitas vezes fazem outros trajetos além do que é feito pelo ônibus coletivo.

Em relação ao lazer, além das festas e dos eventos que são tradição na comunidade, há também uma quadra poliesportiva e um campo de futebol que foi construído pelos próprios moradores. Na comunidade o futebol masculino e feminino vem ganhando reconhecimento local e regional. O esporte é uma forma dos moradores fortalecerem seus vínculos e possibilitar trocas com os de fora do Baixão.

Figuras 9 e 10 – Campo de futebol e quadra poliesportiva



Fonte: Acervo da pesquisa /Dez. 2016.

A única Igreja Católica da região, frequentada pelos moradores do Baixão, fica na localidade da Imburana, onde reside a descendência dos Malaquias. Ao lado da Igreja há uma escola com o nome do patriarca Jesuíno José de Deus, neto de Malaquias.

²² Silva (2012) traz uma discussão sobre o surgimento e expansão do movimento por justiça ambiental e contra o racismo ambiental desde as origens nos Estados Unidos e sua contextualização no Brasil. Dentre os casos de racismo ambiental, a autora destaca: populações deslocadas para a construção de hidroelétricas, aldeias indígenas e grupos quilombolas deslocados por projetos turísticos ou intoxicados devido às monoculturas, moradores tradicionais, caiçaras, pescadores e marisqueiros expulsos dos seus locais de habitação devido a empreendimentos turísticos, entre tantos outros.

Figuras 11 e 12 - Igreja Católica e Escola da Região da Imburana



Fonte: Acervo da pesquisa / Mar. 2017

Não há igrejas evangélicas no Baixão e em suas localidades. Houve a instalação de templos religiosos dessas vertentes na comunidade, mas não se estabeleceram por muito tempo. Uma hipótese pode ser pelo confronto entre os neopentecostais e o múltiplo pertencimento religioso na comunidade, influenciado por manifestações de matriz africana e pelo catolicismo. Geralmente, os evangélicos se dirigem às igrejas localizadas no Pradoso.

1.2.1 A certificação da comunidade

Com a certificação, em 11 de julho de 2006, a Associação de Agricultores Familiares do Território Remanescente do Baixão ganhou força política e, atualmente, uma das bandeiras de luta é o reconhecimento de direitos garantidos pelas políticas públicas para essas populações e o seu fortalecimento do território com a união das regiões ao entorno da comunidade: Saguim I e Saguim II, Retiro, Imburana e Malhada, em um único território, e assim, pleitear a sua própria carta de certificação e conseqüentemente, a titulação de seu território, uma vez que o Baixão pertence ao território Lagoa de Maria Clemência²³. Os moradores dessas regiões possuem vínculos de parentesco com as três principais famílias que constituíram a comunidade do Baixão. A territorialidade também está ligada a produção e

²³ Segundo relatos, antes do povoamento da região, a Malhada, por exemplo, era o local onde o gado pastava, malhada. A região da Imburana tem esse nome por conta de que ao lado da casa do Sr. Tercílio José de Deus, filho de Malaquias José de Deus, havia um pé de Imburana. Esta mesma relação pode ter ocorrido com as outras localidades.

transmissão de saberes ancestrais, bem como, no desenvolvimento das relações atuais e das futuras gerações²⁴.

No processo de certificação, Vitória Santos de Souza (58 anos), bisneta de João Machado dos Santos, é personagem chave. Na época, ela foi a primeira presidente da associação e participou ativamente para o reconhecimento da comunidade em ser quilombola. Da geração contemporânea, é quem melhor conhece sobre a história do Baixão e sua ancestralidade.

Figura 13 – Vitória Santos de Souza



Fonte: Vitória Santos de Souza

Na realização desta pesquisa, a moradora foi fundamental para a construção do passado histórico da comunidade e apresentou-nos parte dos entrevistados, fornecendo informações e memórias de seus ancestrais que lhes foram contadas pelos mais velhos. A moradora relata sobre a certificação e o reconhecimento recente da comunidade como quilombola:

O reconhecimento da comunidade como quilombola foi muito importante porque cresceu a comunidade [...] através do reconhecimento eles entenderam que a comunidade tem o direito de receber os benefícios do governo que é as habitação, que é as merenda [escolar] dos quilombolas [...] agora que eles tá começando entender sobre os quilombolas. [...] Eles têm a noção da descendência por causa da história que nós contamos pra eles. [...] Isso aí é coisa nova e eles não entendia. A juventude, muitos deles eles nem tava pensando, agora que eles tá estudando, que as professoras tá dando as explicação nas escola que eles tá caindo na real e tá mais ou menos

²⁴ Mais recentemente parece que há uma maior preocupação dos pesquisadores sobre os impactos identitários sobre a criação jurídica das comunidades remanescentes de quilombos, como por exemplo, o estudo realizado por Cunha e Albano (2017).

entendendo. Eu vejo muitos alunos vem aqui me procurar pra saber como é que eles deve fazer pra ter a assinatura da presidente. [...] Nós é quilombo e tem prioridade, porque nós já sofreu muito e por conta desse sofrimento, nós gostaria de viver um pouco mais melhor²⁵.

Na fala da moradora, ficam evidentes os elementos étnicos que são preconizados pelo Decreto N° 4.887/2003: “trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). Nesse sentido, o processo contínuo da construção da identidade quilombola entre os moradores, principalmente da juventude, perpassa por negociações, uma vez que com a certificação a comunidade passa ser beneficiada pelos programas sociais voltados para quilombolas, incluindo o acesso ao ensino superior. Outro ponto relevante, é que o autorreconhecimento pelos mais jovens da comunidade perpassa pelo entendimento também recente do passado histórico de seus ancestrais.

Sobre esse processo de reconhecimento, destacamos as contribuições de Axel Honneth (200), a partir do pensamento de Hegel, que defende a ideia de que os sujeitos lutam pelo reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, sendo o conflito inerente às relações sociais, isto é, “[...] uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” e, atualizando os argumentos do filósofo, atribui a noção de que o reconhecimento mútuo perpassa pelas dimensões emotiva, jurídico-moral e estima social (HONNETH, 2003, p. 59).

Nessa perspectiva, o reconhecimento jurídico e o “assentimento livre dos sujeitos” dão legitimidade e “imputabilidade moral a uma comunidade”, uma vez que:

[...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 156).

Assim, na construção recente da identidade quilombola no Baixão, os sujeitos lutam pelo reconhecimento subjetivo e intersubjetivo que se dá nas relações entre os próprios moradores e os de “fora”, pautando-se na perpetuação de seus saberes ancestrais e na luta por reconhecimento de seus direitos. Neste sentido “[...] o conceito de identidade quilombola se dá a partir das representações e interpelações nas quais os sujeitos em questão estão inseridos, e a partir de suas identificações com valores e significados construídos socialmente” (Furtado

²⁵ Entrevista concedida por Vitória Santos de Souza em março de 2017.

et al., 2014, p.108). Dessa forma, os critérios ou elementos que definem a identidade do grupo são escolhidos pelos próprios moradores, a exemplo da perpetuação de suas tradições.

A Associação de Agricultores Familiares do Território do Baixão, composta predominante por líderes mulheres, criada após a certificação, é uma ferramenta no processo formativo e político sobre a questão quilombola na comunidade. Além de garantir o reconhecimento político e jurídico, a associação tem o objetivo de fortalecer os vínculos familiares, voltando para a valorização do pertencimento étnico dos moradores locais. Como não tem sede própria, as reuniões acontecem no posto de saúde, no último sábado de cada mês, contando com a presença em sua maioria de mulheres com faixa etária entre 18 e 75 anos de idade. Diversas são as mobilizações e as pautas discutidas na reunião da associação, sempre pensando na coletividade e em uma luta política por direitos e pela resistência a diferentes mecanismos de exclusão.

Há um incentivo para que jovens prestem o ENEM, uma vez que é uma das formas de acesso ao ensino superior. Possivelmente pela proximidade a Vitória da Conquista, o Baixão é a comunidade quilombola no município com o maior número de estudantes no ensino superior. Desde a certificação, se tem em média de 28 a 30 estudantes cursando ou que já cursaram²⁶. Na comunidade tem uma moradora com o título de mestre pela UFBA e outros que cursaram ou cursam Especialização.

Ao longo desses pouco mais de 10 anos, os moradores obtiveram vários benefícios, como tirar documentos de terra, concessão de aposentadoria, desconto na tarifa social de luz e água, acesso ao ensino superior.

Figuras 14 e 15 – Casas do PNHR durante o processo de construção



Fonte: Acervo da pesquisa /Março e setembro 2017

²⁶ É importante destacar que o sistema de cotas possibilitou o acesso a esses grupos na universidade.

As FIG. 14 e 15 mostram o período durante a construção de 96 casas do Programa Nacional Habitação Rural (PNHR), fruto do processo de certificação e das reivindicações dos moradores. Nesta pesquisa não é possível dimensionar os impactos para a comunidade com o aumento do número de residências e tampouco os impactos das políticas dos programas do Governo Federal para estas populações. O que se sabe é que o uso produtivo da terra para atividades de agricultura familiar se limitará ainda mais.

CAPÍTULO II

NAÇÕES E FRONTEIRAS – RELAÇÕES (INTER)ÉTNICAS NO BAIXÃO

*Todo mundo é uma família só*²⁷.

Três grupos indígenas se fixaram na região do sertão da Ressaca, atual Vitória da Conquista e seu entorno: os Ymborés, Kamakãs e Pataxós. Os Ymborés viviam entre os Estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. Nômades, andavam em grupos que variavam entre 50 e 200 pessoas. Dependiam da pesca e da caça, ao que parece só passaram a desenvolver a agricultura depois do contato com o europeu. Os pataxós habitavam as áreas do interior da Bahia compreendidas entre os rios Pardo e Cachoeira e os Kamakãs margeavam os rios Pardo, Colônia, Jequitinhonha e das Contas (AGUIAR, 2010).

Já os primeiros africanos vieram para o sertão baiano se refugiando da escravidão nas comunidades quilombolas, causando grande desconforto e preocupação às autoridades coloniais (Nascimento, 2008a, 2008b). Em um dos primeiros documentos que trata da ocupação europeia do sertão da Ressaca, Pedro Leolino Mariz, um dos principais responsáveis pela colonização de diversas áreas do interior da Bahia e norte de Minas Gerais, incumbe à bandeira dirigida por André da Rocha Pinto de conquistar as atuais regiões de Rio de Contas e Vitória da Conquista, entre os rios de Contas, Pardo e São Mateus, para que pudessem “[...] encontrar metais preciosos, estabelecer fazendas de gado, matar índios que se opusessem a conquista, estabelecer aldeias e destruir quilombos que fossem encontrados” (Mariz apud TORRES, 1996, p. 171-172).

A João Gonçalves da Costa, bandeirante sertanista, é dado o triunfo do desbravamento, povoamento e ocupação econômica portuguesa, em meados do século XVIII, empreendendo viagens ligando o interior até o litoral, mais especificamente o então Sertão da Ressaca até à vila de Ilhéus, com o objetivo de facilitar a penetração portuguesa no interior da Bahia. Em suas expedições, João Gonçalves da Costa, numa carta destinada ao Desembargador e Ouvidor de Ilhéus, em 1783, usou a expressão “mulato ladino” para se referir a possível liderança negra/africana dentro de comunidades indígenas: “Devo dizer a V.M. que em algumas destas aldeias se acham metidos alguns escravos que fugiram lá

²⁷ Fala recorrente na comunidade entre os mais velhos para se referirem aos vínculos de parentesco.

debaixo e um mulato ladino que me dizem é capitão de uma das aldeias”, revelando tal excerto que as relações étnicas da época vão além da indígena e europeia (Costa apud SOUZA, 2001).

Nesse processo de colonização, no entanto, há dois nomes relevantes e pouco mencionados na historiografia sobre a região. O pioneiro foi João Amaro Maciel Parente, bandeirante paulista que abriu as primeiras trilhas, travando combate contra os índios Mongoió e Pataxó. Posteriormente, João da Silva Guimarães, iniciando suas expedições em 1730, foi o bandeirante que mais matou índios nos sertões da Bahia e norte de Minas Gerais, dentre eles os Botocudo/Pataxó, Mongoió ou Kamacã e ainda os Ymborés, mas também foi o responsável pela descoberta de minas de ouro, prata e de pedras preciosas e dos afluentes principais dos rios que divisam a Bahia com Minas Gerais e Espírito Santo (MENEZES, 2010).

No início do século XIX na historiografia sobre a região, o destaque é dado ao príncipe austríaco Maximiliano de Wied-Neuwied, em sua obra *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*. Em seus escritos naturalistas, dentre outras descrições, relata as relações étnicas que ocorreram entre os índios e europeus no processo de aldeamento. Seguindo em direção aos “Sertões” da Bahia, às margens do Rio Grande de Belmonte, atual rio Jequitinhonha, chama a atenção do viajante às peculiaridades de um aldeamento indígena, decorrentes da colonização e da mestiçagem:²⁸

Há em Belmonte uma raça peculiar de índios civilizados convertidos ao cristianismo, e conhecidos por índios "Meniens", que a si próprios, porém, se chamam "Camacans". Os remanescentes da antiga língua, ora em extremo corrompida, testemunham-lhe a origem real, que eles mesmos conhecem bem [...] Aos poucos, abandonaram de todo o antigo modo de vida, sendo agora completamente mansos e em parte cruzados com a raça negra, alguns empregados como soldados, outros como pescadores e lavradores (WIED-NEUWIED, 1940, p.253-254).

Esse processo de mestiçagem também ocorreu na região da Batalha, atualmente Trio de Batalha, que se refere ao território que engloba Ribeirão do Paneleiro, Batalha e Lagoa do Arroz²⁹. Ainda que historicamente tenham em suas origens heranças de povos indígenas, estes

²⁸ Na época, as florestas às margens do Belmonte constituíam o principal retiro da tribo dos Botocudos. Nas narrativas, o príncipe considerava como um grupo hostil, selvagem e violento, devido à resistência a colonização.

²⁹ Se traçarmos uma linha imaginária entre a comunidade do Baixão e o Trio de Batalha há uma distância de aproximadamente 12 km. Tal proximidade nos levar a indagar se tais grupos tiveram algum tipo de contato, haja vista que as duas comunidades eram constituídas por indígenas e negros.

territórios foram se constituindo também pela mistura étnica formada por negros, sendo reconhecidos pela Fundação Palmares como comunidades remanescentes de quilombo em 28 de julho de 2006. E, não muito distante do Trio de Batalha, o quilombo do Baixão também é resultado dessa mestiçagem que ocorreu em Vitória da Conquista.

A mestiçagem na região ultrapassou os limites biológicos, sendo, sobretudo, cultural, em que há uma predominância de elementos étnicos africanos que se amalgamaram com elementos dos outros grupos (indígenas e europeus) e formando algo novo, mas que preserva as suas raízes (Nascimento, 2008a).

O fato é que os estudos sobre as ocupações pelas populações negras na região Sudoeste evidenciam que havia uma busca por terras abandonadas, de difícil acesso e afastadas das vilas. Muitos escravos, forros e famílias inteiras sem ter um destino certo perambulavam por estas vilas e pelas pequenas cidades, vivendo em situação de extremo abandono, e outros exercendo trabalhos como tropeiros, roceiros, meeiros, domésticos, alguns nem sequer sabiam do fim da escravidão, fazendo com que muitos continuassem na mesma situação de exploração e ali permaneceram formando suas famílias (OLIVEIRA, 2010). E assim, possivelmente, o quilombo do Baixão se constituiu, uma vez que há uma predominância negra na localidade formada, sobretudo, pelos ancestrais da família Machado. No entanto, há diferentes versões sobre como o ícone da comunidade foi morar naquele território e constituir sua descendência.

Fredrick Barth (1998), desde o final da década de 60, contribuiu para o debate sobre as relações entre diferentes grupos étnicos. No Brasil, esse debate é voltado principalmente sobre grupos indígenas e quilombolas. A contribuição que este teórico nos traz para a discussão sobre quilombos contemporâneos, em especial para a comunidade aqui pesquisada, é sua teorização sobre o termo etnicidade que permite a definição de quilombos como uma organização social e, como tal, relacionada às categorias de inclusão e de exclusão, isto é, a dicotomização entre “nós” e “eles”, processo de manutenção de fronteiras e organização das identidades e das interações sociais.

Portanto, a etnicidade produzida nas interações entre os moradores dentro e fora do Baixão não é tida apenas como uma unidade social, “mas a atitude ou performance dos sujeitos quando estes atuam em situação de alteridade”, daí a justificativa do termo etnicidade para a apreensão das relações étnicas na comunidade (Arruti, 2014, p. 207).

Dito de outro modo, a etnicidade é tida como processual e corrobora para a coesão do grupo, isto é, para a manutenção de suas fronteiras no sentido de reverberar seus pertencimentos e as relações que têm como base os princípios de solidariedade e de

parentesco. Estes elementos caracterizam as comunidades negras rurais, como é caso do Baixão que aqui é visto não como um espaço isolado e estático no tempo, mas como um território onde os sujeitos lançam mão de recursos para se autodefinirem e produzirem diferentes modos de existência.

O Baixão pode ser considerado também como uma “comunidade imaginada”, pois há uma valorização das heranças de seus antepassados e de suas próprias histórias como se as tivessem vivenciado nos tempos de hoje, acionando sempre a recordação de que os mais velhos contavam “no tempo do meu bisavô”, tendo como pano de fundo as misturas étnicas que fazem com que os moradores se reconheçam como uma comunidade formada por quatro nações (famílias), por caboclos, descendentes de índio e de escravo, criando dessa forma um “vínculo imaginado” em ser do Baixão e ser quilombola, ainda que como uma construção recente.

Dessa maneira, ao rememorar suas experiências ou experiências contadas pelos “mais velhos”, os sujeitos se inserem numa subjetividade individual trilhada por eventos e lembranças do contexto da coletividade em que se entrelaçam passado e presente, real e imaginado. Pollack (1992) utiliza a expressão “vividos por tabela” para se referir a acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não.

2.1 Relações de dentro

Os moradores mais antigos, a partir da memória sobre seus antepassados, utilizam a expressão *nação* para se referirem, sobretudo, a formação da comunidade que está relacionada diretamente a união entre os Machado, os Malaquias, os de Jesus e de um morador “chegante” na comunidade de ascendência indígena, que lá adentrou unindo-se às famílias e formando uma única parentela.

Semelhanças são encontradas quanto à expressão *nação* na pesquisa de Renata F. de Oliveira (2012) em que é utilizada pelos descendentes dos índios paneleiros para se referirem tanto a sua ancestralidade indígena, como também a vínculos familiares: os “primeiros moradores que vieram da nação de índio da Batalha, desse povo mais antigo, fazedor de panela”, “somos da nação da Batalha”, “da nação de índios da Serra da Santa Inês”, “Aqui, as

famílias têm sangue de índio das duas partes. É tudo uma descendência só” (OLIVEIRA, 2012, p. 155).

Outra pesquisa na área, de autoria de Janeide B. Santos (2008), intitulada *A territorialidade dos quilombolas de Irará (BA): Olaria, Tapera e Crioulo*, revela também através da narrativa dos moradores mais velhos uma referência a sobrenomes e ao pertencimento familiar ao utilizar a expressão *nação*: “As terras de nossa nação era muito grande, começava no Açougue Véio passava pela Caboronga, Tremendá de Dr. Derardo, Pedra Branca, Piriquito, Mangueira até o rio. Era muita terra, não se tinha documento”, (SANTOS, 2008, p. 87).

No Baixão a expressão *nação* remete também a um legado e uma ancestralidade africanas e é tida pelos moradores como uma marca/fronteira para identificar quem pertence à comunidade e para indicar a união de casamentos consanguíneos, principalmente pela descendência dos Machado.

2.1.1 Nação dos Machado

A nação dos Machado, como falado anteriormente, tem como ícone João Machado dos Santos, casado com Romana Rosa de Jesus. Dessa união tiveram 10 filhos: Matias Machado dos Santos, Paulino Machado dos Santos, Pedro Machado dos Santos, Emídio Machado dos Santos, José Machado dos Santos, Tibúrcio Machado dos Santos, Vitória Teresa de Jesus, Jesuína Teresa de Jesus, Júlia Rosa de Jesus e Milton Machado dos Santos. Nessa genealogia apenas os homens levaram o sobrenome Machado e as mulheres o sobrenome Jesus³⁰.

