

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Egnaldo Rocha da Silva

**Comunidade negra rural de Lagoa Santa: história, memória e luta
pelo acesso e permanência na terra (1950-2011)**

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

São Paulo
2013

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Egnaldo Rocha da Silva

**Comunidade negra rural de Lagoa Santa: história, memória e luta
pelo acesso e permanência na terra (1950-2011)**

MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em História Social, sob a orientação da professora Dr^a. Maria do Rosário da Cunha Peixoto.

São Paulo
2013

Banca examinadora

Dr^a. Maria do Rosário da Cunha Peixoto (PUC/SP)
(Orientadora)

Dr^a. Maria Antonieta Antonacci (PUC/SP)

Dr^o. Kabengele Munanga (USP)

AGRADECIMENTOS

Parece que foi ontem, aquele dia dois de fevereiro de 2011 – dia de Iemanjá – que me mudei para São Paulo para dar início à jornada que hora se finda. A metrópole assusta, embora não fosse a primeira vez – já havia vindo a São Paulo por três ocasiões: duas por conta da seleção da Bolsa Ford e uma por conta da seleção de mestrado na PUC-SP –; entretanto, a cidade que assusta também acolhe, e quando menos esperamos já estamos familiarizados com nomes e lugares que antes nos eram estranhos e, por vezes, julgávamos perigosos. Agradeço à cidade de São Paulo e aos amigos que aqui fiz pela acolhida.

Não é fácil agradecer, principalmente pelo risco de esquecermos alguém, em meio a tantas pessoas que contribuíram para a realização de um trabalho. Porém, não podemos nos esquivar dessa responsabilidade. Sendo assim, fica expressa aqui a minha gratidão a todos que contribuíram para a realização desta pesquisa, especialmente:

À minha orientadora, professora Maria do Rosário da Cunha Peixoto, pelos conselhos acadêmicos, amizade, atenção e gentileza em compartilhar seus conhecimentos, pela generosidade intelectual à qual sempre serei devedor. Suas palavras de carinho, incentivo e confiança foram decisivas para que eu pudesse superar os desafios acadêmicos que se estabeleceram nessa trajetória.

Às professoras Josildeth Gomes Consorte e Maria Antonieta Antonacci, pelas valiosas sugestões quando da realização da qualificação.

Aos professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em História Social da PUC-SP, pela acolhida, atenção, dedicação e serenidade nas aulas e cursos ministrados. E também à Betinha, por sua atenção e paciência com os estudantes do programa.

Aos colegas do curso, pela convivência e, especialmente, aos colegas Sandra, Tatiane, Marilu, Danilo, Reginaldo, Fabiana e Fabio que, por meio da socialização das suas múltiplas experiências, enriqueceram o meu aprendizado.

Aos meus familiares e amigos que, de forma muito carinhosa, souberam compreender minhas ausências e minhas chateações com conversas que, nem sempre, eram aquelas que eles queriam ouvir.

Ao amigo Eduardo Pereira Silva, que tanto contribuiu para a realização deste trabalho. Sem a sua ajuda, meu caro amigo, este trabalho não seria possível.

À Márcio Raimundo, colaborador indispensável para a realização deste trabalho; à Carlos André, pelo incentivo; e à Rita Marta, pelas palavras acolhedoras.

Ao Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford-IFP e à equipe da Fundação Carlos Chagas, pelo apoio indispensável para a realização deste trabalho.

Aos membros da comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa, por me receberem em suas casas, por compartilharem comigo um pouco do seu tempo, por me confiarem suas memórias e conhecimentos. O sentimento de respeito e admiração que já sentia por todos foi potencializado a partir deste trabalho, no qual todos vocês são coautores.

*Falo, canto, fico, insisto
A terra é mãe, não compro, conquisto
Chico Tomé falou
Permaneço no quilombo
Sou Ilê Aiyê, resisto
Vovó África nos deu a resistência, a trajetória
Somos a história*

*Sou remanescente
Titulação quilombola
Minha nacionalidade Zaire-Angola
Meus ancestrais afro-angolanos
Pais e avós africanos*

*– Sou quilombo Rio das Rãs
– Eu, Buraco do Tatu, Itapuã
Nós, Liberdade Ilê Aiyê
Remanescente Curuzu
Nossa avó África, mãe angola, pai Bantu*

*Chico Tomé, Rio das Rãs
Palmares, Kalunga, Frechal
Referência quilombola rural
Liberdade, Ilê Aiyê-Curuzu
Quilombo urbano no carnaval*

*Vai, vai segue Ilê Aiyê
Demarcando espaços, lugares
Símbolo remanescente de Palmares¹*

REMANESCENTE DEMARCADOR DE ESPAÇOS, LUGARES
(SILVA, Juraci Tavares da; BACALHAU, Luiz *apud* SILVA, 2004, p. 105-106)

¹ A letra desta canção foi escrita pelos autores para o carnaval do ano 2000 do Ilê Aiyê, cujo tema foi “Terra de Quilombo”.

RESUMO

O presente estudo busca apresentar e discutir questões referentes à comunidade Remanescente Quilombola de Lagoa Santa, localizada na zona rural do município de Ituberá-BA. Nele, buscamos investigar o processo de formação histórica da comunidade, bem como compreender a dinâmica socioeconômica e cultural desta na atualidade: suas dificuldades, desafios e lutas, problematizando estas questões e tendo como perspectiva a questão racial. Procuramos demonstrar que o racismo atua como fator determinante na condição de vida da população negra. Por ser a região, o Baixo Sul da Bahia, onde a referida comunidade está inserida uma das primeiras a sofrer os efeitos da colonização no Brasil, apresentamos uma discussão sobre o passado colonial escravista desse território, pontuando que, apesar de a região não ter se consolidado como zona produtora de cana-de-açúcar para exportação, desenvolveu-se nela uma economia de subsistência voltada para abastecer o mercado interno/regional, tendo como principal força de trabalho a mão de obra de negros escravizados que, constantemente, lutaram pela liberdade e por espaços de autonomia onde pudessem ter acesso à terra e nela permanecer - fato que corroborou para consolidar na região dezenas de territórios quilombolas, formados durante e após a escravidão. Por fim, buscamos compreender os conflitos agrários que envolveram a comunidade e grileiros durante a segunda metade do século XX, levando à subtração de parte significativa do território ancestralmente ocupado pela comunidade. Para isso, observamos, através das narrativas dos atores envolvidos, de que forma e em que medida esses conflitos atingiram os núcleos que compõem a comunidade, o papel desempenhado por esses atores e as consequências para a comunidade.

Palavras-chave: Comunidade Remanescente. Quilombola. Memória. História Oral. Conflito Agrário.

ABSTRACT

The present study aims at presenting and discussing issues related to the remnant quilombola community of Lagoa Santa, located in the rural area of Ituberá-BA. We investigate the community historical formation process and we look for understanding its current cultural and socioeconomic dynamics: its difficulties, challenges and struggles, discussing these issues with the prospect of the race issue. We seek to demonstrate that racism acts as a determining factor in the black population life condition. Due to the Southern Bahia -- the region where the investigated community is located -- be one of the first Brazilian regions to suffer the effects of the colonization process, we present a discussion on the colonial past of slavery of that territory, pointing out that although the region has not consolidated itself as a sugar cane producing area for export, it has developed a subsistence economy focused on supplying the domestic/regional market. In that market, the primary workforce was composed by black slaves who constantly fought for their freedom and for autonomy in order to both have access to the land and remain there - a fact that corroborated to consolidate in that region dozens of quilombola territories formed during and after slavery. Finally, we aim at understanding the agrarian conflicts involving both the community and land grabbers during the second half of the twentieth century, leading to a significant territory reduction ancestrally occupied by the community. For that end we have observed, through the narratives of the actors involved, how and to what extent those conflicts reached the nuclei that make up the community, the role played by those actors as well as the consequences for the community.

Keywords: Remnant Community. Quilombola. Memory. Oral History. Agrarian Conflict.

LISTA DE FOTOS, IMAGENS, TABELAS E MAPAS

Foto 1	Vista da Lagoa, comunidade de Lagoa Santa, 2004.....	31
Foto 2	Casa de estrutura frágil na comunidade, núcleo São João, 2012.....	39
Foto 3	Casa de estrutura frágil na comunidade, núcleo Matinha, 2004.....	39
Foto 4	Josenildo Normandia e a equipe da Sec. de Cultura em visita à comunidade de Ingazeira, 2004	42
Foto 5	Josenildo Normandia e a equipe da Sec. de Cultura reunida com a comunidade de Lagoa Santa na época do processo de reconhecimento, 2004.....	42
Foto 6	Francisca, colhendo guaraná, 2011.....	48
Foto 7	Marinalva, Marilena, Ivonete e Maria de Lourdes, beneficiando a fibra da piaçava, 2011.....	48
Foto 8	Maria Julia, trabalhando na roça, 2006.....	49
Foto 9	Tirando goma para a produção da tapioca, 2011.....	49
Foto 10	Farinha sendo torrada, comunidade do Brejo Grande, 2010.....	49
Foto 11	Limpando a raiz da mandioca, núcleo Riachão, 2011.....	50
Foto 12	Meninas lavando prato, núcleo da Matinha, 2004.....	53
Foto 13	Meninas lavando roupa, núcleo do Riachão, 2012.....	53
Foto 14	Posto de Saúde da Comunidade em reforma, 2012.....	56
Foto 15	Maria Ramos e seu esposo, Valdivino 2012.....	56
Foto 16	Adolescente com Leishmaniose na perna, 2012.....	58
Foto 17	Adulto com Leishmaniose no pé, 2012.....	58
Foto 18	Cicatriz de Leishmaniose na cabeça de um menino, 2012.....	58
Foto 19	Cicatriz de Leishmaniose nas costas de uma menina, 2012.....	58
Foto 20	Terno de Reis em apresentação na cidade de Ituberá, 2006.....	63
Foto 21	Missa de São Brás onde vemos algumas pessoas segurando vasos com a água da Lagoa, 2012.	63
Foto 22	Capela de São Brás, 2006.....	64
Foto 23	Pequeno oratório na casa de Santília, 2012.....	64
Foto 24	Netos de José do Altar: Manoel Ciriaco da Conceição (Neca), Maria da Conceição (Didi), Maria Elisa da Conceição (Gito), Manuel da Lapa dos Santos (Duca), 2010.....	122
Foto 25	Estátua em homenagem a Joaquim Sampaio Aragão, 2008.....	130
Foto 26	Serapião Pedro da Silva, 2010.....	132
Foto 27	Placa demarcando o início da Fazenda Lagoa Santa, 2010.....	156
Foto 28	Casa construída por Juliana, 2012.....	156
Foto 29	Alunos em sala de aula, escola Onésimo Muniz de Araújo, núcleo Matinha, 2011.....	176
Foto 30	Escola José Elias, núcleo São João, 2012.....	177
Foto 31	Escola Leocádio Conceição dos Santos, núcleo do Riachão, 2012.....	177
Foto 32	Benedito, tirando piaçava, 2012.....	188
Foto 33	Liliana de Jesus dos Santos, aluna da CFAF, a frente do Catadouro instalado na posse de sua família, núcleo do Riachão, 2012.....	188
Foto 34	Placa informativa comunicando a instalação do I Catadouro, na posse da família de Maria do Amparo, núcleo da Matinha, 2012.....	188
Foto 35	Produção do artesanato da piaçava. À direita, Santília; e à esquerda, sua filha Luzimara, 2012.....	188
Foto 36	Adjunte para bater o assento da Casa de Farinha de Cristovão, 2010.....	195
Foto 37	Casa de Farinha de Cristovão depois de pronta, ao centro vemos o assento, 2012.....	196
Figura 1	Relações de parentesco entre os membros consanguíneos.....	34
Figura 2	Relações de parentesco no grupo pesquisado.....	35
Figura 3	Vila de Santarém, atual Ituberá, em 1790.....	73
Figura 4	Engenho de Mandioca ou Casa de Farinha – 1892.....	80
Figura 5	A preparação da raiz da mandioca – 1835.....	81
Tabela 1	População e produção mercantil para a vila de Santarém, 1758-1818.....	71
Tabela 2	Relação das comunidades remanescentes quilombolas certificadas do Baixo da Bahia até o	

	ano de 2011.....	99
Tabela 3	Mapas dos escravos considerados livres em virtude do Decreto 9.517.....	116
Tabela 4	Rendimento dos alunos matriculados na Escola José Elias em 2011.....	169
Tabela 5	Rendimento dos alunos matriculados na Escola Leocádio Conceição dos Santos em 2011.....	169
Tabela 6	Rendimento dos alunos matriculados na Escola Onésimo Muniz de Araújo em 2011.....	170
Mapa 1	Localização das comunidades remanescentes quilombolas do município de Ituberá.....	29
Mapa 2	Comunidades quilombolas do município de Ituberá.....	33
Mapa 3	Freguesias de Santarém, Camamu, Maraú e Barra do Rio de Contas, 1800.....	97
Mapa 4	Território de Identidade do Baixo Sul da Bahia.....	165

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADIN	Ação de Inconstitucionalidade
AMUBS	Associação dos Municípios do Baixo Sul da Bahia
ABN	Anais da Biblioteca Nacional
BN	Biblioteca Nacional
CEB	Câmara de Educação Básica
CNE	Conselho Nacional de Educação
COMEBA	Companhia de Melhoramentos Rurais e Urbanos
CFAF	Casa Familiar Agroflorestal
CFR	Casas Familiares Rurais
COOPRAP	Cooperativa das Produtoras e Produtores da Área de Proteção Ambiental do Pratigi
DEM	Partido Democrata
EFA	Escolas Famílias Agrícolas
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
IDES	Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Baixo Sul da Bahia
MEC	Ministério da Educação
MASAGRIL	Maia Sociedade Agrícola LTDA
OCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
ONG	Organizações Não Governamentais
PFL	Partido da Frente Liberal
PEA	Projeto Escola Ativa
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SUDHEVEA	Superintendência da Borracha
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SAICI	Sociedade Anônima Ituberá Comércio e Indústria

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – COMUNIDADE NEGRA RURAL DE LAGOA SANTA: ASPECTOS ATUAIS	27
1.1 O processo de autorreconhecimento como remanescente quilombola	41
1.2 Mulher, negra e quilombola: sobrevivência e cotidiano na comunidade de Lagoa Santa	45
CAPÍTULO 2 – O BAIXO SUL DA BAHIA, SEU PASSADO COLONIAL E ESCRAVISTA	66
2.1 Resistência escrava e formação de quilombos no Fundo das Doze Léguas.....	85
CAPÍTULO 3 – COMUNIDADE NEGRA RURAL DE LAGOA SANTA: MEMÓRIAS DE UM CONFLITO AGRÁRIO	118
3.1 Serapião Pedro dos Santos: “do rio pra cá era meu, do rio pra lá era dele”	132
3.2 Carlos também passou por aqui!	136
3.3 Desgraça pouca é bobagem: eles voltaram.....	139
3.4 O Estado viabiliza o “caxixe”	147
3.5 “<i>Ethos</i> do silêncio”	156
3.6 O movimento quilombola no Baixo Sul da Bahia: “o nosso grito de guerra é a demarcação e titulação das terras quilombolas”	159
CAPÍTULO 4 – PERSPECTIVAS DE PERMANÊNCIA NA TERRA: CONSTRUINDO O PRESENTE E O FUTURO.....	167
4.2 Políticas públicas: acessibilidade e desafios	181
4.3 Trabalho, cotidiano, tradições e o cultivo da piaçava e da mandioca	184
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	202
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	209
Entrevistas	209
Fontes Manuscritas	212
Referências Bibliográficas.....	214

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa busca compreender o processo de formação histórica da comunidade de Lagoa Santa, localizada na zona rural do município de Ituberá, Bahia, que se autodefine remanescente quilombola, onde algumas experiências históricas dos habitantes da comunidade mostraram-se significativas, enquanto demarcadores temporais, a exemplo dos conflitos agrários que resultaram na grilagem das terras de algumas famílias. Tais acontecimentos demarcam a passagem de um tempo de tranquilidade na relação com a terra para um tempo de conflitos e espoliações. Buscou-se perceber como as experiências, modos de vida, costumes e tradições presentes na comunidade estão sendo utilizados hoje como elementos potencializadores da afirmação da identidade negra e quilombola. Nesse sentido, as manifestações culturais, suas raízes e vínculos ancestrais, traduzidas através da tradição oral, foram percebidas como sendo de grande importância para a identidade do grupo.

A minha ligação com a comunidade de Lagoa Santa advém do fato de ter nascido naquela comunidade e de nela ter permanecido durante boa parte da minha vida. Durante muitos anos, ela foi o meu local de trabalho - um lugar para onde eu caminhava, todos os dias, a fim de trabalhar na roça do meu pai, e de onde retornava, ao final da tarde, para frequentar, à noite, as aulas do Ensino Fundamental II e, posteriormente, do Ensino Médio.

O interesse em desenvolver esta pesquisa surgiu entre os anos de 2005 e 2006, período no qual desempenhei a função de Gestor Escolar de um núcleo de escolas localizadas em áreas rurais, sendo quatro delas em comunidades já reconhecidas como remanescentes quilombolas. Em 2006, desenvolvi o projeto “Vozes no Quilombo”, que envolveu todas as comunidades remanescentes quilombolas do município de Ituberá: Lagoa Santa, Ingazeira, São João de Santa Bárbara, Cágados e Brejo Grande. Conhecer a história daquelas comunidades, suas tradições, bem como suas formas de viver e fazer eram parte dos objetivos do projeto. Em todas as etapas do projeto, privilegiamos a interação entre as crianças e os integrantes mais velhos das comunidades, o que se revelou um exercício de memória e oralidade. A culminância deu-se na comunidade de Lagoa Santa, em agosto de 2006, com a participação de todas as comunidades. Essa atividade final consistia na apresentação das etapas desenvolvidas durante a realização do projeto. Os membros das comunidades, crianças, jovens e idosos, apresentaram e representaram suas tradições, brincadeiras e antigas cantigas de roda, comidas tradicionais, samba de roda e instrumentos de trabalho artesanalmente

confeccionados, levando a um processo de confraternização, a um momento de reencontro de amigos, parentes, compadres e comadres que há muito não se viam.

Os dois anos em que trabalhei na condição de Gestor Escolar de escolas em áreas rurais coincidiram com os dois primeiros anos que cursava Licenciatura em História. Estar inserido nas comunidades, vivenciando o seu dia a dia, as suas dificuldades, as discussões travadas nas reuniões das associações, e acompanhando, concomitantemente, na academia, os debates em torno da mesma questão, aliado ao fato de também estar envolvido, uma vez que nasci e vivi parte da minha vida na comunidade e sempre mantive contato e relações com ela, levou-me a construir a minha identidade quilombola juntamente com a comunidade. A junção desses fatores, que envolviam o momento histórico no qual eu estava, e ainda estou, inserido motivou-me a buscar compreender melhor a questão da construção da identidade quilombola e a história da comunidade de Lagoa Santa.

Esse é o lugar social de onde enuncio a minha fala. Conhecermos o lugar social dos atores históricos é essencial para entendermos as suas posições diante daquilo que estamos pesquisando (CERTEAU, 2010; HALL, 1996). Portanto, posiciono-me a partir do espaço que o meu corpo ocupa na sociedade e que é extremamente hostil para com os corpos negros.

Pensar as comunidades negras no cenário atual, seja em seus aspectos organizativos, enquanto movimento social atual, histórico-sociais ou de construção de identidade, é interrogar sobre o ser negro(a) no Brasil nos diferentes espaços geográficos, rurais e urbanos.² Com frequência, ser negro no Brasil é “ser objeto de um olhar enviesado”, um olhar denunciando o não lugar, principalmente quando corpos negros transitam por espaços hierarquizados, uma vez que a “[...] chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá em baixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta” (SANTOS, 2000, p. 16). Ao buscar compreender, analisar e historicizar a dinâmica social dos remanescentes quilombolas, tem que se levar em consideração que essas comunidades sofreram, e continuam sofrendo, um processo histórico de racismo, e que tal situação está, indubitavelmente, vinculada à luta pela terra: para permanecer nela e/ou para reaver terras que foram expropriadas.

² Fanon (2008), em sua obra “Pele negra, máscaras brancas”, traz uma representação de como o homem negro vivencia, no cotidiano, sua relação com a alteridade que vale a pena citarmos aqui: “Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto!” (FANON, 2008, p. 108). Experiência singular vivenciamos nós, homens e mulheres negro(a)s, quando adentramos em ambientes hierarquicamente ocupados por homens e mulheres branco(a)s, como, por exemplo, em campus universitários, bares, lojas e restaurantes “chiques” ou, até mesmo, em uma repartição pública.

Tal problemática precisa ser levada em consideração por aqueles que se debruçam sobre essa causa e pelas instituições a que estes estejam vinculados, pois, concordando com Hall: “Estou convencido que nenhum intelectual que se gaba de si mesmo e nenhuma Universidade que queira manter a cabeça erguida perante o século XXI pode se dar ao luxo de olhar imparcialmente os problemas raciais e étnicos que assolam nosso mundo.” (HALL, 2005, p. 24).

Por entendermos que o racismo no Brasil configura-se como um aspecto estruturante e que incide, violentamente, nos corpos da população negra, analisar a sociedade brasileira de forma universalizada, sem levar em consideração as especificidades e as singularidades que se materializam no campo social das mais variadas formas, é produzir análises que não condizem com o real, uma vez que o racismo existente, e operacionalizado, aqui no Brasil apresenta-se como uma ideologia ou sistema sobre o qual se apoia um segmento populacional que se considera superior, devido às suas características fenotípicas e/ou culturais, a fim de excluir e subjugar o outro, tido como inferior.

Nessa perspectiva, utilizamos, aqui, a categoria *raça* conforme Gomes, Nilma Lino (2008), Guimarães (2002) e Munanga (2004, 2008), ou seja, *raça* como uma categoria constituída social e historicamente, de forma relacional, que fundamenta relações de dominação e exclusão, pois *raça* não é, apenas, uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas, também, uma categoria analítica indispensável: a única a revelar que as discriminações e as desigualdades que a população negra sofre são “[...] efetivamente raciais e não apenas de classe” (GUIMARÃES, 2002, p. 50).

Entendemos que as relações estabelecidas entre a população branca e a negra no tecido social, assim como a situação de discriminação e racismo que a segunda sofre na atualidade, não ocorrem apenas por conta do pertencimento étnico expresso na vida, “[...] nos costumes e nas tradições e da história desse grupo [...]”, mas pela junção desse pertencimento, com a presença “[...] de sinais diacríticos, inscritos no corpo [...]”, sinais que os lançam de encontro a uma ancestralidade negra, “[...] que se deseja ocultar e/ou negar” (GOMES, Nilma Lino, 2008, p. 31). Conforme salienta Fanon (2008, p. 108), o homem negro é “sobredeterminado pelo exterior”, pela melanina que carrega em seu organismo tornada visível em sua pele, pelo seu cabelo crespo, pelo seu nariz largo, por seus lábios grossos.

No Brasil, a construção da identidade positiva da população negra sempre foi obstacularizada pela desvalorização dos seus traços físicos e das suas características culturais,

uma vez que o padrão de beleza brasileiro é eurocêntrico. Observemos, por exemplo, os tipos sociais representados pela mídia (impressa, audiovisual e publicitária), que sinaliza para a perpetuidade, na atualidade, da política de embranquecimento. Tal realidade, conseqüentemente, atua como fator desagregador, fazendo com que determinados segmentos vulneráveis da população negra internalizem o ideal de branqueamento, negando, dessa forma, suas características identitárias.

A população negra no Brasil foi relegada à sua própria sorte ante o evento da abolição, privada do acesso formal à terra, além de ser responsabilizada pela situação em que se encontra. A dívida para com a população negra não se esgota com o fim formal da escravidão, pois “[...] na restituição da sua liberdade, teria que estar implícita a restituição das condições que lhes foram retiradas quando da sua escravidão, dentre as quais o acesso a terra” (CONSORTE, 1991, p. 86). Ao invés de possibilitar aos negros meios e condições para que pudessem ser inseridos na sociedade, principalmente em relação ao acesso à terra, construíram-se instrumentos legais de interditá-la. Vejamos, por exemplo, a Lei de Terras de 1850 que, em seu artigo 1º, determinava: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.” (GARCEZ; MACHADO, 2001, p. 473). Sem acesso à terra, sem nenhuma política reparatória pelos quase quatro séculos de escravidão, a população negra, recém-liberta, foi preterida dos postos de trabalho remunerados e marginalizada, uma vez que o negro não servia para o trabalho livre, preferindo-se, portanto, a promoção de uma intensa imigração européia. Os negros ex-escravizados e seus descendentes não faziam parte do projeto de nação pensado para o Brasil. Todas as ações implementadas pela sociedade contra os negros explicitavam o desejo que estes “[...] sumissem de alguma forma ou de todas as formas possíveis, retornando à África, sucumbindo às guerras, às doenças, embranquecendo, perdendo seu patrimônio cultural” (CONSORTE, 1991, p. 87).

Contudo, mesmo diante de todas as políticas e ações de interdição e perseguição, os negros resistiram de várias formas nas diferentes conjunturas sócio-históricas. Com relação ao acesso à terra no período pós-abolição, muitas foram as estratégias adotadas pela população recém-liberta e seus descendentes, formando comunidades que, nos dias atuais, constituem as comunidades remanescentes quilombolas. Essa denominação possui uma conotação que está marcada a partir de diversos contextos e por múltiplas análises. Falar dos quilombos e dos quilombolas no atual contexto é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, de uma reflexão em processo.

O termo quilombo surgiu oficialmente no Brasil no século XVIII. Em 1740, o Conselho Ultramarino – órgão colonial responsável pelo controle central patrimonial – assim o definia: “Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.” (MOURA *apud* GOMES; MUNANGA 2006, p. 70).³ Ao longo do período colonial e imperial, o quilombo configurou-se como uma das formas mais expressivas que os negros lançavam mão para resistirem ao regime escravista. Grandes ou pequenos, originários de fugas coletivas ou individuais, os quilombos proliferaram em todo o território brasileiro. Quilombos e quilombolas foram interpretados pelos pesquisadores, até meados do século XX, como espaço singular da luta do povo negro pela liberdade. A partir da segunda metade do século XX, novas pesquisas foram desenvolvidas, enfocando, porém, as diferentes formas de resistência dos escravizados e, principalmente, trazendo diferentes formas de compreender a formação dos quilombos (FIABANI, 2007).⁴

A partir da segunda metade do século XX, o conceito de quilombo passou a ser ressignificado, perdendo, assim, o seu caráter interpretativo arqueológico. No processo de luta pela democratização do país, foi promulgada a Constituição Brasileira em 1988, ano do centenário da abolição da escravidão no Brasil – momento em que ocorreram uma série de eventos públicos e acadêmicos, além da publicação de dezenas de livros relacionados ao período da escravidão no Brasil (SCHWARTZ, 2001), sendo a resistência do povo negro, através da formação de quilombos, um dos temas mais discutidos na época. Concomitante à essa movimentação política e acadêmica em torno das comemorações do centenário da abolição, houve intensa mobilização social – desencadeada, principalmente, por militantes do Movimento Negro – no sentido de assegurar e incluir direitos na Constituição que estava para ser votada. A partir da pressão promovida por essa mobilização social, os constituintes de 1988 “asseguraram” a posse das terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas através do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que preconiza: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 2012, p. 200), e dos artigos 215 e 216, concernentes à cultura, que reconhecem,

³ De acordo com a lógica dos códigos jurídicos coloniais e imperiais, há diferenças entre insurreição e quilombos. As insurreições eram assim classificadas: “reunindo-se 20 ou mais escravos para obter a liberdade por meio da força, tem-se uma insurreição” (ALMEIDA, 2002, p. 64).

⁴ Em sua obra **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes**, São Paulo: Expressão Popular, 2005, resultado de sua pesquisa de mestrado, Fiabani apresenta uma ampla revisão crítica da historiografia sobre o quilombo, abarcando os períodos colonial e imperial.

oficialmente, a contribuição dos negros para a constituição do patrimônio cultural material e imaterial brasileiro.⁵

Em 1994, a Fundação Cultural Palmares (FCP) promoveu o seminário “Conceito de Quilombo”. A partir dele, a discussão a respeito da ressignificação do conceito ampliou-se, passando a ser pensado, também, por acadêmicos, e não mais, exclusivamente, por técnicos dos órgãos governamentais oficiais. Foi nesse seminário que Moura propôs a noção de quilombos contemporâneos, que compreenderia:

Comunidades negras rurais que agrupam descendentes de escravos [que] vivem da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado ancestral. Esse vínculo com o passado foi reificado, foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade (MOURA *apud* ARRUTI, 2006, p. 84).

O decreto 4.887/03 foi promulgado no dia 20 de novembro de 2003. Ele regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, tratados no artigo 68 do ADCT. Este decreto determina: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.” (BRASIL, 2003). Define, ainda, que o critério para a caracterização das comunidades remanescentes será atestado mediante autodefinição da própria comunidade. A partir da inscrição do artigo 68 do ADCT, o quilombo passou a adquirir uma significação atualizada, que busca conferir direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras. Dessa forma, umas das questões centrais para a população negra, a do acesso e permanência na terra, adentrou na pauta de discussões, provocando reação imediata das elites nacionais, principalmente as do setor agrário. Price (2000, p. 247), antevendo as reações conservadoras, pontuou que o artigo 68 “mexeu num ninho de cobras”. De fato, as críticas a tal dispositivo não têm sido poucas. Consequentemente, as dificuldades impostas para a efetivação das ações que asseguram direitos às comunidades que se

⁵ O artigo 215, em seu 1º parágrafo, preconiza: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras [...]” O artigo 216, no seu 5º parágrafo, define: “ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.” (BRASIL, 2012, p. 163). Em 2000, foi promulgado o Decreto 3.551, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que poderiam passar a constituir o patrimônio cultural brasileiro, viabilizando o registro, como patrimônio imaterial, “do ofício das baianas do acarajé, do samba de roda do Recôncavo Baiano” (que também recebeu, em 2005, o título de obra-prima da humanidade) (ABREU, 2007, p. 355). Consorte faz uma observação muito pertinente a respeito do significado da incorporação dos aspectos culturais da população negra à identidade nacional como previsto nesses artigos e decretos. Segundo a autora, “[...] incorpora-se a matriz africana em termos de herança cultural e discrimina-se o negro enquanto membro do corpo social” (CONSORTE, 1991, p. 92).

enquadram na categoria social *remanescente quilombola* têm se manifestado das mais variadas formas. Um exemplo é a Ação de Inconstitucionalidade (ADIN) 3.239, proposta pelo Partido Democrata (DEM), antigo Partido da Frente Liberal (PFL), junto ao Supremo Tribunal Federal contra o decreto 4887/03 que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas de que trata o artigo 68 do ADCT.

Dentre as argumentações empreendidas pelo DEM para contestar a constitucionalidade do artigo 68, e do decreto 4.887 que vem regulamentá-lo, encontra-se a de que o critério de autoatribuição, estabelecido no decreto para identificação dos remanescentes de quilombolas, viola o princípio da legalidade, uma vez que, com o critério da autoatribuição, os grupos que se declaram remanescentes quilombolas não precisam de comprovação arqueológica,⁶ ou seja, que ocupam determinado território desde o período da escravidão. Tal concepção de constituição dos territórios quilombolas desconsidera toda a historicidade das lutas dos ex-escravizados e dos seus descendentes pelo acesso e permanência na terra durante o período que precedeu a abolição, uma vez que muitas das comunidades que hoje se autodenominam como remanescentes quilombolas foram constituídas no período pós-abolição.

É com essa perspectiva que pensamos, aqui, a definição de comunidade remanescente quilombola: comunidades formadas no pré ou no pós-abolição por escravizados, ex-escravizados e seus descendentes, com características socioculturais e raciais que evidenciam uma ancestralidade negra e uma trajetória própria de luta pelo acesso e permanência na terra. Tais comunidades foram constituídas a partir de diferentes processos, que compreendem a compra de nergas de terras (ANJOS; CYPRIANO, 2006), através de doações feitas por antigos senhores de escravos (GUSMÃO, 1992), por meio da brecha camponesa (REIS; SILVA, 1989) e/ou através de terras devolutas, ocupadas por famílias negras após a abolição.

O espaço de realização desta pesquisa, conforme anteriormente mencionado, é a comunidade de Lagoa Santa. A delimitação do tema, o marco temporal e a construção do problema foram se configurando, progressivamente, no diálogo com as fontes. Nesse diálogo, constituiu-se como objetivo a ser perseguido investigar o processo de formação histórica da

⁶ Conforme previa o Decreto 3.912 de 12 de dezembro de 2001, promulgado pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, que preconizava em seu artigo 1º que “[...] somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I - eram ocupadas por quilombos em 1888 e II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988” (BRASIL, 2001), revogado pelo atual Decreto 4.887/03.

comunidade, reconstruindo a sua estrutura sociocultural, buscando relacionar a influência desses fatores no processo de construção identitária do grupo, sendo que o marco temporal adotado foi 1950-2011. É preciso esclarecer que o marco temporal aqui não foi pensado de forma engessada ou estanque. No segundo capítulo, recuamos no tempo, indo até o século XIX, na busca de informações que subsidiassem e lançassem luz sobre as questões levantadas na pesquisa. A adoção da década de 1950 deu-se por percebermos durante a pesquisa, ao conduzirmos as entrevistas com os membros da comunidade, que ela marca, de forma significativa, a memória coletiva do grupo, pois foi no final da década de 1950 que a comunidade sofreu a sua primeira invasão – tema que será tratado no terceiro capítulo desta dissertação –, demarcando o fim de um tempo de tranquilidade e dando início a outro tempo, de conflito e espoliação de terras. A partir dessa referência temporal, os entrevistados apresentaram suas leituras da história, atribuindo sentido às suas experiências vivenciadas e reconstruindo o seu passado.

Este trabalho encontra-se estruturado a partir de quatro capítulos. No primeiro, buscamos apresentar a comunidade, sua organização socioespacial, através dos núcleos de povoamento que a compõem e as relações de parentesco estabelecidas entre eles. Analisamos como se deu o autorreconhecimento da comunidade como remanescente quilombola e os atores envolvidos nesse processo. Quando apresentamos a comunidade, destacamos os meios de sobrevivência, as formas de vida e de acesso aos serviços públicos, como saúde, educação, etc., problematizando as dificuldades que a comunidade enfrenta e tendo como perspectiva a questão racial. Buscamos demonstrar que o racismo atua como fator determinante na condição de vida da população negra. Apresentamos uma breve análise das relações de gênero que se estabelecem na comunidade, ressaltando a importância das mulheres na dinâmica social do grupo, suas vivências, experiências e desafios enfrentados no dia a dia. Nesse sentido, compreendemos que a categoria experiência é múltipla, ampla e ramificada, uma vez que os indivíduos vivenciam e dão significado a elas – resultantes das inter-relações travadas no cotidiano – de forma diferenciada e subjetiva, variando conforme a condição social, o pertencimento racial e a identidade sexual desses indivíduos.

No segundo capítulo, buscamos demonstrar, com base na historiografia sobre o território do Baixo Sul da Bahia⁷ e em fontes primárias, o processo de colonização da região

⁷ Os Territórios de Identidade da Bahia foram instituídos através do Decreto nº 12.354, de 25 de agosto de 2010, que estabelece em seu art. 1º: “Fica instituído o Programa Territórios de Identidade, com a finalidade de colaborar com a promoção do desenvolvimento econômico e social dos Territórios de Identidade da Bahia, em consonância com os programas e ações dos governos federal, estadual e municipal.” Considera-se Território de Identidade: “[...] o agrupamento identitário municipal formado de acordo com critérios sociais, culturais,

onde está localizada a comunidade de Lagoa Santa, conhecida como Fundo das Doze Léguas ou Vilas de Baixo⁸ durante o período colonial. Apesar de a região não ter se consolidado como produtora de cana-de-açúcar para exportação no período colonial/imperial, desenvolveu-se nela uma economia de subsistência e mercantil, tendo como principal força de trabalho a mão de obra escrava (DIAS, 2007), principalmente através da exploração de madeiras nobres (os reais cortes) e do cultivo da mandioca e de outros produtos de subsistência. Argumentamos que essa situação favoreceu, durante e após a abolição, o surgimento de dezenas de comunidades negras rurais que hoje se autodefinem remanescentes quilombolas. Nesse sentido, procuramos demonstrar as formas de resistência – como formações de quilombos – que a população negra utilizou a fim de obter liberdade e ter acesso à terra.

O segundo capítulo adquire sua importância, entre outras questões, por permitir compreender a incoerência interpretativa sobre o período colonial da região em apreço, por muito tempo considerada economicamente marginalizada em virtude de não ter proliferado no seu território o cultivo da cana-de-açúcar como em outras regiões brasileiras, a exemplo do Recôncavo. Na busca de melhor compreender a dinâmica socioeconômica da região, a análise dos trabalhos de Dias (2007; 2011) foi bastante significativa, pois o autor contribui para a superação da percepção que se tinha sobre a região e sua inserção na atividade econômica durante o período colonial. O autor busca demonstrar que, embora o cultivo da cana-de-açúcar para exportação não tenha criado raízes na antiga Capitania de Ilhéus, a região desenvolveu uma economia mercantil, baseada na exploração de madeiras nobres e no cultivo da mandioca, cuja mão de obra foi, predominantemente, de negros escravizados. Mesmo sendo o padrão de distribuição da população escravizada constituído de pequenos plantéis, foi nessa região onde mais proliferou a formação de quilombos na Bahia.

No terceiro capítulo, discutimos as invasões que a comunidade sofreu ao longo da segunda metade do século XX, resultando em dois conflitos agrários que subtraíram parte significativa do território da comunidade. Observamos, através das narrativas, de que forma e em que medida esses conflitos atingiram os núcleos que compõem a comunidade e o papel

econômicos e geográficos, e reconhecido pela sua população como o espaço historicamente construído ao qual pertence, com identidade que amplia as possibilidades de coesão social e territorial”, sendo o Território de Identidade do Baixo Sul composto pelos seguintes municípios: Aratuípe, Cairu, Camamu, Gandu, Igrapiúna, Ituberá, Jaguaripe, Nilo Peçanha, Pirai do Norte, Presidente Tancredo Neves, Taperoá, Teolândia, Valença e Wenceslau Guimarães. O Estado da Bahia conta com 26 Territórios de Identidade. Disponível em: <<http://www.seplan.ba.gov.br/mapa.php>>. Acesso em: 14 mar. 2011.

⁸ Referência às vilas de Cairu, Camamu e Boipeba durante o período colonial, que atualmente correspondem, respectivamente, às cidades de Cairu, Camamu e Nilo Peçanha. As questões referentes às terminologias atribuídas às vilas, hoje cidades, que integram a região, serão apresentadas no segundo capítulo.

desempenhado pelos atores neles envolvidos, assim como as consequências para a comunidade. Na atualidade, as memórias dos membros da comunidade que estiveram envolvidos nesses conflitos afloram sob a perspectiva de reaverem suas terras expropriadas, em consonância com a legislação que garante aos remanescentes quilombolas o direito à demarcação e à titulação de seus territórios ancestralmente ocupados. O terceiro capítulo desempenha um papel importante neste estudo na medida em que permite abstrair significados resultantes das práticas de violência e seus desdobramentos em relação aos conflitos fundiários na região e na comunidade, a partir dos quais foi possível perceber e analisar como os indivíduos entrevistados historicizam suas experiências e trajetórias de vida na relação com a terra e as tensões provenientes da relação entre tradição oral e escrita.