Para falar sobre a ascendência dos Machado, Sr. Júlio Machado dos Santos (75 anos), pertencente a 4ª geração, neto de João Machado dos Santos e filiação de Antônio José dos Santos e Vitória Rosa de Jesus. Ele é considerado como um dos principais representantes que guarda o patrimônio memorialístico sobre sua família e sobre as origens do quilombo (FIG. 16).

³⁰ A forma que os nomes e sobrenomes estão escritos neste trabalho tem como fonte o relato de entrevistas com moradores.

Figura 16 – Júlio Machado dos Santos



Fonte: Acervo da pesquisa /Nov. 2016

Conforme suas narrativas, a nação dos Machado tem como ícone João Machado dos Santos. Não se sabe ao certo como este patriarca se estabeleceu na região e nem de outros membros que o antecederam ou se sua ascendência sempre foi da fazenda Baixão. Por outro lado, alguns moradores relatam que ele veio da região de Caetité como um escravo fugido e se estabelecendo no Baixão:

[...] João Machado era o mais veião daqui. Ele contava pra nós que saiu desse lado de Caetité e lá saiu naquele tempo andando. Era escravo e saiu fugido. Ele virou escravo saiu pra tudo quanto é canto, aonde é que ele para, ele mansa. Aí ele chegou por aí, ficou, ficou até quando eu nasci, fui rapazin assim de oito, nove anos, eu peguei conhecer ele. Romana era escrava também. Uma véia por nome Izidora criou ela. Ela não era filha, ela pegou e amansou dentro de casa³¹.

Historicamente, Caetité foi considerada como uma região estratégica de ligação comercial, política, jurídica e para a exploração aurífera que ocorria entre o Rio das Contas e Minas Gerais, o que posteriormente por Provisão do Conselho Ultramarino de 12 de julho de 1803 foi assentada a criação da Villa, recebendo o nome de Villa Nova do Príncipe e Santana de Caetité, que se transformou no centro de distribuição de produtos e do tráfico de escravos. No arquivo público municipal de Caetité há uma vasta documentação que registra as transações dos fazendeiros que comprova também que escravos trabalhavam como tropeiros e vaqueiros³².

³¹ Entrevista concedida por Júlio Machado dos Santos em novembro de 2016.

³² Para mais informações consultar o site: Arquivo Público Municipal de Caetité <http://www.arquivocaetite.ba.gov.br/conteudo/publicacoes>.

Reiterando o passado com trajetórias de escravidão, o relato de Vitório Machado dos Santos traz uma memória contada por João Machado dos Santos, seu avô, sobre uma narrativa que confirma a ascendência com negros que foram escravizados: “Eles contava que naquela época ia trabalhar, trabalhava o dia, quando era de noite pra dormir era com a corrente no pé”³³.

Na região próxima, no município de Ituaçu (BA), Nascimento (2007) também relata depoimentos de descendentes de africanos sobre o tempo da escravidão: “Lixandinha era negã nagô, Lixandinha chamava, ela nem conversava com a gente, ela era uma negra preta dos beirão, eu conhecia ela, ela foi cativa, ela sofreu muito, ela vei trazida” (Dona Alzira *in* Nascimento, 2007, p. 32).

Voltando ao Baixão, o fato é que possivelmente esses dois personagens, João Machado e sua esposa, Romana, tiveram suas trajetórias entrelaçadas com a transição entre o período escravocrata e o seu fim, onde o patriarca trabalhava para os coronéis no comércio de escravos ou com práticas de trabalho escravo. Vitória Santos de Souza relata como era esse trabalho e como foi que Romana adentrou a comunidade:

Ele ia comprar escravo lá ni Caetitê, Anagé. Quando vinha de lá pra cá [...] que os coronéis que compravam e eles trabalhavam pros coronéis e vinham trazendo de lá pra cá chegavam na estrada, disse que causa que cansava, ficava pra trás. Igualmente um rebanho de animais, né? Aí que o pai do meu bisavô **pegou uma que ficou cansada e botou dentro de casa**, [...] naquela época não existia casamento. Era ficava junto, aí disse que criou uma família (Grifos meus)³⁴.

Nos relatos há uma referência temporal de como foi que se constituiu a comunidade. Na oralidade dos moradores, o patriarca, João Machado dos Santos, transmitiu para as gerações atuais parte dos saberes que são compartilhados no Baixão. Este legado pode ser considerado como um dos modos que os moradores encontraram para definir seus pertencimentos: étnico, religioso, cultural, familiar, entre outros. E nas conversas informais é comum se ouvir: “Aqui no Baixão todo mundo é dos Machado”.

A expressão amansou, utilizada com frequência na comunidade pelos mais velhos, além de fazer referência a descendente de negros escravizados, está associada também aos descendentes de indígenas, grupos étnicos importantes na constituição do Baixão. Esse termo dá a ideia de que só a partir da socialização com outros grupos e entre eles próprios adquiria-

³³ Entrevista concedida por Vitório Machado dos Santos, 2017.

³⁴ Entrevista concedida por Vitória Santos de Souza em novembro de 2016.

se um status de “manso”, onde os ancestrais passaram a constituir vínculos entre si, formando uma comunidade e vivendo com os que estavam na localidade.

2.1.2 Nação descendente de indígenas

A formação do quilombo do Baixão tem em suas origens a mistura entre os de Deus (os Malaquias), os Jesus, e os Machado, formando uma parentela só, no entanto, a presença de um personagem de ancestralidade indígena, o Sr. Selvino Ribeiro de Queiroz, merece destaque nesta pesquisa. Importante dizer que a memória “oficial” da comunidade indica que a presença indígena teria sido posterior a presença negra propriamente dita. Tal fato ajuda a problematizar a questão da nova identidade quilombola que está sendo formada na localidade.

O patriarca Selvino Ribeiro de Queiroz, mais conhecido como Selvinão, representa a *nação* de ascendência indígena. Quando vivia em Itambé, conheceu uma jovem neta de Malaquias, Marcionília Rosa de Jesus, que estava de passagem pela cidade com seu pai. Dessa união, veio morar no Baixão constituindo família. Atualmente, o patriarca que representa este grupo na comunidade é o Sr. Estevão Ribeiro dos Santos, 81 anos, popularmente chamado de Preto. Ele é o filho mais velho de Selvino e bisneto de Malaquias José de Deus.

Figura 17 – Estevão Ribeiro dos Santos (Seu Preto)

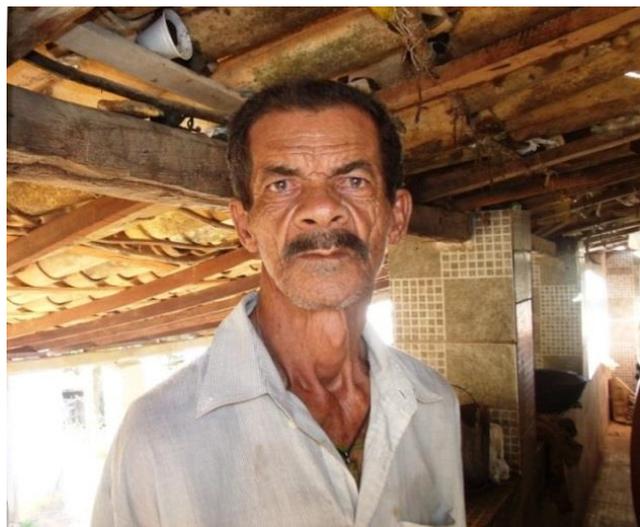


Foto: Acervo pessoal/Jan. 2017.

Seu Preto é conhecido pela comunidade como um homem sério e de pouca conversa. Essas características também eram dadas ao seu pai, traços que eram considerados pela

comunidade de quem tem “sangue de índio”. Assim, esta representação refere-se a grupos indígenas, pois sua ascendência é a principal referência que os moradores têm sobre este grupo no Baixão, reafirmando a sua ancestralidade. Seu Preto casou-se com uma prima de primeiro grau, Dona Izabel Teresa de Jesus, mais conhecida como Bezinha (uma das rezadeiras mais antigas da comunidade), que pertence também a parentela dos Machado e dos Malaquias.

Suas narrativas nos deram uma contribuição sobre a memória histórica da comunidade e evidências da presença e os trânsitos de indígenas na região, principalmente sobre suas origens:

A bisavó dele [Selvino] **foi pegada no mato**. A bisavó do meu pai era índia. O pai dela, a mãe era índia. [...] O meu avô é João Ribeiro de Queiroz, pai do meu pai. **Ele morava na Lage do Gavião**, de lá ele mudou para Itambé, numa seca igual a que tá agora, procurando recurso pra viver. Foi lá que meu pai conseguiu namorar com minha mãe. A família dos Ribeiro de Itambé é essa a família do meu pai³⁵ (Grifos meus).

O relato acima faz uma referência da dispersão e aldeamento indígena no Sertão da Ressaca. Na Lage do Gavião, região cortada pelo rio Gavião, situa-se o município de Anagé (BA), a 52,4 km de Vitória da Conquista, que no passado era habitada por indígenas. Em Itambé, a 57 km de Vitória da Conquista, situava os aldeamentos do Cachimbo e Verruga, na foz do Rio Verruga, habitada pelos índios Botocudo e Kamakã. O aldeamento Verruga é notícia no jornal *O Combate*, publicada na edição de 16 de fevereiro de 1936, em que o fazendeiro local, Alfredo Dutra, relata seu encontro com dez índios que habitavam suas terras³⁶.

Seu Preto relatou sobre o passado histórico da comunidade, seu pertencimento indígena e alguns costumes de seus ancestrais. Evidenciou também a sua autoafirmação étnica, descrevendo algumas características que ele considera como ter “sangue de índio”:

O meu pai era índio do cabelo pretin. Minha mãe era morena igual eu, mas o cabelo dela [crespo] era igual o de Bezinha (esposa). Meu pai ficava a semana toda sem passar o pente na cabeça e nós não via diferença. **Ele era cismado, ele era muito diferente pra quem não tem sangue de índio**. Ele sabia entrar no mato e sair e as outras pessoas não sabe sair do mato. Não era toda coisa que ele gostava, negócio de muita brincadeira, ele não gostava de tá aquela meninagem. Igual eu, também não procuro rixa com ninguém. Eu gosto de chegar num canto e sair limpo, porque é muito ruim a gente ir num lugar e

³⁵ Entrevista concedida por Estevão Ribeiro dos Santos (Seu Preto) em 26 de janeiro de 2017.

³⁶ APMVC/Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista - Jornal *O Combate*. *Cidade da Conquista*, 16 de fevereiro de 1936. p.4, apud OLIVEIRA, 2012.

deixar rastro. A gente vai num lugar e vem com o rastro que levou (Grifos meus)³⁷.

Outra narrativa de Seu Preto para relatar a presença indígena na região traz um aspecto importante que é a utilização da expressão “amansou”, enfatizando um modo de não mais viver isolado em decorrência do processo de interação com outros grupos:

Meu pai falava que um índio que ficava véi até virava uma onça braba, aí não tinha trem que eles não matava. Eles era forte e sumia, sumia a responsabilidade de ser gente, virava descendente de bicho. Agora até hoje tem índio, **os índio amansou**. [...] é índio, mas não faz estripulia, não estranha mais ninguém. [...] **Ah, ele já tinha acostumado, já tinha amansado igual a qualquer outra pessoa. Ele era índio, é brabo, mas depois que amansa, aí não sai mais não. O caboclo é pegado no mato e ele fica manso.** (Grifos meus)³⁸.

Seu Júlio Machado dos Santos reitera a narrativa acima sobre a presença indígena na comunidade e também utilizou as expressões *caboclo* e *amansou*, destacando as características do imaginário local sobre o que é ser “índio”, revelando o processo de mestiçagem e corroborando com as falas de Seu Preto:

Os mais véi contava que uma parte desses mais véi era **caboclo**. Eles era quase tudo criado assim, pelo mato, né. Caboclo era um pessoal cismado, pessoal antigo. É índio mesmo. E aqui nessa terra morava um índio. Ele [Selvino] morava aqui antigamente, ele morreu. Eles [família de caboclos] vieram pra aqui porque eles [família Machado] **acharam pelos mato. Acharam e pegaram e aí foi que ele amansou**. Aí se juntou com a família. Era negro do cabelão preto, lisinho (Grifos meus)³⁹.

A expressão amansou é usada como referência a “civilidade” decorrente do contato do índio com outros grupos. Em linhas gerais, tanto Seu Júlio como Seu Preto, relataram como ocorreu o processo violento de colonização ocorrido no Sertão da Ressaca. Inicialmente houve o confronto, a captura, posteriormente, o aldeamento com o objetivo de integrar o índio à “civilização”. Ainda que não tenham vivenciado o fenômeno, esta possivelmente é uma memória que foi repassada pelos seus ancestrais.

E ainda fazendo outras releituras da memória oficial sobre a presença indígena em Vitória da Conquista, os relatos assemelham-se com as narrativas dadas pelos descendentes dos índios da Batalha, por exemplo, que retratam uma memória permeada por confrontos,

³⁷ Entrevista concedida por Estevão Ribeiro dos Santos (Seu Preto) em 26 de janeiro de 2017.

³⁸ Entrevista concedida por Estevão Ribeiro dos Santos (Seu Preto) em 26 de janeiro de 2017.

³⁹ Entrevista concedida por Júlio Machado dos Santos em 16 de dezembro de 2016.

exploração e rupturas, onde prevalece a percepção dos moradores sobre a ancestralidade indígena, mesmo após o processo de mestiçagem.

No processo civilizatório onde o indígena é “amansado”, consequência do contato com o branco, Oliveira (2012, 2015) retrata as relações de violência que ocorreram no Trio de Batalha em que o nativo é expropriado de suas terras e de seus elementos étnicos. Um dos episódios resultado dessas relações em Vitória da Conquista foi a mítica guerra da Batalha, impondo dois destinos aos índios: a resistência, levando a dizimação de um grande número de índios, ou a aliança, que resultou na dominação dessas populações:

Os Kurukas [crianças indígenas] eram capturados, as mulheres caçadas a “dente de cachorro” e os homens obrigados a trabalhar pesadamente na derrubada de suas matas, na abertura de estradas. Logo mais, Kurukas, mulheres e homens seriam levados para longe de seu território, confinados em aldeamentos, dividindo o mesmo espaço com seus inimigos nativos (OLIVEIRA, 2015, p.15)

Nesse sentido, apontamos em outra fala de Seu Preto aspectos que corroboram com essa relação violenta na região, onde o indígena era submetido a uma dominação e era separado a força do seu grupo étnico. A memória a seguir reitera como era a separação das crianças indígenas de seus pais, evidenciando que essa realidade fazia parte das narrativas contadas pelos seus ancestrais:

Ah, ele já tinha acostumado, já tinha amansado igual a qualquer outra pessoa. Ele era índio. É brabo, mas depois que amansa, aí não sai mais não. O caboclo é pegado no mato e ele fica manso, quando consegue pegar. Quando não consegue, ele vai embora mais a mãe e o pai. Que as cabocla é igual a qualquer uma mulher, se não tiver cuidado, outras pessoas pega eles novinho [as crianças]. Eles não rouba criança? Pois é, **pega eles novinho e bota na lei deles. Ele cria sendo raça de caboclo, mas já cria mudando o sistema**, fica igual a qualquer uma pessoa, mas sendo caboclo. (Grifos meus)⁴⁰.

No trecho “pega eles novinho e bota na lei deles” remete a um passado não muito distante que possivelmente fez parte da trajetória de seus antepassados, indicando como era a lei do branco, a lei que “civilizava”, que “amansava”. Este sistema, legitimado pela Lei Provincial nº 32, de 5 de março de 1836, ultrapassou os objetivos missionários, surgindo a

⁴⁰ Entrevista concedida por Estevão Ribeiro dos Santos (Seu Preto) em 26 de janeiro de 2017.

figura do diretor que ficaria responsável pelos aldeamentos e seria como “ordenador” na ação civilizatória dos indígenas para o trabalho e para a cultura do campo (HISTEDBR, s.d)⁴¹.

O tráfico de crianças indígenas tornou-se também uma estratégia de dominação, acirrando conflitos inter-étnicos e intergrupais (PARAÍSO, 2006). Sendo uma prática comum “pegar” uma criança indígena e apartar-lhes de seus pais e de sua aldeia, o príncipe Maximiliano de passagem por Belmonte em sua estadia entre os Botocudos faz a seguinte descrição:

Nossa canoa era muito grande; fazia, entretanto, muita água, porque, precipitando-se rocha abaixo, a proa mergulhava na água, violentamente agitada pela queda; ficamos, por isso, completamente molhados, e **um pequeno botocudo, que eu trouxera comigo**, chorava, de medo, lágrimas copiosas [...] A água começou a entrar e **o meu pequeno botocudo** pôs-se novamente a gritar, angustiado; a canoa entretanto, safou-se sem acidente e atingimos o Quartel dos Arcos antes do ocaso (WIED-NEUWIED, 1940, p.253-254, grifos meus).

Dessa forma, para o empenho bem sucedido desse projeto colonial, pretendiam-se adequar novos súditos que, quando necessário, se fazia o uso de força militar impondo-lhes “valores, crenças e comportamentos cristãos, destacando o respeito à hierarquia e à autoridade, considerado fundamental à construção da nova ordem social, à expansão da sociedade europeia no Novo Mundo” (NEVES, 1998 apud PARAÍSO, 2006, p. 42^l).

2.2 O Baixão e o seu entorno: relações, trânsitos e conflitos

No processo de miscigenação que ocorreu no Baixão, além das interações que ocorreram dentro da comunidade, destacamos também as interações entre os moradores do Baixão e o seu entorno, como é o caso da comunidade da Imburana e, sobretudo, com os fazendeiros do distrito do Pradoso.

⁴¹ HISTEDBR – GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS “HISTÓRIA, SOCIEDADE E EDUCAÇÃO NO BRASIL”. [s.d.]. Índice das Leis sobre Instrução Pública na Província da Bahia: 1835-1889. Disponível em <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/2_Pombalino/1_indice_leis_assembleia_legislativa_bahia_1835_1838.htm>.

Assim, a etnicidade resultante dessas interações sociais entre os próprios moradores e entre eles e os de “fora”, desde as suas origens, é o elemento chave para o entendimento das relações étnicas que ocorrem no cotidiano do quilombo, que derivam:

[...] da constituição de espaços cênicos e das operações externas que os autores aí realizam uns com os outros. É nesses espaços que os atributos naturais adquirem um valor expressivo [...] como reivindicação a ser julgada ‘como um certo tipo de pessoa’, reivindicação pública que necessita ser publicamente validada e ratificada e que supõe um idioma convencional comum (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 112).

A etnicidade é entendida como o elemento que regula a organização social e é tecida no campo da diferença, pois envolve a construção de identidades e manutenção de fronteiras que “são produzidas em circunstâncias particulares, tanto interacionais como históricas, económicas e políticas, sendo, portanto, altamente situacionais e não primordiais” (BARTH, 2003, p.20).

Dessa forma, para as interações que ocorreram dentro e fora do Baixão são utilizadas expressões que são marcas e fronteiras, produzindo identidades e diferença. Nas relações de dentro entre indígenas e outros grupos na comunidade os moradores utilizam as expressões “nação”, “caboclo”, “pegado no mato”, “amansou” e “cismado”. E para as relações de fora estabelecidas entre os fazendeiros abastados do Pradoso, são utilizadas expressões que referem-se a um período análogo a escravidão: “tempo do carrancismo”, “chibatado”, “os brabos”, “os mais fortão”, “descendentes de escravos” “eles castigava muito”, o que revelou que as fronteiras existentes nesse contexto são bem delimitadas, ocorrendo no campo de poder e conflitos.

2.2.1 A região da Imburana (Nação dos Malaquias)

Levando em consideração que no Baixão o pertencimento étnico está relacionado intimamente às relações de parentesco, na sua genealogia a comunidade é formada pela família Machado que se uniu a outra família localizada na Imburana, região que divisa com o quilombo. Há um corredor entre as duas localidades que demarca os territórios desde os tempos remotos. Esta fronteira tem aproximadamente 500 metros de extensão e permitiu desde sempre as trocas e trânsitos entre os moradores das duas regiões. Na Imburana há uma escola em homenagem a Jesuíno José de Deus, neto de Malaquias José de Deus, que doou um lote de terra e uma igreja católica que é frequentada também pelos moradores do Baixão.

A Imburana tem a predominância de dois principais sobrenomes, os de Deus e os de Jesus, que se uniram formando um único ramo familiar. O patriarca de maior reconhecimento entre os moradores chama-se Malaquias José de Deus, tido como o fundador da localidade. Interessante notar que atualmente os moradores mais antigos do Baixão identificam as famílias da Imburana como “os Malaquias”, tomando como base o nome do patriarca como se fosse um sobrenome, como acontece também entre os próprios moradores da Imburana. Lá, o sobrenome José de Deus está associado aos patriarcas e o de Jesus às matriarcas.

Figura 18 – Ana Jesus de Deus



Fonte: Acervo pessoal/Março 2017

Para falar sobre a descendência dos Malaquias Ana Jesus de Deus (79 anos), neta de Malaquias, e filha de Tercílio José de Deus e Sabina Maria de Jesus, relatou sobre as relações entre as famílias do Baixão e da Imburana: “Aí formou uma mistura só. Foi casando os de Deus com os Machado, aí embolou tudo. [...] os primeiro aqui da Imburana foi os Malaquias”.

Uma das discussões que acontece na reunião da Associação de Agricultores Familiares do Território do Baixão é a unificação das duas regiões. Por outro lado, alguns moradores da região da Imburana não se identificam como quilombolas e outros têm o autorreconhecimento por conta dos casamentos entre a família dos Machado e dos Malaquias.

Como a própria questão de ser quilombola é uma construção recente entre os próprios moradores do Baixão, a ideia de unificação é mais recente ainda entre as duas localidades. Possivelmente esse tema será palco de debates entre os moradores das duas regiões pelo reconhecimento de um único território, de acordo com a fala de Dona Ana: “[...]”

agora que mudou com o negócio de Baixão, que nem lá a igreja é do Baixão, mas lá toda vida foi Imburana. Meus documento é tudo da Imburana”. Nesse relato há um pertencimento da moradora de ser da região da Imburana. Em outro relato a moradora faz a seguinte afirmação: “Nós aqui é dos carambola [quilombola]”, o que revela uma construção recente da identidade quilombola, assim como acontece no Baixão.

A carta de certificação da comunidade do Baixão está com o nome Lagoa de Maria Clemência, como dito anteriormente, contudo a associação tenta unir-se a Imburana para formar um único território e ter a carta de certificação com o nome Baixão, o que aumentaria a extensão do quilombo e consequentemente beneficiaria os moradores das duas regiões de forma oficial. As reuniões da associação pautam-se no entendimento, entre os moradores das duas localidades, de que a Imburana é uma região do território do Baixão.

2.2.2 *O Pradoso em tempos passados*

O Pradoso é um Distrito de Vitória da Conquista que divisa com a comunidade do Baixão, tem como fronteira o asfalto da BA-262. Comparado ao Baixão, possui melhor infraestrutura, calçamento em boa parte das ruas, escolas de Ensino Fundamental e Médio, farmácia, padaria e outras variações de comércio, posto de saúde com funcionamento diário, entre outros bens e serviços, o que de certa forma favorece para a “rixa” histórica entre moradores das duas localidades.

Historicamente as interações sociais entre o distrito e a comunidade revelam relações de interesses e poder que as atuais gerações pouco conhecem. São histórias de sofrimento e resistência que giram em torno dos moradores mais antigos com os fazendeiros do Pradoso. Na fala de Seu Júlio e de sua sobrinha, Vitória Santos de Souza, ao se referirem ao Pradoso, eles trazem informações de que era uma região chamada, em tempos remotos, como “Furado das Éguas” ou os “Doze”, região dominada por famílias abastadas.

No processo de escrita sobre a história do Baixão, os relatos nos dão conta de uma memória marcada também por um passado de exploração de mão-de-obra e do poder dos fazendeiros do Pradoso. Os termos “**os mais fortão**”, “**os brabo**”, “**tempo do carrancismo**” dão ênfase às relações de poder estabelecidas nas interações sociais entre esses dois grupos:

E lá nos Doze [Pradoso] pra lá, dos mais velhos era Vital Viana, Sibil Viana, Zeca de Pascoal, esse povo lá que é de outra família, a dos Viana. **Eles eram os mais fortão**. Eu mesmo trabalhei muito pra eles ali [...] Tinha daqueles

mais velho, eles gostava de bater mesmo, castigava a pessoa. Parecia aquele **tempo do carrancismo**. Tinha aqueles mais velhos daqui cavando o tanque, cavando aquele barro, agora fazia assim feito uma bruaca de couro e marrava de corda e ficava atrás da gente que nem fica aqui [demonstrando a amarração nos ombros] e aí botava aqui na gente e a gente saía puxando até chegar lá e despejava a terra e tornava voltar. Ai, ai, naquele tempo sofria, pagava pouco, quinto réis. **Eles que era os brabo**, as pessoa de menor pra eles nem ligava, **eles castigava muito**. Eles colocava a gente no serviço, não tinha hora. A pessoa pegava cinco horas, quatro da manhã, ligava até uma hora da tarde. Uma hora da tarde, eles dava aquela comidinha e ninguém entrava dentro da casa deles. Na parede tinha um buraco assim, eles pegava o prato de comida e dava pra gente (Grifos meus)⁴².

Em outra narrativa, Vitória trouxe uma versão de vestígios da escravidão e um pouco mais sobre essa história com base na oralidade de seus antepassados, que foi um fator relevante para o reconhecimento da comunidade enquanto quilombola:

Inclusive meu avô trabalhava pro véi Vital Viana dos Doze e por causa de três raízes de mandioca ele foi chibatado, **foi amarrado no tronco e chibatado** porque trouxe as raiz de mandioca pra fazer beiju pra dar os filho pra comer. Quando chegou lá ficou sabendo que é o vei, que era dono das mandiocas, marrou ele no tronco e chibatou. Foi dessa maneira (Grifos meus)⁴³.

Seu Júlio traz a mesma versão, com a diferença que este foi testemunha viva sobre o fato, trazendo assim, outras informações complementares:

[...] meu pai trabalhava pra ele e num dia de tarde que ele veio [o pai] e nós tava tudo dentro de casa, o quê que ele fez: ele foi na roça do Vital Viana e arrancou três raízes de mandioca pra trazer pra relar, relava numa pedra pra fazer beiju pra dá nós engrolado com fava. O quê que ele fez: **ele pegou meu pai deu um tiro nos ouvido, pegou, prendeu, marrou lá. Bateu, deixou marrado uma noite**. Ele morreu surdo dos ouvidos, o tiro pegou de lado e ficou surdo (Grifos meus)⁴⁴.

A memória contada por seu Júlio e recontada por sua sobrinha assemelha-se a fala de Dona Maria Rodrigues, uma das narradoras do trabalho de Santos (2008) sobre a comunidade quilombola de Olaria, no município de Irará (BA), que descreve os desmandos e as relações de poder, onde os fazendeiros utilizam como artimanha uma justificativa para subordinar os moradores aos seus interesses:

⁴² Entrevista concedida por Seu Júlio Machado em 16 em dezembro de 2016.

⁴³ Entrevista concedida por Vitória Santos de Souza em 12/10/2016, dia da minha primeira visita à comunidade.

⁴⁴ Entrevista concedida por Seu Júlio Machado dos Santos em 16 de dezembro de 2016.

[...] a história da Olaria é uma história de muito sofrimento. Tem coisa que não gosto de lembrar. Sempre tomaram nossas terras. Os mais fortes sempre engolindo o mais fraco. [...] que meus pais contavam, que a morte de um boi de um rico que embebedou por ter comido foia de mandioca nas nossas terras e, devido a isto, nosso povo foi condenado a pagar o boi com terra, o que fez perder metade das terras (êta boi caro!!! né moça?) [...] (SANTOS, 2008, p. 93).

Os relatos, tanto dos moradores do Baixão quanto de Olaria, mostram histórias contadas pelos “mais velhos” marcadas por uma trajetória de sofrimento e de dominação, fazendo parte da constituição da memória histórica sobre seus antepassados e das origens do grupo.

Destacamos também o estudo de Mattos (2005) que traz considerações sobre o projeto desenvolvido por pesquisadores do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI-UFF) em 1994, em que foram realizadas entrevistas com camponeses negros nascidos nas primeiras décadas do século XX. A partir da análise discursiva do acervo de entrevistas, a autora chama a atenção para a identificação e classificação de “coincidências narrativas” sobre a memória do cativo e similaridades sobre o período da escravidão e o tempo da liberdade.

Trazendo essa mesma análise, podemos considerar que há similaridades ou “coincidências narrativas” entre as entrevistas realizadas com Dona Maria Rodrigues, Seu Júlio e Vitória, onde aparecem termos que remetem as relações de poder aludidas pelo LABHOI como *tempo do cativo* e que no Baixão utiliza-se a expressão no *tempo do carrancismo*. As expressões dão conta de uma periodização sobre a memória da escravidão e seus resquícios no início do século XX, revelando permanências de relações de trabalho semelhantes a sofridas pelos seus antepassados escravizados.

As falas também coincidem quando retratam a expropriação do trabalho, trazendo elementos de continuidade entre o período da escravidão e o tempo de liberdade, que pela narrativa de Seu Júlio é considerado como o *tempo do carrancismo*, revelando um processo de negociação e conflitos entre os fazendeiros da região do Pradoso e do Baixão.

Desse modo, entendendo o Baixão como um quilombo contemporâneo, não podemos perder de vista a etnicidade que está imbricada em sua trajetória de resistência e pertencimento, em que os relatos de castigos e práticas análogas ao período da escravidão mantêm vivo o elo entre os atuais moradores do Baixão e seus ancestrais de descendência africana.

CAPÍTULO III

ANCESTRALIDADE E REDE DE SABERES NO BAIXÃO

Já vem de família. Já vem da raiz do pau. Naquela família sua, do nascimento vem pra você.

(Dona Bezinha)

A etnicidade presente na rede de saberes que permeia as tradições religiosas, culturais, econômicas e cotidianas do Baixão é forjada a partir de um forte elo com a ancestralidade e compartilhada com as atuais gerações. Nesse sentido, chamamos de rede de saberes o entrelaçamento de todo esse conhecimento que tem como pilar a transmissão oral pelos mais velhos aos mais jovens. Esse termo, rede de saberes, melhor caracteriza a etnicidade imbrincada na significação e ressignificação dessas práticas, o que nos faz pensar que a etnicidade e ancestralidade podem ser consideradas aqui como categorias análogas.

A etnicidade é entendida como o campo das relações sociais compartilhadas pelas redes de saberes do grupo e no grupo, onde eles se autoidentificam e são identificados por outros enquanto quilombolas e, em particular, pertencente a uma determinada parentela “a partir de determinados traços culturais, psicológicos ou físicos, ou uma combinação deles, que são erigidos em marcadores simbólicos do grupo, sinais publicamente reconhecidos que fundamentam uma relação contrastante entre os grupos étnicos” (POUTIGNAT; STREIFF-FERNAT, 1998, p. 152). Dito de outro modo, etnicidade é o esteio que permite a perpetuação dessas redes de saberes que transitam em diferentes gerações, bem como o sentimento de pertença à comunidade.

Os saberes no Baixão são mediados pela transmissão oral a partir dos vínculos familiares e comunitários, estando relacionados a um passado histórico que ao longo do tempo foram sendo incorporados novos elementos e saberes, sem estabelecer ao certo uma temporalidade ou localização, mas sem perder de vista a estreita ligação com os antepassados.

Os elementos resultantes dessas interações são essenciais no processo de pertencimento e a motriz das redes locais em que estes atores reinterpretem e reconstroem o seu passado histórico enquanto quilombolas. Destacaremos aqui os principais saberes compartilhados entre os moradores da comunidade que têm características particulares e, ao mesmo tempo, similares a outras comunidades quilombolas.

3.1 A feira

A feira é o local onde os moradores do Baixão obtém a principal renda familiar. Alguns trabalham como feirantes, outros como camelôs e há aqueles que desenvolvem outras atividades com frete e transporte dos próprios moradores que vão à feira a trabalho ou à Vitória da Conquista, se constituindo em um saber que foi aprendido de geração em geração.

Por ser uma comunidade rural, em tempos outrora, os moradores plantavam para o próprio consumo e também para a comercialização nas feiras em Vitória da Conquista⁴⁵. Atualmente, o plantio limita-se ao feijão verde, à batata-doce e à mandioca, que são comercializados nas feiras ou para o próprio consumo. No entanto, o comércio na região se desenvolveu concomitantemente com a agricultura e o Baixão se mostrou nesse percurso ser formado mais por comerciantes do que por agricultores.

A comunidade é densamente povoada, o que impacta o uso da terra, que é exclusivamente familiar, pois ao longo do tempo, os moradores foram construindo novas casas em um mesmo terreiro, quintal ou roça (como é chamado pelos moradores), o que limitou a atividade do plantio. Às vésperas do final de semana alguns fornecedores também vão ao Baixão comercializar as mercadorias, como verduras e feijão verde, diretamente nas residências dos feirantes. Tais produtos na maioria das vezes são comprados pelos moradores na própria feira, ainda na madrugada, horas antes de montarem suas barracas.

Figura 19 – Creuza Pereira da Silva Machado e sua neta no fundo de sua casa



Fonte: Acervo da pesquisa /Set. 2017.

⁴⁵ O período de longas estiagens impactou diretamente no uso da terra.

Na FIG. 19 podemos observar que Creuza Pereira da Silva Machado debulha o feijão, enquanto sua neta brinca e compartilha saberes passados por sua avó. Ao fundo uma jaqueira plantada pelo pai da feirante há mais de 40 anos. Habitualmente, no dia que antecede a feira, D. Creuza, a irmã, sobrinhas, nora e filha se reúnem debaixo da árvore para debulhar feijão e cortar picadinhos de palma e de abóbora para serem vendidos às feiras. Ali, compartilham suas lutas diárias e assuntos relacionados à comunidade, além de transmitir saberes para as atuais gerações. Na comunidade há uma quantidade expressiva de mangueiras plantadas no fundo dos quintais com safra no período de novembro a janeiro. No entanto, a produção é destinada apenas ao consumo interno.

Em Vitória da Conquista, os feirantes da comunidade marcam presença na chamada feirinha do Bairro Brasil, na feira do Bairro Patagônia, no Mercado Municipal e no CEASA, onde são montadas bancas de madeira para a venda de frutas, verduras, temperos, pimentas, feijão verde, entre outros mantimentos. Nos outros dias da semana, alguns “pegam” feiras em Cândido Sales, Belo Campo, Mirante, Piripá, Aracatu, Bate-Pé, Brumado, Itapetinga, Anagé, Poções e outras cidades da região. Já os camelôs circulam nesses espaços e nas ruas do centro da cidade durante toda a semana ou traçando suas trajetórias em diferentes cidades, mesmo nas mais distantes da comunidade, além de outros estados, vendendo temperos, cebola, alho e alguns produtos importados como meias, tesoura etc.

Para melhor conhecer como se dão esses saberes e a relação que os moradores têm com seus antepassados, numa manhã de domingo foi realizada uma visita na feirinha do Bairro Brasil, em Vitória da Conquista⁴⁶. A feira no bairro acontece durante toda a semana, sendo que o domingo é o dia de maior movimento e concentração de barraqueiros do Baixão. O principal produto vendido nas bancas são verduras e feijão verde, este último de maior comercialização, pois tão logo as feirantes começam a debulhar o feijão aparecem compradores.

O destaque das narrativas volta-se para duas feirantes e irmãs, Maria da Glória Silva Machado e Creuza Pereira da Silva Machado, que a partir de conversas informais relataram sobre suas vivências e um pouco sobre suas histórias de vida⁴⁷. As duas feirantes têm suas

⁴⁶ A andança pela feira do Bairro Brasil foi num dia de sol forte e muito movimento, pois dias atrás havia chovido na região o que deixava a todos muito animados, principalmente os feirantes. O bom da feira são os aromas, as cores, o movimento, as conversas, a gente, a ordem e a desordem. A visita à feira foi uma forma de conhecer um pouco mais sobre as histórias dos moradores do Baixão e a estreita relação com a feira. Na época não fazia ideia de quanto àquela visita seria relevante para a pesquisa.

⁴⁷ O que marca nos diálogos com as feirantes é a alegria de como narram suas trajetórias enquanto mulher e feirante e seus pertencimentos, próprios de quem trabalha na feira e tem suas origens no campo. As duas mulheres também perpetuam a tradição das ladainhas.

casas no mesmo terreiro e são vizinhas na feira também. Suas barracas estão a menos de cinco metros de distância uma da outra, revelando um papel importante no fortalecimento de vínculos familiares, característico da comunidade.

Maria da Glória Silva Machado, bisneta de João Machado dos Santos, trabalha na feira desde os 12 anos de idade. Aprendeu com o pai, que ia para a feira vender fumo, cebola, bode e outros produtos. Relatou ainda, que nunca precisou trabalhar para outras pessoas e o sustento da feira ajudou a criar seus filhos.

Figuras 20 e 21 – Maria da Glória Silva Machado e Creuza Pereira Machado na Feirinha do Bairro Brasil



Fonte: Acervo da pesquisa / Dez. 2016

Creuza Pereira da Silva Machado, por sua vez, trabalha há quase 30 anos na feira, desde a inauguração do Mercado Municipal. Começou acompanhando seus pais aos 12 anos de idade. Sobre o uso da terra e a relação com o trabalho na feira, ela traz a seguinte ressalva: “Antes a gente vendia o que plantava, hoje na comunidade é mais casa do que roça”, reafirmando o aumento populacional da comunidade e a falta de espaço para o uso da terra para atividades de agricultura⁴⁸.

Semelhante realidade é o que revelou a pesquisa de Silva e Souza (s.d, p. 10) na comunidade quilombola de Barrocas, em Vitória da Conquista, onde a reduzida extensão de

⁴⁸ Entrevista concedida por Creuza Pereira da Silva Machado em dezembro de 2016.

suas terras, fragmentadas em pequenos lotes, impactou no uso do solo para plantio e consequentemente o sustento das famílias locais, fato que intensificou a mobilidade principalmente de jovens em busca de trabalho em outras localidades, sobretudo na cidade de Vitória da Conquista.

A tradição da feira acompanha gerações. Os mais jovens, a partir dos 14 anos, montam suas bancas ambulantes em carrinhos de mão ou galeotas (como eles preferem chamar) e circulam pelas ruas do mercado. Esta prática é uma forma de obter sua própria renda para comprar roupas, calçados e objetos de seu interesse e não dependerem tanto de seus pais. O trabalho desses jovens se inicia aos finais de semana, pois nos outros dias eles estudam. É comum encontrá-los circulando pela feira em grupos e em locais estratégicos para comercializarem seus produtos.

Figura 22 - Adolescente do Baixão na Feirinha do Bairro Brasil



Fonte: Acervo da pesquisa / Dez. 2016

Assim, a feira não deve ser compreendida apenas como uma forma de renda familiar, mas os elementos étnicos destes saberes se constituem em fortalecimentos dos vínculos genealógicos quando as feirantes são vizinhas, parentes, isto quando não moram no mesmo quintal. E, para além das relações comerciais, as feiras devem ser entendidas nas dimensões social, histórica e simbólica, exercendo:

[...] o papel de local de encontro e de lazer para a população. Nelas tudo se vende. [...] Para os que vivem nessas cidades, é o dia de abastecer a casa, para os comerciantes, é um dia em que se vende mais e para muitos moradores e trabalhadores do campo é o dia de ir à cidade, seja para vender seus produtos, para comprar os necessários, mas também para ir ao médico, resolver negócios e também colocar a conversa em dia. Dia de feira é dia de

mercado, mas também de encontro (MAIA, 2006 apud MIRANDA, 2009, p. 36).

No caso dos moradores e feirantes do Baixão, nessas interações sociais e familiares algumas práticas foram ressignificadas e são a base da organização étnica do grupo, onde ser do Baixão e ser feirante se fundem em outros tantos pertencimentos. As feiras que acontecem aos domingos são consideradas por alguns moradores, principalmente os mais velhos, como um evento social.