Esta pesquisa busca pensar as experiências dos sujeitos sociais, bem como sua historicidade, valores, práticas, modos de viver e costumes. Nessa perspectiva, as fontes utilizadas, e que subsidiaram a construção e problematização desses capítulos, foram, principalmente, orais. Compreendemos que o emprego da metodologia da História Oral possibilita que outras histórias e memórias, não privilegiadas pela historiografia, tornem-se visíveis,⁹ como é o caso dos descendentes de escravizados e suas experiências como sujeitos históricos no pós-abolição, uma vez que não configuravam como parte integrante do projeto de civilização e modernidade pensado pela elite dirigente para a sociedade brasileira. Sendo assim, buscamos as fontes orais por entendermos que:

[...] na oralidade encontramos a forma de comunicar específica de todos os que estão excluídos, marginalizados, na mídia e no discurso público. Buscamos fontes orais porque queremos que essas vozes – que, sim, existem, porém ninguém as escuta, ou poucos as escutam – tenham acesso à esfera pública, ao discurso público [...] (PORTELLI, 2010, p. 03).

As vozes que ecoam das comunidades tradicionais - vozes de pescadores e marisqueiras, remanescentes quilombolas, terreiros, indígenas, faxinais, fundo de pasto, assentados - precisam ser amplificadas. Nesse processo, a História Oral desempenha um papel democratizante, uma vez que possibilita a pesquisadores e atores sociais marginalizados e invisibilizados a construção conjunta através do exercício acadêmico de instrumentos de luta por cidadania e justiça social.

⁹ Edward Said reivindica que intelectuais apresentem outras leituras e perspectivas da história “que não aquelas oferecidas pelos representantes da memória oficial e da identidade nacional – que tendem a trabalhar em termos de falsas unidades, da manipulação de representações distorcidas ou demonizadas de populações indesejadas ou excluídas e da propagação de hinos heróicos cantados para varrer todos que estivessem em seu caminho” (SAID, 2003, p. 39).

Ao analisarmos, por meio de fontes orais, o processo de formação histórica, as manifestações culturais e a importância dessas tradições para a manutenção e para a transmissão da identidade dos membros da comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa, o grande desafio enfrentado foi compreendermos as tensões entre os fatos rememorados e narrados pelos entrevistados. Nesse sentido, a leitura de Portelli ajudou-nos a perceber questões importantes nas entrevistas, pois, conforme o autor, a memória não é simplesmente:

Um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico (PORTELLI, 1997, p. 34).

As lembranças de tempos passados estão em constante diálogo com a conjuntura do presente. Durante o ato de rememorar e narrar, os indivíduos mensuram o resultado e as consequências que suas memórias podem lhes trazer. Levando em consideração os valores atuais, o resultado dessa operação pode ser percebido nos silêncios (que não deve ser confundido com esquecimento), nas pausas, nas alterações de expressão e nas gesticulações. Mediante uma pergunta, ou durante uma resposta, essas linguagens gestuais mostraram-se relevantes para que pudéssemos compreender melhor os significados das experiências vividas e rememoradas pelos entrevistados. Mesmo diante de memórias recuadas no tempo, alguns entrevistados demonstraram-se desconfortáveis diante da provocação de rememorá-las. Nesses momentos, percebíamos a hesitação diante da possibilidade de revelar a participação em ações que, no presente, sinalizavam uma ameaça à sua integridade psíquica e moral - por exemplo, revelar memórias que demonstrassem a participação pessoal no processo de espoliação de parte das terras pertencentes à comunidade. Revelar determinadas memórias de tal forma significaria abdicar da “moralidade convencional”, transfigurada em uma “[...] capa em que urge revestir os atos, para a necessária aprovação social” (TEIXEIRA, 2007, p. 110). Nesses casos, é necessário, acima de tudo, preservar as aparências.

As narrativas apresentam elementos que viabilizam, de uma forma muito mais orgânica, compreender a dinâmica dos grupos e dos sujeitos em seus afazeres, valores, normas e comportamentos. Apreender tudo isso significa trabalhar com a complexidade da realidade social. Dessa forma, as narrativas permitiram adentrar para o campo das experiências dos entrevistados, vividas e reconstruídas através do diálogo com as questões que se colocam no presente.

No quarto e último capítulo, buscamos identificar as tradições e as manifestações culturais presentes na comunidade de Lagoa Santa, bem como compreender suas raízes e seus vínculos ancestrais transmitidos através da tradição oral às futuras gerações. Apresentamos, também, uma breve discussão sobre a educação, enquanto processo de socialização, oferecida à comunidade. Procuramos, com isso, compreender de que forma o processo educacional formal vem atuando na dinâmica das construções identitárias dos sujeitos a ele submetidos, e como as questões referentes à educação formal, oferecida à comunidade de Lagoa Santa, dialoga e interage com os conhecimentos e os saberes tradicionais presentes na comunidade.

Quanto às tradições e manifestações culturais, interessa-nos perceber a sua importância para a construção identitária do grupo enquanto remanescente quilombola. Buscamos, através da oralidade: mergulhar no cotidiano da comunidade; descrever os seus costumes, modos de fazer e viver e práticas socioculturais solidárias – a exemplo dos adjutes,¹⁰ do trabalho comunitário na Casa de Farinha, por ser um importante espaço de sociabilidade para a comunidade; as práticas culturais, como o samba de roda e de marinho e o Terno de Reis; as práticas religiosas, como as rezas, as ladainhas e a festa em devoção a São Brás, padroeiro da comunidade. Além disso, procuramos compreender, no quarto capítulo deste estudo, como a comunidade está se relacionando com os atores externos e quais são as suas influências no cotidiano. Para isso, empreendemos uma análise, articulando os costumes e os modos de vida da comunidade enquanto expressão da cultura.

Durante a construção dos capítulos, procuramos observar e analisar a importância dos aspectos culturais e das tradições para a afirmação da identidade do grupo. Dentre as obras analisadas, destacamos Hall, que discorre sobre as experiências do negro na diáspora:

Não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nossas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernáculas e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias de cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2009, p. 323-324).

¹⁰ Conforme o Dicionário Aurélio, este termo significa o auxílio gratuito que os lavadores prestam uns aos outros (em colheita, construção de casa, etc.), reunindo todos os lavadores da redondeza e trabalhando em prol de um só. De acordo com a região, pode adquirir vários sinônimos relacionados a essa prática, como *mutirom*, *mutirum*, *muxirão*, *muxirã*, *muxirom*, *muquirão*, *adjunto*, *adjuntorio*, *ajuri*, *arrelia*, etc. (FERREIRA, 2008, p. 95).

A contribuição de Hall para o entendimento das questões concernentes à cultura negra, pensadas enquanto vivências que se materializam no social em meio a tensões, disputas, embates, lutas e resistência perante uma sociedade herdeira da mentalidade colonial e escravocrata é importante para fugir de interpretações decorrentes da crença de que a cultura negra tenha permanecido autêntica, tal qual foi transplantada da África, juntamente com os corpos dos africanos na diáspora.¹¹ Nesse sentido, a identidade sócio-histórica e cultural que a população negra reivindica contemporaneamente foi constituída na diáspora.

Na pesquisa, lançamos, também, mão de fontes documentais, a exemplo de cadeias sucessórias de imóveis rurais referentes ao território da comunidade de Lagoa Santa, documentos referentes ao século XIX, a exemplo de Registros Eclesiásticos de Terra, Autos de Liberdade de escravos, ofícios e correspondências trocadas entre autoridades locais (da vila de Santarém) e provinciais, entre outros. No trato com esses documentos, foi necessário percorrer as seguintes etapas concernentes à pesquisa em manuscritos: 1) verificar a determinação da forma material, o conteúdo do documento; e 2) verificar qual era a intencionalidade do autor ao produzi-lo, uma vez que o documento histórico, assim como qualquer fonte sobre o passado, conservado por acidente ou deliberadamente, é analisado a partir do presente; portanto, estabelecendo diálogos entre a subjetividade atual e a subjetividade pretérita (KARNAL; TATSCH 2011).

As entrevistas que compõem o corpo documental desta pesquisa foram realizadas entre 2010 e 2012 e gravadas em áudio e vídeo. Quanto à comunicação com os membros da comunidade para a realização das entrevistas, não houve dificuldades. Pelo contrário, os encontros foram sempre muito prazerosos e as pessoas mostraram-se sempre dispostas a compartilhar seu tempo, suas vivências e memórias. Durante as visitas à comunidade, reencontrei amigos e parentes e descobri novos laços de parentesco. Os encontros eram sempre cheios de recordações e “causos”, alguns envolvendo pessoas da minha família, como os adjuntos seguidos de samba, comida e bebida. As histórias, relatadas naqueles encontros, reavivaram em minha memória muitas lembranças da minha infância naquela comunidade.

Compartilhar e vivenciar os códigos do mundo rural utilizados pelos sujeitos desta pesquisa foi um fator positivo no desenvolvimento deste estudo. A esse respeito, as observações apontadas por Roggart ajudaram-me a perceber a importância das minhas experiências pessoais para o aprofundamento das questões que envolvem os sujeitos da

¹¹ Igualmente importante para o entendimento da construção identitária da comunidade de Lagoa Santa foram as contribuições trazidas por Mintz e Price (2003) e Glissant (2005).

pesquisa: “Quando descrevo as atitudes antigas, faço-o em grande medida com base nas recordações da minha infância; conheci pessoalmente essas atitudes, muito marcadas ainda na geração que era adulta quando eu era criança.” (ROGGART, 1973, p. 28). Assim como Roggart (1973), Williams, no prefácio da sua obra “Campo e cidade”, apresenta a sua posição e a influência de suas origens em suas análises e formulações teóricas:

Vale dizer logo de início, porém, que, para mim, a questão [relação campo e cidade] sempre foi pessoal, desde que me tenho por gente. Isso porque, numa Grã-Bretanha predominantemente urbana e industrializada, quis o acaso que eu nascesse numa aldeia remota, uma antiquíssima povoação do interior [...]. Antes de ter lido qualquer descrição ou interpretação das mudanças e variações das comunidades e formas de vida, as vi concretamente, em ação, com uma clareza inesquecível. [...] ainda que freqüente e necessariamente adote procedimentos impessoais de exposição e análise, há sempre, por trás de tudo, um ímpeto, um engajamento pessoal (WILLIAMS, 2011, p. 13-14).

O fato de pertencer à comunidade, e nesse momento voltar-me para ela na condição de pesquisador, aumenta a minha responsabilidade, pois “[...] o propósito da História não é o de ‘desencavar’ o passado para apenas descobrir as raízes de nossa identidade, mas o nosso compromisso de construir a transformação do presente” (FENELON, 2009, p. 34). Assim, o meu esforço acadêmico, depreendido, prazerosamente, durante a realização desta pesquisa, moveu-se sempre na direção de buscar construir, conjuntamente, com os membros da comunidade e contribuir com um trabalho a favor da luta pela justiça social.

CAPÍTULO 1 – COMUNIDADE NEGRA RURAL DE LAGOA SANTA: ASPECTOS ATUAIS

Neste primeiro capítulo, apresentamos a comunidade de Lagoa Santa, indicando como se deu o processo de autorreconhecimento como remanescente quilombola, sua organização socioespacial, através de seus núcleos constituídos por troncos familiares que se inter-relacionam por meio de laços de parentesco, levando em consideração os aspectos socioeconômicos da comunidade: como vivem, quanto ganham, serviços públicos a que têm acesso, etc.; enfim, compreendermos como vive a população da comunidade nos dias de hoje.

O Movimento Social Quilombola é hoje um dos mais ativos agentes do movimento negro no Brasil, congregando, em todo o país, centenas de comunidades negras, rurais e urbanas na defesa de uma agenda própria de reivindicações, tendo como eixo central a defesa de seus territórios - direito assegurado na Constituição de 1988. A partir de então, a luta de grupos negros rurais pelo acesso e permanência na terra, que até então ocorria de forma oculta, dissolvida entre os movimentos sociais de camponeses dos quais participavam (CARDOSO, 2011), conseguiu formar um campo próprio de reivindicações, caracterizado pelas singularidades étnico-raciais e históricas desses grupos.

O número de comunidades que se declaram remanescentes quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares já é superior a 1.700 em todo o país. Contudo, só há registro de 380 dessas comunidades no estado da Bahia, enquanto que as comunidades identificadas naquele estado são superiores a 600. Apesar dessa discrepância entre o registro do número oficial e o do não oficial dessas comunidades, todo esse movimento atual revela algo que, durante o período posterior à abolição, foi negligenciado: a relação da população negra com a terra, uma vez que, com a abolição, os negros pareciam ter saído das senzalas e da história, substituídos pela chegada em massa de imigrantes europeus (RIOS; MATTOS, 2004).

Antes de prosseguirmos, entretanto, acreditamos que se faça necessário pontuarmos algumas questões referentes às características socioculturais das comunidades negras rurais que se autodefinem como remanescentes quilombolas.

Na conjuntura das discussões relacionadas às comunidades remanescentes quilombolas, é comum atribuir a estas, ou, ao menos, esperar que elas possuam, na atualidade, características culturais preservadas que as remetam e/ou as identifiquem a uma ancestralidade africana, como língua ou dialeto, religião, etc., ou, então, que elas preservem uma memória genealógica do cativo que possibilite especular que tais comunidades

existem desde o período colonial/imperial, quando ainda imperava o sistema escravagista - percepção que, ao menos na comunidade de Lagoa Santa e nas demais comunidades presentes no Baixo Sul da Bahia, com as quais mantemos contato, não condiz com a realidade sociocultural e com a história vivenciada por essas comunidades. É importante ressaltar que muitas dessas comunidades formaram-se ao longo do século XX, após a abolição, e nunca de forma isolada. Ao contrário, o contato com a sociedade envolvente foi constante, resultando, inevitavelmente, em trocas culturais. É preciso observar, atentamente, a realidade das comunidades “[...] para não se incorrer num equívoco de considerar que as tradições são mantidas como vieram da África [...]” e que assim permanecem. É preciso considerar que “a identidade passa pela afirmação de valores dos antepassados” (MOURA, 1994, p. 136), mas que é recriada conforme a conjuntura do processo histórico e das condições de vida atuais.

Não queremos dizer com isso que tais características não estejam presentes em algumas comunidades negras que se declaram remanescentes quilombolas na atualidade. Algumas conseguiram preservar determinados traços socioculturais, a exemplo da comunidade Cafundó, localizada no município de Salto de Pirapora, no estado de São Paulo. Nessa comunidade, além do português, seus membros comunicam-se através de um “[...] léxico de origem banto” (VOGT; FRY, 1996, p. 16). Desejamos, apenas, sinalizar que a permanência/presença de tais características não pode ser vista como necessária, impondo-se como condição *sine qua non* para que determinado grupo esteja habilitado para se autodeclarar - e reivindicar sua identidade como - remanescente quilombola.

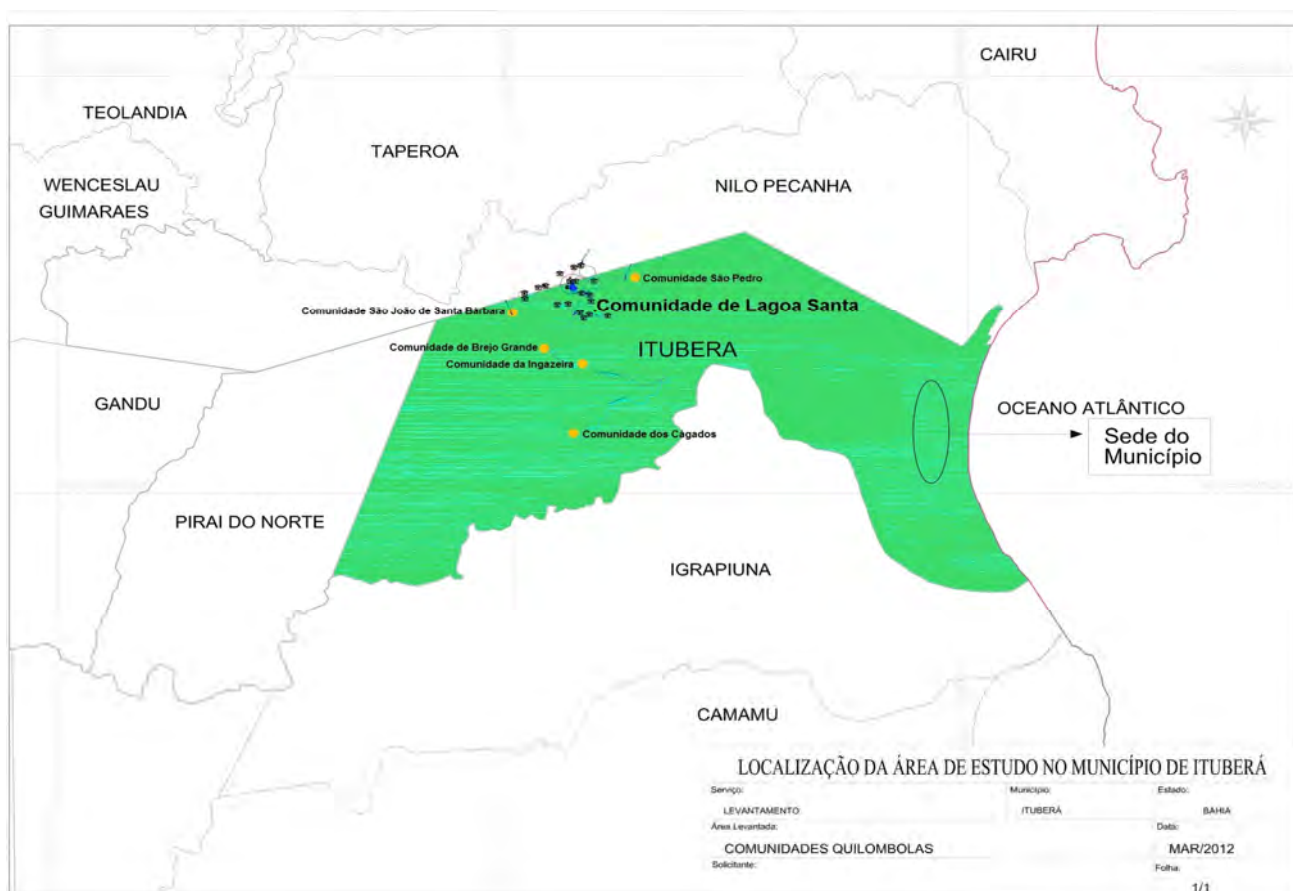
É importante, também, compreendermos que, embora tais comunidades apresentem problemas e dificuldades comuns, possuem, por outro lado, diferentes aspectos culturais e histórias de acesso, permanência e relacionamento com a terra. Dessa forma, temos comunidades em que o uso da terra é coletivo e comunidades em que o uso da terra é feito de forma individual. No caso da comunidade de Lagoa Santa, a modalidade de apossamento da terra caracteriza-se, e está apoiada, em bases tradicionais, isto é, na unidade familiar, entendida como individual. Entretanto, a comunidade também realiza ações coletivas em suas práticas cotidianas, tais como: adjuntos; outras práticas socioculturais solidárias, realizadas em espaços comunitários, como a Casa de Farinha; e o usufruto coletivo de recursos naturais, como rios, lagoas, estradas e caminhos.

Submetidos a processos de exclusão desde os tempos coloniais, a população negra construiu territorialidades repletas de significações próprias. Nesse sentido, as questões que se

apresentam atualmente devem estar voltadas para o que essas comunidades representam no presente.

A comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa, reconhecida pela Fundação Cultural Palmares em 2005, está localizada na zona rural do município de Ituberá-BA, a 12 km da sede. O município conta com mais quatro comunidades remanescentes quilombolas - Brejo Grande, Ingazeira, São João de Santa Bárbara e Cágados -, conforme pode ser visualizado no mapa abaixo.

Mapa 1¹² – Localização das comunidades remanescentes quilombolas do município de Ituberá



Fonte: Mapa produzido por Niel Nascimento Teixeira (2012)

¹² Os mapas referentes às comunidades quilombolas do município de Ituberá, bem como o que apresenta a caracterização cartográfica da comunidade de Lagoa Santa, foram produzidos por Niel Nascimento Teixeira, Engenheiro Agrimensor e Doutor em Ciências Geodésicas, professor da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), em janeiro de 2012, para serem utilizados neste trabalho.

A comunidade de Lagoa Santa organiza-se em torno de uma grande lagoa que os moradores acreditam ser encantada e ter água milagrosa. Daí, o nome da comunidade: Lagoa Santa. Na memória dos mais velhos, encontram-se muitos “causos” e fatos que envolvem a Lagoa, como visagens e aparições. Dentre eles, dois “causos” são recorrentes na memória coletiva dos membros da comunidade. Um deles diz respeito a um viajante que passava pela Lagoa com seu cavalo, que era cego. Como ele sabia das histórias da Lagoa, segundo as quais a sua água tinha poderes milagrosos, resolveu testá-la, banhando os olhos do seu cavalo com a água da lagoa. Ao fazer isso, o cavalo voltou a enxergar, enquanto que o seu dono ficou cego. Serapião Pedro dos Santos, 80 anos, relata sobre isso:

[...] naquele tempo passado, um camarada veio com um animal, e aí o animal era cego, né? Ele chegou na beira do milagre [da Lagoa], ele aí passou um pouco de água, aí o animal... Ele disse: “Olha, o meu animal melhorou!” Quando o animal melhorou, ele ficou cego.¹³

Outra história versa sobre um antigo morador da comunidade que resolveu aproveitar a vazão da água da Lagoa para movimentar uma Casa de Farinha à roda d’água (tração hidráulica). Após a Casa de Farinha ter sido construída, chegou a hora de inaugurá-la. Liberaram, então, a água. Porém, quando esta chegou perto de onde se encontrava a Casa de Farinha, retornou. Serapião Pedro dos Santos conta que chegou a ver as ruínas da antiga Casa de Farinha.

São muitos os mistérios que envolvem a Lagoa. Por exemplo, o fato de nunca ninguém ter morrido afogado nela, como nos conta Julio Conceição dos Santos, 76 anos, ao ser perguntado sobre os encantos e poderes milagrosos da Lagoa:

Rapaz, eu acredito que seja, que tem muita coisa que a gente vê. Eu mesmo conto uma história que eu vi, que ali nunca morreu ninguém, ali dentro daquela água. Um dia eu vi, eu tava ainda novo, eu vi um cara, um rapaz caí naquela Lagoa Santa pra nadar, e quando chegou lá fora, naquele largão, ele cansou. E aí ninguém foi dar socorro. Ele gritava, ele levava uns cinco minuto, dez minuto debaixo d’água, sem ninguém dar socorro porque ninguém ia lá. Não tinha nada pra segurar, pra pegar, não tinha embarcação, não tinha nada. Aí foi indo, foi indo, quando ele saía fora dava cada urro que a água subia mais de dois metros, aí tornava descer. Até um tempo de semana santa. Aí ele lutou, lutou, lutou mais ou menos umas duas horas dentro d’água; hora encobria de tudo, levava cinco minutos, seis, depois botava a cabeça fora. Mas ninguém não tinha nem uma canoa, nem uma jangada, nem nada. Aí ficou, foi indo, foi indo... ele veio rondando, rondando, com a onda, a onda veio trazendo. Ora ele virava de barriga pra cima, ora descia, ora se endeiretava. Aí foi indo, com muito tempo a onda veio trazendo ele. Levou umas duas horas, a onda veio trazendo até que chegou na beira e encostou. E eu sei quem é e você conhece até ele... Você pode até procurar saber dele se foi verdade essa palestra, aquele André Tomaz, chamado André de Nuta. Pois é, se você encontrar com ele pode perguntar esse caso a ele, se foi verdade ou não foi. Aí eu criei fê, que não é uma coisa que não tem importância. Tem grande importância ali! Aí pronto, todo mundo

¹³ Serapião Pedro dos Santos. Entrevista concedida em 07 de abril de 2010.

toma banho, pega água, pinta o sete e tal, mas morrer nunca ninguém morreu, desde meu avô que tem esse caso que nunca morreu ninguém. E essa história foi certo, certo, certo.¹⁴

Também não há notícia que alguém tenha chegado ao fundo da Lagoa, embora não tenha faltado quem tentasse, conforme a narrativa de Manoel Conceição dos Santos, agricultor, 72 anos:

O pessoal vinha, mergulhava e no fim não encontrava nada. Aí amarraram três fio de imbé¹⁵ de mato grosso e marraram um machado e saiu numa jangada e botaram e não deu no fim. E gente que mergulha, disse que mergulha, e da água ali de duas diversidade: da morna, da fria; e nunca chega em baixo na lama. E nunca morreu ninguém na Lagoa.¹⁶

Foto 1 - Vista da Lagoa, comunidade de Lagoa Santa, 2004



Fonte: Acervo da Secretaria Municipal de Cultura do município de Ituberá-BA
Fotografia: Wellington Leite

A Lagoa também é o local de lazer, de pesca e de outras práticas socioculturais e religiosas. Muitas pessoas da comunidade, de outras localidades vizinhas, bem como de outras cidades, mantêm em suas casas uma “garrafinha” de água da Lagoa. A Lagoa, para os membros da comunidade, configura-se como um “lugar de memória”, locais materiais ou imateriais, nos quais:

¹⁴ Julio Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 05 de julho de 2011.

¹⁵ Imbé é um cipó resistente e longo, muito comum na mata atlântica.

¹⁶ Manoel Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 07 de julho de 2011.

[...] se cruzam memórias pessoais, familiares e de grupo: monumentos, uma igreja, um sabor, uma bandeira, uma árvore centenária podem constituir-se em ‘lugares de memória’, como espelhos nos quais, simbolicamente, um grupo social ou um povo se ‘reconhece’ e se ‘identifica’ [...]. Esses ‘lugares’, ou ‘suportes’ da memória coletiva, funcionam como ‘detonadores’ de uma sequência de imagens, ideias, sensações, sentimentos e vivências individuais e de grupo, num processo de ‘revivenciamento’, ou de ‘reconhecimento’, das experiências coletivas, que têm o poder de servir como substância aglutinadora entre membros do grupo [...] (NORA *apud* HORTA, 2008, p. 111).

As pessoas reúnem-se às margens da Lagoa para celebrarem e homenagearem São Brás, o padroeiro da comunidade, cuja pequena capela fica em frente à Lagoa. Os membros da comunidade compartilham memórias e vivências que se cruzam e se entrelaçam com as águas da Lagoa, com seus encantos e mistérios.

A ocupação do território que hoje compõe a comunidade remonta ao final do século XIX e início do século XX, cuja forma de acesso deu-se através da compra de terras¹⁷ que foram passadas para as gerações futuras. Inicialmente (antes das duas invasões por parte de grileiros, que resultou na expropriação de parte das terras nas décadas de 1950-70), a comunidade organizava-se geograficamente em cinco núcleos de povoação, formados por troncos familiares distintos:¹⁸ Lagoa Santa, Ronco, Riachão, Buraca e São João (ver mapa da comunidade, na próxima página).

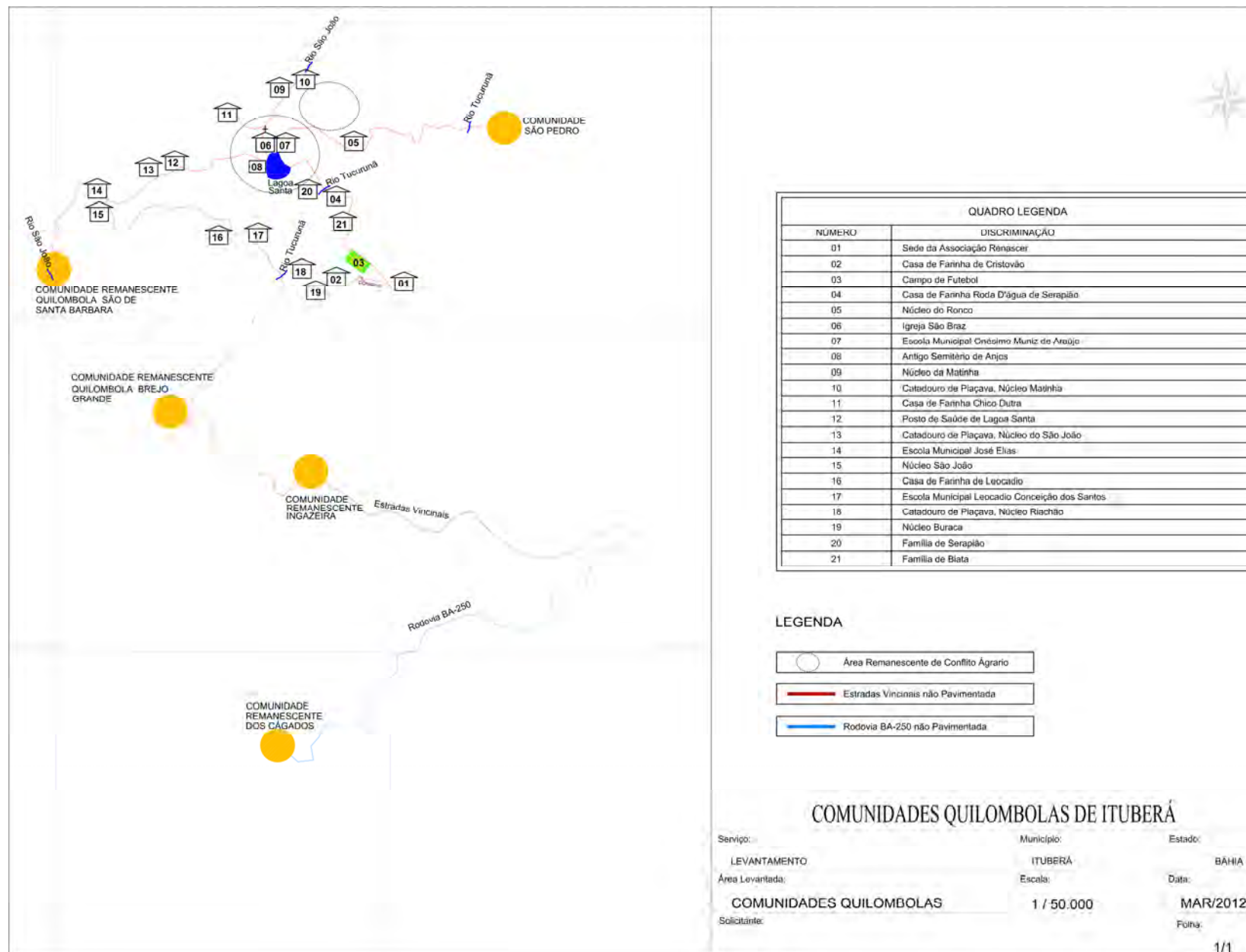
O território ocupado pela comunidade passou a ser cobiçado e ameaçado por fazendeiros, resultando na expropriação de parte de suas terras a partir de meados do século XX, provavelmente por conta da valorização das terras, em consequência da introdução de novas culturas agrícolas na região, tais como seringueira,¹⁹ guaraná e cravo da índia, e da expansão das fazendas de cacau que demandavam o aumento da fronteira agrícola, com a exploração de novas áreas, alterando, assim, a sua configuração.

¹⁷ Há indícios que a região onde a comunidade está localizada já era conhecida desde, pelo menos, a primeira metade do século XIX, uma vez que a comunidade está situada em uma das margens do Rio João onde, por volta de 1857-1859, anos em que os Registros Eclesiásticos de Terras referentes à então vila de Santarém, atual município de Ituberá, foram lavrados pelo vigário Joaquim Ignácio Ferreira. Entre esses registros, alguns acusam pessoas registrando posses nas margens do Rio São João, embora não haja indícios de ligação ancestral entre os atuais moradores da comunidade e os moradores que, entre 1857 e 1859, registraram posse de terra nas margens daquele rio. Cf. Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante, APEBA). Governo da Província. Série viação. Santarém 1857-1859. Seção de Arquivo Colonial e Provincial: **Registros Eclesiásticos de Terras**, maço 4794, registros nº 37, 54, 55, 67, 69 e 78. Nos registros também são citados nomes de lugares como Brejo Grande, Agonia e Tiúba, que atualmente constituem nomes de comunidades rurais vizinhas à Lagoa Santa.

¹⁸ Exceto Buraca e São João, que descendem do mesmo tronco familiar. Parte da família estabeleceu-se no São João e, posteriormente, um dos filhos de Elias, membro ancestralmente mais velho, estabeleceu-se na Buraca.

¹⁹ Na década de 1950, a Firestone, fabricante internacional de pneus, instalou-se na região [em uma área entre os municípios de Ituberá e Igrapiuna], desenvolvendo, em uma extensão de, aproximadamente, dez mil hectares, a monocultura da seringueira para extração de látex. Dessa forma, introduziu na região o cultivo da seringueira, que passou a ser cultivada em larga escala por fazendeiros locais.

Mapa 2 - Comunidades quilombolas do município de Ituberá

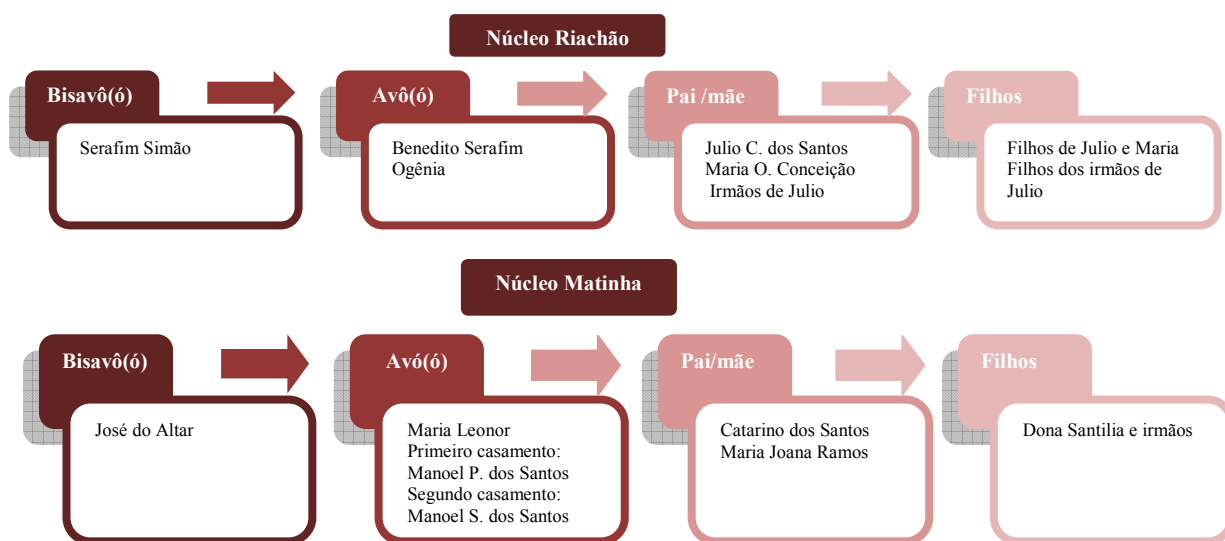


Fonte: Mapa produzido por Niel Nascimento Teixeira (2012)

Nesse processo, o núcleo do Ronco, que tinha como tronco a família de Canuto Meligido de Souza, teve as terras “compradas” na década de 1970. É, atualmente, a Fazenda Ventilador, pertencente a Erico Leite. A família de Canuto Meligido de Souza dispersou-se e parte dela concentrou-se na comunidade de São Pedro, vizinha à comunidade de Lagoa Santa. Já o núcleo da Lagoa Santa, cujo tronco era constituído pela família de Maria Leonor, teve suas terras griladas por Carlos Vergne dos Humildes, no final da década de 1950, sendo, hoje, a fazenda Lagoa Santa, pertencente à Juliana Cristina Narcizo.²⁰ Após serem expulsos das terras que ocupavam, a família de Maria Leonor foi dispersa, passando, uma parte dela, a ocupar uma faixa de terra que se configurou no que hoje é o núcleo da Matinha.

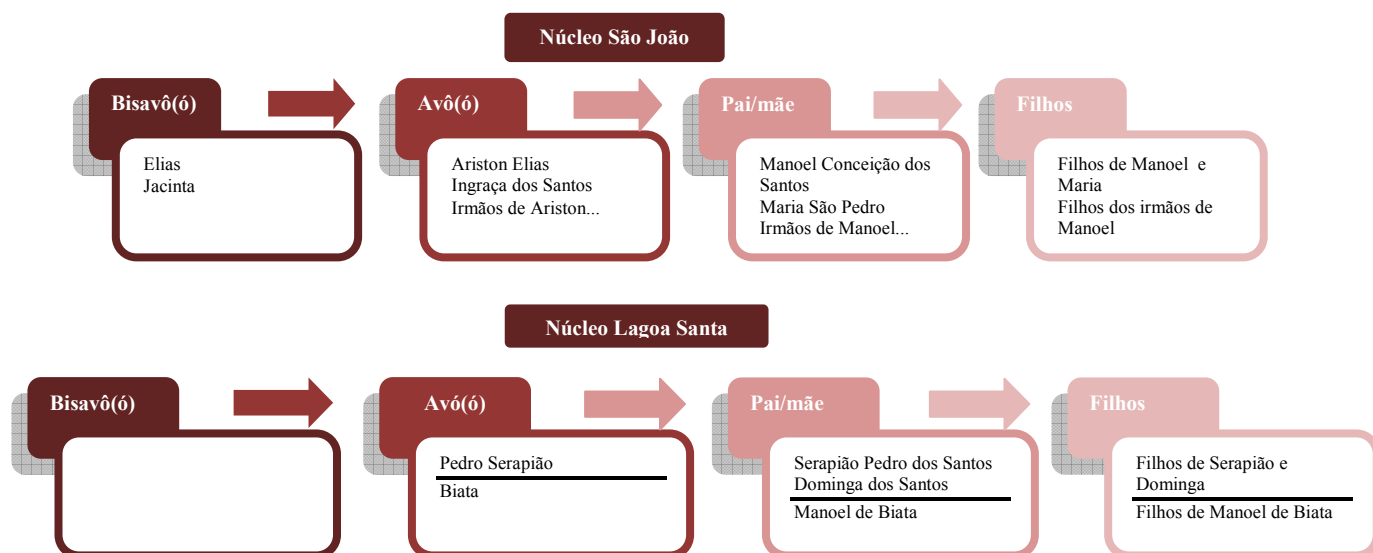
Ainda com relação ao núcleo da Lagoa Santa, é preciso mencionar que ele conta com mais dois troncos familiares: o primeiro corresponde à família de Pedro Serapião que, em um movimento migratório, comprou uma porção de terra vizinha à de Maria Leonor. A família de Serapião também teve parte de suas terras griladas e, conseqüentemente, expropriadas por Carlos; e o segundo, diz respeito à família de Biata, que se aproxima da comunidade através do casamento de Maria Leonor com seu pai Saturnino dos Santos. Portanto, dos troncos familiares que compunham o núcleo da Lagoa Santa, restam os descendentes da família de Biata e de Pedro Serapião. Atualmente, a comunidade é composta dos seguintes núcleos: Riachão, Matinha, São João e Lagoa Santa, cuja ascendência e relações de parentesco entre os membros consanguíneos em linha reta estão representadas nas figuras a seguir:²¹

Figura 01 – Relações de parentesco entre os membros consanguíneos



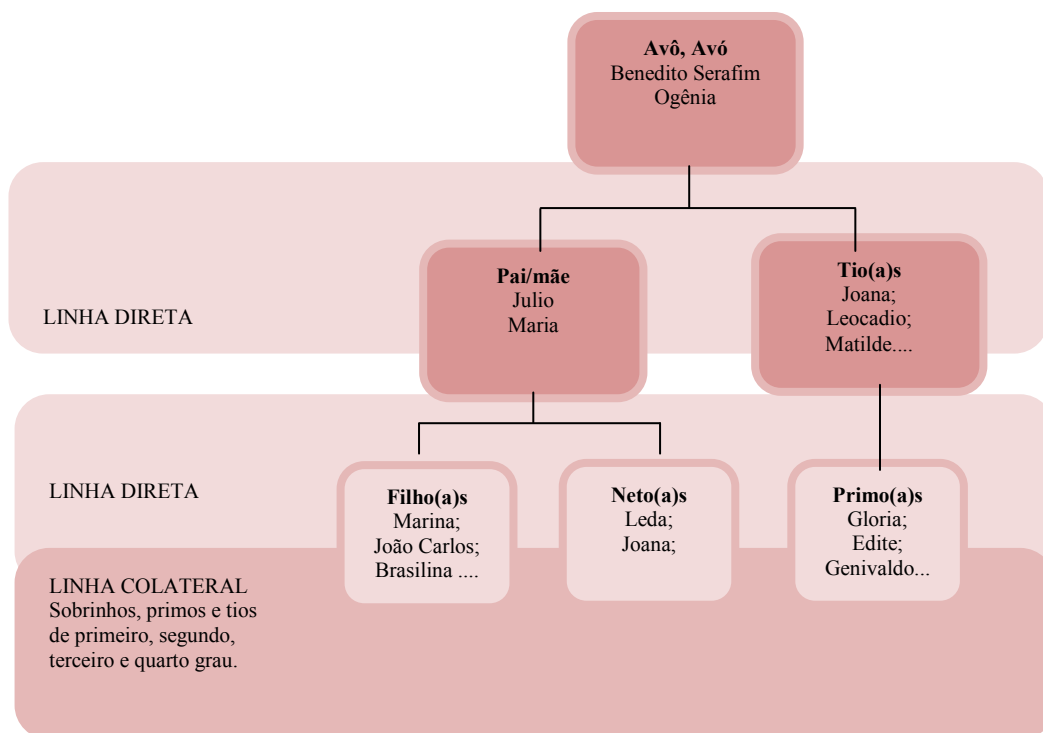
²⁰ Os acontecimentos que envolveram esses dois núcleos em conflitos agrários serão apresentados, mais detalhadamente, no terceiro capítulo.

²¹ Estas figuras seguem o modelo apresentado por Santos (2008, p. 103-104).



A linha reta é feita pela vinculação estabelecida através de um tronco ancestral comum. Nesse caso, as pessoas são ligadas por “vínculos de ascendência e descendência, sem limitação de gerações” (SANTOS, 2008, p. 104). Na comunidade, a segunda linha de parentesco aparece de acordo com o seguinte exemplo:

Figura 02 – Relações de parentesco no grupo pesquisado



Esses parentes estão em uma linha reta formada por ascendentes e descendentes, como pai, mãe, avó, bisavó, etc.; filho, neto, bisneto, etc. Contudo, na comunidade, conforme

apontado por outros pesquisadores (FERNANDES, 2009; GOMES, 2008; MIRANDA, 2009; SANTOS, 2008), também existe o parentesco por afinidade, que decorre de casamentos entre membros de núcleos diferentes. Por exemplo: a filha de Pedro Serapião casou-se com Julio do Riachão, filho de Benedito Serafim. Nesse caso, surgem os parentes por afinidade, ou seja, os parentes da esposa ou do esposo. Outra forma comum na comunidade diz respeito aos irmãos de leite, como o exemplo que citamos: o caso de Candida, do Ronco, que era irmã de leite de Ingraça, irmã de Benedito Serafim. Por sua vez, Ingraça era casada com Ariston Elias, do São João. Dessa forma, o parentesco de sangue não é o único elemento que define o parente, pois o vínculo de aproximação também surge como um elemento importante de inter-relacionamento na comunidade de Lagoa Santa. Esses núcleos comunicam-se para além e através dos laços de parentesco por meio de práticas socioculturais solidárias.

É importante salientar que, atualmente, no território da comunidade, existem algumas propriedades de terceiros, isto é, propriedades de pessoas que não têm nenhum vínculo com a comunidade - como a fazenda Ventilador, oriunda das terras do Ronco e de parte das terras que a família de Catarino passou a ocupar depois da grilagem levada a efeito por Carlos Vergne dos Humildes; e a fazenda Lagoa Santa, oriunda das terras de Maria Leonor e de parte das terras da família de Pedro Serapião.

Com o objetivo de compreendermos melhor como ocorreu o processo de constituição do território que compõe a comunidade, entrevistamos os membros mais velhos de cada tronco familiar. As narrativas dos entrevistados apontam para uma migração e consequente ocupação feita pelos antepassados que, de alguma forma, conseguiram estabilizar-se por meio da compra de pequenas porções de terra, passadas às gerações posteriores.

Narrativas como a de Maria da Conceição, 71 anos (conhecida na comunidade por Didi), filha de Maria Leonor - “Meu avô, José do Altar, foi quem comprou o terreno e deu a minha mãe”²² -, ou a do Cristovão de Jesus dos Santos, 60 anos - “Meu pai chegou aqui e comprou essa área”²³ -, demonstram o seguinte: 1) não existe um mito de origem da comunidade fundada a partir de um indivíduo, a partir do qual a comunidade desenvolveu-se; e 2) o processo de formação da comunidade, com as características atuais, tem início entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX, através da compra de terras, provavelmente por descendentes da última geração de escravos.

²² Maria da Conceição. Entrevista concedida em 07 de março de 2010.

²³ Cristovão de Jesus dos Santos. Entrevista concedida em 23 de fevereiro de 2010.

De acordo com a Associação da comunidade, cerca de 90 famílias vivem em Lagoa Santa, contabilizando um total de, aproximadamente, 400 pessoas,²⁴ que se dividem a partir de quatro parentelas: os descendentes de José do Altar, Serafim Simão dos Santos, José Elias e Pedro Serapião. A comunidade caracteriza-se pelo desenvolvimento de uma agricultura do tipo familiar. Os principais produtos cultivados e produzidos são piaçava, guaraná, mandioca e cacau, todos em pequena escala. Outros produtos, como farinha, hortaliças, verduras, legumes e frutas da época são comercializados na feira livre do município.

Uma das grandes dificuldades dos moradores da comunidade na comercialização dos seus produtos diz respeito ao transporte, oferecido quatro vezes por semana - às segundas, quartas, sextas e sábados - e que trafega, apenas, nas estradas vicinais. Segundo João da Conceição, 52 anos, casado com uma das bisnetas de Serafim Simão, o valor da passagem é de R\$ 4,00 (quatro reais) por passageiro e de R\$ 2,00 (dois reais) por cada volume transportado. Assim, a cada viagem a Ituberá, se o morador(a) da comunidade levar dois sacos de farinha para comercializar gastará a quantia de R\$ 12,00 (doze reais) de condução. A respeito da despesa com transporte, João argumenta que a situação é “difícil, muito difícil... porque as vezes o dinheiro que poderia sobrar para fazer alguma coisinha, no fim a gente gasta com transporte”.²⁵

Levando em consideração que a renda mensal advinda da atividade agrícola de 46,7% dos membros da comunidade gravita em torno de R\$100,00 (cem reais) a R\$ 200,00 (duzentos reais),²⁶ o custo com transporte é significativamente alto. Com o baixo rendimento advindo da atividade agrícola, muitas famílias precisam complementar a sua renda com outras fontes, principalmente como diaristas em fazendas vizinhas, ou inseridas no território da própria comunidade, ou até por meio de benefícios sociais, como o da Bolsa Família ou o da aposentadoria rural.²⁷ Esse quadro é resultante da limitada capacidade produtiva dos

²⁴ Dados obtidos junto à Associação Renascer da Comunidade Remanescer Quilombola de Lagoa Santa.

²⁵ João da Conceição. Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2012.

²⁶ Os dados apresentados e discutidos aqui foram levantados através de estudos descritivos, observando as características da população da comunidade. A pesquisa descritiva é aquela em que o pesquisador observa, registra, analisa e correlaciona fatos ou fenômenos. Utilizamos a pesquisa descritiva documental *in loco*, através da coleta de dados, realizada entre os anos de 2009 e 2010. O questionário foi aplicado, preferencialmente, ao responsável pelo domicílio. Entretanto, na ausência do responsável, foi aplicado a outro morador, desde que fosse maior de 18 anos.

²⁷ A Previdência Rural garante uma aposentadoria para homens de 60 anos e mulheres de 55 anos que tenham trabalhado no campo, mesmo que não tenham contribuído para a Previdência Social. Raquel de Queiroz comparou a aposentadoria rural à Lei Áurea, afirmando que “o dinheiro das aposentadorias assegura a estabilidade econômica de muitas vilas e pequenas cidades, e representou de certa forma uma nova abolição para o conjunto de trabalhadores do campo, desde as mulheres, os bóias-frias, aos que lidam com enxada e foice” (QUEIROZ *apud* SILVA, Eduardo Pereira, 2010, p. 73).

agricultores da comunidade, pois suas posses são muito pequenas: 83% encontram-se no intervalo de 1 a 19,5 hectares.²⁸

Conforme salienta Brito (2007, p. 167), “Ituberá está entre os três municípios do Baixo Sul da Bahia com maior concentração de terra, de acordo com o índice de Gini,²⁹ alcançando a marca de 0,747”. No Brasil, “1% dos proprietários detém 44% das terras, enquanto 67% deles detém apenas 6%” (MOTTA, 2010, p. 09). É diante da realidade da concentração fundiária no Brasil que o Movimento Social dos Trabalhadores Sem Terra e o Movimento Quilombola vêm atuando. O primeiro, para ter acesso a um quinhão de terra, enquanto que o segundo, para garantir a sua permanência nos territórios constantemente ameaçados,³⁰ bem como para reaver as terras que lhes foram expropriadas, como é o caso de Lagoa Santa.

Concernente às condições de moradia e saneamento básico, a comunidade de Lagoa Santa apresenta sérios problemas. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o domicílio e a cidadania devem estar alinhados com o objetivo de gerar condições dignas às pessoas. A casa deve estar dentro de “[...] um contexto em que há presença do poder público dotando este espaço de serviços básicos de energia elétrica, abastecimento de água potável, tratamento de esgoto, bem como de segurança e urbanização [...]” (IBGE – Síntese de Indicadores Sociais, 2006, p. 137). Ao relacionarmos esta definição com a realidade das casas da comunidade, podemos afirmar que elas fogem, totalmente, de um padrão de habitação digna para seus moradores. Observamos que apenas 27% das casas são de alvenaria, ou seja, de materiais duráveis, enquanto que 73% são compostas de estruturas frágeis, de madeira ou taipa (estrutura de barro), com condições de segurança reduzidas em relação à estrutura física.

Já quanto ao abastecimento de água, 81% dos membros da comunidade não têm acesso à água encanada. Por isso, buscam água para o consumo em fontes distantes de suas casas. Por outro lado, tanto a água que não é encanada quanto a água dos 19% que dispõem de água dentro de casa não passa por nenhum processo de tratamento.

Uma das questões mais importantes para a saúde humana diz respeito aos fatores higiênicos, sendo o banheiro um deles. 63% das casas não tinham banheiro, sendo que 74%

²⁸ A comunidade de Lagoa Santa, ao longo do século XX, sofreu duas invasões: a primeira, no final da década de 50; e a segunda, na década de 70, o que reduziu, significativamente, parte de seu território. Discutiremos sobre essa questão no terceiro capítulo.

²⁹ O Índice de Gini mede qualquer tipo de concentração, da seguinte maneira: quanto mais próximo de 1 (um) for o resultado, maior a concentração.

³⁰ A título de exemplo, podemos citar o que vem acontecendo com a comunidade remanescente quilombola de Batateiras, situada em uma ilha no município de Cairu-BA que, nos últimos dois anos, vem sofrendo com as investidas do fazendeiro Manoel Palma Ché, que se diz dono da terra. Ver matéria disponível em: <<http://correionago.ning.com/forum/topics/urgente-caso-batateirascairu>>. Acesso em: 03 jun. 2011. Também a comunidade de Rio dos Macacos, localizada no município de Simões Filho, região metropolitana de Salvador, que litiga com a Marinha do Brasil, considera a terra de sua propriedade.

dos 37% das casas que o possuíam tinham banheiro situado fora da casa. Quanto ao abastecimento de água, a pesquisa realizada por Brandão, Dalt e Gouveia (2010, p. 23-24), em aproximadamente 200 comunidades de diferentes estados brasileiros, entre os anos de 2006 e 2008, constatou que “74% daquelas comunidades utilizavam água proveniente de poço artesanal, cacimba/cisterna ou de fonte/rio/córrego. Em relação ao esgoto sanitário, 28% delas declararam não existir, enquanto que 68% declaram tratar-se de fossa séptica ou rústica”. A situação das comunidades negras rurais é similar quando se trata do acesso a tais serviços públicos.

Foto 2 – Casa de estrutura frágil na comunidade, núcleo São João, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 3 – Casa de estrutura frágil na comunidade, núcleo São João, 2004



Fonte: Acervo da Sec. Municipal de Cultura do município de Ituberá-BA
Fotografia: Welington Leite

A energia elétrica foi instalada em 2009, por meio do Projeto Luz para Todos, contemplando uma parte da comunidade. Andre de Jesus da Conceição (conhecido por André Catixa), ex-presidente da Associação da comunidade e uma de suas lideranças, apresenta o seguinte comentário sobre essa questão:

Nós conseguimos a energia elétrica para aqui, graças a Deus. Ainda falta algumas comunidades contemplar porque o projeto foi muito grande e foi dividido para duas

etapas, mas com certeza vai acabar de resgatar todas as outras que falta ainda. Eu tenho certeza, com fé em Deus, que vai ser contemplado.³¹

Na mesma época, as comunidades de Brejo Grande e Ingazeira tiveram seus territórios contemplados com energia elétrica. A inacessibilidade à energia elétrica implica uma série de privações, tais como a aquisição e/ou construção de casas de farinha motorizadas - o que pode dinamizar a produção e comercialização da farinha, dar acesso à água encanada, através da utilização de bombas elétricas, entre outros benefícios. Com a implementação do Programa Brasil Quilombola, em 2004,³² pelo governo do então presidente Luis Inácio Lula da Silva, o número de comunidades quilombolas contempladas pelo programa Luz para Todos vem aumentando. Entre 2004 e 2009, 20.648 domicílios em comunidades quilombolas foram beneficiados com eletrificação em todo o país, conforme apontado no relatório de gestão referente ao ano de 2009 do Programa Brasil Quilombola (BRASIL, 2010, p. 27).

Por conta da dificuldade de sobrevivência na comunidade, é grande o êxodo, principalmente dos jovens. Por falta de estrutura e, principalmente, por falta de terra para trabalhar, em virtude do tamanho limitado das posses, muitos acabam migrando para a cidade de Ituberá e, até mesmo, para outros estados. A esse respeito, André Catixa comenta:

Então hoje, o que tá acontecendo hoje, as maiorias das terras que eram de nossos avós hoje tá na mão do latifúndio, né? E nós, que temos nossos filhos, estão se deslocando para São Paulo, para Salvador, Brasília, Minas gerais. Hoje tem uma concentração de pessoas no Rio de Janeiro. E a gente sabe que essas terras no passado eram nossas, e hoje o latifúndio tem aí, hoje, a troco de nada. E sobretudo aquelas lutas que nós vinha lutando realmente para a sobrevivência. Então, a gente vem de um ponto, de uma vida, de um povo sofrido.

Sintomático perceber, na narrativa de André Catixa, a forma como ele articula o passado de opressão e espoliação do território da comunidade com a situação atual, na qual os

³¹ Andre de Jesus da Conceição. Entrevista concedida em 28 de março de 2010.

³² O Programa Brasil Quilombola foi criado em 2004. Tem como finalidade promover a coordenação das ações governamentais – articulações transversais, setoriais e interinstitucionais – e agrupa ações voltadas às comunidades quilombolas em várias áreas, tais como acesso à terra, educação, saúde, saneamento básico, eletrificação, geração de renda, dentre outras, com ênfase no direito à terra e ao desenvolvimento econômico e social. O Programa é coordenado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, e tem suas ações executadas por 23 órgãos da administração pública federal, além de empresas e organizações sociais. BRASIL. **Programa Brasil Quilombola: relatório de gestão 2008-2011.** Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2011.

jovens precisam migrar para centros urbanos em busca de sobrevivência. Muitos desses jovens vendem a sua força de trabalho nas fazendas da região, como as Plantações Michelin da Bahia, Cultrosa, Vale do Juliana, entre outras, sendo que, muitas dessas fazendas, constituíram-se a partir da grilagem de terras onde viviam famílias e comunidades negras, pois as terras que pertenciam aos seus antepassados encontram-se, atualmente, nas mãos do latifúndio, resultado do processo de expropriação e invasão que a comunidade sofreu ao longo do século XX. Muitos desses que migram em busca da sobrevivência acabam ocupando subempregos, as mulheres quase sempre atuam como empregadas domésticas, os homens na sua maioria na construção civil, recebendo baixos salários e vivendo em bairros periféricos. Entretanto, muitos retornam para a comunidade por perceberem que a realidade fora dela não lhes oferece melhores condições. A experiência de vivenciar o cotidiano em grandes metrópoles, que, em termos culturais, está muito distante do vivenciado em suas comunidades, provoca o que poderíamos chamar de choque cultural, ou seja, os códigos de sobrevivência e convivência que regem as relações na comunidade negra rural são diferentes daqueles compartilhados nos ambientes urbanos, principalmente nas grandes cidades, fatores que corroboram para que acabem regressando às suas comunidades de origem.

1.1 O processo de autorreconhecimento como remanescente quilombola

A comunidade de Lagoa Santa iniciou o processo de autoreconhecimento como remanescente quilombola em 2004. Até então, a comunidade definia-se como uma comunidade negra rural, a exemplo de tantas outras comunidades negras que passaram a construir uma identidade quilombola, tendo como referencial identitário características socioculturais, modos de viver e de fazer, bem como histórico de ancestralidade negra e de luta pela permanência em determinado território ancestralmente ocupado.

No caso de Lagoa Santa, o processo de reconhecimento como comunidade remanescente quilombola foi desencadeado pela Secretaria de Cultura do Município de Ituberá, através do então secretário Josenildo dos Santos Normandia. Conforme Josenildo, tudo começou com a provocação da subdiretoria do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que o informou, na época, sobre o “grande número de

afrodescendentes nas comunidades de Ingazeira e Lagoa Santa”³³ - constatação feita, segundo ele, pelo censo do IBGE. A partir de então, Josenildo dos Santos Normandia e a equipe da Secretaria de Cultura foram ao encontro dessas comunidades em busca de informações. Ele comenta o seguinte em relação a isso: “Nós saímos em busca de informações nessas comunidades. Quando chegamos nas comunidades, nós tivemos é... a surpresa de que eles não sabiam dessas informações, o que era quilombo, o que era comunidade remanescente; eles não sabiam.” Então, a Secretaria de Cultura passou a organizar seminários nas comunidades de Ingazeira e Lagoa Santa a fim de esclarecer as dúvidas e os questionamentos das comunidades, bem como para apresentar o dispositivo constitucional – Artigo 68 do ADCT e Decreto 4.887/03, que vem regulamentá-lo – e os direitos que o mesmo assegurava aos remanescentes quilombolas.

De acordo com Josenildo dos Santos Normandia, o público-alvo, nesses seminários, era constituído pelas lideranças e membros mais velhos das comunidades. Ainda segundo o mesmo entrevistado, nos encontros ocorridos nos seminários também foram feitos “[...] levantamentos das manifestações culturais e das práticas tradicionais [...] e cartas de autorreconhecimento” das comunidades endereçadas à Fundação Cultural Palmares que, em 23 de maio de 2005, emitiu a certidão. No município de Ituberá, são cinco as comunidades remanescentes quilombolas.

Foto 4 - Josenildo Normandia e a equipe da Sec. de Cultura em visita à comunidade de Ingazeira, 2004



Fonte: Acervo da Sec. Municipal de Cultura do município de Ituberá-BA
Fotografia: Wellington Leite

Foto 5 - Josenildo Normandia e a equipe da Sec. de Cultura reunida com a comunidade de Lagoa Santa na época do processo de reconhecimento, 2004



Fonte: Acervo da Sec. Municipal de Cultura do município de Ituberá-BA
Fotografia: Wellington Leite

³³ Josenildo dos Santos Normandia. Entrevista concedida em 08 de julho de 2011.

Como vimos, quem auxiliou a comunidade no processo de autorreconhecimento como remanescente quilombola foi a Secretaria de Cultura do município, ao contrário de outras comunidades negras, a exemplo da comunidade de Rio das Rãs,³⁴ que contou com a assistência da Comissão Pastoral da Terra e do Movimento Negro. Nas comunidades do Baixo Sul da Bahia e, especificamente, em Lagoa Santa, nenhuma dessas organizações e/ou atores fizeram parte do processo.³⁵ Muitos atribuem as suas ações e intervenções ao acesso de algumas comunidades à energia elétrica, por exemplo. Em Lagoa Santa, que teve parte de seu território beneficiado pelo programa federal “Luz Para Todos”, é comum as pessoas atribuírem esse fato ao então prefeito. Muito comum, também, é que tais benefícios sejam atribuídos a alguns dos candidatos à vereança que se dizem representantes dos quilombolas, mesmo que não tenham nenhum vínculo identitário com a comunidade.

Contudo, apesar da ausência no processo de organizações ligadas aos movimentos populares e ao Movimento Negro, a adesão à categoria política de remanescente quilombola por parte da comunidade de Lagoa Santa desencadeou a formação de uma consciência crítica, que tem levado os membros da comunidade a desenvolverem estratégias de luta para o enfrentamento das dificuldades vivenciadas no cotidiano. No processo de construção identitária do grupo, aspectos culturais vinculados à ancestralidade negra e ao histórico de opressão e exclusão foram transformados em referencial simbólico para a afirmação da identidade quilombola, como podemos observar na narrativa do André Catixa, a quem recorreremos mais uma vez. Ao ser perguntado sobre o motivo de ser um remanescente quilombola, ele deu a seguinte resposta:

Olha, eu sou um remanescente quilombola porque realmente tem a história dos nossos antepassados, né? Aquele povo sofrido, aquelas pessoas que não tinham acesso a escola, que não tinha acesso a terra e etc. Então nós somos descendentes dessas pessoas, e realmente eu sou neto dessas pessoas, né, porque vieram de fora para chegar até aqui. E pra você ter uma ideia hoje, porque, no passado, essas terras

³⁴ Situada no município de Bom Jesus da Lapa, entre o rio São Francisco e o rio das Rãs, a comunidade remanescente de quilombo Rio das Rãs teve seu território titulado pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2000, com 272 mil hectares. Fonte: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/108-titulos-expedidos-as-comunidades-quilombolas>>. Acesso em: 20 fev. 2012. Sobre o apoio dado a essa comunidade na luta pela permanência na terra e no processo de reconhecimento como remanescentes quilombolas, ver, entre outros, Gusmão (1995).

³⁵ Este ficou a cargo, unicamente, de secretarias municipais, o que implicou, em alguns casos, no aproveitamento político da situação, servindo para promover alguns políticos da região. Assim, em algumas comunidades, desenvolveu-se um sentimento de gratidão para com determinados políticos.

eram dos nossos avós, bisavós, e então chegou outras pessoas, latifúndios, dizendo... porque realmente naquele tempo não tinha o conhecimento, nos éramos, as pessoas eram analfabetas, não tinha realmente o título da terra. Ele chegava dizendo, chegava lá com pessoas, com capangas e tal, dizendo que eram doutor também, e fazendo aquelas medições. Nosso pessoal, até com medo também, dava. Outros, negociavam por nada. Então hoje, o que tá acontecendo hoje, a maiorias das terras que eram de nossos avós hoje tá na mão do latifúndio [...].

A construção da identidade quilombola é um processo que se dá na relação com o outro, com a alteridade e, também, na percepção de si mesmo, no auto olhar, em ver-se e enxergar-se negro, enxergar-se oprimido e excluído. Portanto, não por vontade de Deus, da má sorte ou azar, mas por uma sociedade opressora, onde o racismo configura-se como fator estruturante das relações sociais. O movimento pela construção da identidade quilombola propiciou reconhecer-se negro, e a partir daí mobilizar-se, inclusive politicamente. André demonstra que a construção da identidade quilombola está articulada à ancestralidade, ao vínculo com a terra e na luta por permanecer nela, em uma constante relação de resistência e opressão na defesa do território.

Cristovão, um dos mestres dos saberes da comunidade, líder do samba de roda, compreende a construção da identidade quilombola da seguinte forma:

[...] eu considero que sou um quilombola porque eu conto assim alguma coisa dos antepassados, daquele povo que eram os meus avós e avós, a parentela dos meu avós que era tudo uma coisa só. Então eles tinha assim aquela labuta, aquelas lutas, aquelas batalhas. E eles, o que era que eles faziam? [...] reunia aquele pessoal, reunia seu Manoel, seu José, seu Antonio, Pedro e tal, um grupo, saia de um adjunte, de um trabalho, de um roço, ou uma derruba e se reunia [...]. Aí era aquela comunidade que se formava. Dizia: não, pra gente amplia e todo mundo ficar servido, só fazendo essa comunidade.³⁶

A referência aos antepassados, à luta pela permanência no território ancestralmente ocupado da comunidade, está presente nas narrativas dos membros da comunidade quando falam da construção identitária enquanto quilombola. Cristovão chama atenção para a realização de práticas solidárias, a exemplo de adjuntes e mutirões, ainda presentes na comunidade e que ajudam a vencer as adversidades e a fortalecer os laços identitários do grupo. A solidariedade demonstrada através das trocas presentes nas comunidades negras rurais (e, também, de terreiros) é uma característica marcante da cultura negra, sendo que a troca não é determinada pela “[...] acumulação linear de um resto (como é comum na moderna cultura ocidental), porque é sempre simbólica e, portanto, reversível: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são regras básicas” (SODRÉ, 2005, p. 95). Dessa forma,

³⁶ Ele se refere à “comunidade” no sentido de práticas solidárias, como a do adjunte.

aquele que recebe um auxílio no seu roçado, por exemplo, está reciprocamente pronto e disposto a restituir a ajuda recebida.

A consciência de ser quilombola apresenta-se como resultado de uma elaboração interna ao grupo, conforme esclarece Cristovão: “Ainda bem que não vai se obrigar alguém a dizer que é [quilombola]; não, pelo contrário, eu que tenho uma certeza que sou.” Nesse sentido, percebe-se que a construção da identidade quilombola é um processo contínuo,³⁷ fruto do relacionamento com a terra, com o outro, e das experiências coletivas e individuais, sendo a experiência pensada como resultante de um processo contínuo, onde homens e mulheres, por meio de suas lutas cotidianas, tornam-se sujeitos de suas próprias histórias (THOMPSON, 1987).

Hoje, a luta é para reaver as terras, que foram expropriadas dos antepassados. A experiência adquirida dessa relação com a alteridade transforma-se em estímulo no processo de valorização da autoimagem enquanto população negra e rural, fortalecendo as referências de tempo e lugar, bem como no engajamento na luta contra o processo de exclusão vivenciado no cotidiano. O movimento em torno da questão quilombola vai além das questões materiais em disputa, como, por exemplo, o acesso à terra, travado em torno do artigo 68, que contribui, também, para a recuperação ou reconstrução da autoimagem, representada, ideologicamente, como inferiores no jogo das construções identitárias no Brasil. Portanto, a “[...] dimensão simbólica das políticas de reconhecimento não pode ser ignorada em nome de avaliações restritas aos seus impactos materiais” (FIGUEREDO, 2011, p. 171).

1.2 Mulher, negra e quilombola: sobrevivência e cotidiano na comunidade de Lagoa Santa

Pensar o cotidiano de Lagoa Santa requer refletir sobre os papéis sociais ocupados e desempenhados pelos homens e mulheres da comunidade, os valores a eles atribuídos e suas implicações. Portanto, ao pensar a história de Lagoa Santa é preciso refletir sobre a história de suas mulheres. Mulheres rezadeiras e líderes religiosas como Santília Ramos dos Santos,

³⁷ Conforme indica Hall, a identidade “é algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento [...]. Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre sendo formada” (HALL, 2001, p. 38-39). A esse respeito, Pollak observa que 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” (POLLAK, 1992, p. 204).

parteiras como Maria Ramos, que cuidam da casa, zelam pela educação dos seus filhos, transmitem saberes tradicionais por meio da tradição oral, dedicam-se ao trabalho na roça, na casa de farinha, ou mesmo assumem cargos políticos, como Maria Conceição, ex-presidente da associação. São mulheres que ocupam diferentes espaços, dentro e fora do ambiente doméstico.

Na comunidade, o cuidado da casa, dos filhos e das atividades domésticas é atribuição quase que exclusivamente das mulheres. Ao homem, teoricamente, cabe zelar pelo sustento da família e pelo trabalho na roça. Essa ideia reforça a desigualdade de gênero e de geração porque as mulheres, assim como seus filhos, participam das etapas do processo produtivo, contribuindo com as atividades desenvolvidas na roça. Na prática, a realidade é outra, conforme apontada na narrativa da Maria de Lourdes Conceição dos Santos, 45 anos, seis filhos, quando fala das atribuições que elas – as mulheres – desempenham na comunidade:

A gente cuida dos filhos, tem de cuidar da casa e dos maridos. E ainda tem de ir pra roça fazer as coisas: capinar, catar guaraná, cortar seringueira, colher cacau, plantar mandioca. Quando vem da roça pra casa, torna a fazer o mesmo serviço da casa. A gente faz tudo que precisa. Aí, quando aparece uma piaçava, a gente tem de catar piaçava. Esse é o dia a dia da gente [...]. Eu trabalho em minha roça, e quando aparece um serviço na roça dos outros eu vou trabalhar. Tem vez que levo três semanas, quinze dias; aí, eu volto a trabalhar em minha roça.³⁸

Além do serviço doméstico, de cuidar dos filhos, de ajudar o companheiro na lida na roça, as mulheres ainda prestam serviços adicionais, como catar piaçava de ganho ou trabalhar nas fazendas da região como diaristas, ou até no regime de empreitada. Com coragem, as mulheres da comunidade enfrentam as dificuldades diárias e sabem o quanto é difícil essa luta por condições mais dignas de sobrevivência, na qual elas se mantêm firmes. Nessa luta, as mulheres realizam uma dupla, às vezes tripla, jornada de trabalho. Ao realizarem as tarefas, elas estão contribuindo, de forma decisiva, para a reprodução física, social e cultural da comunidade.

As mulheres ocupam espaços de lutas configurados nas atividades do cotidiano, as quais, segundo elas, nem sempre são compartilhadas por seus respectivos companheiros. Quando questionada, por exemplo, sobre a ajuda do marido nas tarefas da casa, Marinalva Conceição da Silva, 31 anos, três filhos, respondeu: “O meu lá em casa sobre isso não ajuda. Até a comida, depois de tudo pronto, tem que colocar no prato.”³⁹

³⁸ Maria de Lourdes Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

³⁹ Marinalva Conceição da Silva. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

Durante a entrevista que realizamos com André Catixa, ele busca demonstrar, em determinado momento, como se processa essa relação na comunidade, na percepção dos homens. Inicialmente, ele narra uma experiência que a comunidade viveu com GILPARA.⁴⁰ Primeiramente, contou-nos sobre o curso de agroecologia e produção de remédio caseiro, que “[...] capacitou as pessoas não só como agroecologista, mas também na medicina. Minha mulher mesmo, ela aprendeu a fazer muitos remédios”. O curso acontecia em Itabuna-BA, tendo sua esposa que se deslocar “[...] de quinze em quinze dias. Ela sempre viajava para Itabuna junto com o médico naturalista, e eles fizeram um curso. Aí nós fazemos nosso remediozinho caseiro, para dor de cabeça, essas coisas, nós sabemos fazer”. Em seguida, André narra mais uma contribuição da GILPARA para com a comunidade, no sentido de ajudá-los a pensar a desigualdade nas relações entre homens e mulheres e a buscar superá-las:

E outra coisa também que a nossa família buscou dentro do conhecimento para a própria comunidade, porque aqui dentro da comunidade existia um racismo: a minha mulher não pode viajar sem eu. Então os homens, os pais de família, não liberava a mulher mesmo para viajar, levar cinco nem seis dias fora. Mesmo que elas tivessem aprendendo um objetivo que viesse a contemplar a comunidade, eles não aceitariam. E a partir da GILPARA, nós quebramos essa corrente aí, porque muitas pessoas, as mulheres, desenvolveram, conheceu o direito, e até a luta das mulheres. Porque, as vezes, também o homem, ele queria ser homem, queria ser machista: eu cheguei na minha casa, a mulher vai ter que fazer tudo. Eu tô sentado na mesa, eu quero a minha água para o banho, a toalha na mão, a comida na mesa, etc. E a GILPARA ensinou que eu tenho que tá na cozinha ajudando a minha mulher. Se a minha mulher tá, vamos supor, tá cuidando do menino, eu tô aqui encerando a casa. Ela [a GILPARA] me ensinou isso: se a minha mulher vai para a fonte buscar água, por que nós não temos água encanada, eu vou pegar lenha. Então, é um trabalho partilhado. Então, isso mudou muito a comunidade, porque essa corrente era muito forte mesmo.

A narrativa expõe que, na comunidade, os lugares sociais que mulheres e homens ocupam são marcados por relações sexistas. Ao mesmo tempo, relata as múltiplas jornadas que essas mulheres desempenham nas atividades diárias, ficando sob sua responsabilidade os afazeres domésticos - inclusive atividades mais pesadas, como “pegar água na fonte”, uma vez que a maioria das casas não conta com água encanada.

Os homens, por sua vez, compreendem a importância das mulheres em suas vidas e na comunidade, principalmente quanto a questões econômicas, no compartilhamento das tarefas e lidas da roça, conforme observamos na narrativa de José André da Conceição, 76 anos: “[...] as mulheres são importante porque trabalham, ajudam o marido, né? Torram farinha,

⁴⁰ GILPARA é uma ONG sediada no município de Ilhéus-BA que desenvolve projetos de agroecologia e cooperativismo junto a comunidades rurais de pequenos agricultores.

capinam, lavam roupa, catam piaçava quem tem, quem não tem cata de ganho, que é para ajudar o marido para sobreviver, porque o homem só não da conta, né? [...]”⁴¹ Contudo, quando perguntei se os homens também ajudavam as suas respectivas esposas no serviço de casa, a esposa de José André, Diozi Conceição Silva, 60 anos, que acompanhava, atentamente, a entrevista, logo interveio: “É difícil meu irmão. Esse daqui mesmo não me ajuda em nada (risos).” José André justificou a atitude dos homens da seguinte maneira: “Isso já vem de começo, de costume de princípio, porque de primeiro dizia: ‘vai trabalhar menino, vai pra roça trabalhar!’ Quando chegava em casa, já encontrava tudo pronto; e nisso ia crescendo. Aí, quando pega família, fica nesse ritmo também.”

Foto 6 - Francisca, colhendo guaraná, 2011



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 7 - Marinalva, Marilena, Ivonete e Maria de Lourdes, beneficiando a fibra da piaçava, 2011



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Para José André, a participação desigual das atividades cotidianas entre homens e mulheres é consequência da tradição, que vem sendo transmitida às futuras gerações. Jailton Tomaz Santos, de 45 anos, esposo de Marinalva, entende o seguinte a esse respeito: “O homem precisa quebrar esse preconceito. Se a mulher ajuda ele na roça, ele tem que ajudar ela entro de casa.”⁴² Percebe-se, na narrativa de Jailton, que está havendo uma certa mudança na forma de enxergar e se relacionar com as formas tradicionais que regem as ocupações e atividades desempenhadas por homens e mulheres. Enquanto José André tem dificuldade e,

⁴¹ José André da Conceição. Entrevista concedida em 18 de julho de 2012.

⁴² Jailton Tomaz Santos. Entrevista concedida em 18 de julho de 2012.

consequentemente, não ajuda a sua respectiva esposa no serviço doméstico, Jailton compreende que é preciso ajudar a sua esposa, da mesma forma que ela o ajuda na lida na roça. Ele entende que é preciso superar esse preconceito de que homem não faz serviço tido como sendo de responsabilidade exclusivamente feminina.

Foto 8 - Maria Julia, trabalhando na roça, 2006



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 9 - Tirando goma para a produção da tapioca, 2011



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 10 - Farinha sendo torrada, comunidade do Brejo Grande, 2010



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 11 - Limpando a raiz da mandioca, núcleo Riachão, 2011



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

São várias as atividades que as mulheres desenvolvem. Elas transitam da casa à roça, estão presentes nas atividades desenvolvidas no seio familiar e comunitário. Uma das estratégias que elas utilizam para driblar as dificuldades e para ajudá-las a vencer a vida dura de trabalho na lida diária é a ajuda mútua, como na casa de farinha. Conforme conta Marinalva: “Aqui a gente ajuda os vizinhos. Quando tem uma mandioca pra raspar, a gente ajuda; aí, quando outro precisa, a gente vai.” A casa de farinha é uma das principais referências quando se trata de ações comunitárias, pois congrega o trabalho feminino e o de toda a família, além da função econômica, configurando-se como “[...] unidade expressiva da sociabilidade e da vida associativa cotidiana” (GUSMÃO, 1995, p. 108). Percebe-se que, para as mulheres, assim como para os homens, viver e sobreviver na comunidade pressupõe ações coletivas, onde todos caminham de mãos dadas.

É na Casa de Farinha que as mulheres, através da produção de farinha e de seus derivados – beiju, tapioca, farinha e goma –, vendidos na feira livre do município de Ituberá ou entregues aos atravessadores, ajudam seus companheiros a complementarem a renda para suprirem as necessidades da família. Na entrevista realizada com Valdete Conceição dos Santos, 55 anos (foto 9), ela apresenta o processo de produção de alguns derivados da mandioca e sua percepção sobre a exploração que sofrem ao comercializarem os produtos:

Eu tiro a goma para depois fazer a tapioca. Agora aqui pega a massa, bota na água; depois que a massa tá dissolvida, bota no saco, espreme; depois que ela assenta, a gente joga a água fora e aí pega água da fonte, bota aqui dentro para coar; depois

que tá coada e enxuta, aí a gente agora bota um pouco de farinha para secar. Mas quem quer vender por tapioca, aí torra no arquidar e vende por tapioca, e quem não quer, enxuga, peneira e vende por goma. O quilo da goma tá custando R\$ 1,20 [um real e vinte centavos], e o de tapioca tá custando R\$ 2,00 [dois reais]. É barato demais pelo trabalho que a gente tem, só que a gente assim já passa para a mão das pessoas para as pessoas pegar e revender.⁴³

Embora as mulheres contribuam com a renda familiar através de seu trabalho na roça, e da comercialização dos produtos, a exemplo dos derivados da mandioca, comumente quem administra as finanças e cuida do dinheiro é o homem: “O marido é quem administra tudo. O dinheiro fica na mão dele, mas ele ajuda também. Quando a gente precisa, ele ajuda, ele dá um dinheiro pra gente,” diz Marinalva. Os trabalhos realizados pelas mulheres são considerados “ajuda” por seus respectivos companheiros, não sendo contabilizado no conjunto da renda familiar, principalmente o trabalho voltado para o autoconsumo da família. A narrativa de Marinalva demonstra a relação de dominação masculina no grupo: mesmo que as mulheres contribuam, significativamente, com o trabalho na roça para o sustento da família, o dinheiro continua sendo administrado pelo homem. Dessa forma, podemos argumentar que, mesmo depois da ação da GILPARA na comunidade, no sentido de contribuir para a superação do machismo e das relações de poder e dominação entre homens e mulheres, o comportamento machista e dominante, por parte dos homens, continua o mesmo. Portanto, o desafio permanece. Nesse sentido, considerando que as relações de dominação sejam uma construção social, para mudar é preciso desconstruir determinadas relações e reconstruí-las sob outras referências, fruto de um trabalho social onde todos, principalmente os homens, precisam participar ativamente, revendo os seus costumes e posturas perante as mulheres.