Para compreender essa relação ancestral, os relatos de alguns moradores dão uma dimensão de memórias de vestígios de escravidão, de trajetórias de sofrimento e estratégias de resistência, povoando o imaginário das histórias contadas pelos mais velhos aos contemporâneos, conforme a fala de Vitória Santos de Souza:

Ah... eles falava que quando eles ia pra feira levar lenha pra vender, pra trocar a troco dos osso, os osso era a comida nossa aqui que fazia o pirão e os mais velhos trazia e a gente se alimentava. Eles com fome chegava lá ia meter a mão dentro do saco de farinha pra apanhar um punhado pra jogar na boca. **Os dono da farinha já tinha um cacetinho pra dar cacetada na mão** pra não pegar um punhado de farinha pra comer. Sofreram, sofreram muito (grifos meus)⁴⁹.

O relato retrata um passado muito diferente da atual realidade do Baixão, em que os feirantes detêm seu próprio “comércio” e sustento, não dependendo de trocas ou de terceiros. Outro trecho de nossa conversa, agora com Vitória Santos de Souza, nos remeteu aos escritos da literatura brasileira sobre o nordeste no final do século XIX e início do século XX, bem como as dificuldades enfrentadas e as diferentes estratégias de subsistência: “[...] Aqui é uma comunidade tão carente que já foi exportado gente pra fora pra trabalhar lá no Paraná, em Goiânia, Goiás, São Paulo. Na época que eles iam de caminhão de pau de arara”⁵⁰. Nessas memórias, destaca-se que historicamente a feira consistia em diferentes práticas e trocas, atravessando gerações e permeada por memórias de um passado de períodos difíceis e de exclusão social.

A feira para os moradores do Baixão está relacionada a um saber característico do sertanejo, o tropeirismo, prática que tem uma ligação com seus ancestrais. Pires (2003), a partir do levantamento de processos-crime, detalhou o cotidiano da escravidão e o comércio de abastecimento na região de Rio de Contas e Caetité (Alto Sertão Baiano), polos de

⁴⁹ Entrevista concedida por Vitória Santos de Souza em dezembro de 2016.

⁵⁰ Entrevista concedida por Vitória Santos de Souza em dezembro de 2016.

irradiação de negociantes com firmas de tropeiros, que desde a época da mineração estabeleceram negociações que descia até Sorocaba, em São Paulo, abrangendo Goiás e pelo recôncavo baiano (via Juazeiro e Jacobina), os sertões do Ceará, Piauí e Pernambuco. Conforme a autora: “Os escravos se ocupavam de ofícios muito diferenciados e circulavam bastante entre as roças, nas estradas como tropeiros, nas vilas onde compravam e vendiam produtos para seus senhores” (PIRES, 2003, p. 12). É provável que esta prática de comércio tenha influenciado os ancestrais do Baixão, uma vez que a memória “oficial” dos moradores mais velhos sobre o passado da comunidade, como relatado anteriormente, foi que o primeiro morador era possivelmente um escravo vindo da região de Caetitê.

No passado, conforme relata Seu Júlio, alguns moradores do Baixão trabalhavam como tropeiros comprando e vendendo carne de bode e de porco. A tropa geralmente era composta em média por doze animais (jegues), que no retorno à comunidade seguia na frente com suas bruacas carregadas de produtos mais leves, como aves, ovos e mantimentos. Atrás desse carregamento, seguia a “criação” (carneiro e bode) que era “tocada” a pé pelos tropeiros. Saíam na terça-feira a destinos como São Felipo, Malhada de Pedra, Aracatu, Anagé e cidades circunvizinhas a Vitória da Conquista. Essas viagens aconteciam semanalmente, e após quase cinco dias de viagem (ida e volta), no dia seguinte os animais eram abatidos para serem vendidos no sábado em feiras de Vitória da Conquista⁵¹.

Figura 23 - Jegue arriado conduzindo bruacas



Fonte: Blog Ong. Carreiro de Tropa

⁵¹ Entrevista concedida por Júlio Machado dos Santos em novembro de 2016.

Nesse trajeto, as rancharias desempenhavam papel relevante como parada obrigatória para a tropa e para os animais descansarem. Era uma espécie de estalagem sem conforto para o pouso dos tropeiros. A maioria era apenas uma cobertura para livrar do sereno da noite. A carne assada, a farinha e a rapadura garantiam o sustento do grupo; as cabaças serviam de recipiente para armazenar água durante as viagens e o couro de boi era utilizado como leite⁵². Os animais eram alimentados com a palha seca de feijão, que era armazenada em sacos e colocada em cima das cangaias dos jegues.

Esta descrição narrativa revela a relevância do tropeirismo e do comércio de carnes tanto para os moradores da comunidade como também para o comércio da região e das feiras de Vitória da Conquista, conforme o relato:

Era quase todo mundo aqui, todo dia de sexta e sábado ia com as cargas tudo de animal, vendia na hora que chegava lá na feira, nós levava aquele *caçuá* cheio de verdura, bode que a gente matava e levava pra lá⁵³. [...] Sábado de madrugada era um feirão doido. O pessoal já esperava. “Lá vem os catingueiros” [risos]. Chegava aquela guedaiada [jegues] tudo carregada e o povo frechava em cima⁵⁴.

As narrativas de Seu Júlio Machado dos Santos, imbuída de ensinamento de seus antepassados, traz sua contribuição sobre sua história e dos modos de vida do sertanejo. Além da memória sobre o tropeirismo, descreve as adversidades enfrentadas em consequência da seca que ensinou o sertanejo ou o catingueiro a desenvolver estratégias de sobrevivência e também de resistência que são (re)atualizadas ao longo das gerações.

No decorrer dos anos, o abate e a comercialização de animais também se modificaram, influenciando até na dinâmica da feira e dos feirantes. Para os moradores que viviam do abate de animais, a prática se modernizou com a compra da carne em frigoríficos ou diretamente no matadouro municipal, extinguindo totalmente a tradição do tropeirismo e o abate de animais na própria comunidade⁵⁵.

⁵² Lembrei-me das histórias que meu pai contava e que eram contadas pelo seu pai. A rapadura e a farinha eram os alimentos que davam “sustança” a tropa para enfrentar as viagens e os dias de privação de água e comida.

⁵³ Caçuá é uma espécie de cesto de cipó, taquara ou vime.

⁵⁴ Entrevista concedida por Júlio Machado dos Santos em novembro de 2016.

⁵⁵ A prática do abate de animais passou por maior vigilância e proibição no início da década de 90 com a Lei Municipal Nº 695/93 que Institui o Código de Polícia Administrativa do Município de Vitória da Conquista e dá Outras Providências. Para maiores informações consultar no site Câmara de Conquista <http://leis.camaravc.com.br/lei/412>.

3.2 A religiosidade

Na comunidade a religiosidade está vinculada à devoção a santos católicos, mas também às entidades das tradições afro, indígena brasileira, relacionadas às práticas sociais, a vínculos de parentesco e de solidariedade. Embora os moradores se definam como católicos, fato semelhante aos encontrados em outras comunidades ditas quilombolas, às suas práticas religiosas manifestam elementos étnicos de outras tradições, herança dos antepassados, estabelecendo relações sincréticas em seus rituais, bem como correspondências simbólicas entre as entidades cultuadas na Umbanda e no Candomblé com os santos católicos.

Nesse processo de correspondência simbólica “mágico-religiosa”, Prandi (2011) ressalta que a pluralidade das religiões afro-brasileiras ou afro-índio-brasileiras se dá também pela justaposição ao panteão de origem africana formada pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices, constituindo assim as entidades que compõem o panteão brasileiro. Estas entidades (mestres, caboclos e outras) são também conhecidas como encantados que “são concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, encantaram” (PRANDI, 2011, p.07).

Nesse sentido, o panteão que povoa o imaginário dos moradores do Baixão e compõe o quadro das suas devoções são Cosme e Damião, Santa Bárbara, Iemanjá, Bom Jesus da Lapa, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Sebastião, Santo Expedito e outros. Com mais frequência são cantados nas ladainhas, levados nas procissões e presentes nos altares da maioria das residências as imagens de Cristo Crucificado, Cosme e Damião, Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião e Santa Luzia. O Cristo Crucificado representa a devoção e peregrinação a Bom Jesus da Lapa. O conjunto dessas entidades reverenciadas, o panteão - indica a prática da múltipla pertença religiosa, expressando negociações para a manutenção e as trocas dentro e fora do próprio grupo.

3.2.1 *Os altares e as práticas de cura*

Os altares tornaram-se o centro da nossa análise porque, como um local sagrado, guarda muito da história de seus devotos. Em vistas às religiosas para saber um pouco sobre suas práticas, a apresentação de seus altares fazia parte da acolhida e recepção, pois todas fizeram questão de apresentar seus altares ou quarto dos santos. Destacamos aqui três religiosas da comunidade: Liozina Rosa de Jesus, Izabel Tereza de Jesus e Jesuína Teresa de Jesus. Ao longo do texto, preferimos usar a forma como elas são conhecidas pelos moradores

da comunidade: D. Lió, D. Bezinha e D. Tuga, respectivamente. As três religiosas são primas de primeiro grau. As narrativas e seus saberes permitiram compreender como as entidades e santos dialogam e se complementam para a perpetuação de práticas ancestrais do Baixão, bem como a constituição do panteão da comunidade.

Dona Lió

A religiosa Liozina Rosa de Jesus (87 anos) é filha de Tibúrcio Machado dos Santos e Martilina Rosa de Jesus, e neta de João Machado dos Santos. Embora já não tenha mais condições de falar sobre sua religiosidade por conta de problemas de saúde, ela foi um nome de referência e de reconhecimento na comunidade⁵⁶.

Figura 24 – Dona Lió



Fonte: Acervo da pesquisa/Jan. 2017

No passado, ela realizava rituais em devoção aos santos, aos Orixás, aos caboclos e encantados. Era tradição em sua casa o caruru em devoção a Cosme e Damião, festividade aberta para toda a comunidade. Em visita a casa de D. Lió, fomos recebidos pelo seu esposo, Vitório Machado, que nos apresentou (na primeira visita) o quarto dos santos que fica dentro da residência, defronte a entrada lateral da casa.

⁵⁶ Dona Liozina faleceu em meados de 2017.

Figura 25 – Altar de Dona Lió



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

Em seu altar, a forma como estão dispostos os elementos étnicos da religiosidade de base africana e católica reverbera diferentes pertencimentos. O destaque é dado para Iemanjá, Cosme e Damião, Iansã, Cristo Crucificado, Nossa Senhora Aparecida, bem como às guias, colares ou cordão de santo. Outras imagens vão sendo dispostas ao fundo, representadas em quadros e fotografias. Algumas dessas entidades estão sincretizadas, como é o caso de São Lázaro, Santa Bárbara e São Jorge, presentes também nos altares das outras religiosas. É importante destacar que o uso de colares são elementos étnicos de grupos de origem africana e indígenas como forma de pertencer a uma determinada nação.

Observando atentamente o altar de D. Lió, algumas indagações surgem: A disposição das imagens indica há algum tipo de hierarquia? As cores dos colares representam quais entidades? Seu Vitório demonstrou receio em falar sobre a religiosidade de sua esposa, preferindo destacar a sua religiosidade católica. Ao que parece pelo fato de a comunidade se autodeclarar católica, há uma maior “aceitação” de rituais e saberes “ditos” católicos. Por outro lado, as práticas ancestrais de matriz africana também constituem a religiosidade do Baixão, e tanto estas quanto as católicas foram ressignificadas pelos seus moradores, traduzindo-se numa múltipla pertença religiosa.

Ainda que não fosse possível conversar com a religiosa, o seu altar não nos deixa dúvidas de que a devoção a entidades de matriz africana era o centro de suas práticas e reconhecida pelos seus familiares e moradores do Baixão.

Dona Tuga

Mais uma líder religiosa e considerada como uma das principais rezadeiras da comunidade, Dona Jesuína Teresa de Jesus (74 anos), mais conhecida como Tuga, é filha de Vitória Teresa de Jesus e neta de João Machado dos Santos. Na comunidade o ofício de rezadeira se caracteriza tanto pela reza por meio de benzeduras como também pela reza de ladainhas. Dona Tuga realiza esses dois tipos de reza.

Figura 26 – Dona Tuga



Fonte: Acervo da pesquisa /Set. 2017

Dona Tuga tem dons mediúnicos e de cura herdados de seus antepassados. Fala de suas práticas religiosas com orgulho, pois é procurada por muitos para realizar benzeduras e ladainhas. Atribui ao seu tio José Machado (que fazia benzeduras e garrafadas), filho de João Machado, o seu processo de aprendizagem espiritual e de cura.

Devota de Bom Jesus da Lapa desde o dia em que pediu ao Santo que a curasse de uma enfermidade, isso há mais de 50 anos, Dona Tuga já acumula 32 romarias a Bom Jesus da Lapa. Por conta da idade e de problemas de saúde não vai mais a romaria, mas envia a filha em seu lugar dando continuidade a promessa.

Ela relatou que certa vez seu anjo da guarda lhe avisou sobre a morte de um filho por afogamento. Quando chegou a sua casa, recebia a notícia por familiares, confirmando o que o anjo já tinha lhe contado. “Eu tenho um anjo de guarda muito forte. É quando você pensa uma coisa, que dá certo [...] Deus que é de livrar de uma coisa, aí seu anjo de guarda te avisa. O meu me avisa”.

Segundo ela, seu anjo da guarda lhe deu algumas proibições como não frequentar velórios, sete anos de resguardo, entre outros interditos. O descumprimento desses avisos pode ter maiores consequências, reafirma a rezadeira: “Porque se não a queda pode ser pior”. Dessa forma, caso sejam contrariadas tais determinações do “anjo da guarda” pode levar ao enfraquecimento da pessoa. Como afirmou Sansi (2009, p. 143): “Essas entidades podem causar aflições físicas, mentais e sociais se as pessoas que eles querem ‘para si’ não cumprirem as suas obrigações para com eles”, sendo que para muitas filhas-de-santo, a iniciação acontece não como vontade própria, mas está “submetida” a um Orixá, caboclo ou entidade.

As proibições que devem ser seguidas pela religiosa aborda nas entrelinhas o processo de iniciação ou de passagem ligado às religiões afro-brasileiras que têm como um dos fundamentos seguir obrigações para o fortalecimento de uma força, energia: o axé. O processo de iniciação pode durar alguns anos e tem o objetivo de preparar o corpo da pessoa, tornar a pessoa feita, (SANSI, 2009) e depende de “um conjunto de rituais mais ou menos tradicionais, que só podem ser desempenhados com o consentimento do sujeito e sob a condução de iniciados mais antigos do que ele” (GOLDMAN, 2012, p. 269).

Axé, palavra de origem africana, mais especificamente iorubá, designa um valor cultural que não existe nas sociedades que colonizaram o Brasil que, segundo Póvoas (2011), é uma força que está presente no visível e no invisível, podendo ser:

“aumentada, diminuída, desligada, acumulada, transmitida e deixada por herança entre vivos, entre mortos e vivos, entre visíveis e invisíveis. É possível deslocá-la de um espaço para outro, de um objeto para outro, de uma pessoa para outra, sem que o doador se esgote, pois ela é, antes de tudo, renovável” (PÓVOAS, 201, p. 256).

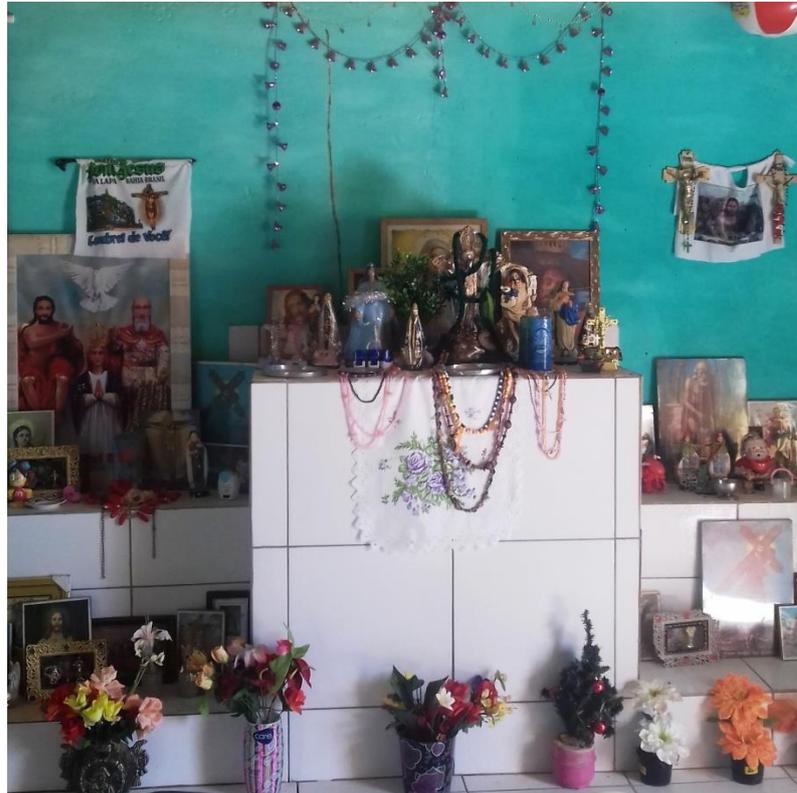
Consideramos que essa força ou energia vital também rege os saberes e fazeres das religiosas aqui em questão e dos moradores da comunidade, uma vez que eles as procuram em busca de orientação, proteção e cura tanto das demandas físicas quanto espirituais.

O anjo da guarda a que Dona Tuga se refere seria um Orixá? Ela desconversou quando indagada e afirmou não ter guias ou santos, inclinando a conversa para a sua fé católica. No entanto, nos símbolos que compõem o seu altar, nas suas práticas e no seu modo de vida nota-se a influência de saberes da religiosidade de matriz africana.

Dona Tuga fez questão de mostrar o altar de seus santos que fica num cômodo a parte da residência. Muitas imagens como Cosme e Damião, Cristo Crucificado, Iemanjá, São Lázaro, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora das Graças, Santo Expedito, entre outras

divindades, compõem o altar. Na sua composição os símbolos e imagens que representam a devoção a Bom Jesus (Cristo Crucificado) tem maior predominância, tendo também como figura de destaque no centro do altar Iemanjá e Nossa Senhora Aparecida.

Figura 27 – Altar de Dona Tuga



Fonte: Acervo da pesquisa /Set. 2017.

O que chama a atenção é a diversidade de colares disposto pelo altar, que segundo a rezadeira não são guias, que sua fé é em anjo da guarda. Por toda parte há uma predominância das cores azul, lilás e verde. Relatou certa vez que a cor do seu anjo da guarda era lilás⁵⁷.

Em um nível mais baixo no altar (representa uma hierarquia?), encontra-se um espaço dedicado à devoção a outros Santos, como é o caso de Cosme e Damião, que se destaca por estar enfeitado por brinquedos. Quando reza crianças, ela tem o costume de colocar os ramos atrás das imagens de Cosme e Damião.

Segundo a tradição da Umbanda, os brinquedos são objetos de “agrado” dos gêmeos Ibejis, filhos de Xangô e Yansã. A cor rosa representa esses Orixás. Todavia, não há como

⁵⁷ Em uma dessas visitas Dona Tuga me rezou. Em gratidão, dei-lhe um buquê de flores artificiais para seu altar, pois ela não recebe dinheiro para realizar o ofício.

afirmar, mas nos deixa indagações de que o colar de contas ou guias rosa no centro do altar representariam estes Orixás (FIG. 27)?

Figura 28 – Altar de Dona Tuga



Fonte: Acervo da pesquisa /Set. 2017

Assim como nos outros altares, os elementos sagrados dialogam entre si para a devoção aos santos católicos e aos Orixás ou encantados. No catolicismo há uma relação com santos e as cores, mas não tão fortemente quanto no candomblé ou na Umbanda. Em seu altar são predominantes as cores azul, verde, rosa (ou lilás como prefere a rezadeira) presente nas velas, cordões e objetos ao redor das imagens de santos e nos pufes que estão em frente ao altar.