Se, por um lado, os homens, nas comunidades remanescentes quilombolas, são responsáveis pela administração da parte financeira, por outro lado cabe às mulheres o papel de educadoras. Elas buscam transmitir aos filhos tanto os antigos quanto os novos valores. Uma das entrevistadas, Marinalva, disse o seguinte sobre isso: “Eu sempre falo com eles que eles quando crescer é para ajudar na roça e fazer alguma coisa dentro de casa também, que é muito importante.” Percebemos como aquelas mulheres quilombolas compreendem a relação com os seus companheiros, que elas têm consciência da situação de exploração e dominação que vivenciam na relação com eles e que elas buscam imprimir, nas futuras gerações, novos valores, segundo os quais seus filhos também passem a ver o serviço doméstico como uma atribuição masculina, e não apenas como algo pejorativo, conforme aponta Maria de Lourdes

⁴³ Valdete Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

Conceição dos Santos:

Eles dizem que quem lavar prato faz isso, dá pra não sei o quê: pra lavar uma roupa, diz que não é mulher, que não é isso, que não é aquilo; fazer uma comida é trabalho de mulher. Tem dia que eu chamo, converso com ele: ‘marido não é assim não!’ A mulher tem o serviço dela, mas vai junto com ele pra roça. Quando chega em casa, ele vai descansar e a gente vai se virar. Tem que ajudar: um tá trabalhando, outro tem que fazer um fogo; o outro já vai varrer uma casa; o outro lava, já vai lavar um prato. É assim, mas ele não aceita.

Desconstruir essa concepção é mais um desafio que os homens e as mulheres da comunidade quilombola precisam enfrentar nas relações cotidianas. As fotos a seguir (fotos 12 e 13), são representativas. Nelas, estão sendo executadas tarefas domésticas tidas como de responsabilidade das mulheres. Nelas, não há nenhum homem, nem um menino, por perto, quer seja ajudando, participando, ou ao menos observando o que está sendo feito.

As mulheres são verdadeiras mestras dos saberes, transmitidos às futuras gerações através da oralidade e garantindo, assim, a continuidade dos conhecimentos ancestralmente presentes na comunidade. A oralidade é a principal forma de transmissão dos ensinamentos. Desde criança, o(a)s filho(a)s aprende(m) com os mais velhos as práticas de trabalho, as regras de comportamento e convivência – como o respeito aos mais velhos. Por exemplo, crianças pedirem a benção aos membros mais velhos da comunidade, mesmo para aqueles com quem não têm laços de parentesco. Além dessas regras, eles também aprendem as técnicas de confecção de ferramentas e utensílios utilizados nas ações cotidianas – como as cestarias, os utensílios comumente utilizados na casa de farinha e na lida com a terra –, bem como aprendem a identificar essa ou aquela espécie de mandioca dentre as várias existentes, qual é a mais produtiva, qual se adapta melhor em solos úmidos e/ou secos, qual período do ano é mais propício para semear determinada planta, legume ou vegetal, cuja semente também tem seus critérios de seleção natural, ficando, sempre, os melhores exemplares reservados para serem semeados no ano seguinte. Esses conhecimentos são alguns exemplos demonstrativos de como as crianças aprendem com os mais velhos, por meio de um exercício constante de memória e oralidade.

Foto 12 - Meninas lavando prato, núcleo da Matinha, 2004



Fonte: Acervo da Sec. Municipal de Cultura do município de Ituberá-BA
Fotografia: Welington Leite

Foto 13 - Meninas lavando roupa, núcleo do Riachão, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Essas questões esclarecem o senso prático das narrativas e, conseqüentemente, de seus narradores, sendo que a narrativa “[...] tem em si, às vezes de forma latente, uma dimensão

utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida [...]” (BENJAMIN, 1994, p. 200).

Também são as mulheres as mais sensíveis quanto às carências que afligem a comunidade, tais como a ausência de transporte escolar adequado para os filhos e a ausência de serviço médico na comunidade, questões essas que sinalizam para o Racismo Institucional⁴⁴ sofrido pelas comunidades negras. Tanto que, entre as maiores dificuldades apontadas, encontram-se o transporte escolar para os filhos e a falta de atendimento médico, inclusive para atender os membros da comunidade em casos de emergência. Em relação a esse segundo aspecto,⁴⁵ ele é claramente demonstrado em uma parte da entrevista de Marinalva Conceição da Silva:

A maior dificuldade da gente aqui é sobre medicina, médico e sobre transporte. Se a gente adoecer aqui agora, se não tiver um carro pra gente fretar, ou morre ou paga o frete. Médico não atende aqui; tem que sair daqui pra ir para o hospital ou pra Vila de Santo André.⁴⁶ Agora que tá reformando esse posto, agora dizendo que vem médico aí. Ninguém sabe se vem ou vai fazer que nem esses outros anos.

A desconfiança de Marinalva resulta da experiência que ela adquiriu, assim como as outras mulheres da comunidade, ao longo de sua trajetória de vida. Essas mulheres tiveram que desenvolver estratégias para que pudessem enfrentar as necessidades. Quanto às promessas dos políticos, elas não as impressionam mais, pois elas sabem que nem sempre

⁴⁴ Racismo Institucional pode ser compreendido como o fracasso das instituições e das organizações, a princípio governamentais, em “promover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes da ignorância, da falta de atenção, do preconceito ou de estereótipos racistas”, conforme definição de Dias *et al.* (2007, p. 17) no Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI). Dentre as várias formas de identificá-lo, podemos citar a presença de atitudes e comportamentos racistas, tratamento discriminatório praticado contra pessoas, ou sujeitos coletivos, com base em suas identidades étnico-raciais.

⁴⁵ Em 2010, ao acompanhar uma Ladainha na comunidade da Ingazeira, presenciamos a angústia da comunidade ao ter que socorrer uma jovem que passava mal, queixando-se de dores estomacais. Por sorte, estávamos de carro e levamos a jovem até o hospital municipal de Ituberá, onde foi “atendida” de forma superficial, parcialmente medicada e mandada de volta para casa. No dia seguinte, a jovem voltou a passar mal e regressou ao hospital, de onde foi encaminhada para o hospital da cidade de Itabuna. Infelizmente, a jovem não resistiu e veio a falecer, tendo como causa “morte não identificada”. Certamente, um atendimento minimamente adequado poderia ter salvo a vida daquela jovem. As mulheres negras são constantemente agredidas pela prática do racismo no sistema de saúde. Diversas pesquisas demonstram que as consultas médicas com mulheres negras na Bahia demoram até três vezes menos do que as realizadas com mulheres brancas. As mulheres negras, por exemplo, têm menores chances de passar por uma consulta ginecológica completa, inclusive no período pós-parto, por consultas pré-natal, e de receberem assistência médica adequada no momento do parto, havendo dados sobre mulheres negras, em maior proporção do que brancas, que não receberam anestesia durante o parto (BRASIL, 2007, p. 33). Referente ao ano de 2003, segundo o IPEA, 32% das mulheres negras da área urbana, com 25 anos ou mais de idade, e 63% das mulheres negras residentes em áreas rurais, declararam nunca ter realizado exame clínico de mamas (mamografia) (IPEA, 2008, p. 20).

⁴⁶ O Posto de Saúde Familiar (PSF) de referência da comunidade é o da Vila de Santo André, que fica a 12 Km de distância e não atende emergência. Os casos de emergências só são atendidos no hospital municipal de Ituberá.

serão cumpridas, apesar de sempre renovadas às vésperas das eleições. Desde que o posto médico da comunidade foi construído, raras vezes houve médico para atendimento. Na comunidade, uma simples consulta de rotina revela-se um transtorno: em primeiro lugar, pela distância a ser percorrida até a sede do município; e em segundo, por conta da péssima qualidade do serviço prestado pelo sistema público de saúde.

Foto 14 - Posto de Saúde da comunidade em reforma, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

O

racismo, enquanto fator estruturante da sociedade brasileira, perpassa as instituições e modela a forma como o Estado é organizado para lidar com a população negra. Quanto ao setor da saúde, opera não reconhecendo e, conseqüentemente, não atendendo às necessidades particulares desse segmento da sociedade nas ações de promoção, prevenção, assistência e tratamento das doenças. Na luta pela sobrevivência, os desafios que se materializam no dia a dia da comunidade são enfrentados por mulheres como Maria Ramos, 78 anos, parteira da comunidade. Muitas crianças, que hoje são homens e mulheres, vieram ao mundo por meio de suas mãos. Segundo ela mesma, já foram mais de 200 partos, na própria comunidade e em outras comunidades vizinhas. Com todo o poder e sabedoria que os seus 78 anos lhe confere, Maria Ramos conta sobre a experiência de alguns partos: muitos foram difíceis; outros, nem tanto; e alguns outros, inusitados e em ocasiões e lugares inesperados, como um parto que ela fez às margens de uma das muitas estradas que cortam a comunidade. Dentre esses casos, teve um que a marcou:

Veio uma moça aí de São Paulo, dizendo que era moça. Quando chegou em casa, deu uma dor que ficou morrendo e vivendo. Aí disseram: 'vai chamar dona Maria pra fazer um chá!' Quando eu cheguei, falei: 'essa mulher vai ter menino.' 'Ah não,

que a minha filha é moça!’ Eu digo: ‘ela vai ter menino agora!’ Com pouca hora, o menino nasceu.⁴⁷

Maria Ramos, por meio de suas narrativas, expõe a situação de negligência sofrida pelas mulheres da comunidade. É recorrente acontecer que muitas mulheres vão ao hospital, já em trabalho de parto, mas os médicos mandam-nas de volta para casa, alegando que ainda não é a hora da criança nascer. “Quando elas chegam em casa, a dor avexa. Aí, elas dizem: ‘eu não quero ir mais não, vai buscar dona Maria ali’. Quando eu chego, é pra ter criança. Aí, vem pelas minhas mãos. [...]. Eles [os médicos] não tem paciência de esperar a hora, né?,” relata Maria Ramos.

Foto 15 - Maria Ramos e seu esposo, Valdivino, 2012



Fonte: acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Sem dúvida, Maria Ramos é uma referência na comunidade: rezadeira, benzedeira, parteira, conhecedora das ervas medicinais, está sempre pronta para servir em um momento de aflição ou em alguma dificuldade, demonstrando sempre coragem para superar os desafios. E são essas mulheres negras, das comunidades quilombolas, que sentem na carne, na singularidade de seus corpos negros, os efeitos de uma medicina “[...] preparada para intervir e resguardar fundamentalmente a saúde do contingente branco” (FLAUZINA, 2008, p. 122). A saúde das mulheres negras é tratada com desprezo e negligenciada pelo Estado. Um fator

⁴⁷ Maria Ramos. Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2012.

que chama a atenção a esse respeito é o tratamento dos miomas, pois, para a população de mulheres negras, é majoritariamente adotada a forma mais radical:⁴⁸ a intervenção cirúrgica, que implica a retirada do útero (histerectomia). Suely Carneiro, a esse respeito, argumenta:

O útero da mulher negra não tem valor, então qualquer mioma tem a indicação da retirada do útero. Souza aponta que as condutas médicas são diferentes diante de uma mulher se ela é negra ou é branca. A conduta conservadora de uso de remédios ou expectantes é geralmente indicada para a mulher branca de qualquer classe social; ao contrário, para as mulheres negras, é indicada a histerectomia (CARNEIRO *apud* FLAUZINA, 2008, p. 122).

Ainda em relação à saúde da população da comunidade, a leishmaniose⁴⁹ vem, nos últimos anos, vitimando, cada vez mais, homens, mulheres e crianças das comunidade quilombolas de Ituberá e dos municípios vizinhos, sendo o estado da Bahia o terceiro no país com maior número de casos graves da doença. A transmissão ocorre através da picada de pequenos mosquitos que se alimentam de sangue. Dependendo da localidade, recebem nomes diferentes, como: mosquito palha, tatuquira, asa branca, cangalhinha, asa dura, entre outros. Por serem muito pequenos, são capazes de atravessar mosquiteiros e telas.

Em janeiro de 2012, aplicamos 13 questionários em igual número de famílias, cujo objetivo era saber se alguém da família já havia sido, e/ou ainda estava, infectado com Leishmaniose. Todas as famílias entrevistadas responderam que já tiveram, ou estavam, com algum membro da família infectado. Além disso, sete das treze famílias entrevistadas afirmaram que já tiveram três membros da família infectados, enquanto que três das treze famílias tiveram quatro membros da família infectados. Por último, em alguns casos, houve reincidência da doença - cerca de três reincidências do total pesquisado. Portanto, 100% desse pequeno universo pesquisado já teve, ou tinha, alguém da família infectado com Leishmaniose no momento da pesquisa.

⁴⁸ Conforme aponta Flauzina, há três procedimentos acessíveis a serem “adotados no tratamento dos miomas: 1) pode-se manter o quadro em observação para se verificar se ocorre ou não o crescimento do mioma; 2) pode-se optar por uma intervenção cirúrgica para a retirada do mioma; e 3) há a alternativa mais radical, que consiste na retirada do útero” (FLAUZINA, 2008, p. 122).

⁴⁹ “As leishmanioses são antroponoses consideradas um grande problema de saúde pública. Representam um complexo de doenças com importante espectro clínico e diversidade epidemiológica. A Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que 350 milhões de pessoas estejam expostas ao risco, com registro aproximado de dois milhões de novos casos das diferentes formas clínicas ao ano” (BRASIL, 2007, p. 14). A leishmaniose é a segunda responsável por mortes parasitárias no mundo, perdendo apenas para a malária. A sua incidência é maior nos estados do Norte e Nordeste, principalmente em áreas rurais brasileiras.

Foto 16 - Adolescente com Leishmaniose na perna, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 17 - Adulto com Leishmaniose no pé, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 18 - Cicatriz de Leishmaniose na cabeça de um menino. 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 19 - Cicatriz de Leishmaniose nas costas de uma menina. 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

O tratamento da Leishmaniose é extremamente agressivo para o paciente infectado. A base de injeções de Glucantime (antimoniato de meglumina) tem doses diárias que variam de acordo com a lesão, chegando, em alguns casos, a ser receitado entre 40 a 60 injeções, sendo que durante o período do tratamento é recomendado repouso. Para os moradores da comunidade que vivem da roça, ou como diaristas – pois, em sua maioria, não possuem vínculo formal de prestação de serviço –, ficar 30 ou 40 dias sem poder trabalhar gera problemas sérios, tais como: Como alimentar os filhos? Quem vai cuidar da roça e botar a comida na mesa? Essa situação ocorre porque, durante o tratamento, é preciso ficar de repouso e não fazer esforço físico - recomendação que, na grande maioria das vezes, não é cumprida. Infelizmente, até o momento, não há vacina contra a Leishmaniose, e as pesquisas nesse sentido são tímidas. Talvez esse quadro de descaso possa ser explicado pelo fato da

Leishmaniose ser uma doença que incida com mais violência em países tropicais. Aqui no Brasil, conforme anteriormente mencionado, sua maior incidência se dá nas regiões Norte e Nordeste, principalmente em comunidade rurais.

Voltando à questão das mulheres das comunidades quilombolas, elas se destacam, também, como liderança religiosa, tendo, na pessoa de Santília Ramos dos Santos, 50 anos (conhecida na comunidade por Santa), uma das principais lideranças. Cabe a ela a tarefa de organizar a festa de São Brás, padroeiro da comunidade:

A minha participação na organização da festa é uma participação que eu tenho mesmo de responsabilidade. Até no início, logo a primeira preocupação é quando tá chegando o período da festa. Eu sou muito preocupada mesmo com alguma coisa que as vezes falta para concluir, as vezes na igreja ou na limpeza da igreja: uma pintura, alguma coisa que falta na organização da festa. Eu me preocupo muito também com a alimentação das comunidades que vem de fora; eu me preocupo muito e tento organizar lanche para essas pessoas.⁵⁰

A população da comunidade é majoritariamente católica, o que faz da festa em homenagem a São Brás uma ocasião especial para todos. A festa reúne centenas de pessoas, entre membros da própria comunidade e de comunidades vizinhas. Em sua narrativa, Santília demonstra preocupação com as pessoas que vêm prestigiar a festa; mostra ter muito cuidado na preparação da recepção a essas pessoas. Para ela, ser uma líder religiosa e reconhecida pelas pessoas como tal é um privilegio que compensa todo o trabalho: “Todos me reconhece como uma liderança, graças a Deus. E então, pra mim, eu me sinto feliz, me sinto privilegiada.”

Sobre a devoção a São Brás, é válido mencionar que os membros da comunidade atribuem o início da devoção a uma promessa feita por uma mulher, que se chamava Antonia, a São Brás. Segundo Manoel, a promessa havia sido feita porque o compadre da Antonia havia quebrado um braço trabalhando na Casa de Farinha. Segundo ele, “Naquele tempo, quando a pessoa quebrava um braço, era uma novidade, ou uma perna. O povo já ficava, todo mundo, a parenteza, com medo.” O medo mencionado por Manoel refere-se à possibilidade de a pessoa que sofreu algum acidente ficar com alguma sequela ou deficiência física, pois, naquele tempo, década de 1960, o acesso a qualquer tratamento de saúde era ainda mais difícil, sendo comum as pessoas acidentadas, com algum tipo de fratura, ficarem com alguma deficiência física por falta de opção de passar por um tratamento médico adequado. Manoel

⁵⁰ Santília Ramos dos Santos. Entrevista concedida em 09 de abril de 2012.

conta que “dona Antonia fez uma promessa com São Brás” para curar o seu compadre Nadinho: “Se Nadinho⁵¹ ficasse bom e sem defeito no braço, ela ia mandar celebrá uma missa na Lagoa Santa.”

O local escolhido para a celebração da missa não foi por acaso. Vem de longa data a crença de que a Lagoa, que dá nome à comunidade, seja encantada e que a sua água possua poderes milagrosos. Essa crença perdura até os dias atuais: muitos daqueles que vão participar da missa trazem para casa um pouco da água da Lagoa (ver foto 21, p. 63). A partir da celebração da missa às margens da Lagoa, em cumprimento à promessa feita e atendida, é que teve início a devoção a São Brás. Primeiro, com a construção da capela, no lugar onde foi paga a promessa. A cada ano, a festa populariza-se, sendo realizada sempre no segundo domingo de fevereiro. É grande a concentração de pessoas vindas da própria comunidade, bem como de Ituberá e de outras cidades vizinhas. Observa-se que o lado profano da festa tem se popularizado: os moradores da comunidade e os visitantes das cidades vizinhas armam barracas onde vendem bebidas e comidas durante o evento; e há sempre música, apresentada por algum grupo musical contratado pela prefeitura. Essa parte de comes e bebes e música tem início depois de cumpridas as obrigações religiosas: missa, celebração de batizados e procissão.

Ainda em relação às celebrações religiosas, também há as ladainhas, sempre rezadas em frente aos pequenos oratórios, presentes em quase todas as residências da comunidade (ver foto 23, p. 64). Santília Ramos dos Santos, anteriormente mencionada como uma das líderes religiosas da comunidade, comenta sobre isso: “na outra parte de ladainha, graças a Deus, aqui em casa mesmo rezo a ladainha com as meninas”. Em alguns casos, as ladainhas são precedidas de caruru, ofertado a São Cosme e São Damião, conforme comenta Santília: “Tem a outra parte que, em setembro, eu gosto de dar um caruruzinho, que tudo é religião, né? Aí, eu dou um caruruzinho e rezo a ladainha.” E conclui, dizendo: “aqui, eu me sinto que eu seja uma líder na comunidade”. As ações, participação, envolvimento e dedicação de Santília no cotidiano religioso, assim como o seu reconhecimento perante muitos dos membros da comunidade, fazem dela uma liderança dentro da comunidade de Lagoa Santa.

Percebe-se, nas festas e celebrações religiosas em Lagoa Santa, que há um entrelaçamento entre o catolicismo e a religião de matriz africana, que pode ser entendido como resultado do processo de “crioulização” pensado por Glissant (2005). Conforme o autor, a crioulização resulta do encontro de elementos culturais vindos de horizontes diversos e que

⁵¹ Nadinho é o apelido de Arnaldo Ramos da Silva, hoje com 78 anos, que ainda mora na comunidade. Na entrevista que ele concedeu, confirmou o fato.

“[...] se criouliizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula” (GLISSANT, 2005, p.17-18). O caruru que Santília oferece, sempre no mês de setembro, é bastante concorrido, reunindo, inclusive, pessoas de outras comunidades vizinhas. Antes da grilagem, que subtraiu parte das terras da comunidade, havia ali um terreiro de candomblé, como podemos observar na narrativa de André Tome, irmão de Santília, ao se referir a um terreiro que existia na comunidade, de um homem que se chamava Patrício:

A gente vai praquela candomblé... Tinha vezes que a gente levava era duas noites, duas noites de festa, duas, três noites de festa. Ele [Patrício] fazia matança - ele matava carneiro, ele matava bode - somente pra gente, pra dá ao povo pra comer; fazia matança de galinha. Aí tinha reza, e no outro dia o couro comia; era tambor direto. Era ali, do outro lado da Lagoa Santa. Era um tambor ali, que o tambor explodia por essa beira mar aí. Era cada um tamborzão desse tamanho [gesticula com a mão, demonstrando o tamanho do tambor]. Meu pai era o profissional do tambor, aí, aí. Depois, quando terminava a reza, as vezes tinha até uma rodinha de samba. Hoje, acabou rapaz. De vez em quando, quem faz uma brincadeirazinha assim é a minha irmã ali [Santília]; uma brincadeirazinha boa, ela mais Maurílio.⁵²

A posse de Patrício, onde ficava o terreiro de candomblé mencionado por André Tome Ramos dos Santos, ficava às margens da Lagoa. Ela também foi invadida por Carlos. Depois que foi expulso de suas terras, Patrício passou alguns dias na comunidade e, em seguida, foi embora para o município de Valença, conforme informou-nos Manoel Conceição. Nota-se, portanto, que a violência da invasão corroborou para o enfraquecimento, e posterior desaparecimento, do terreiro de candomblé da comunidade, permanecendo as memórias das festas vivenciadas durante a infância no candomblé de Patrício, bem como das práticas religiosas oriundas do culto afro, mesmo sem existir terreiro e bandeira levantada na comunidade. Dentre as comunidades remanescentes quilombolas do município de Ituberá, Ingazeira é a única que tem um Terreiro de Candomblé. Em dias de festa ou celebração no terreiro, a comunidade de Ingazeira recebe grande número de pessoas de outras comunidades, inclusive de Lagoa Santa.

O próximo desafio de Santília é aprender a ler ou, como ela diz, “adquirir a leitura”, pois embora atue, intensamente, em todos os aspectos da vida social da comunidade, o fato de ainda não conseguir ler “direito” priva-lhe, em alguns momentos, de certas ações na realização da festa, conforme ela salienta: “Eu participo muito; eu só não participo muito é na frente, na parte da leitura”, mas “em nome de Jesus, que eu tô estudando, e no ano que vem eu acredito que eu vou ter o prazer de tá lá na frente lendo”.

⁵² André Tome Ramos dos Santos, 58 anos. Entrevista concedida em 01 de abril de 2010.

Santília destaca-se, também, como líder do Terno de Reis, juntamente com o seu companheiro Maurílio. Sempre na primeira semana de janeiro, o grupo que compõe o folião sai em visita às casas dos moradores da comunidade, vestidos com roupas coloridas, entoando cantos responsoriais, nos quais se destacam as vozes femininas. Em cada residência visitada pelos foliões, todos cantam e sambam depois de cumprida a obrigação.⁵³

A partir de 2006, o Terno de Reis da comunidade passou a apresentar-se na cidade de Ituberá, a convite da prefeitura que, geralmente, fornece apoio logístico, como transporte e alimentação, além de oferecer um cachê, que é repartido entre os foliões. Os convites para apresentações em outras cidades passaram a surgir a partir do momento em que a comunidade foi certificada como remanescente quilombola, o que lhe concedeu certa visibilidade. Os representantes do Terno de Reis sentiam-se privilegiados por estarem sendo convidados para que se apresentassem na cidade. Porém, com a mudança da gestão, o atual prefeito (gestão 2008-2011) parou de convidá-los, mas não de usar o Terno de Reis, em seus relatórios e projetos, como sendo patrimônio cultural do município, conforme ressalta Santília:

Depois que eu participei de uma reunião... esqueci o nome... Eu sei que a reunião precisava das pessoas da comunidade. Uma conferência aí, no ano passado, eu fui para aquela conferência. E lá foi aparecendo, no telão, as culturas de Ituberá, as tradições. E aí apareceu lá o Terno de Reis, a tradição do Terno de Reis. E pra eles tava existindo essa tradição. Aí, eu me levantei e falei que o Terno de Reis tava sendo apresentado para o governo, mas os donos da tradição, da cultura, tava esquecido.

Para Santília, a “prefeitura dá valor a um cantor que traz uma música profana de qualquer jeito, né? Estuciada, as vezes até com a desvalorização das próprias mulheres”, mas não valorizam nem incentivam as tradições locais, a exemplo do Terno de Reis e do Samba de Roda da comunidade. Se antes, com a oportunidade de se apresentarem no município, os membros da comunidade sentiam-se privilegiados e valorizados em seus aspectos culturais e tradicionais, o fato de a prefeitura não os ter mais convidado para que se apresentassem reverteu esse sentimento. Agora, conforme comenta Santília, sentem que a gestão municipal “não dá valor a uma cultura nascida e criada ali, da própria comunidade”.

⁵³ Conforme Nepomuceno, as celebrações do Terno de Reis, “[...] nas regiões de colonização anglófona, eram e ainda são muito comuns no dia seguinte ao Natal e no ano novo; já nas de colonização ibérica, os festejos deram-se mais comumente durante o natal e no dia de Reis [...]”. Ainda segundo a autora, nessas celebrações os foliões articulavam “[...] dança, música, sátiras, elas apresentavam em comum pelo menos um desses elementos: sistema processional, visitas casa a casa, presença de mascarados, trajes coloridos, desafios versejados e cantos responsoriais [...]” (NEPOMUCENO, 2011, p. 15).

A relação entre a comunidade e o poder público local, a partir do reconhecimento enquanto comunidade remanescente quilombola, vem resultando em novas experiências e interpretações que estão sendo processadas no interior do grupo. Segundo Santília, após as suas colocações na reunião que participou, a prefeitura voltou a convidá-los para apresentações: “Aí foi que, esse ano que passou [2011], eles já chamou a gente lá e a gente foi cantar o Terno lá, esse ano que passou.” E ela conclui, adicionando que a prefeitura também voltou a contribuir com um “apoiozinho, deram um cachezinho de quinhentos reais, que a gente dividiu pra cada um, e mais nada”. No dia 6 de janeiro de 2012, o Terno de Reis da comunidade voltou a apresentar-se em Ituberá. Muitas pessoas prestigiaram-no, acompanhando o cortejo pelas ruas da cidade, parando e cantando em algumas casas.⁵⁴

Foto 20 - Terno de Reis em apresentação na cidade de Ituberá, 2006



Fonte: Acervo da Sec. Municipal de Cultura do município de Ituberá-BA
Fotografia: Welington Leite

Foto 21 - Missa de São Brás, onde vemos algumas pessoas segurando vasos com a água da Lagoa, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

⁵⁴ Este ano, tive o privilégio de recebê-los em minha casa, onde finalizaram a apresentação do Terno de Reis.

Foto 22 - Capela de São Brás, 2006



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 23 - Pequeno oratório na casa de Santília, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

O tratamento dispensado aos membros da comunidade pelo poder público local, deixando de convidá-los para que se apresentassem, aliado ao pouco apoio fornecido pela prefeitura, fez com que Santília, e seu companheiro Maurílio, responsáveis pelo Terno de Reis, tomassem a decisão de não mais aceitarem convites sem que hajam as condições necessárias, inclusive financeiras, para que sejam feitas as apresentações. Conforme a narrativa de Santília:

Quer dizer que Maurílio já disse mesmo, e eu também já falei, que agora a gente não vai mais cantar o Terno de Reis em Ituberá, e nem em canto nenhum, por dinheiro micho; negócio de cinquenta reais nós não vai não. Porque, se vem um cantor de lá pra cá, arma um palanque na praça, paga milhões e mais milhões, até para esculhambar as mulheres. Agora a gente vai com uma cultura; quer dizer, o Terno de Reis é uma oração, é uma coisa assim que a gente sabe que é da própria natureza. E eles não dá valor; vem dá um cachê de quinhentos reais?

Na narrativa que Santília nos apresenta, percebemos o resultado da experiência – individual e coletiva, enquanto pertencente a um grupo, uma comunidade –, advinda do contato com outros grupos externos à comunidade, e as formas como estes a percebem, sendo que a comunidade está reelaborando a forma de se relacionar com o outro, com os agentes externos à comunidade. Isto decorre da complexa relação entre experiência e cultura, onde as regras de convívio e formas “[...] simbólicas de dominação e resistência [...]” são percebidas e processadas pelo grupo, pois “[...] as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos, ou como instinto [...]”. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos

na cultura” (THOMPSON, 1987, p. 189). Perceber como os membros da comunidade – aqui, em especial as mulheres - estão reagindo diante das mudanças, resistindo e ressignificando costumes e tradições, a partir das relações internas e com atores externos ao grupo, permite compreender os diferentes papéis que as mulheres desempenham, e vêm assumindo, em Lagoa Santa, principalmente quanto à construção da identidade familiar e coletiva da comunidade.

CAPÍTULO 2 – O BAIXO SUL DA BAHIA, SEU PASSADO COLONIAL E ESCRAVISTA

Neste capítulo, pretendemos trazer para a nossa reflexão aspectos e experiências históricas que dão visibilidade às especificidades da cultura local, permitindo associá-los às resistências seculares dos negros da região relativas ao cultivo da terra. Por essa razão, sem qualquer pretensão de esgotar o assunto, faremos um recuo no tempo e, assim, pontuaremos algumas questões que consideramos importantes para o nosso propósito. Objetivamos entender a dinâmica da formação histórica e socioeconômica, a utilização da mão de obra escravizada na lavoura de subsistência e as formas de resistência ao sistema escravista - a exemplo da formação de quilombos que a população negra utilizou para obter a sua liberdade e ter acesso à terra.

A atual região do Baixo Sul da Bahia foi uma das primeiras regiões brasileiras a sofrer os efeitos da colonização portuguesa no Brasil. Este processo teve início ainda na primeira metade do século XVI, no arquipélago de Tinharé, onde, por volta de 1535, foi fundada uma vila, posteriormente transferida para a região mais ao sul da capitania, dando origem à Vila de São Jorge dos Ilhéus, que passou a ocupar o lugar de sede da capitania (DIAS, 2007). Originalmente, a região do Baixo Sul da Bahia pertencia à capitania hereditária de Ilhéus, que se estendia do final da Baía de Todos os Santos até o rio Jequitinhonha. Teve como primeiro donatário o fidalgo português Jorge de Figueiredo, que delegou a tarefa de “desbravar” e fazer “povoar as terras” sob seu domínio a seu preposto, Francisco Romero.⁵⁵

Ainda na primeira metade do século XVI, instalaram-se ali, nas cercanias da Vila de São Jorge dos Ilhéus, os primeiros engenhos nas sesmarias doadas pelo aludido donatário. Entre os beneficiados estavam Mem de Sá, Fernão Alvarez e Lucas Dantas. O cultivo da cana-de-açúcar prosperou, inicialmente, no sul da capitania. No ano de 1562, já existiam nove engenhos nos arredores da Vila de São Jorge dos Ilhéus. No entanto, esse movimento de prosperidade, com base no cultivo da cana-de-açúcar, perdurou por um curto período. Em parte por conta das guerras entre os colonos e os índios nativos, principalmente os Aimorés, mas, também, em virtude de epidemias que “vieram assolar a região”, tendo, em 1563, as

⁵⁵ A capitania hereditária deixou de existir em 1761, quando foi incorporada à Capitania Real da Bahia, passando à condição de comarca; porém, mantendo os mesmos limites territoriais até meados do século XIX (DIAS, 2010).

vilas e as aldeias vizinhas à capitania sido infectadas pela varíola. “Seguiu-se a fome, decorrência da falta de braços para trabalhar nas lavouras” (DIAS, 2007, p. 40).

A partir de então, a região passou por um período de crise, proveniente dos constantes ataques dos índios Aimorés,⁵⁶ agravado pelo fato de a Vila de São Jorge dos Ilhéus ficar situada muito distante da sede administrativa da Coroa, o que dificultava o deslocamento de contingentes militares para conter os constantes ataques dos índios. Ao contrário das vilas e povoações da região do Recôncavo, que se encontravam situadas no território da Bahia de Todos os Santos, a sede administrativa da Coroa real, conseqüentemente, recaía sobre esta o ônus que se fazia necessário para dar suporte ao bom desenvolvimento da economia baseada na exploração do cultivo da cana-de-açúcar. Isto explica, em parte, o bom desempenho daquela região nos primeiros anos da colonização.

Por conta desses fatores, a Capitania de Ilhéus e o seu entorno são colocados no rol das capitanias em que o desenvolvimento econômico não teria se efetivado durante os primeiros séculos da colonização: Capitania de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, em contraposição com as capitanias da Bahia e de Pernambuco. Por conseguinte, “não teria também alcançado a efetiva apropriação e valorização dos seus espaços correspondentes, em oposição àquelas que tiveram sucesso, alavancadas pela produção da cana-de-açúcar” (DIAS, 2007, p. 10). Portanto, a Capitania de Ilhéus ficou, relativamente, à margem da economia de exportação, cumprindo um papel econômico de abastecedora de mantimentos no interior da Colônia e, com isso, sempre vista como uma região estagnada - condição que continuou após o período colonial, alcançando a segunda metade do século XIX. Segundo Dias, dentre os argumentos apontados para tal estado de estagnação econômica, encontram-se:

[...] a falta de bom governo por parte dos donatários e seus prepostos, os ataques de corsários estrangeiros nesta parte desprotegida da costa, a falta de mão-de-obra em decorrência da grande mortandade de índios na segunda metade do século XVI, a incapacidade de seus solos para a boa produção de cana-de-açúcar, a presença marcante dos jesuítas inibindo a expansão da colonização e, sobretudo, a ferrenha resistência indígena, principalmente dos aimorés, nos séculos XVI e XVII (DIAS, 2007, p. 10-11).

É diante desse quadro que Dias posiciona-se e busca demonstrar, pautado em rica documentação, que o papel do território da antiga Capitania de Ilhéus na economia colonial “[...] não foi definido de forma mecânica como base de sustentação da economia de

⁵⁶ “Aimorés foi a denominação largamente utilizada durante o período colonial para os povos gren ou kren, sua auto-denominação genérica, pela qual passaram a ser também conhecidos a partir do século XVII, sendo designados botocudos do século XIX em diante” (PARAÍSO, *apud* SANTOS, 2004, p. 47).

exportação, mas se impôs como expressão da luta política que tinha nos senhores de engenho do Recôncavo um grupo dominante”. Para o autor, este foi o principal fator a corroborar para “[...] definir os regimes agrários que vigiram (*sic*) na Capitania e o seu perfil de zona de abastecimento interno durante os séculos XVII e XVIII” (DIAS, 2007, p. 12), principalmente como zona produtora e fornecedora de farinha para as praças do Recôncavo e da Bahia. Esta hipótese foi reforçada com as análises de Barickman⁵⁷ que, ao pesquisar a estrutura agrária do Recôncavo baiano, buscou entender as relações entre o setor exportador (produção de açúcar e fumo)⁵⁸ e a economia interna baseada na produção de gêneros de subsistência (principalmente a farinha), constatando que muitos senhores de engenho, bem como lavradores de cana, costumavam comprar farinha para alimentar seus escravos. Até mesmo aqueles senhores de engenho e lavradores de cana que dispunham de “[...] meios para fazer a própria farinha, às vezes preferiam comprá-la”. Comprar farinha, enfatiza o autor, “[...] era uma estratégia que escolhiam, não uma imposição [...]”, indicando que a farinha que abastecia as praças do Recôncavo e de Salvador vinham, basicamente, de quatro áreas principais: 1) Sergipe; 2) Comarca de Porto Seguro; 3) vilas litorâneas da Comarca de Ilhéus, principalmente de Camamu, Boipeba, Cairu e Santarém; e 4) vilas ao sul do Recôncavo: Maragogipe, Jaguaripe e Nazaré das Farinhas (BARICKMAN, 2003, p. 132).

Outra atividade econômica importante, desenvolvida na antiga Capitania de Ilhéus durante o período colonial/imperial, foi o extrativismo de madeiras nobres, que promoveu, na primeira metade do século XVI, o surgimento de entrepostos comerciais ao longo da costa, situação favorecida pela grande variedade e quantidade de espécies nativas que serviam a diversas finalidades. Dias (2007) aponta que a economia gerada a partir da exploração de madeira e da agricultura de subsistência propiciou a consolidação da ocupação de quase toda a costa do território da capitania e, conseqüentemente, a sua posição estratégica para o funcionamento do sistema colonial.

Contudo, nem sempre essas duas atividades econômicas (cultivo de mandioca e exploração de madeira) desenvolveram-se de forma harmoniosa nas vilas litorâneas da Comarca de Ilhéus, a exemplo de Santarém, Camamu, Cairu e Boipeba, onde a exploração de madeira configurava-se como uma indústria importante, principalmente para os interesses da

⁵⁷ As fontes utilizadas por Barickman são, entre outras, os inventários *post-mortem* de senhores de engenho do Recôncavo baiano.

⁵⁸ Conforme aponta Schwartz, o fumo era um item importante na economia regional, sendo que seu cultivo concentrava-se “nos arredores das cidades de Cachoeira, Maragogipe e no Recôncavo”. Ainda segundo o autor, o tabaco produzido nessas zonas, em meados do século XIX, era exportado para a Europa, para outras capitanias brasileiras e para a costa da Mina, “onde se tornou importante mercadoria de troca no comércio” de negros escravizados (SCHWARTZ, 2011, p. 201).

Coroa. Muitas autoridades viam os roceiros e os produtores de mandioca como “[...] incendiários, que no afã de aumentar a produção de mandioca devastavam aleatoriamente matas com muita madeira de lei valiosa [...]” (BARICKMAN, 2003, p. 174), principalmente em épocas em que o preço da farinha inflacionava, levando os produtores a derrubarem mais matas a fim de expandirem os seus roçados para o plantio de mandioca. Com isso, queimavam maior quantidade de madeira potencialmente comercializável.

Para controlar a devastação das matas e o desperdício de madeiras nobres, o então ouvidor da Comarca de Ilhéus, Francisco Nunes da Costa, em 1780, sugeriu que se demarcassem as matas restantes de madeira de lei e que se obrigasse os “[...] rústicos e ambiciosos roceiros a plantar sua mandioca em outra parte”. Barickman observa que o desmatamento indiscriminado significava a destruição da propriedade régia, uma vez que, “[...] por direito, toda madeira de lei, mesmo em terras particulares, pertencia à Coroa”. Era com as pranchas, vigas e mastros cortados dessa madeira que os arsenais reais de Lisboa e Salvador “construíam os navios que formavam a armada portuguesa”. Em 1797, uma década depois das observações de Francisco Nunes da Costa, a Coroa designou Baltasar da Silva Lisboa para ocupar o cargo de Juiz conservador das matas e ouvidor da Capitania de Ilhéus, incumbindo-o de elaborar uma estratégia para controlar a exploração desordenada de madeiras e a devastação das matas virgens pelos produtores de mandioca. No cumprimento de suas funções, Baltasar da Silva Lisboa começou reafirmando “[...] o direito da Coroa a toda madeira de lei e impondo novos regulamentos que restringiam a derrubada e o comércio de madeira”. Tais regulamentos limitavam os direitos dos proprietários de terras da Comarca de Ilhéus que, a partir de então, não podiam mais desmatar, indiscriminadamente, “novos terrenos para plantar mandioca em suas propriedades” (BARICKMAN, 2003, p. 175).

As medidas adotadas por Baltazar desencadearam o descontentamento dos exploradores e comerciantes de madeira bem como dos produtores de mandioca. Estes, em defesa dos seus interesses, reagiram a tais medidas por julgarem-nas arbitrárias e prejudiciais ao desenvolvimento das vilas e povoações da Comarca de Ilhéus. Tais protestos, segundo Barickman, teve seu ápice em uma greve dos madeireiros e donos de serrarias, em 1799-1800, que “[...] forçou a Coroa e Baltazar da Silva a cederem”. Ainda segundo o autor, depois disso não se fizeram novas tentativas sérias de impor outros regulamentos. Com isso, os exploradores de madeira e os donos de serrarias ficaram livres de impedimentos legais para “[...] explorar a madeira de lei sem maiores impedimentos; foram eliminadas novas restrições

sobre o comércio e o governo colonial reconheceu os direitos dos proprietários de usarem livremente suas terras” (BARICKMAN, 2003, p. 175).

Contudo, ao menos quanto ao direito dos produtores de mandioca “usarem livremente suas terras”, as impedições legais não foram completamente extintas, ao menos é o que indica um ofício de 7 de junho de 1846,⁵⁹ escrito pelo juiz da vila de Santarém, José Vieira Leite, direcionado ao Presidente da província da Bahia. Nesse documento, o juiz responde à correspondência que havia recebido, informando, ou melhor, recomendando, a “[...] conservação das matas e florestas públicas, e nas particulares a proibição do corte de madeiras reservadas por lei [...]”, recomendação que o juiz afirmava estar “cumprindo”, ressaltando que “[...] as matas pertencentes a este município se achão contaminadas das referidas madeiras”.⁶⁰ Tal proibição deixava o juiz José Vieira Leite extremamente preocupado. Segundo ele, a proibição do corte de madeira reservada por lei estava prejudicando os produtores de mandioca: “[...] tais circunstancias sobmaneira paralisarão ao progresso da agricultura, que com efeito cairá em decadência nesta Villa [...], visto os lavradores não poderem nas estações propícias fazerem os roçados que costumam [...]”. Por fim, pedia ao presidente da província da Bahia que o esclarecesse a respeito do que havia exposto. Como demonstra esse documento, com maior ou menor frequência as autoridades provinciais continuaram a prescrever regras para a exploração e utilização das matas das vilas litorâneas da Comarca de Ilhéus, o que repercutia sobre a vida dos produtores e, conseqüentemente, comprometia o desenvolvimento econômico das vilas, que tinha no cultivo da mandioca para a produção de farinha uma das principais atividades econômicas. A partir do século XVII, a produção de alimentos de subsistência passou a figurar como atividade econômica das vilas e povoações desse território que, além da farinha, produzia e comercializava outros produtos, a exemplo do milho e do feijão, além de derivados da atividade pesqueira.

Muitos dos municípios existentes hoje, no litoral Sul da Bahia, tiveram a sua gênese em aldeamentos jesuíticos, resultado da política de aldeamentos indígenas praticados pela Coroa. Os primeiros missionários da companhia chegaram à Bahia em 1549, a bordo da armada colonizadora que vinha trazendo Tomé de Souza, o primeiro governador-geral do Brasil (RISÉRIO, 2003). Podemos citar, como exemplo, o atual município de Ituberá, que tem a sua origem no antigo aldeamento jesuítico de Santo André e São Miguel de Serinhaém, nomeados em 1683, onde foram reduzidos os índios Paiaiás. Esse aldeamento foi elevado à

⁵⁹ APEB. **Seção Colonial e Provincial. Juizes de Santarém**, 1846, maço: 2579.

⁶⁰ Em relação à transcrição dos documentos, exceto quando indicado mantivemos a grafia original das palavras dos documentos manuscritos citados no transcórre deste texto.

categoria de vila, em 1758, pelo ouvidor e corregedor da Comarca da Bahia, Luis Freire de Veras.⁶¹ A antiga aldeia recebeu a denominação de Nova Santarém por determinação do Marquês de Pombal. Outros exemplos de aldeamento são: Nossa Senhora da Assunção do Camamu ou Macamamu, atual município de Camamu; Santo Antônio de Boipeba, atual município de Nilo Peçanha; e Nossa Senhora do Rosário de Cairu, atual município de Cairu.

Com base nas informações sobre a evolução demográfica e produção mercantil para as vilas e povoações do Fundo das Doze Léguas, compreendendo os anos 1758-1818, levantadas por Dias (2007), abstraímos as respectivas à vila de Santarém, conforme consta a seguir, na Tabela 1.

Tabela 1 - População e produção mercantil para a vila de Santarém, 1758-1818

ANO	VILA	POPULAÇÃO	PRODUÇÃO MERCANTIL
1758	Santarém	232 fogos e 2.180 almas, 16 casais (paiaiás)	
1768	Santarém	23 casais, 02 viúvas, 28 rapazes e 17 moças (total: 93 pessoas)	Farinha de mandioca. (doméstica: cana-de-açúcar, milho, feijão, aipim, batata e abóbora)
1790	Santarém	300 índios (dos quais muitos eram miscigenados com brancos)	Madeira, arroz e algodão Arroz, algodão e café
1799	Santarém	70 casais, 350 pessoas (contando com foreiros)	Madeira, farinha de mandioca e café (pelos foreiros portugueses)
1808	Santarém	100 casais de índios e 100 de portugueses	Farinha de mandioca, café e madeiras para caixas de açúcar e forro de embarcações
1818	Santarém	1.200 habitantes	Farinha de mandioca, arroz, aguardente, cacau e madeira

Fonte: Adaptado de Dias (2007, p. 350-353)

Durante o período colonial, os elementos característicos da Aldeia de Serinhaém foram os índios Paiaiás, catequizados e reduzidos pelo Padre Antônio de Oliveira. Testemunhos do final do século XVIII atestam a especialidade dos Paiaiás para o trabalho na mata e nos reais cortes de madeira. Barreto considerou os índios de Santarém como “[...] insignes conhecedores de madeiras de construção e peritos trabalhadores dos Reais Cortes”. Nessa atividade, os índios atuavam abrindo “[...] novas estradas para a condução dos paus a

⁶¹ Ao descrever as terras da Vila de Nova de Santarém, em 1808, o ouvidor Baltazar da Silva Lisboa assim se refere: “São as ditas terras desta nova vila as melhores e mais férteis que as das outras vilas [Oliveira e Barcelos], pois não tem sítio algum que não seja capaz para mandioca, canas de açúcar e milho, tanto assim que nelas havia antigamente um engenho de água de moer cana para açúcar do qual ainda se conservam uns paredões do mesmo engenho” (DIAS, 2007, p. 336). Além da agricultura de subsistência e da extração de madeira, os índios reduzidos na aldeia e, depois, na vila de Santarém, eram hábeis na manipulação de fibras vegetais, a exemplo da extraída da palmeira Ticum, que servia para fiar e fazer redes e linhas de pesca, bem como as embiras, que “[...] correspondiam a uma gama de vegetais fibrosos da terra - como a piaçava, o ticum, o gravatá, o guaxumim -, conhecidos pelos índios, os quais tiveram grande utilidade na ribeira das naus em Salvador para a confecção de massa de calafetamento, em substituição às estopas importadas, e de cordoarias [...]” (DIAS, 2007, p. 201).

borda d'água, e lugar do embarque [...]”, arriscando-se ao transportarem toras de madeira rio abaixo: “[...] fazem navegar muitos pondo-se a cavalo sobre eles por caudalosos rios e perigosos saltos d'água para evitar rodeios impraticáveis, e às (*sic*) vezes maior despesa à Real Fazenda” (BARRETO, *apud* DIAS, 2007, p. 347). Assim como Barreto, anteriormente mencionado, Lisboa mostrou-se impressionado com a habilidade dos índios de Santarém porque, ao levarem as madeiras para o rio de Jequié, para que fossem transportadas por suas cachoeiras, faziam-no “[...] com extremo valor assentados ou em pé sobre as falcas de vinhático ou potumuju, com uma vara na mão a desviá-las das pedras, acometem as perigosas passagens e correntezas das cachoeiras”. Sobre os índios da Vila de Santarém, Baltazar apresenta, também, a seguinte informação:

Com a maior constância encaram os perigos e com os mesmos se familiarizam: é de admirar e ver a esta gente montada sobre uma falca de vinhático, descender nela pela correnteza ao rio ensoberbecido das águas do monte: ora enterrando-se sobre as pedras, ora escapando-se por entre as mesmas, com uma vara seguros, dirigindo-a e sem a desampararem, vendo acontecer esmagar-se o companheiro sobre as pedras, impelido das águas ou partido daquele braço ou perna, animosos prosseguem pela pataca que ganham [...]” (BALTAZAR, *apud* DIAS, 2007, p. 349).

A criação dos aldeamentos ganhou impulso durante a gestão do governador-geral Mem de Sá (1557-1572), uma vez que este investiu, maciçamente, na redução dos nativos através de ações militares e do apoio concedido aos jesuítas (SANTOS, 2004), e com estes firmou sólida aliança, garantindo-lhes benefícios, como, por exemplo, a posse de terras para a fundação de suas aldeias. Os aldeamentos eram muito úteis aos colonos portugueses e à própria Coroa, uma vez que os índios, que ali se encontravam reduzidos, serviam tanto como reserva de mão de obra quanto como soldados. Neste último caso, por serem nativos e conhecerem bem a região, constituíam uma excelente tropa de guerra contra outros índios e no combate a revoltas de escravos e de quilombos, como veremos posteriormente.

Quando Santarém foi elevada à categoria de vila, a ela foi destinada um território de uma légua em quadra, a princípio para uso coletivo dos índios, dentro do qual habitavam alguns portugueses, antigos foreiros dos jesuítas, que passaram, então, à condição de foreiros dos índios. De acordo com o ouvidor Luis Freire de Veras, citado por Dias (2007, p. 345), quando da fundação das vilas de Barcelos e Santarém, os cargos da câmara foram ocupados pelos foreiros portugueses que habitavam as terras das ditas vilas. Eles foram convencidos a “servir naqueles *concelhos*, enquanto alguns índios seriam preparados para tais funções” administrativas. A Figura 3, abaixo, mostra o mapa da antiga Vila de Santarém.

Figura 3 - Vila de Santarém, atual Ituberá, em 1790



Fonte: Notícia da viagem e jornadas que fez o capitão Domingos Alves Branco Muniz Barreto entre os índios sublevados nas vilas e aldeias da Comarca de Ilhéus e Norte da Capitania da Bahia (DIAS, 2007, p. 360)

Ter os colonos portugueses como foreiros de suas terras e ocupantes dos cargos e, consequentemente, da administração de vilas e aldeias, parece não ter sido um bom negócio para os índios. Tanto que, em 1845, João Gonçalves Ferreira, representando a câmara municipal da Vila de Santarém, comunicava ao Presidente da Província da Bahia que estava “profundamente condoido do estado de mendicidade em que se achão alguns Indios pobres nesta Villa”. João Gonçalves alegava que os índios tinham sempre merecido particular atenção e consideração dos “[...] alttos poderes políticos do Estado [...]”, tanto que, lembrava ele, havia sido doado aos índios “[...] por sesmaria uma legóa de terra em quadra [...] em cujo terreno se acha hoje plantada a florescente e progressiva Villa de Santarém”. Naquele terreno, também existiam foreiros, sendo que os “[...] rendimentos da referida legóa provenientes de arrendamentos não obstante serem volumosos, contudo, nada lhes tem cido proveitozo”. João

Gonçalves Ferreira esclarecia que a “Câmara” ficava encarregada da administração da “legóa” dos índios, concedendo arrendamentos pedidos e fazendo a “competente arrecadação dos rendimentos”, sendo que “[...] até hoje [1845] tais rendimentos não serviram para as despesas do município sem que já mais se aja aplicado ao sustento, vestuário e curativo dos Índios mais pobres, e a educação dos filhos destes”. Ao que parece, João Gonçalves Ferreira estava queixando-se da administração de seus sucessores, que até aquele momento vinha descumprindo o que rezava a legislação vigente, tanto que ele informa que tal situação estava em desconformidade com o que previa o Decreto de 3 de junho e aviso de 18 de outubro de 1833. Segundo o nosso informante, por estas e outras “[...] circunstâncias não motivado a que muitos Índios se ajão emigrado para outros lugares”.⁶²

Ao que parece, os índios, tão característicos nas vilas do Fundo das Doze Léguas durante o período colonial, foram aos poucos sendo reduzidos e/ou dizimados, ao ponto de não haver, atualmente, território indígena na região - fato parcialmente explicado pela exploração a que foram submetidos e, também, pela miscigenação, “tolerada” entre os índios e a população branca. Essa miscigenação também ocorreu com os negros, principalmente a partir do final do século XIX, quando a população de negros livres e libertos era, provavelmente, considerável.

Quanto aos aldeamentos indígenas do território do Fundo das Doze Léguas, é válido salientar que, até o momento, são poucos os estudos históricos⁶³ que busquem compreender a dinâmica e o papel destes no processo de colonização desse território da antiga Capitania de Ilhéus, bem como as inter-relações entre os índios aldeados, os colonos e, principalmente, a população negra escravizada e/ou livre. Para a Vila de Santarém, temos a informação de que os missionários contavam com o trabalho de índios e negros escravizados em seus roçados e outros afazeres (ver nota 70), o que sugere que índios e negros compartilhavam os mesmos espaços, sendo os índios tutelados e os negros escravizados pelos missionários.

Infelizmente, não conseguimos encontrar nenhuma fonte que apontasse uma relação mais próxima entre índios e negros, que indicasse relações afetivas entre eles, como casamento ou mesmo ajuntamento, embora seja bastante provável que índios e negros

⁶² APEB. **Governo da Província. Correspondência recebida da Câmara de Santarém**, 1845, maço 1419.

⁶³ Para o Fundo das Doze Léguas ou Vilas de Baixo (Cairu, Camamu, Boipeba e Santarém), bem como para a Capitania de Ilhéus (capitania ou comarca), temos o trabalho de Dias (2007), amplamente citado aqui, enquanto que, para a região mais ao sul da Capitania, temos os trabalhos de MARCIS, Terezinha. **A hecatombe de Olivença: construção e reconstrução da identidade étnica**. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2004 (Dissertação de Mestrado em História), e PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos de ir e vir e caminhos sem volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia**. 1982. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais.

constituíssem laços afetivos, seja nas vilas ou nos quilombos formados na região. Com relação à união entre os índios e a população branca, as autoridades coloniais mostravam-se flexíveis, por vezes até incentivando tal união - veja-se, por exemplo, o Diretório dos Índios⁶⁴ (1757-1789). Esse documento, composto por 95 artigos, expressava importantes aspectos da política indígena do período denominado pombalino. Destaca-se, no documento, a intenção do governo do Reino de Portugal da época de “[...] evitar a escravização dos índios, sua segregação, seu isolamento e a repressão ao tratamento dos indígenas como pessoas de segunda categoria entre os colonizadores e missionários brancos” (ALMEIDA, 2004, p. 1). O documento estabelece, entre outras medidas, o incentivo ao casamento de colonos brancos com indígenas (artigos 88-91). Em Santarém, por exemplo, em 1790, dos 300 índios que viviam ali, há a indicação de que muitos eram miscigenados com brancos, conforme indica a Tabela 4, que será apresentada posteriormente, neste trabalho.

A área onde proliferaram esses aldeamentos diz respeito à antiga sesmária de Mem de Sá, que a doou ao Colégio dos Jesuítas da Bahia, em 1563. Esse famoso latifúndio ficou conhecido como Terras do Camamu ou Fundo das Doze Léguas, por ter essa medida de extensão.⁶⁵ A mão de obra predominante nas lavouras comerciais desse território foi a do negro escravizado, pelo menos a partir do século XVII. Mesmo não tendo vigorado na Capitania de Ilhéus o cultivo da cana-de-açúcar, que demandava maior quantidade de trabalhadores escravizados e recursos para a compra dos mesmos, aquela região utilizou, amplamente, a mão de obra negra, sendo a possibilidade de acesso aos negros sequestrados no continente africano facilitada com a ameaça holandesa no porto da capital, Salvador, o que possibilitou aos produtores das Vilas de Baixo – Cairu, Camamu e Boipeba – o contato com os navios negreiros que, desde então, passaram a utilizar a rota da fortaleza do morro de São Paulo, uma vez que ela possibilitava maior segurança aos navios negreiros que chegavam da costa do continente africano. Isso facilitou o acesso dos pequenos produtores da região à mão de obra escrava (DIAS, 2007). Além disso, os produtores das Vilas de Baixo podiam contar com os entrepostos clandestinos de desembarque de negros nas regiões da Baía de Camamu, a exemplo de Taipús - região que, até o final do século XIX, recebia negros vindos ilegalmente,

⁶⁴ Cf. ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios:** um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>.

⁶⁵ Embora haja certa controvérsia a respeito do tamanho exato da propriedade, o mais certo é que o “Fundo das Doze Léguas [...] se estendia da Ilha de Boipeba até o rio Itacaré, pouco ao sul do rio de Contas” (DIAS, 2007, p. 189).

depois da proibição do tráfico. Tipús era conhecida, no século XIX, como um local de “desova”⁶⁶ de corpos negros, contrabandeados do continente africano (SILVA, 2007).

A luta contra os holandeses e o sucesso do cultivo da cana-de-açúcar no Recôncavo corroboraram para o desenvolvimento de uma agricultura voltada para o cultivo mercantil de produtos de subsistência, sendo que a mandioca era a principal cultura e, durante o período de 1630-1738, a única permitida. Nesse período, vigorou o chamado “Conchavo das Farinhas”, que obrigava as Vilas de Baixo a enviarem uma cota mensal preestabelecida, e com preço fixo, à câmara de Salvador para o sustento das tropas ali sediadas e das praças do Recôncavo.

Exemplos da dependência da farinha por parte das praças de Salvador e do Recôncavo, e da obrigatoriedade de só poderem produzi-la as Vilas de Baixo, podem ser aqui mencionados através das cartas remetidas por Dom Rodrigo da Costa, Governador-geral do Brasil (1702-1708), autoridade das Vilas de Baixo (Camamu, Cairu e Boipeba). Em uma delas, remetida em 31 de julho de 1705, o governador comunica ao juiz da vila de Camamu:

[...] todas as embarcações da carreira das vilas que estavam neste porto [de Salvador], fiz partir para elas [as Vilas de Baixo] de que suponho estarão já lá; e assim espero de vossa mercê, faça carregar as que lhe tocam com toda a brevidade possível, esta viagem com farinha para o povo desta cidade, por estar experimentando grande falta para o seu sustento, e com esta podem vir também alguns sírios para a infantaria para que também no seu armazém haja algum provimento para o qual entregou o mestre Antonio Rodrigues os sírios que vossa mercê por ele remeteu pertencentes ao Conchavo, e a mais para o povo: muito gosto me dará vossa mercê em continuar a remessa de umas e outras farinhas, de sorte que se deva ao seu cuidado e diligencia remir o povo a sua necessidade, e ter a infantaria pronto o seu sustento. (Grifo nosso).⁶⁷

Em outra correspondência, de 26 de agosto de 1705, Dom Rodrigo da Costa responde a carta que havia recebido de Antonio Pimentel da Silva, em 10 de agosto de 1705, onde este acusa Antonio Alves Casais e Gaspar Rebouças de ocuparem os seus escravos na planta de tabaco e deixarem a de mandioca, em descumprimento ao conchavo. Nessa correspondência, Rodrigo da Costa começa agradecendo o fiel súdito “a noticia de que nela me da de Antonio Alves Casais e Gaspar Rebouças sendo os mais ricos moradores desse distrito [Camamu] ocuparem seus escravos na lavoura de tabaco e deixarem de plantar mandioca”. Em seguida, “ordena” o seguinte a João Ferreira Leite:

⁶⁶ “O termo desova era uma expressão comum àquela época e estava associado ao contrabando ilegal como atividade condenável, fortemente ligada à idéia de ocultação de corpos” (SILVA, 2007, p. 9).

⁶⁷ COSTA, Rodrigo da. Ofício a Manuel de Almeida, juiz ordinário da Vila do Camamu. In: Documentos Históricos. Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 68, p. 98-99.

[...] vá em companhia de vossa mercê a fazer vistoria da dita lavoura de tabaco e achando que estes dois sujeitos se ocupam na planta dela e não na de mandioca, os remeta presos a cadeia dessa cidade, e juntamente ao capitão desse distrito Francisco de Almeida, por consentir se plantasse o dito tabaco, e não executar as minhas ordens.⁶⁸

Na correspondência anteriormente mencionada, vemos um produtor de mandioca literalmente entregando dois de seus colegas, também produtores. Os agricultores eram incentivados a comunicar às autoridades quando algum deles não cumpria a obrigatoriedade de ocuparem suas terras com a lavoura da mandioca. “A tática de invocar a lealdade dos súditos perante os interesses da Coroa e dividir as autoridades locais para que um fiscalizasse o outro se fazia flagrante nas ordens e correspondências de Dom Rodrigo da Costa [...]” para as autoridades locais, expedidas entre os anos de 1702 a 1708 (DIAS, 2007, p. 110).

A dependência da farinha, oriunda das Vilas de Baixo, e o proveito que os agricultores faziam dessa situação, inflacionando o preço sempre que possível, fez com que, em 1688, sob uma exigência jurídica lançada pela Câmara de Salvador, todos os agricultores de cana-de-açúcar e tabaco do Recôncavo cultivassem quinhentas covas de mandioca para cada escravo que possuíssem. Schwartz (2001, p. 158) salienta que essa mesma legislação repetiu-se em 1701, agora direcionada aos comerciantes do tráfico de escravos, obrigando-os a “[...] manter plantações de mandioca para fornecer aos navios”. Contudo, tanto os agricultores quanto os traficantes de escravos preferiam comprar os gêneros alimentícios a cultivá-los. Os agricultores recusavam-se a cumprir tal determinação, desprezando a agricultura de subsistência provavelmente devido ao baixo retorno que ela proporcionava, principalmente a lavoura da mandioca. Eles preferiam cultivar produtos para a exportação, como a cana-de-açúcar e o tabaco, por serem muito mais rentáveis.

Dias ressalta a importância da “imposição política” para a definição do perfil agrário da Capitania de Ilhéus como zona de abastecimento de alimentos para o mercado interno,⁶⁹ fato que corroborou para a inibição de suas potencialidades para a agricultura de exportação. Os agricultores relutaram e tentaram burlar as imposições quanto ao cultivo de outras culturas que não exclusivamente a mandioca, a exemplo do tabaco e da cana-de-açúcar que,

⁶⁸ COSTA, Rodrigo da. Carta para Antonio Pimentel da Silva sobre a conta que deu de Antonio Alves Casais e Gaspar Rebouças ocuparem os seus escravos na planta de tabaco e deixarem a de mandioca. In: Documentos Históricos. ABN, vol. 68, p. 115.

⁶⁹ Garantir por meio de instrumentos legais e medidas disciplinares a produção de alimentos de subsistência voltado ao mercado interno, em contraponto ao interesse dos produtores de se dedicarem a grande lavoura de exportação, constituía-se “como dever social da coroa, decorrência de um poder que se situava, em princípio, acima das ordens e dos privilégios individuais”, pontuam Linhares e Silva (2009, p. 120).

principalmente na vila de Cairu, buscavam firmar-se. No entanto, não resistiram aos vários “[...] bandos e alvarás que o Governo Geral lançou para as vilas da Capitania de Ilhéus, proibindo a expansão do tabaco” (DIAS, 2007, p. 84).

Em razão do desinteresse com que os produtores de cana-de-açúcar do Recôncavo tratavam o cultivo da mandioca, acabaram ficando dependentes da farinha produzida e ofertada no mercado. A farinha era a base da alimentação no Brasil colonial, ao menos nas regiões norte e nordeste, conforme indica Schwartz:

O Brasil podia ser dividido, de maneira aproximada, em duas zonas: a zona rural da mandioca e a zona rural do milho [...]. Ambas eram cultivadas em toda colônia, mas a mandioca era o alimento preferido no norte e nordeste, onde era transformada numa farinha grosseira e era o ingrediente principal de vários pães, refeições e pudins (SCHWARTZ, 2001, p. 126).

A farinha constituía-se a base alimentar não apenas dos escravizados, mas de toda a população da época. Além desses fatores, concorreram para a efetivação da região como zona produtora de mandioca o fato desta cultura mostrar-se resistente à seca e pela capacidade de adaptar-se e poder ser cultivada mesmo em solos pobres, bem como a simplicidade de seu manejo e seu alto valor calórico que, segundo o próprio Schwartz (2001), chegava a ser três vezes maior que o milho, cuja predominância se deu no sul do país.

A dependência da farinha produzida nas Vilas de Baixo era tanta que “[...] a câmara de Santo Amaro, no Recôncavo, escreveu, em 1817, que a população estava prestes a passar fome devido à falta de farinha” (SCHWARTZ, 2001, p. 165). Tal situação de dependência propiciou aos produtores de farinha das vilas de Cairu, Camamu e Boipeba tirarem certo proveito da situação, manipulando os preços do produto, como demonstra Santos:

[...] os moradores das vilas do Cairú, Camamu e Boipeba alternavam constantemente os preços ‘de forma que, o sírio da farinha que era então vendido [na época do conchavo] a 640 reis, passara agora a custar 1.280 ou 1.440 reis, tudo em função da ‘destreza com que os lavradores se hão neste particular, fiados em que a Bahia não tem outra parte donde tirarem farinhas para o seu sustento’ (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 32).

A historiografia aponta que a região era composta por pequenas propriedades, levando-se em consideração os padrões da época, mesmo porque o cultivo da mandioca não possibilitava auferir grandes lucros, o que impedia a compra de grandes levas de escravos, implicando na impossibilidade de cultivar-se grandes áreas. A mão de obra escrava era a

principal força de trabalho, sendo que os índios aldeados poderiam ser solicitados para trabalhar nas roças dos colonos. Os seus serviços eram remunerados e regulamentados por leis que previam não só o valor a ser pago, como o tempo de serviço, o que não quer dizer que essas normas e leis fossem cumpridas à risca. Lara de M. dos Santos ressalta que “O desrespeito às normas de repartição e utilização ou outras formas de apropriação ilegal da mão-de-obra indígena por parte dos moradores eram, em geral, práticas comuns e regularmente denunciadas pelos missionários [...]” (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 33).

A autora salienta que, mesmo que a oferta de mão de obra indígena fosse assalariada, ela “[...] parece não ter sido predominante nem mesmo nas fazendas administradas pelos religiosos [...]” - a exemplo das fazendas Santa Inês e Santa Anna, que em “[...] 1612 concentrariam juntas pelo menos 250 escravos” (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 33).⁷⁰ A ação dos missionários coibiu – ao menos até o início da segunda metade do século XVIII, quando eles foram expulsos do Brasil – a escravização generalizada dos índios no Fundo das Doze Léguas, o que obrigou os produtores de mandioca a recorrerem à mão de obra escrava que, na época, representava maiores despesas.

É difícil precisar a dinâmica demográfica da chegada dos negros na região, bem como a identidade étnica destes, uma vez que a documentação consultada demonstra que não houve preocupação por parte de quem as produziu em identificar a procedência étnica dos escravizados, limitando-se, apenas, a descrever se era crioulo, pardo, cabra ou mulato. No entanto, sabe-se que, com o desenvolvimento da produção de mandioca, por conta da demanda gerada para abastecer a cidade de Salvador e o Recôncavo açucareiro, foi tornando-se necessário o emprego de um número cada vez maior de braços na lavoura. Para se ter uma ideia da presença negra na região, mais da metade da população era formada por negros no início do século XVIII. Nessa época, nas vilas de Cairu, Camamu e Boipeba, o contingente de homens e mulheres livres contabilizava “um total de 2.279 almas,” enquanto a população escrava, nessas mesmas três vilas, “atingia a cifra de 2.747” (SANTOS, 2004, p. 35), ou seja, mais da metade da população era constituída por negro(a)s.

⁷⁰ Dias traz a informação de que, em Santarém, os missionários contavam com a receita da venda de três escravos para a aquisição de bens, o que indica a presença de negros escravizados nos aldeamentos. Quanto aos índios, o autor informa que os missionários se utilizavam destes para trabalharem na construção da igreja, “onde conduziam pedras, madeiras, serravam tábuas e faziam os mais diversos trabalhos braçais. Os missionários contavam, ainda, com as receitas oriundas dos trabalhos que os mesmos índios faziam continuamente” (DIAS, 2007, p. 205).

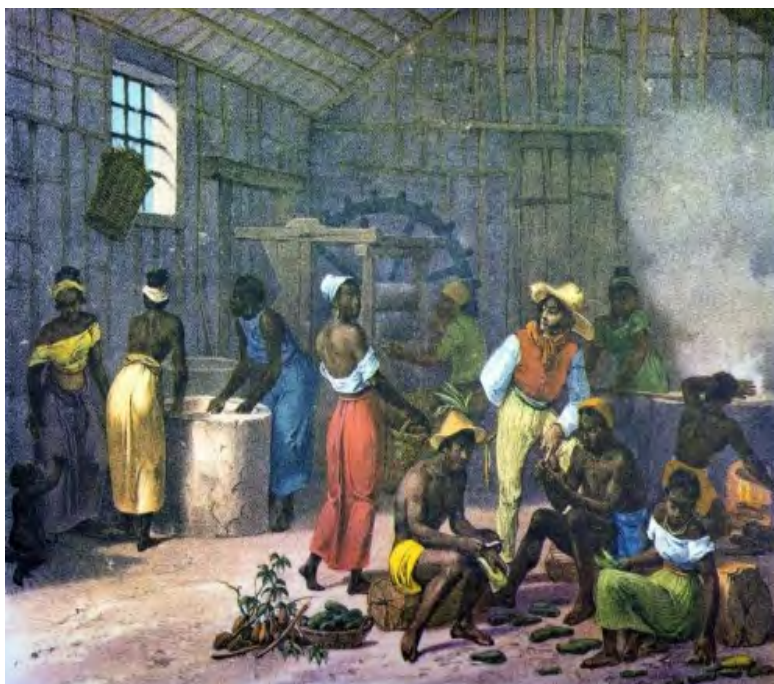
Em 1780, de acordo com Schwartz (2001), constavam na vila de Cairu 188 produtores de mandioca. Destes, 169 possuíam escravos, cabendo uma média de 4,3 escravos por produtor, sendo que apenas quatro possuíam quinze ou mais escravos. O autor destaca que apenas “[...] os mais humildes desses agricultores [...] trabalham com o próprio braço, sem o auxílio de cativo nenhum”. Para as paróquias produtoras de mandioca de Maragogipe e Jaguaribe, o autor aponta a existência de 2.500 senhores de escravos e 11.500 cativos em 1817 (SCHWARTZ, 2001, p. 167). Já na então Vila de Valença, que fazia parte da freguesia de Cairu, em 1786, os 25 produtores de farinha instalados naquela área “possuíam 90 escravos e 137.500 covas de mandioca”. Ainda referente à Vila de Valença, porém em outro trecho, compreendido entre o porto do rio Una e a Fonte da Prata, “mais 22 lavradores possuíam 67 escravos que lavravam 100.500 covas de mandioca”, o que representa uma “média de 3,3 escravos por morador nestes dois trechos” (DIAS, 2007, p. 241). Percebe-se que a produção de mandioca desenvolveu-se com base na pequena propriedade; porém, com a predominância do uso de mão de obra escrava.

Figura 4 - Engenho de Mandioca ou Casa de farinha – 1892



Fonte: Óleo sobre tela de Modesto Brocos (RISÉRIO, 2003, p. 260)

Figura 5 - A preparação da raiz da mandioca – 1835



Fonte: Litografia (colorida à mão) de Johann Moritz Rugendas (Bittencourt, 2005, p. 121)

Nas imagens acima, onde Brocos e Rugendas buscam retratar o cotidiano na casa de farinha, podemos observar que a estrutura, os utensílios, os instrumentos, a organização e a distribuição das atividades muito se assemelham com a forma que a farinha é produzida ainda hoje, na comunidade de Lagoa Santa (ver fotos 10 e 11, na pág. 49-50). Na Figura 5, vemos homens, mulheres e crianças negras, trabalhando sob o olhar de um homem branco que segura, com sua mão direita, o que parece ser um chicote. É relevante mencionar que uma das poucas memórias genealogias que remete ao tempo da escravidão na comunidade de Lagoa Santa diz respeito, exatamente, à violência cometida contra os negros escravizados no espaço da casa de farinha, conforme aponta a narrativa de André Tome Ramos dos Santos:

[...] de primeiro, tinha o negócio da escravidão. Aí, aqueles escravos que trabalhava para aqueles homens fortes, aí botava mandioca na casa de farinha; diz que era uma bagaceira de mandioca. Aí, agora, quando era no outro dia, botava fogo no arquidá. Aquelas mães tinha os gurizinho pequeno [...]. Dava a hora de mama, dava a hora de tomar um banho, dava a hora comer, e cadê? Elas [as mães] não podiam sair do pé do forno porque que era pra cuidá com a farinha. Sabe o que fazia? Menino tá chorando, ele vinha de lá pra cá, e dizia: 'É, você tá chorando demais.' Pegava aqui o menino pelo quarto, chega dentro da fonalha e jogava; só via o meninozinho espernear lá. Que dizer, as mães não podia dizer nada não [...].

Esse relato⁷¹ foi o único que me foi narrado, entre os moradores da comunidade entrevistados, que reporta, diretamente, ao tempo da escravidão. Observa-se que, mesmo entre os moradores mais velhos, não existe uma memória genealógica da escravidão. Essa ausência aplica-se a outras comunidades remanescentes quilombolas na região. Mattos apresenta o seguinte argumento sobre essa questão:

A ausência da memória genealógica da escravidão na maioria das famílias negras brasileiras e os silêncios voluntários, relatados por muitos daqueles que se referiram diretamente a um antepassado escravo, possuem um significado óbvio que não pode ser negligenciado – evidenciam as dificuldades de construir uma identidade socialmente positiva com base na vivência de escravidão (MATTOS, 2005, p. 54).

Aliada à implicação da construção/afirmação da identidade positiva, tendo como referência as vivências da escravidão, é preciso estar ciente de que a memória não deve ser encarada como um arquivo pronto para fornecer-nos as informações que necessitamos.

Voltando à questão das atividades econômicas, já no século XVIII eram cultivados, nas Vilas de Baixo, produtos como arroz, feijão e café. Além disso, já se iniciava a produção de cacau, configurando-se, no século XIX, como uma das principais atividades econômicas do Sul da Bahia:

A produção de cacau na Bahia em meados do século XVIII surge como alternativa, em termos de produtos exportáveis [...]. Apesar dos incrementos na produção e crescimento das exportações na (*sic*) décadas de 30 e 40 do século XIX, essa província continuava em posição secundária em relação a outras províncias produtoras de cacau no Brasil. Somente em 1890, quando a Bahia produz 3.503 toneladas de cacau, fazendo com que o Brasil passe a ocupar lugar de destaque na exportação desse produto no mercado mundial, inicia-se o ciclo de cacau para exportação no sul da Bahia (MARINHO, 2001, p. 02).

Concomitantemente com a produção de mandioca e de outros produtos de subsistência no território das Doze Léguas, a exploração de madeiras nobres era uma atividade econômica que movimentava a atividade mercantil na região. Ao falar sobre a vila de Cairu, por exemplo, Dias sinaliza que:

[...] a expansão das atividades madeireiras nos seus distritos concorreu para a dinamização de suas forças produtivas, oferecendo aos moradores uma opção a mais

⁷¹ Na comunidade remanescente quilombola de Porto do Campo, situada no município de Camamu-BA, Gomes registrou uma narrativa sobre a mesma memória, onde crianças negras eram atiradas nos fornos das casas de farinha (GOMES, Ana Elizabeth Costa, 2008, p. 132).

para promover a otimização da mão-de-obra escrava, justificando, assim, maiores investimento (*sic*) na compra de “peças”. Esta tendência se consolidou com a abertura da feitoria real para o corte de madeiras, em 1716 (DIAS, 2007, p. 226).

O autor esclarece, ainda, que a utilização da mão de obra escrava era mais frequente nas operações de transporte, no trabalho das serrarias e nos estaleiros. Por outro lado, na atividade do corte de madeiras, o risco de fugas dos escravos e de ataques indígenas era frequente, o que poderia acarretar prejuízo aos senhores de escravos. Por isso, “[...] nos cortes, eram os índios que melhor se adequavam” (DIAS, 2007, p. 231).

O uso da mão de obra composta por escravos negros foi amplamente utilizada nessa região da Bahia durante o período colonial e imperial, e os senhores de escravos relutaram, até o último instante, em aceitar a abolição. Isso é o que nos mostra Mata, dando como exemplo o caso de um fazendeiro em Ilhéus, denominado de Pedro Augusto de Cerqueira Lima, que vinha cometendo “[...] os maiores absurdos contra os ex-escravizados, que se recusa[va]m a trabalhar sem salário, ou procura[va]m receber a importância das suas plantações de cacauzeiros encravadas nas fazendas dos seus ex-senhores” (MATA, 2007, p. 163).

A implantação, expansão e desenvolvimento da lavoura cacauzeira no Sul da Bahia foram propiciados por meio da exploração da mão de obra escrava, principalmente no final do século XIX, que se mostrou fundamental para o estabelecimento da economia cacauzeira. Entretanto, este fato é comumente negado ou negligenciado pela historiografia regional, segundo a qual os primeiros plantadores de cacau não tinham acesso ao trabalho escravo, pois, quando tinham, os plantéis de escravos eram tão pequenos que chegavam a ser insignificantes. Tal visão da história regional constitui um “mito histórico”, conforme apontado por Mahony (2001), constituindo parte do projeto da elite cacauzeira, e de seus descendentes, para erigirem uma memória social que esconda o passado escravocrata.

Não apenas os ex-senhores de escravos tinham dificuldade em aceitar a abolição, em produzir sem poder mais contar com a mão de obra escrava. Logo após a abolição, a população negra recém-liberta continuava a enfrentar dificuldades e perseguições nas vilas do antigo Fundo das Doze Léguas. Em Santarém, por exemplo, o delegado de polícia, em 28 de novembro de 1889, comunicou ao chefe de polícia interino do Estado da Bahia que, na vila de Santarém, havia muitos escravos livres, e pediu a sua “[...] permissão para recrutar alguns libertos da lei de 13 de maio que viviam a provocar desordens, completamente na ociosidade, cometendo roubos, e insultando geralmente, sem o menor respeito à lei e à moralidade”. O delegado informava que esses indivíduos eram “aptos para o exército”, e consultava o seu superior se poderia “[...] recolher a fim de coibir os escândalos por eles praticados, servindo

de exemplo aos outros”.⁷² A prática da recrutar negros recém libertos para preencher os quadros do exército também foi feita pelas forças provinciais. Na prática, o objetivo principal do recrutamento pela força policial baiana “[...] era o constrangimento do liberto ao trabalho e sua transformação, atendendo às demandas dos fazendeiros, numa força de trabalho controlada, dependente e disciplinada” (MATA, 2008, p. 20-21).

A esse respeito, é válido pontuar as abordagens do médico Nina Rodrigues ao refletir sobre o primeiro código penal da República, convertido em lei em 11 de outubro de 1890, que fixava a responsabilidade penal em nove anos, punia o crime de capoeiragem, de curandeirismo, de mendicância e de vadiagem (SILVA, Hélio Junior, 2000). Em “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”, publicado em 1894, Nina Rodrigues considerou que o código penal de 1890 representava um avanço em comparação ao antigo código Criminal do Império, de 1830, no qual a responsabilidade penal era de 14 anos. Assim, defendeu a redução da responsabilidade penal de 14 para 9 anos de idade:

O nosso código penal vigente, [...] trouxe-nos portanto um progresso reduzindo a menoridade de quatorze para nove annos [...] no Brazil, por causa das suas raças selvagens e barbaras, o limite de quatorze annos ainda era pequeno! [...] o menino negro é precoce, affirma ainda Letourneau; muitas vezes excede ao menino branco da mesma idade; mas cedo seus progressos param: o fructo precoce aborta (*sic*) (RODRIGUES, 1894, p. 364).