Dona Bezinha

Outra religiosa reconhecida na comunidade é Izabel Teresa de Jesus (74 anos), conhecida por todos como Dona Bezinha. Ela é filha de Corina Rosa de Jesus e Emídio Machado dos Santos. Na sua casa a devoção a santos e divindades estão por toda a parte, tornando a sala de sua casa um local sagrado. É tida como uma sacerdotisa que realiza

bênçãos em casamentos⁵⁸. É considerada como rezadeira por rezar ladainhas e realizar benzeduras. Seu quintal é composto de muitas ervas medicinais às quais ela usa pra seu próprio consumo e para realizar benzeduras, banhos e chás.

Nesses espaços sagrados há uma variedade de símbolos que juntamente com as imagens, principalmente a de Cristo Crucificado, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida e Santo expedito compõem os elementos de sua devoção.

A ligação de D. Bezinha com o sagrado se iniciou quando ela era jovem e tinha o desejo de ser alfabetizada para aprender a rezar a Ladainha de Nossa Senhora. Como era uma “moça vistosa”, seu pai a proibiu de frequentar a escola, fato que não a impediu de aprender a oração. Certo dia, a jovem começou ter visões e a ouvir vozes que lhe ensinava as orações, o que a fez duvidar de sua lucidez. Pedindo orientações à sua mãe, ao que parece pressentia o dom de sua filha, a orientou para que ela seguisse o seu caminho.

Uma dessas visões foi em sonho, onde apareceu uma mulher e um velho (coberto por um manto) e dia após dia lhe ensinou a oração da Ladainha. Dona Bezinha faz correspondência simbólica com Nossa Senhora e Jesus. Ela atribui a sabedoria de rezar a Ladainha a um dom dado por Deus, conforme relata: “Foi um milagre do pai que me ensinou. Não tem letra, professora, ninguém me ensinou. É a benção que Jesus me ensinou, dessa bênção pra cá, não tem quem tira”.

Assim como Dona Tuga, Dona Bezinha apresenta características de dons mediúnicos. Como descreve Goldman (2012), o dom está na ordem daquilo que a pessoa recebe independente de sua vontade, o que é dado, diferentemente daquilo que está no campo da iniciação, ou seja, daquilo que é feito.

Outro aspecto relevante é que o dom está atrelado à ancestralidade, conforme a fala da religiosa: “O finado João Machado era curador. Tia Sabina era também. Então aquilo veio caminhando aquelas coisas pra mim e eu recebi”⁵⁹. Nesse sentido, “receber” o dom não depende de sua vontade, mas da vontade de seus antepassados, que ela os coloca num lugar sacralizado, assim como as entidades que regem suas ações.

A João Machado era atribuído uma relevância social em que o antepassado possuía dons mediúnicos e de cura, assim como a sua esposa, Romana. Vejamos o relato de Júlio Machado dos Santos que ressalta os “dons” de seu avô:

⁵⁸ Dona Bezinha chama as bênçãos que faz em cerimônia de casamento como o “alô na mesa” que é realizado após o jantar com a presença dos noivos, padrinhos e convidados. É tido como um ritual que abençoa os noivos.

⁵⁹ Sabina Maria de Jesus rezava ladainhas e era casada com Tercílio José de Deus (nação dos Malaquias). Entrevista concedida por D. Bezinha em setembro de 2017.

[...] Nesse tempo a mulher dele era parteira e ele rezava as pessoas, nesse tempo não tinha médico, não tinha nada. Quem tratava era ele, cobra ofendia, cachorro doido mordida, quem dava remédio era ele. Aí, ia tudo pra lá e ele tratava. Botava dentro de casa, fazia os remédios e rezava. Naquele tempo os antigos sabiam as coisas. [...] **Eu acho que aquilo é um dote[dom] que Deus deu, deve ser. Porque eles tinha muita oração, nas oração contava, né?** (Grifos meus).

Nas narrativas, podemos observar a rede ancestral de saberes do axé na comunidade. Segundo Póvoas (2011, p. 255) essa é uma das características do axé, “herda-se geneticamente” e por herança. “Neste caso não há necessidade de advogado nem juiz: o axé dita as normas”.

Figura 29 - Dona Bezinha



Fonte: Acervo da pesquisa / Janeiro 2017

Em visita a sua casa, ela nos apresentou seus altares, que estão em toda parte da sala, e contou toda a sua trajetória religiosa, iniciada na religião de matriz africana, que ela diz não mais seguir: “Tem mais de 40 anos que eu suspendi, mas suspendi assim tudo o que eu quero ela me ajuda. Ela é a luz”⁶⁰.

⁶⁰ Entrevista concedida por D. Bezinha em setembro de 2017.

Quando Dona Bezinha diz que suspendeu deixa entender que não mais pratica os rituais de matriz africana e que tinha obrigações a cumprir e uma ligação com entidades ou Orixás. Por outro lado, ela aciona essas entidades negociando-as com os santos do catolicismo. A devoção a santos católicos e a divindades/encantados, especialmente as femininas, estão presentes na coleção de objetos e imagens das estantes, mesas de centro, mesas de canto, por toda parte da sala. Em seus altares não vimos ou não estava explícita a presença de colares ou guias na ornamentação como no caso dos de Dona Tuga e Dona Lió.

Ao falar da sua devoção às divindades, Dona Bezinha encontrou uma forma de ressignificar sua origem religiosa de matriz africana com a religiosidade católica, mais especificamente a sua devoção à Legião de Maria. Segundo ela, essa fé católica é graças à interferência de Padres de Vitória da Conquista que chamavam a sua atenção sobre sua crença e a convidava para participar das missas e pregações, o que levou a “suspender” seus guias.

Apesar da interferência dos padres em sua religiosidade, sempre em suas narrativas há uma ênfase no legado de seus antepassados em suas práticas religiosas de matriz africana. Ela reafirma a sua devoção aos santos e guias espirituais, sobretudo, as femininas que sempre lhes aparecem em sonho e “tocam” ou interpelam para ações que ela considera como boas e que não causam mal a outras pessoas. Vejamos o relato:

Eu tenho o poder de ver tudo quanto é coisa boa e coisa ruim [...] Eu tenho São Jorge, Jesus de Nazaré, **Santa Ana, Janaína é minha santa, é aquela que tem o rabo** [...] Tem guias que é sujo. Os guias de Nossa Senhora e Bom Jesus é guia de luz. [...] O sujo é aquele que só pede pra fazer briga, intriga. Aquele não é de Deus não. Os guias bom: **Regina, Janaína, Marta, São Jorge, sereia do mar** (Grifos meus)⁶¹.

Na fala da rezadeira a revelação sobre o que ela tem que fazer ou seguir está para além de sua experiência onírica, manifestada em seu contato direto com o sagrado. Podemos notar que há uma ênfase a Janaína, que ela afirma ser sua guia. Na Umbanda é chamada de cabocla Janaína, pertencente à Linha das águas ou das sereias que são regidas especialmente pelo Orixá Iemanjá. Alguns momentos da entrevista aparecem interditos e impedimentos de ordem “invisível” que ela dizia “fazer mal falar”. Respeitamos os silêncios posto que esteja para além da sua vontade individual.

⁶¹ Entrevista concedida por D. Bezinha em setembro de 2017.

Figura 30 - Altar de Dona Bezinha



Fonte: Acervo da pesquisa/Jan. 2017.

Em outra parte da sala (FIG. 30), encontramos uma mesa em que os símbolos vão além da sua religiosidade católica. Os espelhos, o pé de pimenta, o bibelô da galinha d'angola, revistas com figuras femininas e os dois vasos de cerâmica, que estão de certa forma, ocultados pelos ramos artificiais de arruda, confere funções sagradas a esta coleção de objetos. Esses elementos representam a ligação entre as divindades e a rezadeira. Em um desses vasos há uma representação de uma figura masculina semelhante a um santo católico. Os galhos artificiais de arruda não conferem apenas características ornamentais, mas ritualísticas.

Outro local sagrado na casa de Dona Bezinha é um quarto ao lado da casa onde possivelmente era uma “venda” e que hoje ela anualmente mantém a tradição de montar um presépio em homenagem a São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, a Santa Divina - Mãe Rainha e outros santos a quem tem devoção⁶². O presépio é montado antes do Natal e desmontado no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, onde acontecem ladainhas e é oferecido almoço para toda a comunidade, revelando que ela, enquanto católica, segue as datas e tradições cristãs.

⁶² Em sua devoção utilizou várias expressões para se referir a uma representação de uma santa, não deixando específico o nome.

A montagem do presépio carrega uma simbologia representada pelas bonecas que são compradas todo ano durante a Romaria a Bom Jesus da Lapa. Algumas delas ainda estão na embalagem. A coleção dos objetos segue uma lógica diferente dos presépios de origem europeia. Algumas bonecas que estão no chão estão sem cabeça, formando um emaranhado de corpos de bonecas (FIG. 31).

Figura 31 – Presépio de Dona Bezinha



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

No presépio, o que chama a atenção são as bonecas penduradas pelo pescoço (FIG. 32). Da forma como são penduradas traz uma alusão à morte, enforcamento. Entretanto, não temos respostas para tal arrumação e essa é apenas uma descrição reduzida de uma realidade que não é visível ao alcance de nossa perspectiva ou de que é de fora da comunidade.

Dona Bezinha salienta a presença de um casal de bonecos que são os principais nessa composição: Valentino (próximo aos balões azuis), boneco que usa um terno preto e é considerado o namorado das bonecas, e tem uma namorada “principal” chamada Jordélia, boneca próxima ao boneco. Pelo fato de usar um terno e ser o único entre as bonecas, segundo a descrição da religiosa, parece ter um poder de encantamento sobre as bonecas dando status de sacralidade. Tal descrição nos remete a uma representação “profana” dos malandros da

umbamba, a exemplo, um homem de muitas mulheres⁶³. A figura do “malandro, assim como as outras entidades, é um todo que inclui vestimenta, apetrechos, acessórios, canção, ritmo, público, demanda, espaço, tempo, porquês e pra quês” (PIMENTEL, 2011, p. 441).

Figura 32 – Presépio de Dona Bezinha



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

Nesse sentido, a ornamentação do presépio quebra com a visão cristã que tem como centro o nascimento de Jesus, e passa a ter como arquétipos bonecos e bonecas, conferindo particularidades em relação aos rituais e saberes das outras religiosas aqui abordadas. Perguntamos a Dona Bezinha como foi que se iniciou essa crença com as bonecas e quem a ensinou, ela nos dá a seguinte resposta:

Quando eu vou pra Lapa, que todo ano eu ia, me dá assim um toque deu comprar assim pra minha Santa, e todo ano eu trazia duas, três. **Os enfeites dos meus santos quando é pra eu comprar, eles toca em mim pra eu comprar. [...]** **O meu santo me toca pra tudo**, pode ter milhões de pessoas e eu já viajei com os padres e aí já me abençoou. [...] eles [os santos] toca assim pra fazer só o bem, o mal de jeito nenhum. [...] Quando é pra eu rezar, Deus

⁶³ Pimentel (2011) faz uma análise do malandro enquanto personagem inserido numa categoria mental, social e por fim espiritual – numa teia de representações, simbolismos e imaginários que o situam no campo do sagrado e do profano.

me toca tudo, eu já vou preparada, nada me trapalha, só um milagre dele [apontando para o céu] [...] só Nossa Senhora pra me tocar⁶⁴.

Quando ela diz que o Santo “toca” para ela comprar, sugere que esses objetos ou presentes são escolhidos pelas entidades e encontrados por ela, e a peregrinação e aquisição dessas bonecas estão para além da sua vontade, envolve o ritual de devoção e o cumprimento de obrigações para com estas entidades. Em alguns momentos essas divindades aparecem como santo e em outros momentos como santa, indicando ser mais de uma entidade que rege as suas ações.

Observando os altares das três religiosas, podemos inferir que há muitas similaridades, além da cor azul, a presença de imagens de Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus da Lapa (representado por Cristo Crucificado), Iemanjá, Cosme e Damião e São Lázaro. Os altares de Dona Bezinha e de Dona Tuga se aproximam pelo fato de serem ornados também com vasos de flores, objetos diversos e brinquedos.

No primeiro olhar, os altares e os lugares sagrados das duas rezadeiras parecem desorganizados, com acumulações de objetos e símbolos sem ligação, assemelham-se com a descrição feita por Sansi (2009) do quarto do santo de Madalena, uma mãe-de-santo iniciada no candomblé, na cidade de Cachoeira⁶⁵:

Os quartos do santo de Madalena são exuberantes cataratas de coisas diversas, desde emblemas e imagens a restos de oferendas e sacrifícios. Por exemplo, no altar de Oxum, deusa do amor, da riqueza e da água doce, vemos vasilhas cheias de objectos: imagens da sereia, perfumes, flores. Tudo coisas do “agrado” de Oxum. A parede está coberta de conchas, *ojás* dourados, panos usados nas festas para amarrar o orixá. À frente do altar há flores, restos de comida, candeias, dinheiro, brinquedos (SANSI, 2009, p. 149).

Os objetos que são comprados para agradar os santos ou o anjo da guarda revelam a relação entre as religiosas e suas entidades, do que propriamente representam os símbolos dessas entidades. Esses lugares sagrados, especialmente os altares constituem-se no resultado “de uma história pessoal e social contínua” (SANSI, 2009, p. 148). Daí o entendimento de todo ano D. Bezinha, devido a sua devoção a Bom Jesus da Lapa, manter a tradição de comprar bonecas que se juntam a outras tantas para compor o seu presépio.

Os altares das religiosas assemelham-se entre si e apresentam continuidades e rupturas entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, o que nos permite dizer que esses

⁶⁴ Entrevista concedida por D. Bezinha em 26 de janeiro de 2017.

⁶⁵ Cidade do recôncavo baiano conhecida por suas tradições africanas.

espaços sagrados são o conjunto da ancestralidade, da história social e da memória e sua intersecção entre o passado e presente, sagrado e profano, bem como a ressignificação desses saberes. Como afirmou Póvoas (2011, p. 258): “É possível, através do contar a história de um axé, retroagir no tempo e no espaço e até mesmo chegar aos tempos imemoráveis da Mãe África”.

3.2.2 As Rezas ou Ladainhas

As ladainhas são práticas religiosas itinerantes que se perpetuam de geração em geração estando relacionadas tanto à festividade quanto à devoção aos santos. Acontecem durante o dia todo e em várias residências simultaneamente, sendo realizadas por grupos de rezadeiras e se iniciando geralmente às 8 horas da manhã e se encerrando às 23 horas, isso para os Santos de maior popularidade entre os moradores.

Figura 33 - As rezadeiras: Tuga e Bezinha



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

A ancestralidade de matriz africana está presente também na forma como as rezadeiras adornam seus corpos, demonstrando uma similaridade com mães-de-santo, ainda que elas não afirmem ser. No entanto, desempenham função ritualística importante, em que rezam, orientam, aconselham e estando presentes nas maiores festividades religiosas da comunidade. Na cabeça lenços e toucas que nos lembram turbantes, no pescoço colares que assemelham a guias ou colares de santos.

O papel das rezadeiras para a devoção aos santos e a realização das rezas é de fundamental importância para a continuidade desta tradição, já que sem elas não há rezas ou ladainhas. No momento das rezas, elas ficam sentadas em cadeiras em frente ao altar, presépio ou mesa, só então o ritual se inicia.

Durante as visitas à região acompanhamos três momentos distintos das ladainhas ou rezas – em homenagem a Nossa Senhora Aparecida e Santa Luzia, e, posteriormente, a Ladainha em homenagem aos Santos Reis.

Dentre as festividades realizadas na comunidade, a reza em homenagem a Nossa Senhora Aparecida é uma das mais esperadas pelos moradores e realizada em clima de festa. Após a reza, geralmente é servido para as rezadeiras e aos visitantes um almoço, café com biscoito, refrigerante, farofa, isso depende das condições financeiras de cada morador, mas independente do que é servido, é recebido com muita satisfação entre as religiosas. Em algumas casas, após a ladainha são servidas bebidas alcoólicas e comidas. A presença das mulheres é predominante, e os homens comumente acompanham do lado de fora das casas. Para estes são encarregados à queima de fogos. Nas casas onde não há queima de fogos é por conta de se “guardar” em respeito à memória ou luto de algum ente querido.

Figura 34 – Homens soltando fogos durante a Ladainha



Fonte: Acervo da pesquisa /Dez. 2016.

Quando as rezadeiras chegam às casas para iniciarem as ladainhas são recebidas pelos moradores da casa e pelos vizinhos. Após o ritual seguem em procissão durante todo o dia para outras casas dando continuidade a peregrinação.

O culto aos santos está relacionado também ao pagamento de promessas ou em ação de graças, como a cura de uma doença ou um pedido alcançado. Por conta de tal relevância nas rezas, estas rezadeiras são chamadas de *primeiras*, pois iniciam as ladainhas e todo o ritual da reza, sendo acompanhadas pelas *segundas*, que são as mulheres que ficam atrás das rezadeiras, acompanhando apenas com o refrão dos cantos e orações. Durante a reza são distribuídas velas para todos que acompanham o ritual. Ao final, as velas são acesas e colocadas em uma bandeja ou prato, isso depende da quantidade de pessoas que participam da reza. Apenas a pessoa que está oferecendo a Ladainha para o santo que permanece com a sua.

As rezas acontecem dentro das casas, onde deve haver um altar com santos da devoção da família, principalmente com o santo homenageado. Em cada casa, a devoção pelo santo é retribuída com a arrumação da mesa. Muitos são os símbolos e imagens de santos que adornam o altar, como Santo Antônio, Cosme e Damião, Santa Luzia, São Jorge e outros ⁶⁶.

As fotos foram tiradas no dia da reza de Santa Luzia, entretanto, a imagem de Nossa Senhora Aparecida e Cosme e Damião estão presentes em todos os altares visitados, revelando a grande devoção que a comunidade tem por essas entidades.

Figuras 35 e 36 – Altares em homenagem a Santa Luzia



Fonte: Acervo da pesquisa /Dez. 2016.

Segundo Dona Bezinha, as rezas devem seguir um ritual de início, meio e fim, respeitando cada etapa. A primeira parte, que é a maior, começa com as orações: Deus vos salve, o Divino José, A confissão, o Pai Nosso e o Terço. A Ladainha, que é considerada a

⁶⁶ A imagem de Nossa Senhora Aparecida faz parte da composição de todos os altares e é comum encontrar a imagem em estantes ou em quadros em grande parte das casas visitadas durante esta pesquisa.

parte do meio, é seguida da Salve Rainha e os cânticos benditos da Santa homenageada. A parte final, que as rezadeiras chamam de *viva*, é o “cabamento” da Ladainha. Nesse momento elas acenam como uma despedida para as divindades que foram aclamadas. Abaixo segue um trecho de uma Ladainha cantada em homenagem a Santa Luzia:

Lá no céu ela foi a Senhora Santa Luzia
 Quando Ela perdeu as vista e que perdeu a luz do dia
 Que o pranto que aparava, lábios de Santa Luzia
 Quando retornou as vistas que enxergou a luz do dia
 Lá no céu ela foi a Senhora Santa Luzia

Minha virgem Santa Luzia, minha virgem das vistas
 Acudi com seus milagres, Ôh Senhora Santa Luzia

Minha virgem Santa Luzia, minha virgem das vistas
 Apegai com Bom Jesus que eu te darei as vistas
 Ôh virgem bendita orai senhor que está na cruz [...]

Na Ladainha cantada acima, a devoção a Bom Jesus da Lapa faz parte da reza, fato que revela a relevância do Santo nos saberes religiosos da comunidade. Outra parte da Ladainha deve ser feita em latim. Embora algumas rezadeiras não sejam alfabetizadas e outras com baixa escolaridade, aprenderam com seus antepassados, ressignificando a oração. Quando foi pedido para Dona Bezinha dar uma demonstração dessa Ladainha, ela faz a seguinte ponderação:

Ah... pra cantar é muito grande. Só **Marta** é sete palavras de Marta. **Regina** é sete [...] A Marta é Nossa Senhora mesmo. E Regina, também é a mesma coisa. Então elas é culiada, elas tudo em Latim, hora que começa a Ladainha, Nossa Senhora joelha, agora ela faz o chama e as outras tudo encosta. Agora quando oferece, oferece pra elas tudo⁶⁷.