As posições interpretativas, adotadas por Rodrigues quanto às mudanças pontuadas no código penal, demonstram como a população negra recém-liberta e seus descendentes não faziam parte do projeto de nação pensado para o Brasil.⁷³ É preciso lembrar que estamos prestes a vivenciar situação semelhante, caso seja aceita a proposta de redução da maioridade penal de 18 para 16 anos, como querem alguns juristas integrantes da comissão que elaborou o anteprojeto de lei que atualiza o Código Penal brasileiro. Acreditamos caber aqui um momento de reflexão: Será que esses juristas consultaram Nina Rodrigues?

O também médico e cientista João Batista de Lacerda (1846-1915), então subdiretor da seção de antropologia, zoologia e paleontologia do Museu Nacional, não via com bons olhos a presença negra no Brasil. Tanto que, em uma publicação de 1912, ao defender-se das

⁷² APEB, Seção Colonial e Provincial, Correspondência recebida dos delegados, 1889, maço 6228, **Delegado da Vila de Santarém ao Chefe de Polícia**, 28/11/1889. Obtivemos a informação da existência e localização desse documento em: MATA, Iacy Maia. Libertos na mira da polícia: disputas em torno do trabalho na Bahia pós-abolição. **História Social**, Campinas-SP, nº 14/15, 2008, p. 35-59.

⁷³ Escravos e libertos foram transformados em “negros” e “pretos” em uma perspectiva racial de classificação estigmatizadora das novas hierarquias sociais do século XX. Cf: GOMES, Flávio dos Santos; PAIXÃO, Marcelo. Razões Afirmativas: Relações Raciais, Pós-Emancipação e História. **Interesse Nacional**, v. 3, outubro/dezembro 2008, p. 39-46.

críticas ao seu trabalho, apresentado no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, entre os dias 26 e 29 de julho de 1911, argumentou que, no Brasil, o “[...] longo contacto com o negro prejudicou os dotes moraes do branco”. No citado Congresso, Lacerda defendeu que o “[...] predomínio do branco sobre o negro, no Brasil, se daria dali [1911] a um século” (LACERDA, 1912, p. 91). Ele justificava sua projeção, argumentando que a população branca tendia a aumentar progressivamente em virtude da imigração, em sua maioria de povos latinos: portugueses, espanhóis e italianos. Segundo seus cálculos, a população brasileira, em 2011, seria assim constituída: brancos – 80%; mestiços negróides (mulatos?) – 3%; indígenas – 17%; negros – 0%. Para Lacerda, o futuro seria branco, sem a presença do negro, que se dissolveria, gradualmente, ao longo de um século. As posições interpretativas e teóricas adotadas por Nina Rodrigues e João Baptista de Lacerda, na virada do século XIX para o XX, demonstram a grande dificuldade enfrentada pela população recém liberta naqueles primeiros anos após a abolição.

2.1 Resistência escrava e formação de quilombos no Fundo das Doze Léguas

O fato de o Fundo das Doze Léguas tratar-se de um território onde o cultivo da cana-de-açúcar não se estabeleceu, uma vez que a região consolidou-se como produtora de produtos de subsistência voltados para o mercado interno, com base na pequena propriedade, administrada por pequenos produtores escravistas onde a maioria possuía em média de um a cinco escravos, nos leva a crer, a princípio, que a formação de quilombos e revoltas escravas nessa região não teria sido tão intensa como em outras regiões brasileiras - por exemplo, na região do Recôncavo, uma vez que lá a quantidade de escravos era muito maior devido à demanda de mão de obra que o cultivo da cana-de-açúcar exigia. No entanto, não é essa a realidade que a historiografia aponta. Schwartz (2001) destaca, entre os principais mocambos baianos no período colonial, os de Jaguaripe (1667 e 1706), Camamu (1692), Cairu (1699 e 1722)⁷⁴, Barra do Rio das Contas (1736) e Ilhéus (1789 e 1807), todos no território da antiga Capitania de Ilhéus. Ainda segundo o autor,

Embora fossem as paróquias açucareiras do recôncavo Baiano as que possuísem o maior número e porcentagem mais alta de escravos, a região da Bahia que

⁷⁴ Segundo Schwartz, com base em um relato de 1723, este mocambo contava com mais de 400 habitantes. Sobre esse fato, João José Reis argumenta que o governador de Lisboa ordenou que fosse logo destruído [o aludido quilombo de Cairu] para evitar um novo Palmares. Nas palavras do governador: “[...] se destruam este mocambo de negros que pode nos ser tão danoso, como a experiência mostrou em Pernambuco onde fizeram tantos estragos” (SCHWARTZ, 2001, p. 339).

experimentou a maior incidência de formação de mocambos foi a dos distritos sulinos de Cairu, Camamu e Ilhéus (SCHWARTZ, 2001, p. 124, grifo nosso).

Dois fatores que corroboraram para a proliferação de quilombos e revolta escrava na região foram a ausência de um efetivo militar e a distância que se encontravam as Vilas de Baixo de Salvador, onde a Coroa tinha o seu efetivo militar instalado. A população dessas vilas tornavam-se vulneráveis porque os auxílios solicitados, quer seja devido à distância geográfica ou ao descaso das autoridades, demoravam a chegar (DIAS, 2007; SANTOS, Lara de Melo dos, 2004), ao contrário da política de auxílio que recebia a região do Recôncavo, cuja agilidade e atenção das autoridades na repressão das ações (insurreições e revoltas) promovidas pelos negros não tardavam. Em 10 de agosto de 1828, por exemplo, o visconde de Camamu, presidente da Província da Bahia de 1827 a 1830, comunicava a José Clemente Pereira – provavelmente, uma autoridade imperial – ter dominado uma revolta de escravos e dava notícia das providências tomadas para a proteção dos habitantes do Recôncavo. Para tanto, foi posto em prática um plano que visava o estabelecimento de guardas policiais nas vilas e povoações do Recôncavo, “[...] providenciando principalmente sobre desordens e tumultos dos escravos”. A partir de então, foi destacado alguns batalhões que ficariam:

[...] obrigados os destacamentos a vigiar nos próprios distritos se há perigosos ajuntamentos de escravos ou de ruim suspeita e em geral se ocorre qualquer coisa, seja ou pareça prejudicial a tranquilidade dos moradores e de tudo quanto a este respeito houver, notícia darão imediatamente parte ao comando da companhia *(sic)*.⁷⁵

Os destacamentos ficariam, ainda, obrigados a vigiar para que “[...] os escravos não tragão armas proibidas, a dissipar os ajuntamentos, e em geral a empregarem-se cuidadosamente na segurança dos moradores, sem que com tudo excedão as suas atribuições [...]”, vindo a ofender “[...] assim as garantias dos direitos individuais”. Observem que esses direitos individuais referem-se, apenas, à população branca. O documento que regulamentava o plano trazia onze medidas a serem seguidas, todas direcionadas à vigilância da população negra. Como vimos, esse pode ter sido um dos diversos fatores que contribuíram para as sucessivas investidas dos escravos na luta pela liberdade, sendo que a própria condição de viver sob um regime de servidão forçado já era suficiente para a insurreição, insubordinação e inconformismo.

⁷⁵ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN), sessão de manuscritos. Ofício do Visconde de Camamu a José Clemente Pereira, em 10 de dezembro de 1828. Doc: 1639. Loc: II 33,22,76.

Na então vila de Camamu, por exemplo, no final do século XVII, os escravos fortificaram-se em um monte, a três léguas de distância, onde objetivavam fundar uma nova vila que denominariam “Santo Antonio”.⁷⁶ Em 1692, um grupo de fugitivos, liderados por cinco comandantes mulatos, passou a saquear as lavouras próximas a Camamu e ameaçou tomar posse da própria cidade. Um ano antes, em 1691, esses mocambeiros ou quilombolas já estariam organizados política e hierarquicamente em torno de seus líderes. Segundo Lara de Melo dos Santos, eles tinham “[...] um objetivo comum: queriam assassinar os brancos para obter a liberdade” (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 86). Para tanto, promoveram uma rebelião na aludida vila de Camamu, em meio à qual:

Assaltaram várias casas levando “armas de aço”, destruíram as roças, mataram alguns homens brancos, sequestraram mulheres e crianças. Aderiram ao movimento “quase todos” os escravos dos moradores da vila e em pouco tempo a insubordinação era geral, não restando “escravo que obedecesse a seu senhor, ou morador que se atrevesse a ir às suas lavouras” (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 75).

Depois de promoverem essa investida na vila de Camamu, os rebeldes refugiaram-se no mocambo. Em represália, e com o propósito de dar cabo ao aludido quilombo, o capitão-mor dos Ilhéus, Bento Ribeiro de Lemos, recrutou “[...] homens pardos e alguns índios das aldeias vizinhas [...]” e concedeu, em caráter emergencial, o título de “capitão-das-entradas”, ou capitão-do-mato, a Antonio Ferraz de Azevedo, que, liderando uma expedição integrada por “[...] cem homens, sendo sessenta brancos, vinte índios e vinte mulatos [...]”, partiu ao encontro do mocambo onde se encontravam os rebelados sob a guarnição de uma fortificada “estacada”. Os quilombolas reagiram ao som de “tambores de guerra” e anunciaram o propósito da revolta: “Morte aos brancos, viva a liberdade!” (SANTOS, Lara de Melo dos, p. 76). No fim da batalha, na qual os revoltosos lutaram bravamente, abatendo três soldados e deixando o capitão Gonçalo da Fonseca ferido, não resistiram e foram vencidos, tendo entre os quilombolas: quatro mortos, 25 feridos e mais de 80 presos. Depois de julgados, os prisioneiros foram restituídos aos seus respectivos donos, que os venderam - exceto três líderes, que foram condenados à morte, decapitados e tiveram suas cabeças expostas.

⁷⁶ Fato notório de curiosidade é o nome escolhido para o mocambo, uma vez que era a Santo Antônio que, costumeiramente, os senhores de escravos recorriam quando seus escravos fugiam e, segundo Mott, é a partir do século XVII, “exatamente na época em que os negros aquilombados nos Palmares causavam maiores inquietações aos donos do poder – que o servo de Deus [Santo Antonio] escalaria todos os postos da hierarquia militar, tornando-se o principal santo guerreiro da cristandade e recuperador de escravos prófugos do Brasil” (MOTT, 1996, p. 115-116). Ainda no século XVII, o padre Antonio Vieira pregava, em um de seus sermões: “se foge o escravo, Santo Antonio” (MOTT, 1996, p. 124).

Um fator importante nesse episódio diz respeito à composição do exército arregimentado para dar cabo ao quilombo, composto por índios⁷⁷ e mulatos, pois os índios eram atores importantes na luta dos colonos contra outros índios “não domados” e contra os mocambos que proliferavam na região durante todo o período colonial. Conforme explica Santos, o governador João de Lencastro, em 1697, dava orientações para que o capitão-mor, João Amaro Maciel, arregimentasse “[...] as milícias locais para uma entrada contra os quilombolas das cabeceiras das [três] vilas” [Cairu, Camamu e Boipeba]. A ação desses quilombolas acarretava, na época, grande prejuízo aos seus moradores. Em 1699, o sargento-mor Francisco Ramos solicitava “[...] tantos índios quanto fossem possíveis ao padre superior da aldeia de São Miguel de Serinhaém” [atual Ituberá] para fazerem par na empreitada de dar fim ao mocambo (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 90). Ainda segundo a autora, foi frequente a utilização de mulatos e pardos em campanhas militares pela segurança do território colonial, chegando, em alguns casos, a constituir batalhões, como o batalhão de homens negros e pardos, liderado por Henrique Dias, composto “[...] para dar combate aos holandeses e empregado, destarte, em diversas outras funções semipoliciais [...]”, como foi o caso da destruição de quilombos, dos Palmares”. Este batalhão mostrou-se muito eficiente e ficou conhecido como “o Corpo dos Henriques”. Por sua eficácia, integrantes de muitas unidades, que serviam como tropa de choque contra índios e quilombolas, passaram a usar o nome desse batalhão, especialmente no século XVIII (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 72).

Em 1806, temos a emergência do quilombo do Oitizeiro, localizado na vila da Barra do Rio de Contas, atual Município de Itacaré, um quilombo com características peculiares: “Ali os fugitivos conviviam com e trabalhavam para homens livres e seus escravos, ambos assumindo o papel de protetores e empregadores de quilombolas” (REIS, 1996, p. 332). Parece meio contraditório, mas o próprio Reis enfatiza que se tratava, realmente, de “[...] escravos que empregavam outros escravos”. No Oitizeiro, os fugitivos viviam sob a proteção dos “coiteiros” - pequenos e médios posseiros produtores de mandioca. Segundo o autor,

⁷⁷ Lara de Melo dos Santos explica que nem sempre “a tática de utilizar índios dos aldeamentos ou de nações aliadas na condução das expedições” de combate ou caça a outros índios e no combate aos quilombos mostraram-se bem sucedidas. Em 1658, por exemplo, “quando a primeira expedição de paulistas partiu para a serra de Jacobina, os índios paiaíás, que haviam prometido levar as tropas até as aldeias dos bárbaros que desciam às vilas do Recôncavo, enganaram os bandeirantes “guiando-os por serras ínvias e montanhas ásperas” até que, consumidos todos os recursos e exauridas todas as forças, fugiram para os matos, que só eles conheciam, voltando mais tarde para atacar o que havia restado das tropas” (SANTOS, Lara de Melo dos, 2004, p. 59).

tratava-se de “[...] um quilombo dirigido por homens livres. Um quilombo com escravidão. Um quilombo agrícola e cuja produção estava integrada ao mercado regional” (REIS, 1996, 332). Os documentos da devassa, consultados pelo autor, resultado da ação que objetivava dar cabo ao aludido quilombo e restabelecer a ordem na vila da Barra do Rio de Contas, revelam informações interessantes sobre a dinâmica social e econômica estabelecida no quilombo do Oitizeiro.

Sabedor do que vinha acontecendo no sul da capitania, em maio de 1806, o então governador da Bahia enviou uma expedição, comandada por Antonio de Andrade e Conceição, capitão de entradas e assaltos, para dar fim ao quilombo do Oitizeiro. A expedição era formada pelos índios cariris, que estavam bem armados e municiados, com “[...] cerca de 25 armas de fogo, meia arroba de pólvora, duas de chumbo, pederneiras, machado e os tradicionais arco e flecha”. Como no quilombo “Santo Antonio”, em Camamu, a tropa arregimentada para combater o Oitizeiro também era formada por índios. Apesar de a tropa estar devidamente municada, o “assalto” ao quilombo do Oitizeiro não obteve o sucesso planejado, logrando “[...] êxito apenas parcial”. Isso porque, ao que tudo indica, um “irmão” do quilombo avisou da aproximação da tropa e os quilombolas debandaram. Conforme aponta Reis, alguns quilombolas “[...] decidiram simplesmente retornar à casa de seus senhores [...]” (REIS, 1996, p. 341), enquanto que outros foram presos nas proximidades das vilas de Camamu e Santarém.

No Oitizeiro, encontravam-se aquilombados ou “acoitados” negros fugidos das várias vilas da região, como de Cairu, Maraú e Camamu, além dos escravos da própria vila de Barra do Rio de Contas que, no início do século XIX, contava com uma população de, aproximadamente, dois mil habitantes. Conforme constam nos documentos da devassa, no Oitizeiro viviam, também, os negros forros, empregados no cultivo da mandioca. (REIS, 1996).

Sem dúvida, a figura mais emblemática no quilombo do Oitizeiro era o “coiteiro”, onde se destacavam Balthasar da Rocha, um médio proprietário de terra e produtor de mandioca, bem como alguns membros de sua família. De acordo com o depoimento de uma das 30 testemunhas arroladas na devassa, as terras de Balthasar eram “cheias de ocultas veredas”, onde “existiriam vários esconderijos de negros”. De acordo com o testemunho de Antonio Mendes Soares, a família Rocha “[...] eram senhores de terras, se não acoitassem os ditos negros fugidos, [eles] ali não estariam [...] amocambados” (REIS, 1996, p. 348). Conforme argumentou o autor, os escravos não estavam aquilombados no Oitizeiro contra as

suas vontades, e sim por vontade própria. De certo havia um acordo entre eles, escravos e coiteiros, considerando que esses últimos proporcionava refúgio, proteção e acesso à terra, enquanto que os primeiros, em troca, ofereciam a sua força de trabalho, ou parte dela, uma vez que muitos escravos já tinham comprado a sua alforria com os rendimentos da farinha que produziam e vendiam – em muitos casos, ao próprio coiteiro.

Em alguns casos, mesmo sabendo que o escravo encontrava-se aquilombado no Oitizeiro, os seus respectivos donos não se atreviam a ir buscá-lo, pois, conforme o depoimento de uma testemunha, o já citado Balthasar da Rocha andava “[...] a desafiar os donos de escravos refugiados no Oitizeiro a irem buscá-los para descobrirem quem é o Balthasar da Rocha, que sendo criminoso anda por esta vila vomitando valentias e fazendo-se temível”. Outra testemunha, o negociante Januário José dos Reis, disse que “[...] os moradores do Oitizeiro se fazem temíveis de tal forma que os senhores dos escravos entre eles mocambados se não atrevam a falar nisso”. E contou ao juiz que um moleque seu fugira para sua mãe, Maria, que vivia no Oitizeiro, e não fora atrás do moleque com temor das “[...] valentias e despotismos do dito Balthasar” (REIS, 1996, p. 355).

O autor salienta, ainda, que muitos escravos que estavam acoitados no Oitizeiro buscavam trocar de senhor, e não romper os grilhões da escravidão definitivamente. O próprio Balthasar pretendia comprar escravos que o mesmo acoitava. Um tal Felipe Lima vem reforçar essa atitude por parte dos escravos. O aludido Felipe informa que “[...] indo ele ao Oitizeiro para cobrar uma dívida [...] fora abordado por um negro armado de espingarda, faca e pau de ponta, pedindo que ele [...] o fosse comprar a seu senhor Bento Correa no Cairu”. João Rodrigues de Souza, taverneiro, contou uma história semelhante no seu depoimento. Dizia ele que, ao perguntar a um escravo fugido que encontrou no Oitizeiro “[...] por que não ia para a casa do seu senhor”, o negro respondeu-lhe que “andava procurando [outro] senhor que o comprasse” (REIS, 1996, p. 358).

As revoltas e a formação de quilombos configuraram-se como alguns dos mais importantes mecanismos que os negros escravizados recorriam para reagirem ao sistema escravista ao qual foram submetidos nas Américas. A resistência ao sistema de trabalho servil era uma constante e se fazia individual ou coletivamente. Esses mocambos, muitas vezes, organizavam-se relativamente próximos às cidades e vilas, no período colonial e imperial, facilitando, assim, as suas ações de saque e pequenos furtos em plantações e fazendas, bem como para negociar com a comunidade o que, por vezes, viessem a produzir em seus roçados, movimentando, assim, a “[...] economia interna dos mocambos [...]” que, muitas vezes,

dependiam de “[...] assaltos nas estradas, roubo de gado, invasões e extorsões” (SCHWARTZ, 2001, p. 228). Porém, geralmente eram localizados estrategicamente em regiões de difícil acesso. A reação das autoridades, na colônia e no império, à formação de quilombos e aos escravos fugidos também foi constante. Muitas foram as medidas que produziram para lidar com as ações de “rebeldia” e insubordinação dos escravizados. Tais medidas abrangiam desde a institucionalização do posto de capitão-de-campo, ou capitão-do-mato, a utilização de índios como caçadores e guias de expedições contra mocambos, até a utilização de tropas compostas por escravos e/ou pretos livres, mulatos e índios.

Em 1836, muitas dessas medidas foram adotadas para que pudessem ser combatidas as ações dos escravos que se encontravam refugiados nas matas da Vila de Camamu e que cometiam roubos nas fazendas das vilas de Camamu e de Santarém. Essas informações foram obtidas por meio de um ofício,⁷⁸ redigido pelo então juiz de paz⁷⁹ da Vila de Santarém, Pedro Jose Pereira, e direcionado ao Presidente da Província da Bahia, em 10 de setembro de 1836. Nesse documento, o juiz de paz comunica sobre as ações que vêm cometendo os escravos “refugiados nas matas da Vila de Camamu”, localidade vizinha à Santarém. Conforme o documento, citado na íntegra:

Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor
Recebido em 29 de setembro de 1836 a saber
1836 Santarém setembro 10
Pedro Jose Pereira

Tenho de participar a Vossa Excelencia que Se tem baldeado parte dos Criminozos Escravos refugiados nas matas da Villa de Camamú para as deste Termo, e por isso que os mais dos dias Se estão emcorporando os dos Fazendeiros daqui para elles, atrevendo-se a roubarem em algumas fazendas até bois por vezes até dos mais roubos; falta para cumprir meu devêr de os capturar ou destruir, pólvora o que por este requisito dous a três barrês dela, ou ballame competente ou xumbo, emda algum piquete, sendo preciso, o que por hora tão bem requisito a Vossa Excelencia é ordem ao Vigario dos Indios da Villa ou aldêa intitulada as Ferradas, Creada aSima da Villa do Ilheos para que este Padre preste-se Com Seis a oito Indios dos mais aptos caçadores e trilhadores, affim de que estes Subtilmente examinem adianteira e conquistem as matas noticiando a tropa que os deve seguir o conceguir-se com avisos desses peritos mateiros o fim a que me proponho Sem risco: alias Excelentíssimo Senhor sofreremos talvez sedo as funestas conseqüências dos [ilegível]. O Portador que he o Manoel Jose Roberto pode Ser Condutor das

⁷⁸ Documento ascendente que possibilita a comunicação entre subalternos e autoridades no serviço público (BELLOTTO, 2002).

⁷⁹ O cargo de Juiz de Paz foi criado pela Lei de 15 de outubro de 1827. Estabelecia que em cada freguesia ou paróquia devia haver um Juiz de Paz e um suplente. Tinham entre as suas atribuições: “promover a conciliação das partes e julgar certas demandas; fazer destruir os quilombos; procurar a composição das contendas e dúvidas sobre feitos por familiares ou escravos; vigiar sobre a conservação das matas públicas e obstar nas particulares ao corte de madeiras reservadas por lei; participar ao presidente da província quaisquer descobertas úteis que se fizessem no seu distrito; entre outras” (RODYCZ, 2003, p. 7-8).

munções requisitadas e da mesma ordem para os Índios que co huma Subscrição fará a condução destes.

Deus Guarde a Vossa Excelência Santarém 10 de Septembro de 1836

Illustríssimo e Excelentíssimo Senhor Presidente da Provincia da Bahia O Juiz de Paz Pedro Jose Pereira.⁸⁰

De acordo com o documento anteriormente mencionado, os escravos “refugiados” nas matas da dita vila estavam aproximando-se das matas da vila de Santarém e “[...] os mais dos dias Se estão emcorporando os dos Fazendeiros daqui para elles, atrevendo-se a roubarem em algumas fazendas ate bois por vezes até dos mais roubos”. O juiz de paz Pedro Jose Pereira comunica que, para cumprir o seu dever, ou seja, para “capturar” os escravos, faltava-lhe munções, tendo ele mencionado a “pólvora”, requisitado “[...] dous a três barres dela [...]” e mais “[...] ballame competende ou xumbo”. As referências aos escravos “refugiados” e à necessidade de munção, bem como aos “[...] índios dos mais aptos caçadores e trilhadores [...]” pode ser indicativo de se tratar de um quilombo. As informações presentes no documento anunciam que os escravos estavam organizados nas matas da Vila de Camamu, sendo que, frequentemente, deslocavam-se até as matas da Vila de Santarém, onde se juntavam com outros escravos dos fazendeiros desta última para cometerem “roubos” nas fazendas. Levando-se em consideração a definição de quilombo proposta pelo Conselho Ultramarino, em 1740, acreditamos que o documento faça referência a um quilombo, embora o juiz de paz, Pedro Jose Pereira, não faça referência à palavra quilombo no texto que redigiu.

A referência a escravos “refugiados nas matas” indica que se tratava de um grupo de escravos e não de uma fuga individual, pois a fuga nem sempre levava à formação de quilombos (REIS; SILVA, 1989, p. 151). Contudo, o fato daqueles escravos estarem cometendo “roubos”, “os mais dos dias”, nas fazendas pressupõe que tivessem para onde voltar após as suas incursões com os produtos das suas investidas. Existiam, provavelmente, ranchos levantados, e um local estratégico em algum ponto das matas da vila de Camamu de difícil acesso, de onde planejavam suas ações e para onde voltavam após efetuarem suas investidas “criminozas” nas ditas fazendas. Embora o documento não contenha informações sobre a quantidade de escravos refugiados, nem mencione o período de tempo em que se encontravam naquela situação, o uso do plural na documentação para referenciar os fugitivos possibilita inferir que se tratava de uma coletividade, reforçando a ideia de que se tratava de um quilombo, conforme definição do Conselho Ultramarino.

⁸⁰ APEB: Seção Colonial e Provincial: **Fundo Presidência da Província – Juizes de Santarém**, 1836, 1826 – 1889, maço: 2579. Agradecemos a Marcio Xavier Correia pela leitura e transcrição paleográfica do documento.

Tendo em vista que as informações sobre as experiências sociais, culturais e dos movimentos de resistência e negociação dos negros escravizados foram produzidas, principalmente, por seus perseguidores, o exercício de leitura dos documentos que tratam da questão deve ser feito “a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 73) a fim de perceber, nas entrelinhas, a presença e as ações da população negra escravizada na luta pela liberdade. Quanto ao tema da escravidão e suas fontes, Reis e Silva salientam:

[...] qualquer indício que revele a capacidade dos escravos, de conquistar espaços ou de ampliá-los segundo seus interesses, deve ser valorizado. Mesmo os aspectos mais ocultos (pela ausência de discursos) podem ser apreendidos através das ações (REIS; SILVA, 1989, p. 10).

Outra informação presente no documento, que reforça a ideia dos escravos estarem constituídos a partir de um quilombo, diz respeito à estratégia adotada pelo Juiz de Paz para “destruí-lo”. Para esse fim, repetimos um trecho da citação anterior, no qual o Juiz da Paz requisitou ao “Presidente da Província” que ordenasse

ao Vigário dos Índios da Villa ou aldêa intitulada as Ferradas⁸¹, Creada aSima da Villa do Ilheos para que este Padre preste-se Com Seis a oito Índios dos mais aptos caçadores e trilhadores, affim de que estes Subtilmente examinem adianteira e conquistem as matas noticiando a tropa que os deve seguir o conceguir-se com avisos desses peritos mateiros o fim a que me proponho Sem risco.

Comumente, os índios eram requisitados para fazerem frente nas entradas com a finalidade de destruir quilombos, como vimos no caso dos quilombos na vila de Camamu, em 1692, e na Barra do rio de Contas, em 1806. A necessidade de haver índios compondo a “tropa”, aliada à quantidade de munição - “[...] dous a três barrês [de pólvora], ou ballame competente ou xumbo [...]” - corroboram para reforçar a ideia que o movimento empreendido pelos negros da vila de Camamu e Santarém já havia alcançado a categoria de quilombo, de mais um quilombo entre os vários que existiram na região sul da Bahia durante o período colonial/imperial.

⁸¹ Em 1835, no aldeamento de Ferradas, o Frei Ludovico de Livorno informava viverem ali “[...] cento e doze aldeados, [...] parte dos quais já estava batizada e civilizada, sendo os demais catecúmenos”. O frei informa, ainda, que se ocupavam em “[...] cultivar suas roças, plantação de café e algodão e confecção de canoas”. Em 1852, o aldeamento de Ferradas contava com uma população de 300 índios da étnia Kamakã-Mongoió, que se ocupavam da lavoura (SOUZA, 2007, p. 101-135).

Alguns anos antes, em 1825, os juizes, vereadores e procuradores da Vila de Santarém comunicavam, em ofício enviado em 03 de abril ao presidente da província da Bahia, “os miseráveis insultos” que estavam sofrendo os povos da vila:

Póvos desta Villa, e os mesmos da de Camamú, cauzados pela grande multidão de Escravos fugidos, que descaradamente, e sem o menor temor os tem destruidos, e insultando, entrando-lhes pelas fazendas e cazas, roubando-os, e instando conduzir suas mulheres e filhas, havendo nestes infelizes ataques tiros de espingardas de parte á parte [...].⁸²

Pelo visto, os senhores da Vila de Santarém tinham motivo para se sentirem assustados e temerosos com as investidas dos escravos fugidos. Estes, além dos assaltos nas casas e fazendas dos senhores, também roubavam, ou tentavam roubar, as mulheres e filhas dos senhores de Santarém e, provavelmente, suas escravas do serviço doméstico e da lavoura; e isso os deixava apavorados. Conforme aponta o documento, os escravos atuavam munidos de armas de fogo, tanto que, em um desses assaltos, Manoel Marques da Silva, “em defeza de sua honra, vida e fazenda, foi gravemente ferido e maltratado”. Também Archanjo Ferreira Borges, da vila vizinha de Camamu, foi “vitimado” com as ações dos destemidos negros, que “depois de o maltratarem com pancadas, facadas, rubarão-no, matarão hum Capitão do Mato, e retiraram-se depois de roubarem mais a outros moradores”. As autoridades locais informaram que “alem destes insultos, tem cometido outros muitos, de maneira que se achão todos os lavradores refugiados nos lugares de maior população”. Provavelmente como uma forma de se protegerem, os senhores da Vila de Santarém passaram a evitar ficar sozinhos em suas roças para não ficarem vulneráveis à ação dos quilombolas. Em lugar delas, começaram a buscar abrigo nas vilas e povoações mais povoadas. No documento, é informado, também, que os escravos fugidios costumavam “levar consigo escravos até do serviço de casa dos moradores”. As autoridades locais finalizam o documento, solicitando ao presidente da província “toda a providencia necessária a tamanho mal e padecer”.

Ao que parece, as autoridades de Salvador não atenderam às solicitações de ajuda feitas pelas autoridades de Santarém entre 1825 e 1836. Os “negros fugidos” continuaram com as investidas: “saques, ataques e roubos” na Vila de Santarém e adjacências. Tanto que, em cinco de outubro de 1838, as autoridades locais voltaram a comunicar-se com as de Salvador, reclamando o não atendimento das solicitações de ajuda anteriores ou, como eles mesmos mencionaram, “os remédios para os males perpetrados pelos escravos fugidos e

⁸² APEB – Seção Colonial/Provincial. **Correspondência recebida da Câmara de Santarém**, 1825, 1824-1859. Maço: 1419.

aquilombados nas matas desta comarca dos Ilheos”.⁸³ Escravos que, pelo visto, especializaram-se na arte de desassossegar os moradores das vilas da Comarca de Ilhéus com as suas investidas ao ponto de serem comparados agora, em 1838, a “veneno”, que com o passar dos anos “se converterem no mais refinado veneno [...] mais danoso ultragante e insuportável”. Por isso, mais uma vez, solicitavam a ajuda de sua excelência, o “ilmo e excelentíssimo senhor presidente da província da Bahia”, que fizesse “desaparecer para longe os monstro” que insistiam em atormentá-los, antes que estes viessem a causar novos males, até mesmo voltar a “assassinar um nativo”.

Desta vez, os responsáveis pelo documento acusaram até o Juiz de Paz da Vila de Santarém de ser um “extremo omissor”, que “por inabilidade ou por fraqueza” deixava os ditos escravos fugidos “impunes”, restando aos que enviaram o documento “implorar” ao Presidente da Província “a mais pronta providencia”, a fim de mandar “tropa de Policia para velar sobre o procedimento de tais insultantes”, capturá-los e discipliná-los e, quem sabe, tornar “úteis” novamente os negros que se posicionavam contra a ordem do regime escravocrata.

As matas das Vilas de Santarém e Camamu provavelmente representavam um esconderijo seguro para os negros fugidos, tanto que, em 8 de abril de 1839, o escrivão da Vila de Camamu, Ignacio Baptista Ribeiro, comunicava-se com as autoridades da Vila de Ilhéus, dando-lhes notícia de ter sido capturado e encontrar-se na casa que “ora serve de cadeia um escravo fugido do poder dominical e que fora apreendido nas matas desta vila [Camamu] pelos capitães do matto, e pelo juiz de paz do mesmo distrito, e mandado recolher a prisão”. O escrivão informava-lhes, também, sobre as características daquele preso:

Pardo, por nome Theodoro, idade maior de 40 anos, pouco mais ou menos [ilegível] estatura ordinária, cara comprida, orelhas pequenas, olhos castanhos e fundos, boca ordinária e com falta de dentes na [moura] superior, barba pouca, e com alguns cabelos, assim pela cabeça, mãos ordinárias, facturado da virilha esquerda, pernas finas e pés ordinários.⁸⁴

Theodoro, por sua vez, definiu-se como sendo um “[...] escravo de Luiz Francisco, branco, casado com Adriana de tal, também branca e ambos moradores da povoação de

⁸³ APEB – Seção Colonial/Provincial. **Correspondência recebida da Câmara de Santarém**, 1838, 1824-1859, maço 1419. Assinam o documento Pedro José Vieira, Antonio Rodrigues Varella, Sebastião Pereira Delgado, João [ilegível] Ignacio, Manoel Feliz de Oliveira e José Martins Ferreira, sem, no entanto, especificar a função ou cargo que ocupavam.

⁸⁴ BN. Sessão de manuscritos. **Ofício de Ignacio Baptista Ribeiro, escrivão dos juizes municipal Camamu**, em 8 de abril de 1839. Doc: 8542. Loc: I- 31, 14, 39.

Sergipe”. Mencionou que estava fugido há “pouco mais ou menos” de 16 anos. Ele pediu para que a notícia chegasse a todos e, se possível, ao conhecimento “do dito seu senhor ou procurador legalmente autorizado” – embora pouco provável, devido à distância que se achava o dito escravizado de seu “senhor”. O juiz de direito e o chefe de polícia, em cumprimento do decreto de 14 de dezembro de 1830⁸⁵, fizeram lavrar e publicar um edital e afixá-lo nos lugares públicos:

[...] desta Villa e comarca para no espaço de 30 dias e sendo que passado esse tempo não compareça pessoa autorizada, ou seu próprio senhor, será o dito escravo entregue ao respectivo juiz dos para que procedidas as formalidades legais, seja posto em hosta publica, para do produto da sua arrematação ser indenizada toda despesa com o escravo feita a dous [dois] meses e tantos dias, e o restante levado ao cofre respectivo.

Em seguida, no dia 10 de abril de 1839, as autoridades da Villa de Ilhéus remeteram às autoridades de Salvador o aludido edital, noticiando-lhes sobre a captura de Theodoro, bem como mencionando suas características físicas para que as autoridades ordenassem e fizessem publicar “nessa cidade pela imprensa”. A justificativa para a solicitação era óbvia: “achando que viste o escravo ser da província de Sergipe não deverão ser limitados semelhantes editais ao circuito desta comarca somente, e sim que deveriam estender-se alem”. Adicionalmente, deixaram transparecer o receio que Theodoro voltasse a fugir, entre outras coisas, “pelo estado da prisão se torna de toda cautela e vigilância”,⁸⁶ conforme justificavam as autoridades de Ilhéus.

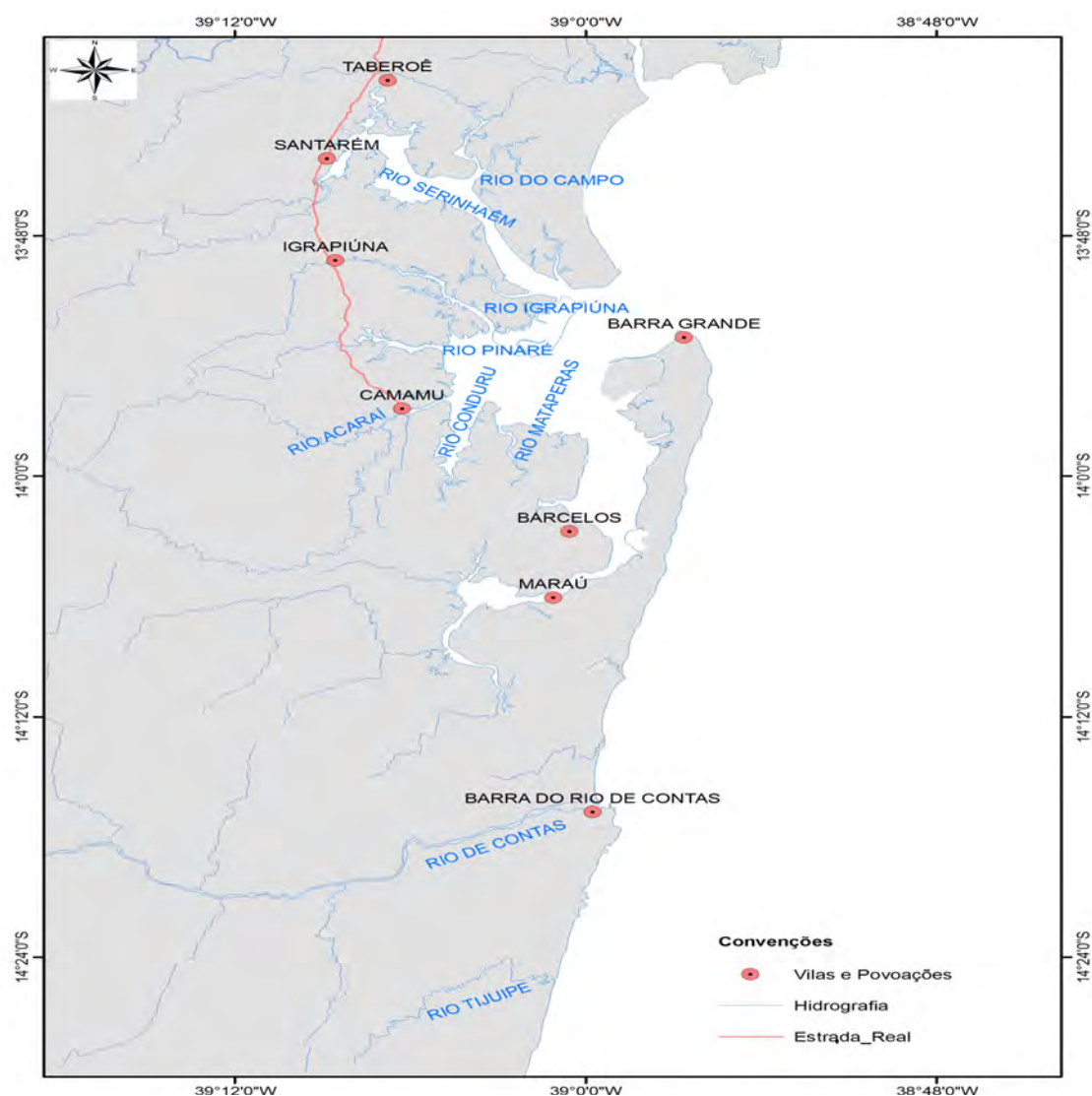
A região sul da Bahia foi a que mais proliferou a formação de quilombos, conforme pontuou Schwartz (2001). No entanto, essa riqueza de experiência não se traduz em literatura sobre o assunto. Ao contrário, a historiografia sobre a região sul da Bahia sempre deu destaque à figura dos coronéis do cacau, vistos como desbravadores e responsáveis pela ascensão econômica da região (SACRAMENTO, 2008).

⁸⁵ O Artigo 2º do aludido decreto prescrevia que o escravo que se achar fora dos lugares designados no precedente artigo, “sem a sobredita cédula, será imediatamente preso, e remetido a seu respectivo senhor para o castigar, guardada a moderação devida; no caso porém que o escravo não declare á quem justamente pertence, ou seu senhor não seja conhecido pelo apreensor ou apreensores ou outras pessoas, que possam informar á este respeito, será sem demora remetido ao Juiz territorial do lugar, em que se verificar a apreensão, pelo de juiz de paz do respectivo distrito, o qual por edital (que por bem deverá mandar imprimir nas folhas, havendo para isso comodidade) afixado no lugar mais publico, e nos immediatos do em que se efetuou a apreensão, fará da mesma constar, designando todos os sinais do escravo apreendido, por que possa vir a ser conhecido; e assim também da sua remessa”. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret_sn/1824-1899/decreto-38053-14-dezembro-1830-565821-publicacaooriginal-89550-pl.html>. Acesso em: 19 set. 2012.

⁸⁶ BN. Sessão de manuscritos. **Ofício de Francisco Primo Coutinho da Silva, juiz de direito da comarca de Ilhéus**, 8 de abril de 1839. Doc: 8542. Loc: I- 31, 14, 3.

Para compreendermos a resistência escrava na região, precisamos analisar a conjuntura e as circunstâncias locais. Nesse sentido, as fontes até aqui analisadas reforçam a interpretação de que, mesmo em se tratando de uma região pautada pela agricultura de subsistência, voltada para o mercado interno, desenvolvida em pequenas propriedades e tendo como base a mão de obra escrava empregada, principalmente, no cultivo da mandioca, o fenômeno do aquilombamento e da resistência à escravidão foi muito forte e se fez presente na região sul da Bahia e em outras regiões brasileiras.

Mapa 3 – Freguesias de Santarém, Camamu, Maráu e Barra do Rio de Contas, 1800, elaborado pelo CEDIC/UESC



Fonte: DIAS, 2007, p. 354

Tal análise, juntamente com a análise de outras fontes referentes ao período, a exemplo dos “Registros Eclesiásticos de Terras”⁸⁷, possibilita-nos pensar nas estratégias que negros escravizados, homens livres e pobres utilizavam para acessar um quinhão de terra onde fosse possível cultivar pequenos roçados. Em meados do século XIX, por exemplo, na mesma Vila de Santarém, entre os que compareceram perante o vigário Joaquim Ignacio Ferreira, para registrarem suas posses de terras, estava Manoel Pereira, classificado como sendo “crioulo liberto”. Segue o teor do registro:

Manoel Pereira crioulo liberto registrou a posse de um citio, que tem nas mattas desta Freguesia [Santarém] no lugar denominado = Poço do Peixe = cujo citio suas confrontações são as seguintes: pelo norte se divide pelo rio Jequiê e seguindo por este acima até [ilegível] do Lopes, e desta acima a apanhar o espigão da serra do Buzio, e estrada abaixo te a lagoa da gameleira; e descendo o riacho das farinhas ate o Torre, e por esta abaixo até o mesmo rio Jequiê, cuja posse comprou a seo Patrono Bento Joze da Silva: e por não saber escrever mandou fazer a presente fim Justino Augusto Ferreira, que a seo rogo assignou [...].⁸⁸

A designação de Manoel Pereira como “crioulo” e “liberto” deixa explícita a sua condição de ex-escravizado. Portanto, estamos diante de um liberto que, na segunda metade do século XIX, registrava uma posse de terra, justamente em cumprimento da lei que, implicitamente, tinha entre os seus objetivos impedir o acesso da população negra à terra.⁸⁹ O registro da posse do “cítio” de Manoel Pereira informa que ele adquiriu-o através da compra que fez a “seo Patrono” Bento Joze da Silva, certamente seu ex-proprietário. É relevante interrogarmos como Manoel adquiriu recursos para comprar a posse de terra. Teria sido através de recursos advindos da venda de produtos cultivados em terras de seu ex-proprietário, constituindo-se em uma brecha camponesa? Tal fato pode ter ocorrido, uma vez

⁸⁷ Em cumprimento à Lei de Terras de 1850, que exigia que os proprietários de terra comparecessem perante os vigários para registrar suas terras. Nesses registros, os proprietários faziam apenas a descrição do tamanho de suas propriedades, indicando os marcos divisórios. Comumente, citam vizinhos, rios ou estradas; muito poucos registros citam os meios de aquisição da propriedade. Entre os anos de 1857 e 1859, comparecem 199 proprietários, entre homens e mulheres, para registrarem suas respectivas posses de terras no termo da então Vila de Santarém. Cf: APEB. Governo da Província. Série viação. Santarém 1857-1859. Seção de Arquivo Colonial e Provincial: **Registros Eclesiásticos de Terras**, maço 4794.

⁸⁸ APEB. Governo da Província. Série viação. Santarém 1857-1859. Seção de Arquivo Colonial e Provincial: **Registros Eclesiásticos de Terras**, maço 4794, Reg. n. 97.

⁸⁹ A lei de Terras de 1850 preconizava que o acesso à terra se daria exclusivamente pela compra, ficando proibidas as aquisições que não fossem por esse termo. Em seu Artigo 97, designava os Vigários de cada freguesia do Império a ficarem encarregados de receber as declarações para o registro de terras. A Lei de Terras, como ficou conhecida, foi uma estratégia para impedir e/ou dificultar o acesso à terra à população negra. Inspirava-se na suposição de que, “numa sociedade onde o acesso à terra fosse fácil, seria impossível obter pessoas para trabalhar nas fazendas, a não ser que elas fossem compelidas pela escravidão; portanto, uma das formas de obter trabalho livre”, nessas circunstâncias, seria criar obstáculo à propriedade rural, de modo que o trabalhador livre, recém saído da opressão do sistema escravagista, encontrasse dificuldades de adquirir terras, e por esta via fosse forçado a trabalhar nas fazendas (COSTA, 2010, p. 178-179).

que partes dos produtos cultivados pelos escravos nesse sistema eram destinados à venda, “[...] muitas vezes aos próprios senhores” (LINHARES; SILVA, 2009, p. 130), em alguns casos chegando os escravizados a conseguirem juntar um pecúlio e comprar a própria alforria ou de algum familiar.⁹⁰ O exemplo de Manoel Pereira mostra que o acesso a um quinhão de terra pela população negra e pobre dessa região, desde o tempo colonial/imperial, era uma possibilidade, construída a partir das estratégias e lutas que os escravizados empreendiam. A relação de produtores de mandioca para a Vila de Cairu e Boipeba, no período 1786-1806, ilustra essa hipótese, conforme consta na lista apresentada por Dias (2007), segundo a qual 12 dos 185 produtores de mandioca possuíam sua condição social/civil descrita como forro, pardo forro ou preto forro.⁹¹

A partir da leitura das fontes, podemos inferir as possibilidades existentes de pesquisas sobre a resistência dos negros como uma forma de acesso à terra e/ou a formas de sobrevivência fora do ambiente do cativeiro. Nesse sentido, os documentos aqui citados permitem-nos pensar a resistência dos escravizados, e dos seus descendentes, nos anos seguintes à abolição como uma das formas de acesso à terra e formação de territórios negros, cujo legado contemporâneo constitui as centenas de comunidades negras que se autodefinem como remanescentes quilombolas e que permanecem na luta diária para que possam sobreviver e permanecer em seus territórios, constantemente ameaçados. No Baixo Sul da Bahia, por exemplo, há mais de 40 comunidades certificadas, como demonstra a Tabela 2, a seguir:

Tabela 2 - Relação das comunidades remanescentes quilombolas certificadas do Baixo Sul da Bahia até o ano de 2011

Estado	Cidade	Código IBGE	Comunidade	Data/publicação	Total
	Ituberá	2917300	Ingazeira **	08/06/2005	05
			Lagoa Santa **	08/06/2005	
			São João de Santa Bárbara	12/05/2006	
			Brejo Grande	07/06/2006	
			Cágados	13/03/2007	
	Camamu	2905800	Acarai	05/03/2008	10
			Barroso **	05/03/2008	
			Garcia	05/03/2008	
			Jetimana	05/03/2008	
			Pedra Rasa	05/03/2008	
			Porto do Campo	05/03/2008	
			Pratigi	05/03/2008	

⁹⁰ A esse respeito, consultar os trabalhos de Cardoso: “A brecha camponesa no sistema escravista” (2009) e “A brecha camponesa no Brasil: realidades, interpretações e polemicas” (1987).

⁹¹ As fontes consultadas pelo autor para a elaboração da referida lista foram: “Relação da planta de mandioca da Vila de Cairu”, 1786, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN); “Documentos relativos ao corte de madeiras na Comarca de Ilhéus”, 1791-1806 (BN); “Relação mandada fazer pelos oficiais da Câmara da V. de S. A. de Boipeba [...]”, 1789 (BN).

BAHIA			Ronco	05/03/2008	
			Tapuia	05/03/2008	
			Pimenteiras	10/04/2008	
	Igrapiúna	2913457	Laranjeiras	12/05/2006	2
			Sapucaia	17/06/2011	
	Presidente T. Neves	2925758	Alto Alegre	05/03/2008	2
			Pau da Letra	05/03/2008	
	Wenceslau Guimarães	2933505	Nova Esperança	09/12/2008	5
			Rio Preto	06/07/2010	
			Jericó	04/11/2010	
			Sarilândia	04/11/2010	
			Mucugê	11/05/2011	
	Nilo Peçanha	2922607	Boitaraca **	19/04/2005	2
			Jatimane **	19/04/2005	
	Teolândia	2931608	Boqueirão	01/12/2011	1
	Taperoá	2931202	Graciosa	05/03/2008	3
			Lanmego	05/03/2008	
			Miguel Chico	05/03/2008	
	Cairu	2905404	Vila Monte Alegre	12/05/2006	7
			Torrinhas	13/12/2006	
			Cajazeiras	07/02/2007	
			Prata	07/02/2007	
			Rua do Fogo*	07/02/2007	
			Galeão	13/03/2007	
			Batateira **	06/07/2010	
	Valença	2932903	Novo Horizonte I	05/03/2008	7
			Sarapuí	05/03/2008	
			Arueira	05/05/2009	
			Buraco Azul	05/05/2009	
			Jaqueira	05/05/2009	
			Sapé Grande	05/05/2009	
			Vila Velha do Jequiriçá	05/05/2009	
			Total		44

Fonte: Site Fundação Cultural Palmares

*Rua do Fogo é o único quilombo urbano certificado, até o momento, no Baixo Sul da Bahia

** Comunidades com processos abertos junto ao INCRA para regularização dos territórios

Além das insurreições e formação de quilombos, os negros buscavam outras formas de resgate da liberdade. Muitos foram os que recorreram à justiça, na tentativa de fazer efetivar o que estava previsto nas leis que antecederam a abolição: Lei do Ventre Livre e Lei dos Sexagenários. Como exemplo, citamos o caso da escrava Felicidade, de 19 anos, residente na Vila de Santarém. Em 1880, ela “[...] deu entrada em uma ação de liberdade chamando seu senhor, João Emigdio Eloy [...]”, a aceitar um pecúlio de 600 mil réis por sua carta de alforria. Felicidade havia conseguido juntar essa quantia, “[...] por meio de suas agências [...]”, com a qual almejava conquistar a sua liberdade, tendo por base o artigo 4º,⁹² parágrafo 2º da lei n.º 2040, de 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre). Porém, João Emigdio Eloy não se mostrou satisfeito com a ação movida por sua escrava Felicidade nem disposto a aceitar o

92 O Artigo 4.º, §2º da lei n.º 2040, de 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre), preconizava: “É permitido ao escravo a formação de um pecúlio com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que, por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias. O governo providenciará nos regulamentos sobre a colocação e segurança do mesmo pecúlio.” Disponível em: <<http://www.soleis.adv.br/leishistoricas.htm>>. Acesso em: 03 mai. 2010.

pecúlio que ela oferecia para ter a sua liberdade. Tanto que, convocado a comparecer na primeira audiência para um acordo, recusou-se a assinar “[...] qualquer papel ou termo”. Retirou-se da sessão, exclamando “[...] que praticassem o que quisessem [...]” e demonstrando estar muito ofendido com todo aquele procedimento. Entretanto, de nada adiantou a sua atitude intempestiva, pois ela “[...] não impossibilitou o juiz de dar prosseguimento à causa. No dia seguinte, à revelia do senhor, procedeu-se ao arbitramento do valor da escrava, cuja liberdade ficou estipulada em 700 mil réis”⁹³ (SILVA, 2007, p. 171). Além do caso da escrava Felicidade, Silva (2007) apresenta outros casos similares, ocorridos em diversas vilas, como o da escrava Rosa, ocorrido na Vila de Viçosa, em 1873, e o de Francisco, em Santo Amaro, em 1881.

Ainda em Santarém, a 22 de novembro “do ano do nascimento de nosso senhor Jesus Cristo de 1875”, a “cabra” escrava de uma banda Maximiana, de 38 anos, mãe de quatro filhos – Luisa, 19 anos; Ziferino, 13 anos; Bonifacio, 12 anos; e José, 10 anos –, todos empregados no “serviço da lavoura”, compareceu, por meio de seu procurador, João Baptista Guimarães Conceição, perante o juiz de órfãos da referida vila, Joaquim Bernardino Coutinho, para dar início ao processo resultante da Ação de Liberdade⁹⁴ que movia contra o mesmo João Emigdio Eloy, que a havia comprado há “três ou quatro meses”. Nessa Ação de Liberdade – com a qual nos ocuparemos a partir de agora e que resultou em um processo longo (91 páginas), complexo e demorado –, cujo trâmite durou dois anos, os argumentos arrolados por Maximiana para provar que tinha direito à sua interior liberdade não estavam pautados na Lei do Ventre Livre – como no caso de Felicidade, contra o mesmo João Emigdio Eloy – nem na Lei dos Sexagenários. Nesta ação, os argumentos eram outros. Maximiana argumentava, e estava disposta a provar por “documentos e testemunhas”, que era livre de uma banda por “[...] carta de seu primeiro senhor e patrono Manoel Gonçalves de Santa Anna”, passada em testamento de 1852, oito anos antes de vir a falecer, em 13 de fevereiro de 1860, sendo que, depois do primeiro benefício de uma banda e ainda antes de morrer, conforme argumentava Maximiana, o seu ex-senhor “[...] lhe conferiu liberdade da outra banda por carta que fez passar e assinou de seu punho”, carta esta que só foi achada dias depois de sua morte e entregue à Maximiana para que fosse providenciado registrá-la. Além

⁹³ Silva (2007, p. 170-171) explica que “com as mudanças ocorridas em função da lei de 1871, o arbitramento passou a ser realizado toda vez que o senhor não concorda com o valor oferecido pelo escravo em troca da liberdade, e era procedido da seguinte maneira: cada uma das partes tinha direito de escolher um avaliador de seu conhecimento. Estes, por sua vez, apresentavam o valor que achavam ser satisfatório aos serviços do cativo. Caso estes valores não coincidissem, o juiz nomearia um terceiro árbitro, que então escolheria um dos dois valores apresentados”.

⁹⁴ APEBA. Seção Judiciária. Série: **Ação de Liberdade**, Classificação: 69/2468/12. 1875, p. 91.

disso, Manoel Gonçalves de Santa Anna havia prometido à Maximiana que ela poderia “plantar e desfrutar” em suas “terras e fabricos sem que” o seu “herdeiro os [possa] obstrar” (Ação de Liberdade, p. 10. Doravante: AL).

O herdeiro do finado Manoel Gonçalves de Santa Anna era seu filho, o tenente Antonio Felix de Oliveira, figura chave nesse processo. Este reconhecia que Maximiana era, de fato, livre de uma banda, mas só de uma banda, já que a outra permanecia cativa. Em sua defesa, ele alegou, através de seu advogado, João Baptista Botelho, que também estava disposto a provar, por “documentos e testemunhas”, que a dita carta de liberdade que seu pai, “supostamente”, havia deixado, libertando a última banda cativa de Maximiana era falsa. Portanto, ele, na condição de herdeiro de Manoel Gonçalves de Santa Anna, tinha todo o direito de dispor da banda cativa de Maximiana como bem entendesse. Ele ganhou a causa e vendeu Maximiana a João Emigdio Eloy, em 15 de julho de 1875, conforme registrado na escritura pública de compra e venda, arrolada aos autos da ação, na qual constava:

[...] vendedor o tenente Antonio Felix de Oliveira, e como comprador João Emigdio Eloy, moradores nesta Villa [...] e que pelo dito vendedor Tenente Antonio Felix me foi dito e declarado [ao escrivão] que elle é legitimo senhor e possuidor a vista de todos, livre de ônus e qualquer penção, de uma banda da escrava Maximiana de trinta e oito annos mais ou menos, de cor parda, solteira, do serviço de lavoura, sendo a outra banda liberta, da qual a referida escrava [dispõe] de sua livre e espontânea vontade, sem constrangimento de pessoa alguma [...] faz venda, de hoje e para sempre ao comprador João Emigdio Eloy, pelo preço e quantia de trescentos mil reis, quantia esta que já recebo do dito comprador em moeda corrente deste império, pelo que demithia de si e traspassava para o comprador toda posse, direito, domínio e acção que tinha na banda da referida escrava para que o passava como sua que é e fica sendo por virtude do presente instrumento (A.L, p. 82-83).

O advogado de Antonio Felix de Oliveira alegou o seguinte ao defender seu cliente:

Só agora, isto é, depois de passados 14 anos [da morte de seu primeiro senhor, Manoel Gonçalves de Santa Anna] e de vendela a João Emigdio Eloy é que appareseo a citada reclamando pela outra banda de sua liberdade, que diz lhe forão igualmente comferida por seo 1º senhor João Manoel Gonçalves de Santa Anna em carta que diz foi extraviada de seo poder maliciosamente, escondida e entregue ao autorizante, seo ex senhor, em cujo poder [ilegivel] iste, ou foi consumida, e de quem protesta haver todos os serviços indevidamente prestados com a responsabilidade criminal [imposta] por lei [...].Que essa carta-documento nº 4 que a Autora cabra Maximiana inculcas ter-lhe sido por seo 1º senhor coferida foi escripta por Antonio Coitinho de Alcantara, hoje falecido, homem de mãos hábitos, e infelizmente capaz de prestar-se por qualquer causa de actos de falsidade (A.L, p. 17, grifo nosso).

Segundo a versão apresentada por Antonio Felix de Oliveira e seu advogado, a carta que libertava a última banda cativa de Maximiana era falsa, não tendo nem sido escrita nem

mandada ser escrita pelo pai de Antonio, mas sim escrita por Antonio Coitinho de Alcantara,⁹⁵ “[...] homem de maus hábitos [...] capaz de prestar-se por qualquer causa de actos de falsidade”. Homem que, além de ter falsificado a carta de liberdade da banda de Maximiana, havia falsificado outras, concedendo liberdade aos demais escravos⁹⁶ de Manoel Gonçalves de Santa Anna. Diz, ainda, o advogado que a dita carta “que argumenta a cabra Maximiana que se quer valer [...], não foi maliciosamente escondida, ou consumida pelo outorgante, mas sim encontrada no cartório do Tabelião Justino Augusto Ferreira, quando por seu falecimento foi inventariado o mesmo cartório” (AL, p. 17). Conforme a defesa de Antonio Felix, a carta encontrava-se no cartório do tabelião, pois quando Maximiana procurou registrá-la o então tabelião, Justino, recusou-se a fazê-lo, alegando não reconhecer a assinatura do finado Manoel Gonçalves e levantando a suspeita de que aquela carta era falsa. Por isso, a carta permaneceu no cartório até ser encontrada por Antonio José Teixeira Gondim, alguns anos depois, quando do inventário do cartório.

Na defesa de Maximiana, foram arroladas três testemunhas, sendo Antonio José Teixeira Gondim, casado, negociante, de “[...] idade de sessenta anos incompletos [...]”, o primeiro a ter o depoimento tomado na audiência do dia 22 de novembro de 1875, que teve lugar na “casa do juiz de órfão Joaquim Bernardino Coutinho”. Em seu depoimento, Gondim disse o seguinte:

[...] sabe por ouvir dizer que o finado Manoel Gonçalves de Santa Anna passara em sua vida varias cartas de liberdades a seos escravos, ora escrevendo as cartas o professor de Igrapiuna, o já fallecido Antonio Francisco da Cunha, ora Antonio Coitinho de Alcântara, conhecido por Frade Coitinho, também já fallecido, ambos o fazendo a rogo do mesmo Manoel Gonçalves o qual apenas assignou o nome. Que de seu visinho Mauricio Ribeiro da Costa tem sabido por muitas vezes que fora elle Mauricio chamado a casa de Alcantara pelo dito Manoel Gonçalves, para assignar como testemunha em cartas de liberdade passadas em favor de vários escravos do mesmo Manoel Gonçalves. Que fallecido Manoel Gonçalves Santa Anna forão encontradas varias cartas de liberdade passadas em favor de alguns de seos escravos pela parda Maria Joanna, amazia do mesmo Santa Anna, cartas estas que forão pela dita mulher achadas em uma arca do finado. Que essa mesma Maria Joanna chamara a escrava, autora Maximiana e entregando-lhes as ditas cartas mandou que ella mandasse ver qual era a della, pelo que Maximiana dirijira-se a Possidonio Manoel dos Santos e este dentre as cartas tirou uma que beneficiava com a liberdade a autora e entregou-lha. Que recebendo a autora sua certa foi ter com o tio della Benedicto Hilario e deu-lhe a mesma carta para elle vir ao cartorio do Tabelião Justino a fim de ser por este registrada. Que o tabelião Justino teve a carta da autora em seu poder muitos annos sem lançala em notas, ate que falhecendo, e devendo o seu cartório ser entregue pelo juiz ao tabelião interinamente nomeado Inocencio Celso [ilegível], elle testemunha servindo nessa ocasião de juiz municipal e fazendo ao

⁹⁵ Segundo a testemunha de defesa de Maximiana, Antonio José Teixeira Gondim, Antonio Coitinho de Alcantara era frade (A.L., p. 50).

⁹⁶ Antonio Felix de Oliveira moveu Ações de Escravidão contra quatro escravos: Luisa, Cecilia, Susana e Benedito. Trataremos deste assunto mais adiante.

mesmo tabelião entrega do cartório encontrou entre os papeis uma carta de liberdade de uma banda da autora firmada por Manoel Gonçalves e passada por Frade Coitinho (AL, p.50-51).

As cartas mencionadas por Antonio José Teixeira Gondim no seu depoimento foram escritas por Antonio Coitinho de Alcantara (conhecido por Frade Coitinho), ditadas e assinadas por Manoel Gonçalves de Santa Anna. Entre elas, haviam cartas que concediam a liberdade da segunda e última banda cativa Maximiana e a outros escravos. Segundo o depoimento de Gondim, tais cartas estavam guardadas em uma arca, na casa de Manoel Gonçalves, e que só foram encontradas pela parda Maria Joanna, amasia do dito falecido Manoel Gonçalves, após o seu falecimento. São estas cartas de liberdade que Antonio Felix de Oliveira, herdeiro do finado Manoel Gonçalves, acusou de serem falsas e escritas por Antonio Coitinho de Alcantara – qualificado por ele como sendo um homem “de má procedência”. Foi contra os demais escravos beneficiados por estas cartas, Cecília, Susana, Benedito e Luisa, que Antonio Felix moveu Ações de Escravidão, cujas certidões foram anexadas aos autos do processo da Ação de Liberdade movida por Maximiana. Trataremos dessas Ações de Escravidão posteriormente, neste estudo. Por ora, daremos continuidade ao relato das testemunhas de Maximiana.

A segunda testemunha de defesa de Maximiana a depor foi Benedito Hilário, de “[...] setenta e cinco anos mais ou menos, tio da autora”. Benedito confirmou a versão que a carta que libertava a segunda banda de Maximiana havia sido encontrada por Maria Joanna após a morte de Manoel Gonçalves. Ele também explicou que, após Maximiana ter identificado a carta que lhe pertencia, além de ter encontrado outra carta, que concedia a liberdade da escrava Lusía, sua mãe, “[...] pediu a elle informante (Benedito) como seo tio que o fizesse [...]”, pois ela não podia ir até Santarém para registrá-las. Benedito Hilário aceitou ajudá-la e levou as cartas à vila de Santarém:⁹⁷

[...] com as duas cartas, uma das quães fornecia a liberdade da autora juntamente uma banda da mãe da autora de nome Lusía e a outra carta fornecia a liberdade da outra banda da mesma autora, e encontrou o juiz Municipal o então fallecido Sebastião Pereira Delgado e o finado tabelião Justino Augusto Ferreira, juntos na rua direita da parte desta Villa, bem como estava com os mesmos o Tenente Antonio Felix de Oliveira, que elle informante entregando ao dito juiz municipal as cartas para este dálas ao Tabelião para este as registrar em seu livro de notas; e o mesmo tabelião Justino recebendo da mão do juiz as cartas declarou logo a elle informante que uma das cartas registraria mas a outra não, porque era falsa, pelo que ficara com ambas lançando uma nas notas e guardando a outra no cartório, ate se decidir a final se era ou não falsa (AL, p. 52-53).

⁹⁷ Consta nos autos que Manoel Gonçalves Santa Anna residia em Cachoeira Grande, área rural da Vila de Santarém, e que também tinha residência em Fazenda Velha, povoação da mesma vila.

A carta que o tabelião recusava-se a lançar em notas era a que beneficiava Maximiana. Benedito informou, ainda, que “[...] ahi mesmo nesta ocasião entreveio logo o Tenente Antonio Felix de Oliveira maltratando a elle informante e disendo ser velhacaria de sua sobrinha [Maximiana]”. Teria Antonio Felix tomado conhecimento das cartas encontradas por Maria Joanna, que seu finado pai provavelmente escreveu, concedendo liberdade a seus escravos? Antonio Felix reagiu, novamente, negativamente quanto à veracidade daquelas cartas e mostrou-se disposto a provar, de uma forma ou de outra, que elas eram falsas. Voltando ao depoimento de Benedito, este informou que o tabelião Justino, que se negara a registrar a carta de Maximiana, havia falecido e que, agora, o cartório estava a cargo do tabelião interino Inocencio Celso Coimbra. Por isso, “[...] a autora conseguiu haver as suas [ilegível] carta que existia no cartório”. Maximiana, tendo, novamente, posse da carta, voltou a procurar seu tio Benedito e, com ele, foi à Vila de Santarém. Ao chegar lá, procurou resolver o caso da seguinte forma:

[...] intervenção do Advogado João Baptista Botelho então sub-delegado de Poilica nesta mesma Villa para que este se encarregasse de fazer lançar em notas a dita carta de liberdade da autora, e em puder desse mesmo Advogado a deixou ficando Maximiana obrigada a darlhe quatro mil reis para dispesa relativa a esse negocio, devendo também Maximiana no fim de oito dias vir receber a carta depois de lançada em notas (AL, p. 53, grifo nosso).

Ou estamos diante de sujeitos homônimos, o que não acreditamos, ou o advogado e então subdelegado de polícia que Maximiana procurou para fazer lançar em notas a sua carta é o mesmo João Baptista Botelho que figura como advogado de defesa de Antonio Felix Oliveira nessa Ação de Liberdade. Ao que parece, Maximiana “entregou o ouro ao bandido”. Vejamos o que Benedito informou em seguida:

[...] vinte quatro horas depois estando elle informante em casa de Prudenciana conhecida por Fafá, na Fazenda Velha, ahi chegou Antonio Felix de Oliveira e disse a elle informante batendo com a mão na algibeira: “a qui vai a carta, dinheiro comprou a christo e eu comprei a carta de Maximiana que você fez botar nas notas, se você tem palavras, eu tenho dinheiro que chegam para isso, e chega ate para lhe comprar se for possível” (AL, p. 53).

Portanto, pelo visto, a alegria de Maximiana durou pouco. Dias depois da visita ameaçadora de Antonio Felix, Benedito recebeu “[...] um recado de João Baptista Botelho por sua filha Joaquina”. O recado era para Benedito “[...] mandar dizer a Maximiana que viesse buscar sua carta que estava pronta”. Benedito recebeu a notícia com certa estranheza, uma vez

que o prazo estipulado pelo advogado, e na época subdelegado de polícia, ainda não havia vencido, conforme ele mesmo diz: “[...] não sendo ainda passados os oito dias da entrega da mesma carta ao dito Advogado”. Ao que parece, suas desconfianças e as ameaças de Antonio Felix confirmaram-se: “[...] vindo a autora Maximiana a esta Villa voltou sem a carta, e disse a elle informante que ella se havia sumido” (AL, p. 54). Benedito concluiu seu depoimento, informando que “[...] o Tenente Antonio Felix he compadre da autora de quem servio de padrinho de um dos filhos, e sempre disse como elle mesmo foi testemunha, que a não venderia nunca, pois bastava ella ser sua comadre e que por sua conta ella não serviria mais ninguém” (AL, p. 54) - promessa que, caso realmente tenha feito, não cumpriu.

A terceira e última testemunha de defesa de Maximiana foi Francisca Maria da Conceição Delgado, de “mais ou menos” cinquenta e três anos e, ao que parece, viúva do finado Possidonio Manoel dos Santos, o mesmo que, primeiramente, havia lido as cartas de liberdade que Manoel Gonçalves de Santa Anna havia ditado a Antonio Coitinho de Alcantara, o Frade Coitinho, encontradas em uma arca, em sua casa, por Maria Joanna, após a sua morte. Francisca Maria prestou o seguinte depoimento:

Soube que Manoel Gonçalves de Santa Anna, passou duas cartas de liberdade a autora [Maximiana] relativas as duas bandas, que uma destas cartas esteve em poder della testemunha sendo entregue por ella a autora por ordem de seu fallecido marido que isto lhe pedio pouco antes de morrer e que esta carta dava-lhe liberdade da segunda banda porque da outra banda já a autora era livre a muito tempo (AL, p. 56).

Informou, também, que sabia que a carta que concedia liberdade à segunda banda de Maximiana havia sido “extraviada” e ido “parar em poder do tenente Antonio Felix de Oliveira”. Acrescentou acreditar ser a carta verdadeira porque Manoel Gonçalves de Santa Anna “[...] sempre dizia, e muitas vezes em casa e presença della testemunha que Maximiana não havia de passar a outro senhor” (AL, p. 57).

Chamamos a atenção para o fato de tanto Maximiana quanto as testemunhas por ela arroladas alegarem que Manoel Gonçalves de Santa Anna, seu primeiro senhor, ter lhe concedido e/ou permitido que cultivasse em suas terras, bem como que fizesse uso de seus “fabricos” – por “fabricos”, provavelmente referia-se às ferramentas de trabalho e à Casa de Farinha onde Maximiana poderia processar a mandioca proveniente de seu roçado, produzindo farinha para o seu consumo e o de seus filhos e, provavelmente, algum adicional para comercialização. Entretanto, a “promessa” (de não permitir que Maximiana tivesse que servir a mais ninguém) foi quebrada por Antonio Felix, ao vendê-la para João Emigdio. Ao

que parece, trata-se de mais um caso de brecha camponesa que permitia a existência de uma margem econômica e, também, de momentos de autonomia própria para os escravizados.

A documentação indica que Manoel Gonçalves “permitiu” que Maximiana cultivasse em suas terras quando ainda era vivo, mesmo não tendo como saber se tal permissão foi extensiva aos seus demais escravos. Particularmente, acreditamos que tenha sido. Tal atitude, para além de um ato de bondade e benevolência para com a escravaria, revela, por um lado, a estratégia adotada pelos senhores de escravos - nesse caso, em particular, por Santa Anna – para eximirem-se da responsabilidade de ter que prover alimento para seus escravos; e, por outro, para que pudessem conter pressões e revoltas, resultantes da inconformidade dos escravizados. Nesse sentido, entendemos que a brecha camponesa constituiu-se a partir das tensas relações de negociação e conflito (REIS; SILVA, 1989) travadas no interior do sistema escravista entre senhores e escravos. Nesses casos, quando uma das partes descumpria o estabelecido na negociação, poderia resultar em maior pressão sobre os escravos, caso eles quebrassem determinado acordo, ou mesmo em revolta dos escravos, caso os senhores quebrassem o acordo. Ao que parece, é este o caso entre Maximiana e Antonio Felix, onde ela, a princípio, expressou a sua revolta, reclamando seus direitos na justiça.

Retornando aos depoimentos, em 23 de novembro de 1875 foram ouvidas as testemunhas de Antonio Felix Oliveira. O primeiro a ser ouvido foi Mauricio Ribeiro da Costa, de “[...] idade de cinquenta e três annos incompletas, vive de negócios, natural e morador nesta villa”. Ele disse que “[...] não esta certo da data em que foi passada a carta que conferia liberdade de uma banda a Maximiana, mas que por ter ouvido ler essa carta sabe que foi ella escripta por Antonio Francisco da Cunha então Professor da Povoação de Igrapiuna”. E acrescentou:

Sabe por ver que o autorisante já mais se o poz nem a liberdade conferida a banda da escrava Maximiana nem a dos mais escravos, legitimamente libertados por seo fallecido pai, aos quaes facultou licença para continuarem a residir e lavrar em terras de sua fazenda, donde só depois de algum tempo expontaneamente se retirarão, e que de Maximiana só recebia os serviços em relação a outra banda que sempre considerou captiva, e isso sem a menor apporiação délla (AL, p, 59-60).

A mencionada “apporiação” começou quando Antonio Felix vendeu a dita banda de Maximiana, que considerava cativa, a João Emigdio Eloy. Lembramos que, no início da Ação de Liberdade, Maximiana, através do seu procurador e advogado, pontuou que a segunda

carta, que concedia liberdade à sua segunda e última banda cativa, havia sido “maliciosamente extraviada” por Antonio Felix. Voltando à questão da “apropriação”:

[...] este mesmo Senhor e compadre da supra sempre tractou de illudila, declarando-lhe não vendela nem a seus filhos d’ella, razão pela qual a supra [Maximiana] resignada à sua sorte, supportou de 1860 para cá 15 annos mais ou menos de injusto e violento captivo que há três meses mais ou menos foi a supra de surpresa vendida [a João Emigdio Eloy] com dous filhos mais, obrigando-a a fazer valer lhe a justiça por este meio (AL, p. 03-04, grifo nosso).

Ainda como parte do depoimento, Mauricio Ribeiro disse que “sabe e he publico que só agora de pois de vendida” é que Maximiana apareceu com a carta, reclamando a liberdade da banda “[...] que diz lhe fora igualmente conferida pelo seu primeiro senhor o já dito Manoel Gonçaves, e que ate esse tempo conservou-se muda e queta em poder de seu segundo senhor”, Antonio Felix (AL, p. 60). Quanto a Antonio Coitinho de Alcantara, citado como o autor da polêmica da segunda carta de liberdade da última banda cativa de Maximiana, Mauricio disse ser ele um “[...] homem de maus hábitos e prestável por qualquer causa a actos de falsidade” (AL, p. 61). Por esse motivo, a dita carta foi considerada falsa em processo de “nulificação” movido por Antonio Felix, contra ela e as demais cartas, as que concediam liberdade a Susana, Benedito e Cecilia, também atribuídas a Coitinho.

A segunda e última testemunha de defesa de Antonio Felix foi o “alferes” Raphael Golçalves Brasil, “[...] casado vive de agencias, natural de Camamú”. Raphael iniciou o seu depoimento, informando que sabia ser devido as relações amigáveis que tinha com o tabelião Justino Augusto Ferreira. Acrescentou que ele estava no cartório no dia em que “compareceo a autora” para fazer lançar em notas a carta que “[...] Manoel Gonçalves de Santa Anna pai do autorizante [...]” lhe libertava de uma banda, e que esse fato teve “[...] lugar no anno de mil oito centos e sessenta”, data em que:

[...] forão entregue a diferentes escravos dáquelle suas cartas de liberdade entre as quaes a da banda da cabra Maximiana, a qual fora pelo dito Tabelião registrada, e he a própria de que da idea o documento numero segundo que lhe foi mostrado, disse mais que he verdade que numa mesma ocasião apresentara a dita escrava Maximiana uma outra carta escripta por Antonio Coitinho d’Alcantara, a qual o dito Tabelião declarara que não a registrava por duvida de sua legalidade em face principalmente da outra e das incoerencia que se mostrarão numa e noutra, visto que erão ambas pasadas no mesmo dia mez e anno e por diferentes assignantes e por esse fim permaneceu no cartório, e em poder daquelle Tabelião ate sua morte, entre cujos papeis foi encontrada quando inventariado o mesmo Cartorio para ser entregue ao Tabelião interinamente nomeado Inocencio Coimbra (AL, p. 62-63).

Raphael Gonçalves, em seu depoimento, apresenta a sua versão e busca explicar as razões para o aparecimento da carta que concede liberdade à segunda banda de Maximiana no momento em que esse foi inventariado. Ele afirma ser testemunha ocular da recusa do seu “amigo”, o tabelião Justino, em lançar em seu livro de notas a dita carta. Segundo ele, isso ocorreu porque a carta havia despertado a desconfiança do tabelião. Dessa forma, o tabelião havia dito que precisava averiguar a veracidade da carta antes de registrá-la. Exceto em relação a esse aspecto, em nada mais o depoimento de Raphael se difere do de Mauricio. Ao ler os dois depoimentos, percebemos que o que havia sido dito pelas testemunhas havia sido bem ensaiado. Também os depoimentos das testemunhas de Maximiana são parecidos, chegando o advogado de Antonio Felix a acusar que tais depoimentos haviam sido previamente “combinados”. Tudo parece indicar que tanto as testemunhas de Maximiana quanto as de Antonio Felix haviam sido previamente orientadas por seus respectivos advogados.

Por outro lado, a quantidade de documentos anexados aos autos da Ação de cada uma das partes envolvidas no processo não era similar. Enquanto Maximiana tentava provar, através dos depoimentos de três testemunhas de defesa (Antonio José Teixeira Gondim, Benedito Hilário e Francisca Maria da Conceição Delgado), que era verdadeira a carta que lhe concedia liberdade da segunda banda para que ficasse inteiramente livre; Antonio Felix, por sua vez, anexou aos autos uma série de documentos, tais como uma certidão de registro da carta de liberdade de um quarto da escrava Luisa e de uma banda da escrava Maximiana, concedida em 20 de agosto de 1852 por seu finado pai - única carta que ele, Antonio Felix, reconhecia como verdadeira (AL, documento nº. 2º, p. 26-27). Dentre outros documentos apresentados, destacamos, aqui, as certidões dos autos das Ações de Escravidão que o mesmo propôs aos escravos Susana (AL, documento nº. 08, p. 34), Benedito (AL, documento nº. 09, p. 35) e Cecília (AL, documento nº 10, p. 36).

Susana, Benedito e Cecília também foram beneficiados com cartas de liberdade, encontradas por Maria Joanna na arca de Manoel Gonçalves, após o seu falecimento. Aquelas cartas teriam sido escritas por Antonio Coitinho Alcantara a mando do próprio Manoel Gonçalves de Santa Anna. Entretanto, o herdeiro de Manoel Gonçalves, Antonio Felix, afirmava que elas também eram falsas. Contudo, de algum modo, Susana, Benedito e Cecília haviam conseguido fazer lançá-las em notas.

Esse é o motivo pelo qual Antonio Felix entrou com as Ações de Escravidão que constam nos autos do processo. Nas três Ações, foi dado ganho de causa a Antonio Felix.

Consequentemente, Susana, Benedito e Cecilia foram condenados à “escravidão em que estavam antes das cartas e nas custas dos processos”. A título de exemplo, citamos a certidão da sentença da Ação de Escravidão que moveu Antonio Felix contra a escrava Susana:

Documento nº 8

Certidão autentica passada a requerimento do Tenente Antonio Felix de Oliveira do theor da sentença que julgou os autos da **Ação de Escravidão** que o mesmo propôz a sua escrava Susana tudo como abaixo se declara:

João Antonio da Silva Tabelião do publico judicial e notas Escrivão de Orphãos e annexos do termo desta villa por Mercê Vitalicia de S. M. I C. o Senhor Dom Pedro 2º a quem Deos G. etc.