Comparando com a versão original em latim, podemos observar que as rezadeiras ressignificaram o termo “Mater” se referindo à Santa Marta. Abaixo um trecho da Ladainha a Nossa Senhora em latim:

[...] Sancta Virgo virginum, ora pro nobis
Mater Christi, ora pro nobis
 Mater divinae gratiae, ora pro nobis
 [...]
Regína angeloru, ora pro nobis
 Regína patriarcharum, ora pro nobis
 Regína prophetarum, ora pro nobis [...]⁶⁸

⁶⁷ Dona Bezinha quando diz Marta refere-se ao trecho original da Ladainha que diz Mater.

⁶⁸ <http://catolicoaromano.blogspot.com/2011/09/ladainha-de-nossa-senhora.html#.W3ixvs5KjIU>

Na comunidade, outras rezadeiras perpetuam essa tradição da Ladainha por conta dos ensinamentos de Dona Bezinha, de Dona Tuga e de outras matriarcas da família Machado e da família de Jesus, sendo que esta rede de saberes é regida apenas por mulheres.

Figura 37 - As rezadeiras após as Ladainhas



Fonte: Acervo pessoal/Dez. 2016

Ao final das Ladainhas, a família visitada dá biscoito para as rezadeiras em retribuição pela reza e é também uma forma de o devoto “pagar” a sua promessa com o santo ou a santa. No passado os biscoitos eram feitos pelos próprios moradores, seguindo um ritual de tirar a mandioca plantada nas próprias terras para fazer a goma, ou então, a raiz era colocada dentro do riacho para fermentação até virar a puba, massa extraída da mandioca fermentada. Nesta tradição não há reza sem comida. O ato de compartilhar o alimento está associado aos rituais de diferentes religiões. No catolicismo, por exemplo: ceia natalina, domingo de Pascoa, Hóstia, entre outras. No candomblé é uma ligação entre as entidades e os homens.

3.2.3 *O Terno de Reis São João da Paz*

As cantorias, a dança, as festividades, a comunhão de alimentos, as rezas estão emaranhadas nos principais saberes da comunidade desde os tempos mais remotos. Acompanhando o cotidiano da comunidade, podemos inferir que os seus moradores se

destacam pela alegria de estarem juntos para celebrar a devoção e a conexão ao sagrado. A cantoria se faz presente tanto nas ladainhas e, principalmente, no reisado.

Na comunidade há dois ternos de reis da família Machado. Acompanhamos durante os dias 3 e 6 de janeiro de 2017 o Terno de Reis São João da Paz.⁶⁹ O Terno de Reis São João da Paz é composto por um mestre e onze foliões entre homens e mulheres, sendo que todos os integrantes possuem vínculos de parentescos. A festividade em homenagem aos Santos Reis começa no dia 24 de dezembro às 2 horas da madrugada, saindo da casa do mestre do terno de Reis, o Sr. Manoelito Machado dos Santos (73 anos), mais conhecido por Celi⁷⁰.

Figura 38 – Mestre Celi e foliões



Fonte: Acervo da pesquisa/Jan. 2017

O mestre é a personagem central do reisado. Os foliões seguem as orientações dadas por ele, assim como o maestro numa orquestra. Seu Celi começou a participar desde os oito anos de idade, herdando dos seus antepassados os conhecimentos necessários para ser o mestre há 40 anos. Esta tradição se iniciou com seu bisavô João Machado, sendo repassada através transmissão oral para as gerações subsequentes até chegar a sua, através do seu irmão Milton Machado dos Santos, que passou o ofício de mestre a ele.

⁶⁹ O outro terno de Reis não saiu neste ano por conta do falecimento de um membro.

⁷⁰ A maioria dos moradores da comunidade é conhecida mais por seus apelidos do que por seus nomes.

Na constituição do reisado, dois símbolos importantes representam a religiosidade da tradição: a bandeira do terno, que é em homenagem ao Santo, e o oratório com o menino Jesus são imprescindíveis para a peregrinação durante os seis dias dentro da comunidade⁷¹.

Figuras 39 e 40 - Bandeira e oratório do Terno de Reis São João da Paz



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

Assim como nas rezas, andar pela comunidade visitando as casas faz parte dessa prática. O terno de reis percorre a pé seguindo pela estrada ou atalhos entre as fazendas. O cansaço dos vários dias de peregrinação e o sol quente não são empecilhos para a devoção e a comemoração aos Santos Reis.

Figuras 41 e 42 - O Terno de Reis visitando as casas da comunidade



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017

⁷¹ A representação de São José na bandeira está bem distante da imagem do Santo representado pela Igreja, nos trazendo uma alusão a um muçulmano.

Os vínculos de parentesco é fator de manutenção dos valores do grupo, que conta com a presença de mulheres e jovens na constituição e continuidade desta tradição. Sobre a perpetuação da folia de Reis e a relevância dos seus antepassados e de seus descendentes nesta tradição, Seu Celi relata:

É uma cultura em que uns vai morrendo e outros vai seguindo [...] o negócio era o seguinte: quando eu era do tamanho desse garotinho aí, eu acompanhava o terno de Reis, eles ia cantando e eu gravando na cabeça foi indo até eu aprendi. Não estudo no mundo, aprendi só na ideia. [...] A gente reza o pai nosso pra as almas pra poder ajudar a gente, pra oferecer pra os mais véi que Deus já levou [...] oferecer pra almas, pra os netinho entrar e os bisnetinho que vai chegando ir pegando a prática, que Deus vai abençoando pra cultura nunca que cai, né? [...] É tio com sobrinho, primo com primo, **é uma nação só. Dos mais véi pra os mais novo, morre um fica outro e vai seguindo** (Grifos meus)⁷².

No relato, o Mestre utiliza a expressão *uma nação só*, se referindo à ancestralidade e à união das famílias para formar uma única parentela, o que podemos relacionar o território como um lugar de manutenção das tradições e de pertencimentos. Quando Seu Celi diz que “oferece” para as almas, evoca seus antepassados colocando-os como figuras sacralizados porque são elas que dão fortalecimento espiritual aos membros do reisado.

Nessa rede de saberes, as crianças são figuras de destaque, pois são incentivadas a dar continuidade à tradição onde acompanham o terno de reis, tocando os instrumentos mais leves como a caixa, o triângulo e o pandeiro.

Figura 43 - Mestre Celi e crianças da comunidade



Fonte: Acervo da pesquisa: Jan. 2016

⁷² Entrevista concedida por Manoelito Machado dos Santos em janeiro de 2017.

Há quatro décadas, o Terno de Reis São João da Paz utiliza o mesmo oratório e os mesmos instrumentos que foram dos seus ancestrais. A gaita, como é chamada, instrumento de sopro que tem características de pífano, puxa o tom das cantigas. Esses instrumentos representam símbolos também de devoção aos seus ancestrais. Na FIG. 44 os instrumentos foram colocados lado a lado para que fossem iniciados os rituais (oração, conferir instrumentos, espera de um membro, quais residências que serão visitadas naquele dia) que “abrem” as portas para o reisado seguir em caminhada pela comunidade.

Figuras 44 e 45 – Instrumentos e foliões do Terno de Reis São João da Paz



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017.

O reisado é dividido em três momentos: o primeiro, a cantiga de reis; o segundo, agradecimentos; e o terceiro, a Chula, esta é o ápice da festividade. Durante a Chula, os integrantes fazem brincadeiras entre si, andam em círculo, batem palmas, gritam, assobiam e a bandeira do santo é passada sobre a cabeça dos foliões e dos membros da casa, abençoando a todos.

Embora o reisado seja uma prática antiga na comunidade, ao longo do tempo foram incorporados novos elementos, dando uma característica que o diferencia dos demais na região. Uma das “tradições inventadas” mais recentemente é no momento da Chula, onde se é jogado dinheiro no centro da roda e um membro deve pegar a nota com a boca, não podendo parar com o ritmo de seu instrumento, conforme o relato: “No tempo dos mais véi não jogava não, o dinheiro era jogado nos pés do santo”. O relato remete a uma noção de temporalidade e fluidez da tradição⁷³.

⁷³ Entrevista concedida por Manoelito Machado dos Santos em janeiro de 2017.

Figuras 46 e 47 – Foliões durante a Chula



Fonte: Acervo da pesquisa /Jan. 2017.

O dinheiro é jogado ao centro da roda pelo dono da casa aos foliões como uma contribuição simbólica. A oferta pode ser em agradecimento a um pedido alcançado. A Chula é o momento em que as batidas dos instrumentos tornam-se mais vibrantes sendo seguida de palmas, da dança em círculo e louvação. É um momento de “transe” coletivo entre os foliões e os familiares que recebem a visita do Reisado. No momento em que o folião consegue pegar o dinheiro com a boca, uma das mulheres (membro do grupo) recolhe a contribuição e guarda no bolso do folião e este continua tocando a chula.

A forma como os foliões ficam dispostos, de maneira circular, remete aos rituais tanto indígenas quanto os de matriz africana. Póvoas (2011), se referindo à dança no candomblé, problematiza a relação consciente do corpo com as forças da natureza: Fogo, Terra, Água e Ar, que têm a função de religar a criatura com as forças criadoras:

Dançar, para esta comunidade, é uma forma de entrar em contato com o divino [...] é dançando que se reza e agradece ao divino pelo dom maior dele recebido: a vida. E quando o divino se manifesta, ele dança, assim como dançam as ondas do mar; as águas na correnteza dos rios; as folhas na copa dos arvoredos, na passagem do vento; os astros e as estrelas em suas rotas; a areia solta a ventania; o feto dentro do útero materno, nadando no oceano de sua bolsa d'água; as hemácias na corrente sanguínea; as nuvens do céu e o coração no ritmo de suas pancadas (PÓVOAS, 2011, p. 142).

Durante a Chula, o movimento circular entre os foliões com o ritmo da batida mais forte dos instrumentos parece ser uma forma de conectá-los com seus antepassados e com as forças visíveis e invisíveis que regem a rede de saberes na comunidade. Como podemos observar na trajetória histórica da comunidade, as tradições sofreram diferentes influências, quer seja pelas próprias interações ou mesmo como consequência da temporalidade e da sua fluidez. Algumas foram modificadas, outras ressignificadas e ainda aquelas que deixaram de

O samba era batendo pandeiro, tocando violão, cavaquinho [...] e no terreiro (quintal) a gente ia bater o samba. Aí a gente sambava com aquele vestido rodado, a gente sambava, batia os pé no chão pra poder sambar muito. [...] **Era meu pai, minha mãe, minhas irmã, era meus vizinho, vinha tudo.** [...] Agora ia **um atrás do outro pegado no lombo do outro na hora do samba** e rodando. **Era três saia rodadona e cumprida.** Era bonito aquelas mulher dançando com aquela voltona, aquele copão balançando, dançando. Isso foi de muitos tempos. Foi daqueles povo de primeirão. **Arrumavam, botavam aquelas voltona.** Agora as volta era de talo de mamona [...] cortava ele miudinho, enfiava no cordão e botava no pescoço. Botava os talo colorido.⁷⁶

Na narrativa D. Ana faz uma descrição das vestimentas e adereços usados pelas mulheres, elementos essenciais para o samba de roda e que está ligado à ancestralidade de base africana. O que ela chama de “voltona” nos remetem aos colares ou guias usados por filhos de santos, e a dança aos rituais em que seus corpos rodopiam pelas saias como uma forma de entrar em contato com suas entidades ou divindades.

Em um estudo realizado por Silva e Souza (s.d), a partir das narrativas dos moradores mais velhos da comunidade quilombola de Barrocas, em Vitória da Conquista, revelou que o samba era uma das formas de interação entre os seus moradores. É uma tradição religiosa que ocorria durante os festejos juninos e natalinos, mas deixou de existir ou foi ressignificada:

[...] as mulheres sambavam em presépios equilibrando uma garrafa na cabeça, sem deixar cair, quem deixasse cair tinha que jogar versos (era como que pagar uma prenda) para que a brincadeira ou tradição ficasse mais animada. Todas as moças participavam da brincadeira [...] todos sempre animados nas festas ao som do pandeiro, da sanfona e do triângulo, instrumentos mais utilizados na época (SILVA; SOUZA, s.d.).

Na descrição dessas redes de saberes, os símbolos étnicos, como os instrumentos, o fortalecimento de vínculos, as cantorias, a dança, os adereços usados para a festividade são o esteio dessas tradições. Esses elementos têm forte influência na herança africana e indígena, importantes para o entendimento da trajetória das comunidades quilombolas na região. As redes de saberes no Baixão, mais do que uma construção social, partem do princípio de que o pertencimento de seus moradores é formado nas relações ancestrais, no que eles imaginam ser de seus antepassados e no que eles constroem cotidianamente a partir das interações sociais dentro e fora da comunidade.

⁷⁶ Entrevista concedida por Ana Jesus de Deus em novembro de 2017.

CAPÍTULO IV

REDES/PRÁTICAS EDUCATIVAS, CIBERCULTURA E JUVENTUDES DA/NA COMUNIDADE

*[...] a educação nossa é diferenciada. A gente cresceu com o pé na terra, tendo esse contato com a natureza de tá mexendo ali, de tá lidando diariamente com as coisas e que hoje você não vê.
[...] Hoje você tem acesso a celular e toda a tecnologia.*
(Fernanda Chaves)

As discussões propostas nesta pesquisa até aqui pautaram-se no pertencimento étnico da comunidade do Baixão, tendo como referenciais os saberes ancestrais que permeiam o cotidiano da comunidade a partir da transmissão oral dos mais velhos aos mais jovens. Este capítulo, por sua vez, pretende fazer o caminho reverso, apontando as formas de produção de conhecimento e os modos de ser da juventude do Baixão e como se alinhavam nas redes/práticas educativas da comunidade. Referimos como alinhavo por entender que os processos identitários na comunidade permeiam uma construção recente e contínua.

Dentro do Baixão as principais redes de interação, aprendizagens e produção de saberes que são tecidas pela juventude acontecem quando acompanham seus familiares em tradições ancestrais, participando de festas dentro e fora do Baixão, do time de futebol (masculino e feminino) e da associação comunitária. Formam-se assim zonas de interesse e de trocas que dependem de como cada sujeito vivencia sua experiência de “ser jovem” e ser do Baixão, e de estar ao mesmo tempo em diferentes temporalidades, tendo como base a ancestralidade, o parentesco, as redes de saberes e as redes sociais digitais.

Ainda que juventude seja um conceito construído socialmente, suas experiências são diferentes conforme o contexto de raça, gênero, etnia, sexualidade e classe. No caso do Baixão, é importante levar em consideração o contato com jovens de fora da comunidade, quer seja na universidade, nos diferentes movimentos sociais e nas mídias sociais digitais, e como essas novas linguagens e contextos medeiam tradição e modernidade entre a juventude da comunidade, além de particularidades como pertencer a um território quilombola e inseridos num contexto rural.

Atualmente diversos autores, utilizando as categorias: práticas cotidianas, redes educativas, redes de saberes, redes de conhecimento, entre outras múltiplas redes, debatem

sobre como os processos de aprendizagens e produção de saberes que ocorrem no cotidiano dentro e fora da escola que são tecidos também pelo uso das mídias sociais com o uso de dispositivos móveis (ALVES; SANTOS, 2016, SANTAELLA, 2010, SANTOS; SANTOS, 2012, ALVES, 2010). Estes pesquisadores se aproximam pelo interesse em investigar os fenômenos que envolvem os processos de formação docente, os movimentos civis, os movimentos estudantis, juventude etc.

Nessa mesma perspectiva, tendo como foco os movimentos sociais, às pesquisas de Gohn (2008, 2011) o termo rede passa a ser revestido de cunho político e emancipatório: redes cidadãs, redes de mobilização (novos meios de comunicação e informação), entre outras redes em que atuam nestes movimentos.

Outra pesquisa que nos ajuda a problematizar a categoria juventude é o trabalho realizado por Maria Luiza Oswald e Dilton Ribeiro do Couto Junior (2015) intitulado *Juventude, redes sociais e participação política*. Os autores abordam a inserção de jovens na cibercultura, problematizando a articulação e mobilização política via rede social mediada pelos dispositivos móveis. Pautam-se na perspectiva de juventude como atores de legitimidade política e social, desvinculada de concepções estigmatizantes sobre os modos de ser juvenis, contrapondo os antagonismos transitoriedade x maturidade, juventude x adultez, uma vez que a experiência de ser jovem perpassa a junção de anseios das diferentes gerações e depende do contexto sociocultural onde estão inseridos.

Dessa maneira, nos últimos anos muitas pesquisas se debruçaram a compreender os fenômenos da cibercultura e os lugares de produção de conhecimento na sociedade contemporânea como o ciberespaço e as cidades, tendo como ponto de partida o protagonismo juvenil para além dos espaços formais de educação. Por outro lado, embora se tenha uma extensa produção sobre a juventude no Brasil, o foco ainda é a juventude que se encontra no espaço urbano. A juventude rural ainda hoje é pouco conhecida, apesar da considerável produção sobre o tema (CASTRO, 2009).

As contribuições de Castro (2009) sobre juventude e juventude rural nos permitiram tecer caminhos e algumas notas sobre a comunidade quilombola do Baixão. A autora amplia a análise de juventude rural não como uma fase transitória da vida e de um recorte social, mas em reconhecimento da categoria como ator social a partir dos processos de interação e as configurações em que está imersa e que “se apresenta longe do isolamento, dialoga com o mundo globalizado e reafirma sua identidade como trabalhador, camponês, agricultor familiar, acionando diversas estratégias de disputa por terra e por seus direitos como trabalhadores e cidadãos” (CASTRO, 2019 p. 183). No caso do Baixão acionam ainda outras

identidades como ser de comunidade quilombola, ser estudante universitário, entre outros pertencimentos.

Convergindo com os autores citados, este capítulo pauta-se no entrelaçamento dessas discussões para o entendimento das principais redes/práticas educativas produzidas pela juventude do Baixão que ultrapassam os espaços formais de educação, isto é, as produzidas em seu cotidiano, e na constituição do próprio movimento social. Nestas redes dentro e fora da comunidade destacamos um aspecto relevante e que possivelmente se diferencia em relação aos jovens de outras comunidades quilombolas do município – a proximidade a Vitória da Conquista, o que dá à comunidade características de um bairro.

Esta proximidade faz com que a juventude da comunidade ocupe espaços e territórios de negociação como as feiras, trajetórias de escolarização onde vão cursar o Ensino Médio no Pradoso ou em Vitória da Conquista, o cursinho quilombola, o acesso ao Ensino Superior e ao mercado de trabalho formal e, em sua maioria, informal. Numa problematização mais ampla, quais os impactos dessas trajetórias nas produções e aprendizagens dentro e fora da comunidade? Essa indagação contribui para tecer conversações sobre esse processo que parte do global para o local, abordando alguns movimentos, manifestações e vivências dentro da comunidade que reverberam na juventude e, sobretudo, na construção e produção de identidades.

No processo de articulação entre aprendizagens e vivências que consideramos aqui como redes e práticas educativas, destacamos as contribuições de Baoventura de Sousa Santos para o conceito que ele denominou de “Ecologia de Saberes”, que se baseia “no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e as interações sustentáveis e dinâmicas para além do conhecimento científico, isto é, uma diversidade epistemológica do mundo” (SANTOS, 2007, p. 85).

Esta abordagem é válida para discutir a categoria, evitando hierarquizações entre juventude urbana e juventude rural, bem como, para discutir como são construídos os processos de produção identitária e de como as redes/práticas educativas permeiam suas vivências, articulando e produzindo saberes em um contexto de interação com jovens de comunidades rurais, de comunidades quilombolas e de bairros periféricos de Vitória da Conquista que têm proximidade com o Baixão.

Assim a juventude do Baixão conectadas a outros jovens, a partir de diferentes interesses ou preferências, cria diálogos que permitam a sua afirmação enquanto jovem e de outros pertencimentos. Daí a relevância das mídias sociais digitais – Facebook, Whatsapp, Instagram para a mediação entre os saberes tradicionais com outras formas de diálogos e de

aprendizagem para a compreensão de que o quilombo é um espaço em constante transformação social e de produção de subjetividades.

Com o advento das redes sociais via celular, o alcance das plataformas digitais viabilizou a interação e a comunicação social na internet entre os jovens, potencializando as redes/práticas educativas e conectando-os a outros contextos de interação e produção de saberes independente das proximidades geográficas. Estas novas formas de aprendizagem mediada pela tecnologia é o que Lévy (1999) chama de cibercultura: o “conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (LÉVY, 1999, p. 16)⁷⁷.

Dessa maneira, as publicações do Facebook e do Whatsapp, que são produzidas, curtidas, comentadas e compartilhadas, representam, sobretudo, um chamamento à juventude para o fortalecimento dos vínculos comunitários e a autoafirmação em ser de comunidade rural e quilombola. Há postagens sobre divulgação de utilidade pública para os moradores da comunidade, de encontros e eventos diversos dentro do Baixão e nas regiões circunvizinhas, sobre os jogos de futebol masculino e feminino, mobilizações políticas e da rede de solidariedade e sociabilidade (estudantes universitários, amigades, familiares, associação comunitária, jovens de outras comunidades). As publicações produzidas nessas plataformas propiciam redes de sociabilidade, solidariedade, mobilização, parentesco, entre os jovens dentro e fora do Baixão, além do vínculo de ser de comunidades rurais em processo recente de construção da identidade quilombola.

As narrativas tecidas nesta pesquisa não representam a totalidade da juventude da comunidade, no entanto, possibilitou ampliarmos o nosso olhar sobre a juventude rural e quilombola como ator social, atravessada por experiências relacionadas ao contexto urbano. Nesse universo, destacamos o número significativo de estudantes da comunidade no ensino superior e do protagonismo feminino na constituição da associação e também de um movimento crescente na região que é a criação de times de futebol feminino.

⁷⁷ O ciberespaço é o conjunto de redes de comunicação que são compartilhadas entres os indivíduos, proporcionado pela democratização do acesso à informação e pela velocidade das inovações tecnológicas em que o saber se articula com novas formas de se construir conhecimento e formação (LÉVY, 1999).

4.1 Futebol Feminino e protagonismos

Culturalmente o futebol masculino tem maior visibilidade em relação ao futebol feminino, e no caso do Baixão essas diferenças também se acentuam. Por outro lado, em Vitória da Conquista há uma crescente participação de mulheres no futebol, especialmente da zona rural, proporcionando redes cooperativas e de aprendizagens sobre as questões da coletividade e nos diferentes pertencimentos, principalmente no que se refere ao contexto das comunidades rurais e quilombolas⁷⁸. Na comunidade há um time de futebol masculino e feminino que possuem o mesmo nome: Santos do Baixão. No entanto, discutiremos o futebol feminino, pois é uma modalidade esportiva que vem ganhando espaço dentro e fora da comunidade.

O Santos do Baixão (futebol feminino) existe há mais de 10 anos, embora, houve um período de pausa por conta de que algumas jogadoras se casaram, outras tiveram filhos e outras passaram a trabalhar, desfalcando o time. Há pouco mais de dois anos, o time se reestruturou e estas questões que levaram quase a sua extinção não são mais impedimentos para as jogadoras. As mais experientes retornaram e outras novas que vêm ganhando destaque no time foram agregadas.

Figura 48 – Time de futebol feminino Santos do Baixão



Fonte: Fernanda Chaves/ Mar. 2018

⁷⁸ Não é nossa intenção dar conta de todo esse fenômeno no município, mas problematizar a magnitude desse movimento que vem crescendo não só entre as jovens das comunidades rurais e/ou quilombolas, mas reverberando também na juventude que não participa diretamente do futebol.

O time é composto por mulheres e jovens entre 17 e 33 anos, tendo como base o vínculo de parentesco. É possível observar na FIG. 48 uma criança que sempre acompanha sua mãe nos jogos realizados dentro e fora do Baixão, revelando que os obstáculos que em tempos passados levaria uma jovem a abandonar o futebol, atualmente, não são mais impedimentos, tendo assim maior apoio da família e da comunidade. Ao fundo, a arquibancada do campo de futebol da comunidade.

Ao longo desses dois anos de reestruturação, o time conquistou a aceitação dentro da comunidade, especialmente dos idosos, que fazem questão de acompanhar os jogos que acontecem dentro da comunidade.

Figura 49 – Moradores da comunidade assistindo uma partida de futebol feminino



Fonte: Acervo da pesquisa / Mai. 2018.

Apesar dos avanços conquistados pelas jogadoras, o relato de Cristina Machado dos Santos (33 anos) demonstra que a prática ainda é permeada por estigmas sobre o papel social da mulher:

Depois do futebol, a comunidade se desenvolveu. Porque tem gente que achava que futebol era só pra homem. Estamos mostrando que o futebol não é só pra homem, mulher também faz parte [...] Eu mesma estava num relacionamento e parei por causa da bola. Ele falou: “a bola ou eu”. Eu escolhi a bola. Eu acho que não interfere você ser casada e jogar bola⁷⁹.

Outro tipo de disputa que parece extrapolar as linhas do campo de futebol é a rivalidade com relação ao futebol masculino, conforme o relato de Maria da Paixão Santos

⁷⁹ Entrevista concedida por Cristina Machado dos Santos em entrevista em maio de 2018.

Silva (31 anos), zagueira e cabeça de área do time: “Ainda tem muito preconceito nessa parte. Não temos muito apoio do futebol masculino. Tem o apoio dos moradores e de pessoas fora da comunidade que patrocinam e o apoio da torcida”⁸⁰.

Além do Santos do Baixão, no Saguim, região do Baixão, há mais um time de futebol conhecido como Borussia do Saguim⁸¹. Em campeonatos é comum as jogadoras do Baixão comporem o time do Saguim e vice versa, isso por conta dos vínculos de parentesco e do reconhecimento recente entre os moradores das duas localidades como um único território.

Figura 50 – Jogadoras do Santos do Baixão e do Borussia do Saguim*



Fonte: Acervo da pesquisa / Mai. 2018.

* Cristina Machado dos Santos, Fernanda Chaves e Renata Sousa Moraes

As jogadoras dos dois times contam com Leonardo Marinho dos Santos (40 anos), morador da comunidade e um dos treinadores do time, que reitera a fala das jogadoras sobre a presença feminina no futebol e como a comunidade vem entendendo esse processo:

Antes tinha aquela visão de que mulher não tinha espaço pra futebol. Agora não. Estão sendo motivadas pelos próprios maridos. Tinha até uns dois assistindo o jogo, as crianças e os adolescentes, todos eles acompanhando. As **mascotinhas** [meninas] estão em volta e já vem com nós há muito tempo (Grifos meus)⁸².

Mais um aspecto abordado por Leonardo Marinho dos Santos é a influência que o futebol tem para as meninas da comunidade, revelando que, como o que acontece com as

⁸⁰ Entrevista concedida por Maria da Paixão Santos Silva em entrevista dada em maio de 2018.

⁸¹ O Borussia do Saguim faz alusão ao time alemão Borussia Dortmund, incluindo o símbolo e as cores.

⁸² Entrevista concedida por Leonardo Marinho dos Santos, 40 anos em maio de 2018.

tradições ancestrais no Baixão e outros saberes cotidianos, o processo de aprendizagem e formação se iniciam desde a infância, sendo mais uma forma de lazer para os moradores da comunidade.

Os patrocínios dos dois times são de moradores e comerciantes das duas comunidades. Já os campeonatos e torneios que acontecem na comunidade e nas regiões próximas são apoiados também por empresários de Vitória da Conquista e região.

Quando acontecem jogos em outras localidades, as jogadoras fretam uma van da própria comunidade, e quando o público é maior, é fretado um ônibus da Gameleira (localidade próxima ao Baixão). Por conta dos vínculos comunitários o dono do transporte cobra um valor mais acessível para as jogadoras. Para custear a viagem estipula-se um valor para as jogadoras e para os torcedores. As crianças são isentas, já que é presença maciça nessas viagens, pois é comum as jogadoras levarem seus filhos para as partidas⁸³.

Figura 51 – Partida Santos do Baixão X Barrocas Futebol Feminino



Fonte: Acervo da pesquisa /Mai. 2018.

Podemos observar que o futebol feminino permite a integração entre as jovens de comunidades rurais e de comunidades quilombolas, desenvolvendo principalmente redes de aprendizagens e saberes que ultrapassam os limites locais. Vejamos o relato de Micaeli M. dos Santos, jogadora e estudante universitária do Baixão:

Na verdade a gente chama de **Família União** porque a gente tem várias localidades aqui das mais próximas as mais distantes e por ter esses jogos, a

⁸³ No dia em que acompanhei uma disputa entre o time do Barrocas e o Santos do Baixão na comunidade do Baixão, havia uma jogadora do time Barrocas, da comunidade quilombola de Barrocas, que levou o filho de seis meses e, no intervalo do jogo, amamentava a criança.

gente chama dois, três times e sempre tem aquela integração. No campo sempre tem aquela rivalidade, mas fora é tudo tranquilo. E acaba que se torna todo mundo amigo. Por onde você chega sempre conhece alguém. **É muito amplo o futebol, além de você conhecer pessoas novas, você passa conhecimento pra elas, recebe conhecimento e ainda faz novas amizades**⁸⁴.

No relato acima, o fato de serem de comunidades rurais pode ser entendido como um vínculo afetivo, de parentesco e de pertença entre essas jovens quando se utiliza a expressão “Família União” para se referir a integração entre as jovens de diferentes localidades através do futebol feminino. Em tempos de campeonatos regionais, quando o Baixão não está classificado, algumas jogadoras vão compor times da região, despontando a relevância do time a nível não só local.

Há ainda outros times de localidades próximas ao Baixão: Damas do Borússia (Cachoeira das Araras), Juventus Futebol Clube (Salobro/Distrito de Bate-Pé), Futebol Feminino de Bate-Pé (Distrito de Bate Pé), Cruzeiro da Gameleira (Gameleira), Maria Clemência Futebol Clube (Lagoa de Maria Clemência), Atlético de Laranjeiras (Laranjeiras), Damas da Bola (Mamão), Rainhas do Futy (São Joaquim de Paulo), Poço de Aninha Futebol Clube (Poço de Aninha), Família PEC (Distrito do Pradoso), Barrocas Futebol Clube (Barrocas)⁸⁵. É importante destacar que são comunidades quilombolas: Laranjeiras, São Joaquim de Paulo, Cachoeira das Araras, Barrocas, Lagoa Maria Clemência, Poço de Aninha.

A maioria desses times possui página no Facebook, plataforma digital de maior alcance entre os jovens das localidades, em que divulgam sobre eventos relacionados aos jogos, fotos e resultados das partidas, classificação dos times, representando um chamamento para o apoio da torcida e à participação de mulheres no futebol.

O Santos do Baixão possui uma página no Facebook de mesmo nome do time, além de um grupo no Whatsapp chamado Família Santos do Baixão, um espaço para discussão de assuntos de futebol, como marcação de treinos, reunião após o treino e de conversas sobre os jogos realizados fora da comunidade etc.

⁸⁴ Entrevista concedida por Micaeli Machado dos Santos em maio de 2018.

⁸⁵ Acompanhando as páginas do Facebook de alguns times foi possível fazer esse mapeamento, pois há divulgação sobre os jogos e conseqüentemente as páginas de outros times de futebol feminino da região são marcadas.

Figura 52- Cartaz de divulgação do Torneio Feminino de Futebol



Fonte: Facebook/Abr.2018.

A FIG. 52 é a divulgação do 1º Torneio de Futebol Feminino no Povoado do Saguim, compartilhada tanto no Whatsapp quanto no Facebook de uma das jogadoras do time do Santos do Baixão, que consequentemente marcam outras jogadoras e páginas na mesma plataforma relacionadas ao futebol feminino, além de amigos e jogadoras do time da comunidade.

Nesse sentido, a cibercultura produz uma nova relação entre a juventude rural das diferentes localidades e o ciberespaço, produzindo linguagens agenciadas pelas mídias sociais via dispositivos móveis, influenciando nas diferentes redes de saberes no cotidiano dentro e fora da comunidade. Alves (2016), defendendo a ideia de que os processos de conhecimento e aprendizagem são indissociáveis, utiliza o termo redes de “conhecimentossignificações” para compreender os agenciamentos que se dão em tessituras cotidianamente em diferentes espaçostempos⁸⁶:

Agenciamentos são linhas de força que se exercem para múltiplas direções e, falando das mídias, se é inegável que estas fazem agenciamentos nas escolhas e posicionamentos políticos dos jovens, também sofrem os agenciamentos realizados por estes, buscando dar conta, não apenas do que se passa nas múltiplas realidades, mas atrair os jovens para sua programação e direcionar certos debates de acordo com um conjunto de interesses (ALVES, 2016, p. 388).

⁸⁶ A compreensão de ‘agenciamentos’ defendida parte da perspectiva Deleuzeana. Para mais informações consultar: DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 2011 (2ª Edição).

Dessa forma, os “agenciamentos” construídos pelas narrativas digitais têm influência não apenas dentro da juventude do Baixão, mas em sua rede de amigos, especialmente com os jovens ao entorno da comunidade e de outros espaços para além dessas redes de sociabilidade, sendo mais um mediador nas redes/práticas educativas na/da comunidade.

4.2 Juventude, participação e mobilização social

Além dos espaços tradicionais de transmissão da ancestralidade do Baixão, a cibercultura pode ser também um meio de aprendizagem e formação de novas lideranças dentro da associação comunitária e de sensibilização das demandas da juventude e da coletividade.

Dentre os espaços não formais de educação, Gonh (2011) destaca o caráter educativo dos movimentos sociais e sua articulação com a educação, uma vez que a participação social em movimento e ações coletivas de cunho sócio-político e cultural viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas, gerando aprendizagens e produção de saberes. Ainda segunda a autora:

[...] para analisar esses saberes, deve-se buscar as redes de articulações que os movimentos estabelecem na prática cotidiana e indagar sobre a conjuntura política, econômica e sociocultural do país quando as articulações acontecem. Essas redes são essenciais para compreender os fatores que geram as aprendizagens e os valores da cultura política que vão sendo construídos no processo interativo (GONH, 2011, p. 333).

E nessa rede de mobilização política e redes educativas construídas cotidianamente no Baixão, destacamos a associação de moradores que tem maior participação de mulheres, bem como, a relevância do número de estudantes universitários da comunidade para a constituição do movimento.

Na FIG 53 é possível ver uma presença considerável de mulheres e de mulheres jovens na realização do evento da entrega das casas pelo PNHR, refletindo o processo recente de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola pelos moradores e da constituição e atuação na associação de agricultores da comunidade.

Figura 53 - Solenidade de entrega de 96 casas do PNHR às famílias da comunidade⁸⁷



Fonte: Fernanda Chaves/ Dez. 2017

Nesse sentido, a associação comunitária legitima a comunidade, produzindo assim uma nova identidade, a quilombola, forjada num campo de disputas pelo reconhecimento e autorreconhecimento dos moradores. Daí a relevância da juventude nesse processo de aprendizagens e produção de saberes, tendo em vista a articulação e mobilização identitária e política. Ao fazer parte da associação, os moradores se sentem incluídos e atendidos de certa maneira em suas demandas que também são coletivas, acionando o pertencimento, sobretudo, comunitário. Destacamos aqui as narrativas de duas jovens da comunidade para o entendimento da questão quilombola: Fernanda Chaves e Micaeli Machado dos Santos.

Fernanda Chaves (26 anos) é estudante do curso de Psicologia da UESB, jogadora do time de futebol e uma das lideranças da associação comunitária, tendo assim grande influência política entre os jovens, como também entre os mais velhos que passaram a integrar a associação comunitária, objetivando o fortalecimento da instituição e da própria comunidade. Ela é referência no Baixão por seu engajamento político na luta por direitos quilombolas e na formação de novas lideranças, estando envolvida nas principais redes de sociabilidade, como eventos que envolvem a juventude, e nas tradições da comunidade.

A jovem destaca o processo recente de reconhecimento da comunidade como quilombola e, conseqüentemente, as melhorias advindas das políticas públicas voltadas para estas populações, construindo novas redes de sociabilidade e de aprendizagem, como o acesso ao ensino superior e a inserção na associação comunitária: “A minha conquista não é só

⁸⁷ Programa Nacional Habitação Rural – PNHR.

minha, é da minha comunidade, e essa conquista graças ao Baixão ser quilombola. Porque é algo criado recente, porém, é um recente que já tá fazendo a diferença na vida de muitos, pegando de dez anos atrás pra hoje [...] tenho muito a aprender”.⁸⁸ Esse autorreconhecimento recente reflete os interesses e necessidades dos moradores da comunidade que perpassam principalmente pela questão da coletividade, como é o caso de melhores condições de moradia e o acesso ao ensino superior.

Reiterando a narrativa acima, Micaeli Santos Machado (21 anos), jogadora de futebol e estudante da UFBA do 7º semestre do curso de Nutrição nos traz importantes contribuições sobre esse processo na comunidade e o papel da associação com o protagonismo feminino de suas lideranças,:

Se eu fosse enumerar de 0 a 10, eu daria um 9, porque elas correm atrás dos benefícios . Aqui mesmo a gente ganhou as casas, porque muita gente tinha casa, mas era em condições precárias e outras pessoas nem casa tinham, moravam com seus familiares [...] A associação tem uma relevância muito grande. [...] Agora todo final de mês tem reunião e elas passam tudo o que está vindo de novo⁸⁹ .

No relato fica evidente que após dez anos de certificação a comunidade teve acesso a benefícios decorrentes das políticas públicas, enfatizando a contribuição da associação comunitária que é uma ferramenta política na luta por direitos quilombolas. A certificação está vinculada também a novas oportunidades, a exemplo do cursinho quilombola, de bolsa de estudos para cursar cursinho em instituições privadas e, principalmente, o acesso ao Ensino Superior por meio do sistema de cotas com a reserva de vagas para quilombolas, o PROUNI (Programa Universidade para Todos), entre outras oportunidades que têm possibilitado a cada ano o ingresso de jovens da comunidade no ensino superior.

Entretanto, Micaeli Santos Machado salienta que a participação da juventude na associação ainda não seja a ideal, principalmente quanto aos estudantes que estão cursando o ensino superior:

Ainda falta um pouco disso, dos jovens saberem o que é [ser quilombola] e correr um pouco mais atrás das coisas. Por exemplo, era pra gente conseguir muito mais coisas. Eu só acho que deveria ter uma força dos jovens, até a gente de faculdade mesmo. Eu fico me culpando em não poder ajudar mais. O que falta é nós jovens correr atrás dos nossos direitos que a gente tem,

⁸⁸ Entrevista concedida por Fernanda Chaves em março de 2017.

⁸⁹ Entrevista concedida por Micaeli Santos Machado em maio de 2018.

mais ainda está defasado. Eu conheço comunidades quilombolas que são muito superiores a nossa⁹⁰.

A jovem alerta sobre os desafios que a comunidade enfrenta para a maior participação na associação e o próprio entendimento, principalmente por parte da juventude, sobre a questão quilombola que repercute na coletividade. Ela deixa a entender que outras comunidades já conquistaram muitos benefícios que superam os conquistados pelo Baixão.

Em outra fala, Fernanda Chaves destaca também os processos formais de educação para a constituição de sua identidade:

[...] aí então eu conheci mulheres empoderadas que se assumiam enquanto mulheres, enquanto negras, enquanto militantes e eu me apaixonei por aquilo. [...] E aí, engraçado, foi uma pergunta lá na escola na matéria de afro: Quem é você? Foi aí que eu descobri quem era Fernanda. Fernanda era quem ela quisesse ser. Quem ela desejasse ser. Desejasse no sentido de assumir sua identidade⁹¹.

A narrativa acima evidencia o processo político de militância de Fernanda Chaves influenciado pelos movimentos sociais, além das contribuições para a sua identidade negra, a disciplina História e Cultura Afro-Brasileira⁹², o que nos leva a reforçar sobre a relevância da obrigatoriedade da disciplina nos currículos da Educação Básica.

Assim, problematizando a comunidade quilombola do Baixão como movimento social, as contribuições de Gohn (2011) para apreensão do termo traz as seguintes definições e novas questões que estão sendo incorporadas para a construção da identidade do movimento:

[...] possuem identidade, têmpositor e articulam ou fundamentam-se em um projeto de vida e de sociedade.[...] Há neles uma ressignificação dos ideais clássicos de igualdade, fraternidade e liberdade. A igualdade é ressignificada com a tematização da justiça social; a fraternidade se retraduz em solidariedade; a liberdade associa-se ao princípio da autonomia – da constituição do sujeito, não individual, mas autonomia de inserção na sociedade, de inclusão social, de autodeterminação com soberania. Finalmente, os movimentos sociais tematizam e redefinem a esfera pública, realizam parcerias com outras entidades da sociedade civil e política, têm grande poder de controle social e constroem modelos de inovações sociais (GOHN, 2011, p. 333 – 334).

⁹⁰ Entrevista concedida por Micaeli Santos Machado em março de 2018.

⁹¹ Entrevista concedida por Fernanda Chaves em março de 2017.

⁹² A Lei 10.630/03 tornou obrigatório ensino da História e Cultura Afro Brasileira nos currículos escolares.

Posto isto, consideramos os movimentos sociais, neste caso o quilombola, como “matrizes geradoras de saberes” em que as dimensões das aprendizagens implicam os processos formais e não formais de educação ocorrendo de forma relacional, contextual, individual e coletiva⁹³. Sendo considerado nesses processos em rede não apenas a comunidade, como também os espaços onde os jovens participam fora dela.

Vale salientar que esta pesquisa compreende quilombo não como um espaço estático no tempo, fora das conexões do e no mundo, mas como um lugar de ressignificação de saberes e onde os sujeitos produzem e “agenciam” novos espaços de subjetividade e diferentes maneiras de se articular e mobilizar enquanto grupo étnico e político, com vistas às ações coletivas e outras produções para além do quilombo que “atuam diferentemente nos espaçostempos dos tantos dentrofora das escolas” (ALVES; SANTOS, 2016, p. 374).

Por hora, levantamos algumas questões provocativas que nos ajudam a pensar as redes/práticas educativas dentro e fora do Baixão. É importante destacar que este número de estudantes tem maior representatividade de jovens mulheres, o que merece a longo prazo possíveis estudos sobre os impactos desses trânsitos para a comunidade e para a juventude.

Por fim, a participação da juventude enquanto movimento social pode dar maior visibilidade às lutas pelas demandas coletivas, voltando-se a solidariedade e autonomia do quilombo de um lado e, por outro, relacionadas às questões subjetivas e individuais próprias da juventude. Além do princípio de comunidade, as juventudes se articulam para ocupar o ciberespaço com suas demandas que estão ligadas aos diferentes pertencimentos e às demandas próprias da juventude.

⁹³ Segundo Gohn (2008, 2011), os movimentos sociais enquanto sujeitos coletivos são fontes de inovação e matrizes geradores de saberes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante destacar que o termo quilombola está em processo de disseminação na comunidade e este autorreconhecimento ainda é recente, principalmente por parte dos moradores mais antigos, talvez pelo fato de desconhecerem o significado do termo e não menos por terem algum tipo de rejeição. O fato é que, o pertencimento étnico de ser do Baixão está relacionado a uma ancestralidade vinculada a quatro nações (famílias), representando uma fronteira étnica que distingue entre quem é de dentro e quem é de fora da comunidade, transpondo as fronteiras territoriais e de organização social, e voltado a um pertencimento principalmente em ser dos “Machado”.

Assim, a identidade quilombola foi pensada neste estudo a partir do passado histórico da comunidade do Baixão até o processo de mobilização política e social do grupo nos dias atuais e na ressignificação de saberes ancestrais pelos moradores a perpetuação do seu patrimônio ancestral, cultural, religioso e os modos de existência compartilhados entre os moradores.

Um dos grandes desafios nessa pesquisa foi inventariar a história do Baixão e a sua genealogia uma vez que as narrativas se constituíam em retalhos de memórias e vivências que se juntaram para o entendimento dos pertencimentos, lugares de interação e de conflito entre os próprios moradores e entre eles com o seu entorno, das redes de saberes e dos laços comunitários e identitários e, sobretudo, os processos de continuidade e descontinuidade dentro do próprio grupo. Dessa forma, o Baixão aqui é visto como um território onde os sujeitos lançam mão de recursos para se autodefinirem e produzirem diferentes modos de existência.

As narrativas dos moradores mais antigos dão conta de uma memória de antepassados que, se não viveram no período da escravidão, sofreram seus resquícios no pós-abolição e que em certa medida são refletidos até os dias de hoje. Esta memória é a chave para o entendimento das relações étnicas na região Sudoeste e como se deu a trajetória histórica desse grupo e de certa forma como está a situação atual. Outro ponto relevante é que este estudo possibilita não só a investigação sobre a presença negra na região, como também, a presença indígena. O pertencimento étnico em ser indígena no Baixão perpassa apenas às narrativas de alguns dos moradores mais antigos, em que se autodefinem enquanto caboclos.

A construção da árvore genealógica da família Machado e Malaquias é baseada totalmente nos relatos de moradores das respectivas famílias.

A pesquisa revelou que o Baixão tem uma especificidade que o diferencia em relação a outras comunidades quilombolas da região, pois é uma comunidade eminentemente formada por comerciantes. Assim é possível pensar, em outras possibilidades de pesquisa, nos impactos e na relevância dos moradores do Baixão na economia e no comércio informal de Vitória da Conquista.

A religiosidade do Baixão se traduz numa variedade de símbolos, gestos, cantorias, orações e imagens tendo como devoção principalmente, as divindades de Cristo Crucificado que se concretiza na crença a Bom Jesus da Lapa, a Nossa Senhora Aparecida e Iemanjá. Ao trazer para a análise os altares de D. Bezinha, D. Tuga e D. Lió não era a nossa intenção apontar se eles representam uma ou outra religião ou esgotar as possibilidades de análises e problematizações. Podemos inferir que essas rezadeiras produzem inovações nos seus rituais, produzindo “novas entidades” e elementos novos em seus altares, uma vez que esses espaços sagrados ao mesmo tempo em que dialogam são diferentes entre si.

Nas práticas religiosas das rezadeiras é incomensurável o legado de seus antepassados que tem como esteio os saberes de matriz africana e é atravessado por elementos, memórias e saberes do catolicismo, que caracteriza uma múltipla pertença religiosa.

Ao longo das visitas, narrativas e vivências com o grupo, percebemos que há muito ainda sobre a religiosidade que esta pesquisa não deu conta de responder, mas por outro lado, possibilitou muitas problematizações sobre o tema. Sendo assim, a nossa intenção foi apontar e refletir sobre os elementos étnicos presentes nas principais redes de saberes da comunidade.

Buscamos trazer maior visibilidade à juventude de comunidades negras rurais e como elas se articulam e se conectam com outros dentro e fora da comunidade, possibilitando novos estudos, a exemplo, da inserção no ensino superior e das interações decorrentes da proximidade com Vitória da Conquista. Sugerimos que as crianças sejam contempladas em futuras pesquisas com a sua visão sobre a comunidade, a cultura e outros saberes.

Por fim, a nossa intenção não foi trazer uma história do Baixão a partir de uma totalidade irrefutável de narrativas, mas ao problematizar sobre o passado histórico da comunidade, levamos em consideração que há diferentes representações sobre o passado. No entanto, nos apegamos a uma versão das narrativas contadas pelos moradores para assim se chegar ao contexto atual da comunidade, trazendo maior visibilidade aos estudos sobre comunidades quilombolas.

Este estudo revela que há muitas semelhanças entre o Baixão e outras comunidades quilombolas, bem como os impactos que estas populações vivenciaram ao longo de suas

trajetórias e que refletem significativamente sobre o processo de exclusão e invisibilidade desses grupos na atualidade. Por outro lado, é fato que apesar desse processo, as comunidades quilombolas desenvolveram diferentes estratégias de resistência que foram ressignificadas com o passar dos tempos.

A pesquisa nos traz a certeza de que “Somos um povo mestiço que herdamos muitos costumes de africanos que foram escravizados no Brasil e muitos desses costumes são calcados em conceitos intraduzíveis em língua portuguesa. No máximo, podemos delinear, para tais conceitos, uma sintonia aproximada” (PÓVOAS, 2011, p 136).

REFERÊNCIAS

AGUIAR, E. P. (Org.) *Ymboré, Pataxó, Kamakã: A presença indígena no Planalto de Conquista*. Museu Regional de Vitória da Conquista: UESB, 2010.

ALBERTI, V. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2004.

_____. TM., FERREIRA MM., (orgs.) *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. 204p.

ALMEIDA, A. W. B. *Quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011, 196 p.

ALMEIDA, P. R.; KOURY, Y. A. *História oral e memórias: entrevista com Alessandro Portelli. História e Perspectivas*. Uberlândia v.50: p. 197-226, jan./jun. 2014.

ALVES, N. Imagens de professoras e redes cotidianas de conhecimentos. *Educar*, Curitiba, n. 24, p. 19-36, 2004. Editora UFPR.

ALVES, N.; SANTOS. J. R., *Redes de Conhecimentos e Currículos: agenciamentos e criações possíveis nos movimentos estudantis recentes*. Espaço do Currículo, v.9, n.3, p. 372-392, Set/ Dez. 2016.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE CAETITÉ [s.d]
<<http://www.arquivocaetite.ba.gov.br/conteudo/publicacoes/>>. Acesso em 27 ago. 2017.

ARRUTI. J. M. A., Etnicidade. In: SANSONE. L; FURTADO. C. A. (Orgs.) *Dicionário crítico das Ciências Sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014, p. 199.

_____. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, Oct. 1997.

BAÇAN, L P. *Dicionário dos Rituais Afro-brasileiros*. Londrina: Edição Eletrônica: L P Baçan, Jun. 2012. Disponível em: <https://ticun.files.wordpress.com/2015/08/96827245-dicionario-dos-rituais-afro-brasileiros.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2018.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNAT, Joceline. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

_____. *Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade*. In: VERMEULEN, H.; GOVERS, C. (Orgs.) *Antropologia da etnicidade para além de Ethnic groups and boundaries*. Lisboa, Fim de Século, 2003, p. 19-44.

BRASIL. Decreto Nº 4.887, 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições

Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 18 jun. 2017.

BRASIL. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 13 dez. 2006. Seção 1, nº 138, f. 59-60.

_____. Programa Brasil Quilombola. *Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas*, Brasília, 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

CASTRO, E. G. Juventude rural no Brasil: processos de exclusão e a construção de um ator político. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 7, n. 1, p. 179-208, 2009. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20131106010832/art.ElisaGuarana.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

CLIFFORD, J. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: _____. *A. Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2008, p. 17-58.

CONCEIÇÃO, S. *Estratégias de permanência e desenvolvimento social na Comunidade Rural Quilombola de Velame, Bahia*. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016, 229 p.

CUNHA, F.G.; ALBANO, S.G. 2017. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. *Latinoamérica* 64:153-184. Disponível em: <http://www.revistadeestlat.unam.mx/index.php/latino/article/view/56864>. Acesso em: 01 dez. 2017.

FCP - FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (Crqs). Portaria Nº 268/2017, Publicada no Dou de 02/10/2017. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/file/2017/10/CERTID%C3%95ES-EXPEDIDAS-%C3%80S-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-03-10-2017.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2017.

FURTADO, M.; PEDROZA, R.; ALVES, C.B. 2014. Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural. **Psicologia e Sociedade**, 26 (1):106-115. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/seerpsicoc/ojs2/index.php/seerpsicoc/article/view/3702/2318>. Acesso: 19/12/2017.

GOHN, M. G. Abordagens Teóricas no Estudo dos Movimentos Sociais na América Latina. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792008000300003>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

_____. Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v.16, n. 47, p. 333-361, maio-ago. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n47/v16n47a05.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

GOLDMAN, M. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, Ag. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132012000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 fev. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2006, p.224.

HISTEDBR - GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS “HISTÓRIA, SOCIEDADE E EDUCAÇÃO NO BRASIL”. [s.d.]. Índice das Leis sobre Instrução Pública na Província da Bahia: 1835-1889. Disponível em <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/2_Pombalino/1_indice_leis_assembleia_legislativa_bahia_1835_1838.htm>. Acesso em 03 set. 2017.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luis Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil/Bahia/Vitória da Conquista. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=293330&search=||info%EF5es-completas>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. Regularização de Território Quilombola – Perguntas e Respostas. Disponível em <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>>. Acesso em 10 dez. 2017.

JOVCHELOVICH, S; BAUER M. W. Entrevista Narrativa. In: Bauer M.W; G. G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes; 2002, p. 90-113.

LEITE, M. J. S. *Movimento Social Quilombola – Processos Educativos*. 1ed. Curitiba: Appris, 2016, 271 p.

LE GOFF, J. Memória. In: _____ *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

LÉVY, P. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999, 264p.

MATTOS, H. M. *Memórias do cativo*: narrativas e etnotexto. Revista História Oral, v. 8, n. 1, 2005.

MELLO, M. M. *Reminiscências dos Quilombos: território da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, 267 p.

MEIHY, J. C. S. B. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Desafios da história Latino-americana: o caso do Brasil. In: ALBERTI, V. et al. (orgs.) *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. 204p.

MENEZES, D. L, *A Conquista dos Coronéis*, Vitória da Conquista: Gráfica Eureka, 2010.

MIRANDA, G. *A Feira na Cidade: limites potencialidades de uma interface urbana nas feiras de Caruaru (PE) e de Campina Grande (PB)*, 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009, 189 p.

MUNANGA, K. *Origem e histórico do Quilombo na África*. Revista USP. N.28, p-56-63. São Paulo. 1996. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

NASCIMENTO, W. S. Mestiçagens e Identidades Negras: um olhar a partir da relação índio-negro. *Publicatio UEPG Ci. Hum., Ling., Letras e Artes*. Dez. 2008a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5212/PublicatioHum.v.16i2.23324>. Acesso em: 05/006/2017.

_____. S. *Construindo o “Negro”: lugares, civilidade e festas em Vitória da Conquista/(1870-1930)*, 2008b. *Dissertação* (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008b, 177 p.

O'DWYER, E. C. Introdução – os quilombos e a prática profissional dos Antropólogos. In: _____. (Org.) *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Fundação FGV, 2002.

OLIVEIRA, R. F. *Índios Paneleiros no Planalto da Conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais*, 2012. Dissertação (Mestrado em História). UFBA, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2012, 221 p.

_____. *Memória e História da Posse das Terras Indígenas da Batalha, no Planalto da Conquista – Bahia: Narrativas e Oralidades*. Escritas, vol. 7, n. 2, 2015, pp. 22 – 39.

OLIVEIRA, C. A. *Quenta Sol: a história e a memória de uma comunidade negra através da sua oralidade, 2010*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2010, 139 p.

OSWALD, M. L; COUTO JUNIOR, D.R; Juventude, redes sociais e participação política. In: Pesquisa e mobilidade na cibercultura: itinerâncias docentes. Org. SANTOS. EDMÉA et al. Salvador: EDUFBA, 2015.

PARAÍSO, M. H. B. As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.41-105, jul./dez. 2006.

PEREIRA, A., et al. Da Dizimação dos Indígenas do Planalto da Conquista até os dias atuais : memória, identidade e ancestralidade da comunidade Ribeirão dos Paneleiros. Caderno de Ciências Sociais Aplicadas. Vitória da Conquista, Ano 13, n. 22, p. 9-23, jul/dez. 2016.

PIMENTEL, P. O processo de sacralização do malandro e a ressignificação da personalidade histórica. *Mneme - Revista de Humanidades*, v. 12, n. 29, 12 jul. 2011.

PIRES, M. F. N. *O Crime na Cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003, 250 p.

POLLACK, M. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLI, A. Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: ALBERTI, V., FERNANDES, TM., FERREIRA MM., (orgs.) *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. 204p.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNAT, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. Introdução. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, 384p.

PÓVOAS, R. C. Rezar dançando. In: PÓVOAS, R. C. *Da Porteira para Fora: mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus: Editus, 2011, 482p.

REIS, J. J. R; GOMES, F. S. Introdução – Uma história de liberdade. In: _____ *Liberdade por um fio: sobre o processo de escravidão no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTAELLA, L. Aprendizagem ubíqua substitui a educação formal? *Revista de Computação e Tecnologia da PUC-SP*, v. 2, n. 1, 2010, p. 17-22. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ReCET/article/view/3852>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007.

SANTOS, J. B. *A territorialidade dos quilombolas de Irará (BA): Olaria, Tapera e Crioulo*. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, 223 p.

SANTOS, R; SANTOS, E. O. Cibercultura: redes educativas e práticas cotidianas. *Revista Eletrônica Pesquiseduca*, p.159- 183 v.04, n. 07, jan.-jul.2012. Disponível em: <<http://periodicos.unisantos.br/index.php/pesquiseduca/article/view/226>>. Acesso em: 10 fev. 2018.

SANSI, R. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), 2009, 139-160. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787502X4rFI6fj3Zm36GE2.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2018.

SILVA, L. H. P. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. *E-cadernos CES* (Online), v. 17, 2012, p. 85-111. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1123>. Acesso em: 13 dez. 2017.

SILVA, J. S. M.; SOUZA, S. T. Quilombo de Barrocas em Vitória da Conquista/BA: histórias e tradições de um povo. S.d. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/sbga/anais/arquivo/arquivo%2030.pdf>. Acesso em 18 jun. 2018.

SILVEIRA, E. S. História Oral e memória: pensando um perfil de historiador etnográfico. *MÉTIS: história & cultura*, v. 6, n. 12, p. 35-44, jul./dez. 2007.

SOUZA, M. A. S. *A conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia*. Vitória da Conquista – BA: Edições UESB, 2001.

VINHAS, W. Revisitando questões irredutíveis: o problema das organizações Sociais em termos étnicos. In: CARVALHO, M. R. de. Et al (Org.s). *Estudos étnicos e africanos: revisitando questões metodológicas*. Salvador: Edufba, 2014. p. 161-182.

VITÓRIA DA CONQUISTA. Lei Municipal Nº 695, DE 02 de fevereiro de 1993. Institui o código de polícia administrativa do município de Vitória da Conquista e dá outras providências. Disponível em: <http://leis.camaravc.com.br/lei/412>>. Acesso em: 18 out. 2017.

WIED-NEUWIED, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 253-254. Disponível em: < <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817/preambulo/9/texto>>

ANEXOS



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

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, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Lagoa de Maria Clemência composta pelos povoados (Poço de Aninha, Caldeirão, Oiteiro, Manuel Antônio, Riacho de Teófilo, Baixão, Tábua, Muritiba e Lagoa de Maria Clemência)**, localizadas no território de Lagoa de Maria Clemência, Distrito de José Gonçalves, comarca de Vitória da Conquista, Estado da Bahia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 006, Registro n. 670, fl. 180, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, São **REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS**.

Declarante(s):

Jerônimo de Souza Lima – CPF/MF nº 214.052.125-00
 Laudelina Viana de Jesus – R.G. nº 05492711-04 – SSP/BA
 Maria Senhora de Jesus - CPF/MF nº 689.407.425-91
 Euclides José dos Santos – CPF/MF nº 674.902.045-34
 Tertulkina Maria de Jesus – CPF/MF nº 745.593.895-00

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **11 de julho de 2006**.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
 Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
 Fone: (0 XX 61) 3424-0106(0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)

APÊNDICE



Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Autorizada pelo Decreto Estadual nº 7344 de 27.05.98
Comitê de Ética em Pesquisa – CEP / UESB

AUTORIZAÇÃO PARA COLETA DE DADOS

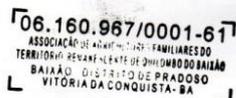
Eu, Maria da Paz Santos Silva, ocupante do cargo de Presidente da Associação de Agricultores Familiares do Território do Baixão, AUTORIZO a coleta de dados do projeto – **Etnicidade, Memória e Pertencimento na Comunidade Quilombola do Baixão** da pesquisadora **Vivian Ingridy de Carvalho Lima**, após a aprovação do referido projeto pelo CEP-SERES HUMANOS - IMS/CAT - UFBA.

Estou ciente de que haverá parecer ético emitido pelo CEP da instituição proponente. Declaro conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 466/12. Esta instituição está ciente de suas co-responsabilidades como instituição co-participante do presente projeto de pesquisa (conforme CARTA Nº 0212 CONEP/CNS), e de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos participantes de pesquisa nela recrutados, dispondo de infra-estrutura necessária para a garantia de tal segurança e bem estar.

Vitória da Conquista, 25 de 03 de 2017

ASSINATURA: Maria da Paz Santos Silva

CARIMBO:



Sr. Feliciano Alves dos Santos em frente a sua casa na região do Retiro



Fonte: Acervo da pesquisa/Jan. 2017