Certifico e faço certo a todos os Senhores Doutores Desembargadores Juizes de Direito Municipaes de Orphãos e pessoas outras de justiça que a presente minha certidão virem que revendo á requerimento do Tenente Antonio Felix de Oliveira, os autos de acção de escravidão que o mesmo propôz a sua escrava Susana, della consta a sentença do theor, forma modo e maneira seguinte = Vistos estes autos etc. nel. Sentença se achava sufficientemente provado que o finado Manoel Gonçalves de Santa Anna não libertou sua escrava Susana, ré neste processo, e que a carta de liberdade folhas quatorze he falsa, isto é nem foi escripta a pedido ou a ordem do referido finado nem é sua a letra da assignatura, por tanto hei por nulla e de nenhum effeito a dita carta, e condeno a ré a escravidão em que estava ante da carta, e nas custas. O Juiz [ilegível] manda tirar copias dos depoimentos que dizem ter sido a carta passada por Antonio Coitinho de Alcantara e proceda contra elle na forma das leis criminaes. Taperoá vinte e quatro de setembro de mil oito centos e sessenta. Francisco Baptista da Cunha Madureira. Nada mais se continha em a dita sentença que passam em julgado, por não ter sido appellada nem embargada, nos dias da lei da qual bem e fielmente extrahi a presente certidão que vai por mim escripta, conferida, concertada e assignada. Dada e passada nesta Villa de Santo Andre de Santarem Comarca de Taperoa aos onze dias o mez de novembrodo anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oito centos e setenta e cinco. Eu João Antonio da Silva Escrivão o escrever conferir conserTei e assignei.

Ce. C. por mim Ecrivão

João Antonio da Silva

11 de 9bo de 1875 (AL, p. 34, grifo nosso).

Antonio Felix alegava - e buscou provar, por meio da Ação de Escravidão - que as cartas que concediam liberdade à Susana, Benedito e Cecilia não tinham sido assinadas por seu falecido pai, Manoel Gonçalves de Santa Anna, e sim pelo Frade Coitinho, que ele alegou ser “um falsário, homem de maus hábitos e reputação duvidosa”. Por isso, além de ouvir as testemunhas, foram realizadas perícias nas referidas cartas (anexadas aos autos da Ação que Maximiana movia). Nelas, os peritos nomeados pelo juiz analisaram as assinaturas das cartas, comparando-as com outras assinaturas de Manoel Gonçalves. Para tal comparação, foram utilizadas as firmas deixadas por ele nos autos do Inventario do finado Joaquim Pinto de Oliveira, seu irmão, tendo os peritos concluído o seguinte em relação às firmas das cartas:

[...] nada se assemelha essa a aquellas pois que alem do finado Santa Anna ter um caráter de firma certo e acanhado, a firma da carta acha-se toda praticada com letras desenvolvidas a que em conclusão a elles peritos bem parece não ser a firma da sobredita carta do mesmo finado Santa Anna (AL, p. 37-38).

Infelizmente, as cartas originais não foram anexadas ao processo para que pudéssemos fazer uma comparação das assinaturas. Já as Ações de Escravidão tratavam de discutir as possibilidades e a própria legitimidade da passagem da liberdade para a escravidão.⁹⁸ As que foram interpeladas contra os que conseguiram registrar suas cartas (Susana, Benedito e Cecília) ocorreram logo após a morte do pai de Antonio Felix, cujas sentenças saíram entre os meses de maio e junho de 1860.

O processo que resultou da Ação de Liberdade proposta por Maximiana evidencia os complexos recursos que escravizados, semilibertos e libertos buscavam para acessar a liberdade, muitas vezes por meio de demandas judiciais, bem como os meios que os senhores de escravos encontravam para manter cativos seus escravos, principalmente nos últimos anos da escravidão, devido à proibição do sequestro de negros africanos para reduzi-los à escravidão no Brasil e nas Américas. Em pequenas vilas, como era o caso da Vila de Santarém, onde os senhores de escravos possuíam um plantel reduzido de escravos para trabalhar em suas lavouras e no serviço de casa, perder a posse de um desses escravos, seja por fuga ou por meio de ações judiciais, representava prejuízo financeiro. Certamente, Antonio Felix havia avaliado tal prejuízo ao recorrer a todos os meios possíveis para provar que a segunda banda de sua provável “comadre”, a escrava Maximiana, ainda lhe pertencia por direito de herança - isso sem levar em consideração a avareza demonstrada por Antonio.

Adquirir um escravo na Bahia, nos últimos anos da escravidão, custava caro. Segundo Barickman, depois de 1850, quando o tráfico foi oficialmente proibido, o valor cobrado por um escravo teve uma enorme alta: “Um escravo de enxada e foice que podia ser comprado por menos de Rs. 480\$000 réis no início da década de 1850, era vendido por Rs. 1:075\$000 réis em 1858.” (BARICKMAN, 2003, p. 231). No Vale do Paraíba paulista, o valor médio de uma escrava, com idade entre 15 e 39 anos, em 1874, variava entre 1:025\$173 a 1:426\$923 réis (MOTTA; MARCONDES, 2001). No caso da Bahia, a variação de preço de uma década para outra representava um aumento bastante significativo, principalmente para os senhores de escravos que lidavam com a lavoura da mandioca, pois, conforme anteriormente

⁹⁸ Sobre as Ações de Escravidão, consultar: GRINBERG, Keila. Senhores sem escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil Imperial. *Almanack Braziliense*, nº 6, 2007, p. 4-13; e GRINBERG, Keila. Reescravização, direitos e justiça no Brasil do século XIX. In: LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (Orgs.). *Direitos e justiça no Brasil: ensaios de história social*. Campinas-SP: Unicamp, 2006, p. 101-128.

mentionado, ela não oferecia lucros tão altos. Provavelmente, a lavoura da mandioca era uma das atividades econômicas de Antonio Felix.

Voltando ao processo, após ouvidas as testemunhas arroladas e juntado ao processo os documentos apresentados por Maximiana e Antonio Felix de Oliveira, era o momento de o juiz proferir a sentença. Contudo, segundo os autos da Ação de Liberdade, Maximiana fugiu do poder de João Emigdio Eloy antes da decisão final do juiz, pois ela se recusava, de todas as formas, a servir João Emigdio Eloy, recente proprietário de sua provável banda cativa. Entretanto, a fuga de Maximiana não durou muito, pois ela voltou - ou, mais provavelmente, foi recuperada por João Emigdio - pouco mais de um ano após a conclusão do processo e, em 28 de junho de 1876, João Emigdio procurou o juiz de órfãos para comunicá-lo sobre o acontecido e para pedi-lo que tomasse algumas providências:

Ilm. Sem. Juiz de Orfãos

Diz João Emigdio Eloy, senhor da escrava semiliberta de nome Maximiana, com quem o suppra milita em acção de liberdade que achando-se a dita escrava fugida há mais de uma anno, e agora em sua companhia, mas sem que possa o suppra. a ter segura [ilegível] até a terminação da acção e temendo que a dita escrava possa de novo evadir-se [ficando] em grave prejuízo do suppra [ilegível] por ter declarado não querer servir o mesmo suppra requer a vossa se sirva mandar passar mandado de captura, a fim de ser a dita escrava recolhida a cadeia desta Villa ate que se conclua a questão suppra mencionada sobre qualquer fiança ou deposito que legalmente assegurem a sua falta (AL, p. 69).

No mesmo dia, em 28 de junho de 1876, o juiz de órfãos mandou prender Maximiana: “Mando a qualquer official de justiça a quem este for apresentado [...] que prenda e mande a cadeia desta Villa a parda semiliberta Maximiana escrava de João Emigdio Eloy que litiga liberdade na acção competente neste juízo.” (AL, p. 70). Maximiana foi presa no mesmo dia e recolhida à cadeia, conforme notificou o official de justiça: “Certifico eu official de justiça abaixo assignado que preendi e recolhi a cadeia desta Villa a parda semiliberta Maximiana, em cumprimento do mandado retro [...]. Santarém 28 de junho de 1876.” (AL, p. 70). Maximiana permaneceu presa por três dias, sendo depositada ao Tenente João Pereira de Sousa, por designação do juiz de órfãos, que para esse fim o nomeou:

Ao primeiro dia do mez de julho do anno de mil oito centos e setenta e seis, nesta Villa de Santarem Comarca de Taperoá em casa do juiz de Orfãos primeiro suplente em exercício capitão Francisco de Asis Tavares, onde eu escrivão de seu cargo tem vindo a hi perante o Tenente João Pereira de Sousa, a este o dito juiz ordenou que servisse de depositário da parda semi liberta Maximiana, a fim de que esta possa continuar a tratar da acção de liberdade comtra seu senhor João Emigdio Eloy (AL, p. 71-72).

A situação, que já não era favorável para Maximiana, complicou-se com a sua fuga, embora não seja possível perceber, na sentença proferida pelo juiz, se a fuga corroborou ou não para a sua decisão. O fato é que o juiz deu ganho de causa a João Emigdio Eloy e Antonio Felix de Oliveira e condenou Maximiana. Na sentença proferida, o juiz levou em consideração:

[...] por morte de Manoel Gonçalves de Santa Anna [...] que teve lugar em fevereiro de 1860, forão entregue a vários escravos daquelle suas cartas de liberdade por Maria Joanna da Conceição [...] considerando que uma dessas cartas foi a que conferia liberdade de uma banda a Maximiana, [...] todas passadas em 20 de agosto de 1852, escritas por Antonio Francisco da Cunha e registradas em 12 de março de 1860 [...], considerando que nestes autos de apresentação duas cartas de liberdade passadas a Maximiana, autora nesta causa, todas datadas de 20 de agosto de 1852, sendo uma escrita por Antonio Francisco da Cunha, [...], outra escrita por Antonio Coitinho de Alcantara [...], considerando que na mesma carta de liberdade de uma banda da cabra Maximiana passada em 20 de agosto de 1852 e escrita por Antonio Francisco da Cunha, [...], considerando que na carta [...] escrita por Antonio Coitinho de Alcantara no mesmo dia mez e anno, 20 de agosto de 1852, se nota uma incoherencia muito sensível com a carta passada por Antonio Francisco da Cunha, como seja, em uma carta [...] confere Manoel Gonçalves de Santa Anna [...] liberdade de [...] de uma banda a Maximiana, na outra [...], confere por sua morte liberdade de [outra] banda a Maximiana [...], gozando de sua inteira Liberdade depois da morte de seu filho Antonio Felix de Oliveira; considerando que Antonio Coitinho de Alcantara passou algumas cartas de liberdade reconhecidas falsas a escravos do mesmo Manoel Gonçalves de Santa Anna [...], considerando o mais que dos autos consta julgo nulla a carta constante de fº 30 [que concede liberdade da segunda banda a escrava Maximiana] e condenno a autora a cabra Maximiana no pedido de fº 21 [...] apenas comsiderada, como até hoje, liberta de uma banda, ou metade, por força da carta, transcripta no Documento 2º, a única, que lhe conferira o pai do autorizante, sendo quanto a outra banda, ou metade, considerada captiva, devendo como tal prestar ao réo, seu legitimo senhor, os serviços relativos, condeno alem disto nas custas, que deverão sair dos dias de serviço que lhe compettem e corresponde a banda liberta.

Villa de Santarem Comarca Taperoá 14 de Outubro de 1877.

Embora não seja possível saber quem realmente estava com a razão nessa causa - ou seja, se a carta que concedia liberdade à segunda e última banda cativa de Maximiana era verdadeira, e Antonio Felix usou de todos os meios possíveis para reescravizá-la, garantindo, assim, em sua conta, alguns réis a mais com a venda da banda da mesma, ou se a dita carta de liberdade da segunda banda de Maximiana, escrita pelo Frade Coutinho (talvez um abolicionista), era realmente falsa. Contudo, percebemos, por meio de ações como essa, de Maximiana, ou como a que Felicidade levou a juízo contra o próprio João Emigdio, o estado de fragilidade da condição de liberto e, principalmente, a instabilidade de suas vidas, marcadas pelo temor em verem revertidas suas conquistas.

Outro ponto que merece a nossa atenção diz respeito ao acesso à justiça pelos escravos. Aqueles que conseguiam abrir algum tipo de ação contra seus senhores, ou ex-

senhores, tinham essas ações julgadas por magistrados que pertenciam à mesma classe social de seus senhores, com os quais tinham muito mais afinidade. Em muitos casos, esses homens da justiça atuavam como “Bacharéis do Açoite”, uma das expressões “[...] utilizadas para descrever a forma como advogados e juízes defendiam a propriedade escrava de seus supostos companheiros de classe” (GRINBERG, 2006, p. 123). Por outro lado, para os escravos, a possibilidade de acessar a justiça indicava e retroalimentava a esperança de conquistarem, reconquistarem, ou assegurarem a liberdade conquistada e, às vezes, ameaçada por seus antigos senhores. Ações como a de Maximiana ajuda-nos a refletir sobre os caminhos e as estratégias de sobrevivência e construção da liberdade utilizados por homens e mulheres negro(a)s, sobre as redes de relações que produziam para que pudessem alcançar seus objetivos (entre outros, o de conquistar a liberdade), principalmente depois do surgimento das leis que descortinaram possibilidades de quebrar os grilhões do cativo e das quais os negros escravizados apropriavam-se - em alguns casos, com a ajuda de abolicionistas.

Uma delas era a Lei dos Sexagenários - em virtude da qual, em nove de abril de 1886, na Vila de Santarém, compareceram perante Theodoro de Sá B. Villasboas, juiz de órfãos, “[...] os senhores de escravos para o fim determinado na lei 3.270 de 28 de setembro de 1885”⁹⁹ (Lei dos Sexagenários). Ela determinava que todos os senhores de escravos efetuassem a matrícula de seus respectivos escravos na coletoria local e recolhessem os impostos devidos.¹⁰⁰ Entre os senhores de escravos que compareceram perante o juiz de órfãos estava João Emigdio Eloy, anteriormente mencionado, que na oportunidade informou que a “[...] sua escrava Maria já se acha liberta a dois anos mais ou menos”. Provavelmente Maria, na época, já teria mais de 60 anos. Outros oito senhores compareceram e informaram que seus respectivos escravos já se achavam libertos, falecidos, ou que “se acha(vam) presentes” para efetuarem a referida matrícula. Na oportunidade, foram “[...] multados na quantia de vinte mil réis” nove senhores de escravos: Capitão Joaquim Bernardino Coutinho, Antonio José Teixeira Gondim, João Crisantino Vieira Vinhatico, Francisco Pereira dos Santos, Sebastião Pereira Delgado, Antonio Felix de Oliveira, Domingos Ferreira dos Santos, Pedro Fernandes de Suarez e Manoel Luiz Nogueira. Isso ocorreu por não terem apresentado os seus respectivos escravos para ser dada a nova matrícula conforme determinava o artigo 1º

⁹⁹ APEB: Seção Colonial e Provincial: **Auto de Liberdade**. Fundo Presidência da Província – Juízes de Santarém, 1826 – 1889, maço 2579.

¹⁰⁰ O artigo 1º da referida lei determinava que em todo o Império deveria ser dada a nova matrícula dos escravos, com declaração do nome, nacionalidade, sexo, filiação, se for conhecida, ocupação ou serviço em que for empregado e idade. Para uma análise pormenorizada dessa lei, consultar: MENDONÇA, Joseli M. N. **Entre a mão e os anéis: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil**. 2 Ed. Campinas. Unicamp, 2008.

da lei dos Sexagenários, tendo o juiz “nomeado o prazo de mais trinta dias para apresentarem os referidos escravos sobre pena de o não fazendo no referido prazo pagarem a multa de cem mil réis para o fundo de emancipação”.

Um mês depois, no dia 10 de maio de 1886, apenas o Capitão Joaquim Bernardino Coutinho, um dos nove senhores de escravos que haviam sido multados, apresentou sua escrava, Maria, sendo esta declarada liberta, mas com a ressalva de ter que prestar “futuros serviços que a lei concede ao ex senhor”.¹⁰¹ Os outros oito senhores de escravos, anteriormente mencionados, não apresentaram os seus respectivos escravos dentro desse novo prazo adicional – de trinta dias – estipulado pelo juiz de órfãos. Por isso, foram multados na quantia de cem mil réis, conforme previa o parágrafo 3º do artigo 11 do Decreto 9.517 de 14 de novembro de 1885,¹⁰² sendo declarados libertos os seus respectivos escravos: Thereza, Luiz, Sebastião, Maria, Camillo e Joanna. A última audiência realizada pelo juiz antes de enviar o mapa com os escravos considerados libertos pela lei dos sexagenários foi realizada em 14 de fevereiro de 1888. Na oportunidade, compareceu Isperidião José de Souza Cairo, que “[...] declarou que em virtude da intimação que recebera apresentava sua escrava Francisca”, declarada liberta na forma da lei pelo dito juiz que, também, entregou-lhe a carta de “liberdade por ter mais de sessenta anos”.¹⁰³

A Tabela 3, abaixo, produzida pelo juiz de órfão de Santarém e enviada ao presidente da província da Bahia, em 1888, apresenta informação geral, elaborada pelos juízes de Santarém, sobre o que ocorreu em decorrência da Lei dos Sexagenários em relação aos escravos e seus respectivos senhores.

¹⁰¹ O artigo 3º da referida lei, que tratava das Alforrias e dos Libertos, indica que os ex-senhores “usufruirão dos serviços dos libertos por tempo de cinco anos”.

¹⁰² O Decreto 9.517 regulamentava a aplicação da Lei n. 3.270 (Lei dos Sexagenários). O parágrafo 3, citado pelo juiz e no qual ele se baseou, preconizava: “Dentro de 10 dias, contados do recebimento da comunicação, o Juiz dos Orphãos mandará intimar por Carta do Escrivão os senhores de taes escravos para, no decurso do mez seguinte, os trazerem á sua presença, sob pena de, não o fazendo no referido prazo, pagarem a multa de 20\$ para o fundo de emancipação e assignar-se-lhes novo prazo de mais uma vez, findo o qual se imporá ao remisso outra multa de 100\$, que será applicada ao resgate do arrolado, na fôrma disposta no art. 3º § 12 da Lei n. 3270 de 28 de Setembro de 1885.”

¹⁰³ APEB: Seção Colonial e Provincial: **Termo de audiência especial**. Fundo Presidência da Província – Juízes de Santarém, 1826 – 1889, maço 2579.

Tabela 3 - Mapa dos escravos considerados livres em virtude do Decreto 9517¹⁰⁴

Nome dos senhores	Residência	Data da matrícula	Nome dos escravos	Idade em que foram matriculados	Observações
João José de Lemos // //	Santarém // //	20 de maio de 1872 23 de agosto //	Laurentino Elena Ricardo	50 anos 50 // 50 //	
Antonio de Malta da Silveira	//	28 de junho //	Prudência	50 //	
Manoel Vieira Leite	//	10 de junho //	Luiza	50 //	
Francisco Soares Niomar	//	28 setembro /	Justino	50 //	
Joaquim Bernardino Coutinho	//	20 de abril ///	Maria	50 //	Multado em 20 réis
Antonio José Teixeira Gondim	//	20 de abril ///	Christina	50 //	Multado em 12 réis
João C. Vieira Vinhatico	//	20 de abril 1872	Thereza	50 //	120 réis
Francisco Pereira dos Santos	//	20 de maio //	Luiz	70 //	Multado em 120 réis
Sebastião Pereira Delgado	// // //	28 de junho 1872 10 de julho 1872	Sebastiana Maria Canutlo	48 // 50 // 50 //	Multado em 120 réis Multado em 120 réis
Domingos Ferreira dos Santos	// //	//	Joana Agostinho	60 // 60 //	Multado em 120 réis
Pero Fernandes de Suarez	//	23 de agosto //	Antonio	58 //	Multado em 120 réis
Domingos Fernandes de souza	//	23 de agosto ///	Filomena	50 //	Multado em 120 réis
Manoel Luiz Nogueira	//	23 // 23 de setembro	Joana	55 //	Multado em 120 réis
Ispiridião José de Souza Cairo	Santarém	13 de novembro 1886	Francisca	59 anos	

Fonte: APEB: Seção Colonial e Provincial: Auto de Liberdade. Fundo Presidência da Província – Juizes de Santarém, 1826 – 1889

No total, foram libertos 19 escravos, entre homens e mulheres, com idade entre 48 e 70 anos. Como se vê, os senhores de escravos de Santarém, atual Ituberá, foram contra a libertação de seus escravos até os últimos dias em que vigorou o regime escravista - como Ispiridião José de Souza Cairo, que só após ser intimado apresentou a sua escrava, Francisca, para que fosse declarada liberta por lei. A omissão da matrícula dos escravos apresentava-se como uma das tentativas de burlar a lei por parte dos proprietários, que estavam interessados em tornar o mais lento possível o processo de transição do regime escravocrata ao trabalho livre. A lei era burlada de diversas formas, como, por exemplo, por meio da continuidade de escravização de ingênuos ou pela não aplicação do fundo de emancipação. Os escravizados, por seu turno, apresentavam-se como participantes ativos na redefinição das condições por

¹⁰⁴ Mapa dos escravos considerados livres em virtude do Decreto 9517, de novembro de 1885, artigo 11, parágrafo 3, em audiências de 9 de abril e 10 de maio de 1888.

eles vivenciadas e, em muitos casos, aproveitavam-se das fissuras produzidas pelas ações dos seus senhores - como no caso da omissão da matrícula dos escravos, proibida pela Lei dos Sexagenários, e que, de algum modo, foi descoberta pelos escravizados, que compreenderam que tal atitude implicava na possibilidade de o senhor de escravo perder a “propriedade” e o escravo conquistar a condição de liberto por meio de ações de liberdade. Como exemplo, citamos o caso do escravo Faustino, de Bragança, no estado de São Paulo, que em 27 de fevereiro de 1886 requereu “[...] por certidão o que constava a seu respeito no livro de matrícula de escravos deste município”. Foi informado que não fora “[...] dado a matrícula dele por não constar seu nome do respectivo livro [...]”, e em virtude “[...] disso considerado livre, de conformidade com as leis de 28 de setembro de 1871 [Ventre Livre] e 28 de setembro de 1885 [Sexagenários]” (SILVA, 2009, p. 114). Em casos como o do escravo Faustino, ao invés de réus figuravam como pessoas conhecedoras de que eram portadoras de alguns direitos. Por isso, recorriam à justiça para vê-los cumpridos, mesmo contra a vontade de seus senhores.

A história do negro nessa região durante o período colonial/imperial não se resume ao que foi tratado aqui neste capítulo. Ainda há muito a ser pesquisado; há muito a ser investigado, de preferência com a ajuda dos atores e protagonistas de suas próprias histórias e das comunidades às quais pertenciam, ou ainda pertencem. A nossa pretensão, aqui, foi apenas a de sinalizar que as comunidades negras que, atualmente, declaram-se como remanescentes quilombolas possuem uma historicidade tão antiga quanto o início da colonização da região, e que suas lutas e o histórico de resistência vêm de longa data. Os homens e as mulheres negro(a)s que hoje lutam para que possam permanecer em suas terras, ou reaver suas terras outrora expropriadas, estão recriando, ressignificando as experiências e seguindo os passos de seus ancestrais na luta por direitos e espaços de dignidade a fim de construir para seus filhos e netos condições dignas de sobrevivência onde possam, verdadeiramente, vivenciar a cidadania que lhes vem sendo historicamente negada.

CAPÍTULO 3 – COMUNIDADE NEGRA RURAL DE LAGOA SANTA: MEMÓRIAS DE UM CONFLITO AGRÁRIO

Os pobres que não podem ter títulos, estabelecem-se nos terrenos que sabem não ter dono. Plantam, constroem pequenas casas, criam galinhas, e quando menos esperam aparece-lhes um homem rico, com o título que recebeu na véspera, expulsa-os e aproveita o fruto de seu trabalho (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 24).

O naturalista britânico Augustin Saint-Hilaire (1779-1853) viajou pelo Brasil na primeira metade do século XIX e escreveu livros sobre os costumes e as paisagens brasileiras. Em uma dessas viagens, nas então províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais (por volta de 1822), registrou as observações acima. Elas foram feitas antes da Resolução de 1822, quando as concessões de sesmarias foram suspensas no Brasil. Até então, sesmeiros, senhores, fazendeiros e possuidores de terras aproveitavam-se de terras devolutas e impediam que outros sujeitos ocupassem parcelas dessas terras, que muitas vezes sequer cultivavam, não as concedendo àqueles que nelas desejavam produzir (MOTTA *apud* MOTTA, 1998). Saint-Hilaire estava se referindo aos colonos brancos pobres; contudo, sua observação indica que a questão da terra já se apresentava como uma questão estruturante de hierarquias e poder desde os tempos coloniais, fomentando a exclusão/segregação dos pobres e negros na relação com o acesso e permanência na terra, questões com as quais nos ocuparemos neste terceiro capítulo.

Já discutimos, no primeiro capítulo, sobre a organização espacial e geográfica da comunidade. Neste, nos ateremos aos conflitos fundiários que envolveram a comunidade na segunda metade do século XX. O primeiro deles ocorreu na década de 1950 e resultou na grilagem¹⁰⁵ das terras de Maria Leonor, e em parte das terras de Serapião Pedro dos Santos, por Carlos Vergne dos Humildes; o segundo, aconteceu no final da década de 1960, culminando com a grilagem das terras da família de Catarino por Erico Leite. Esses episódios da história da comunidade envolveram, direta ou indiretamente, todos os núcleos,

¹⁰⁵ A expressão grilagem não é utilizada pelos entrevistados. Em lugar dela, utilizam o termo “invasão”, embora as memórias e as narrativas reconstituam práticas típicas de grilagem. Segundo Motta, grilagem e grileiro são termos que surgiram “a partir de uma prática muito antiga de colocar um papel (contendo um tipo de ‘comprovação’ de propriedade) dentro de uma gaveta junto com alguns grilos. O papel, após algumas semanas, passa a ter uma aparência envelhecida em razão dos dejetos daqueles insetos. Com este papel envelhecido pela ação dos grilos, a pessoa visa comprovar a antiguidade de sua ocupação. Para além da origem do termo, a grilagem constitui-se hoje num ‘Sistema ou organização ou procedimento dos grileiros’. Estes últimos são ‘indivíduo[s] que procura[m] apossar-se de terras alheias mediante falsas escrituras de propriedade’” (MOTTA, 2001, p. 4). A prática da grilagem na região sul da Bahia, principalmente na região cacauzeira, ficou conhecida como Caxixe, e o grileiro, como Caxixeiro. No decorrer deste capítulo, o leitor será melhor informado sobre a conjuntura dessa expressão.

principalmente o primeiro, envolvendo a família de Leonor e Carlos Vergne dos Humildes. As narrativas apontam que Carlos tentou tomar posse das terras de outros núcleos, como os núcleos de Riachão e São João, e não apenas apossar-se das terras de Leonor e Serapião.

Nos dois episódios, tanto Carlos quanto Erico Leite contaram com a ajuda de terceiros, a exemplo de Vicente Ribeiro dos Santos, conhecido por Vicente Fiscal, e de Emiliano, guarda florestal. A atuação desses atores foi importante porque conheciam bem a região e os envolvidos – a família de Leonor e Catarino – e, também, por serem agentes públicos que, comumente, aliavam-se aos grileiros nas investidas para a expropriação de terras de pequenos posseiros. Estes atuavam sob o olhar conivente e tolerante do Estado e de representantes da justiça, estabelecendo, assim, um conjunto de objetivos comuns entre fazendeiros e políticos interessados nas terras ocupadas por posseiros, invadindo-as e fazendo uso de expedientes que iam desde a persuasão de que o posseiro não tinha qualquer direito (documento) que comprovasse a “legalidade” da ocupação até o uso extensivo da violência, ameaçando e atentando contra a vida de pequenos posseiros.¹⁰⁶

Através desses conflitos, buscamos problematizar as tensões geradas entre o Direito (Positivo a lei escrita) e os costumes baseados na tradição oral e nas práticas de resistência desses posseiros com base nos significados por eles atribuídos à terra. Esses conflitos agrários constituem uma referência fundamental das memórias dos filhos de Maria Leonor, Serapião e Catarino. Eles recompõem suas experiências de vida na comunidade, tendo como referência temporal o conflito entre eles, os posseiros, e Carlos e Erico, os invasores.

É preciso ter em mente que a memória reconstrói o passado com base nas experiências significativas, sendo esta “[...] historicamente condicionada, mudando de cor e forma de acordo com o que emerge no momento; de modo que, longe de ser transmitida pelo modo intemporal da ‘tradição’, ela é progressivamente alterada de geração a geração”, observa Raphael Samuel (1997, p. 44). A memória precisa ser pensada a partir das formas de reconstrução do passado, na medida em que as pessoas reconstroem diferentes interpretações sobre ele, baseando-se nos papéis que cada indivíduo desempenhou.

Interessa, também, percebermos como essas memórias que demarcam um passado de sofrimento, perseguição, espoliação e resistência apresentam-se no presente, além de como podem estar sendo influenciadas por ele. Na conjuntura atual, na qual a comunidade

¹⁰⁶ Posseiro, conforme definição de Grynszpan, “é aquele que se encontra na posse, que ocupa um trecho de terra, sem, no entanto, ser seu dono efetivo, ser portador de um título legal de propriedade [...]. Ainda que se caracterize, entre outros elementos, pela ausência de um documento legal de propriedade, a posse enquanto forma de apropriação da terra é, ela mesma, legalmente definida, enquadrada e reconhecida juridicamente” (GRYNSZPAN, 2010, p. 373-374). É nesse sentido que é utilizado, aqui, a categoria posseiro.

autorreconhece-se como remanescente quilombola, reivindicando direitos, como o direito de terem de volta suas terras que foram expropriadas, que valores e significados estão sendo atribuídos a essas memórias? Qual está sendo a leitura do passado no presente? Nesse sentido, é válido citarmos Benjamin, quando escreve sobre o conceito de história e argumenta que “[...] articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato o foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

A princípio, pretendia compreender em qual circunstância a comunidade havia se apartado de uma parte do seu território. Uma vez que não tinha ideia de como isso aconteceu, sabia, apenas, que tais terras não pertenciam mais à comunidade. Embora tenha nascido na comunidade, e conheça as pessoas envolvidas (a família de Maria Leonor, de Serapião e de Catarino), ainda não tinha ouvido nenhuma versão sobre o fato. Esse silêncio é demonstrativo do quanto o episódio foi traumático para os envolvidos, de quanto eles queriam evitar memórias dolorosas. Entretanto, esse silêncio vem sendo quebrado, em parte por conta da atual conjuntura, na qual os envolvidos vislumbram uma possibilidade de terem suas terras de volta - direito esse respaldado no artigo 68 do ADCT da Constituição de Federal de 1988.¹⁰⁷

Uma das hipóteses era que essas terras tivessem sido vendidas por seus antigos posseiros. Todavia, a pesquisa mostrou, por meio de fontes orais, que eles não as venderam, mas foram coagidos a vendê-las. Uma vez que, na condição de posseiros, não tinham registros formais que comprovassem título de propriedade expedido pelo Estado ou pela União, muitos posseiros na região foram expulsos das terras que ocupavam por jagunços a serviço de fazendeiros. Alguns conflitos agrários, envolvendo posseiros e fazendeiros (grileiros), resultaram em processos; entretanto, nesses processos, o ganho de causa era sempre a favor dos expropriadores. O interesse em compreender como, quando e em quais circunstâncias a família de Maria Leonor apartou-se de parte de suas terras ocorreu por ser a área em questão significativa, não apenas por constituir um bom quinhão de terra, mas, também, por ser um referencial identitário do grupo, pois naquela área está localizada a Lagoa, em torno da qual a comunidade está disposta, que os moradores acreditam ser encantada e ter água milagrosa. Além disso, está situado, em uma das margens da Lagoa, o antigo Cemitério dos Anjos, onde, até por volta de década de 1970, eram sepultadas as crianças de até sete anos daquela comunidade e de comunidades vizinhas.

¹⁰⁷ No decorrer do capítulo, discorreremos sobre o artigo 68 do ADCT.

Conforme as informações obtidas, aquela área fora comprada por José do Altar dos Santos nas primeiras décadas do século XX. Ele doou a terra, talvez como um dote, para a sua filha Maria Leonor dos Santos. Ela se casou duas vezes: da primeira, com Manoel Profiro dos Santos, com quem teve um filho, chamado de Manoel da Lapa dos Santos (conhecido por Duca), 76 anos; e da segunda, com Manoel Saturnino dos Santos, com quem teve cinco filhos: Maria Elisa da Conceição (conhecida por Gito), 71 anos; Maria da Conceição (conhecida por Didi), 70 anos; Manoel Ciriaco da Conceição (conhecido por Neca),¹⁰⁸ 62 anos; Josefa Ramos da Conceição, 72 anos; e José Rosalvo dos Santos, já falecido.

Após a identificação dos filhos de Maria Leonor dos Santos, propusemos uma entrevista¹⁰⁹ com eles, realizada no dia 07 de março de 2010. A entrevista ocorreu às margens da Lagoa, no local onde, segundo os entrevistados, ficava a casa em que nasceram, viveram a infância e parte de suas vidas adultas. Dos cinco filhos de Maria Leonor ainda vivos, apenas Josefa não participou da entrevista.

Iniciamos a entrevista perguntando aos entrevistados como eles haviam conseguido aquela área e, de imediato, Didi respondeu: “Chegamos praqui a poder de nossa mãe [Maria Leonor]. Eu mesmo nasci aqui; meu avô [José do Altar] foi quem comprou o terreno e deu a minha mãe.”¹¹⁰ Duca, 76 anos, o mais velho dos irmãos, complementa: “A gente somos nascidos tudo aqui, criado aqui.” Consta, na certidão de nascimento de Maria da Conceição (Didi), que ela nasceu no dia “02 do mês de janeiro do ano de mil novecentos e quarenta (1940) no lugar ‘Lagoa Santa’, município de Ituberá-Bahia”.¹¹¹

¹⁰⁸Doravante, os entrevistados serão tratados pelos apelidos (quando estes os tiverem), como são comumente conhecidos na comunidade.

¹⁰⁹A entrevista com os filhos de Maria Leonor, Duca, Neca, Gito e Didi, foi realizada em um mesmo dia, com todos ao mesmo tempo; portanto, uma entrevista coletiva. Ela foi realizada, propositalmente, no local onde os entrevistados moravam: às margens da Lagoa. A experiência de realizar a entrevista coletiva foi bastante significativa porque possibilitou que as memórias individuais (fatos que envolviam apenas um dos entrevistados) se somassem às memórias coletivas (fatos que envolviam todos os entrevistados). Buscamos, dessa forma, valorizar e captar todas as experiências possíveis dos entrevistados. As entrevistas foram organizadas de forma semiestruturada, caracterizada pela existência de um roteiro previamente preparado, o qual nos serviu de eixo norteador no desenvolvimento das mesmas que, por sua vez, foram gravadas em áudio e em vídeo. A gravação da entrevista em vídeo possibilitou, no momento da transcrição, perceber não apenas a entonação da voz do entrevistado, mas, também, as suas expressões faciais e gesticulações, permitindo-nos rever quais foram as suas reações mediante uma determinada pergunta ou resposta.

¹¹⁰ Durante o período escravagista e, principalmente, após a abolição, o campesinato negro fez-se presente, inclusive tendo a compra como uma das formas dos negros terem acesso à terra. Contudo, a história oficial e a ideologia que lhe é própria, conforme aponta Gusmão, “não mostram a presença negra na terra, posto que foi assumida apenas enquanto força de trabalho escrava e, depois, livre. Disso resultam concepções enganosas e pré-noções, tanto a respeito do modo de vida rural, quanto do negro, de modo geral, tornando invisível a existência de uma questão camponesa e negra” (GUSMÃO, 1995, p. 12).

¹¹¹ BRASIL. **Cartório do Registro Civil das Pessoas Naturais da Comarca de Ituberá** – Certidão de Inteiro Teor de: Maria da Conceição. Livro nº. 34, f. 268, termo nº. 11.042.

Foto 24 - Netos de José do Altar*



Fonte: acervo pessoal

Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

***Da esquerda para a direita: Manoel Ciriaco da Conceição (Neca), Maria da Conceição (Didi), Maria Elisa da Conceição (Gito), Manoel da Lapa dos Santos (Duca), 2010**

As memórias da infância, vividas às margens da Lagoa, ressurgem num misto de saudade e tristeza. Uma infância de muito trabalho na roça,¹¹² principalmente no cultivo da mandioca, cuja produção de farinha era destinada, principalmente, à subsistência, sendo o excedente vendido. Foi uma infância na qual a Lagoa também era um local onde se buscava alimento através da pesca de peixes. Segundo Duca, a Lagoa tinha muitos peixes, a ponto da “[...] pessoa botar uma raiz de mandioca ali ó [indica o local na margem da Lagoa], o tempo que a gente estamos aqui conversando, o cabra descia pra lá, chegava lá é só jogar [o anzol], com pouca hora via arrastar [fiscar]. Aí é jogar em terra, e é vai, com pouca hora tava o chão minado de peixe”. Didi, irmã da Duca, refere-se à Lagoa da seguinte forma: “Isso aqui é o meu Papai do Céu, o meu São Francisco das Esmolas... é. Comemos muito peixe daí”.

Com o intuito de compreendermos como a comunidade apartou-se de parcela de seu território, em 06 de janeiro de 2010, requeremos, junto ao Cartório do Registro de Imóveis de

¹¹² Segundo Secreto, “Denomina-se roça terreno em que se roça mato, a sementeira plantada em terreno roçado, o terreno de pequena lavoura, em especial de mandioca, milho e feijão [...]. No vocabulário popular, roça é sinônimo de propriedade, de posse. Roça, no Brasil, passou a denominar a propriedade agrícola onde se cultivam gêneros alimentícios” (SECRETO, 2010, p. 408). É de uso comum na comunidade expressões como: “eu tenho uma roça”; “vou fazer uma roça”; “vou comprar uma roça”.

Ituberá, a Certidão de Inteiro Teor de Imóveis localizados na Região de Lagoa Santa. Na certidão, consta que Carlos Vergne dos Humildes (falecido em 2009), no dia 26 de abril de 1962, registrou o imóvel “Democrata”,¹¹³ de 186 hectares, 96 áres e 19 centiares, cujas confrontações eram as seguintes: “Norte, Terras devolutas do Estado; Este, Serapião de tal; Sul, Benedito Serafim dos Santos; Sudoeste, Ariston Elias dos Santos; Oeste e Noroeste, Terras devolutas do Estado,” sendo transmitente o “Estado da Bahia, representado pelo governador, general Juracy Montenegro Magalhães”.¹¹⁴

Portanto, o provável comprador das terras era o já falecido Carlos Vergne dos Humildes, que havia declarado ter adquirido a posse do Estado como terra devoluta. De posse dessa informação, perguntamos aos antigos posseiros sobre a forma como eles haviam se desfeito da propriedade. Naquele momento, Duca respondeu, enfaticamente: “Ele [Carlos] comprou porque foi invadido, que a gente não mandemo recado, não mandou nada. Quer dizer que ele veio a poder do finado compadre Catarino que disse que vendia a área dele, e mamãe vendeu a pulso.”¹¹⁵

Carlos era natural de Salvador e um dos poucos advogados de Ituberá na época; portanto, detentor de um poder simbólico,¹¹⁶ capaz de intimidar os posseiros. Era, também, comerciante – dono de uma padaria localizada no centro da cidade, ponto de encontro dos roceiros por ser o local onde se vendia farinha – e político.

A família de Maria Leonor, como veremos no decorrer deste capítulo, não detinha título de propriedade expedido pelo governo do Estado da terra que ocupava. Portanto, configurava-se como “invasores das terras de outrem”, estando os posseiros “infringindo” o princípio da propriedade privada, consagrado pela Constituição.¹¹⁷ Em contrapartida, Carlos Vergne dos Humildes, que havia registrado em seu nome terras que já estavam ocupadas pela

¹¹³ Trocar os nomes dos lugares depois de grilados pode ser interpretado como uma estratégia, por parte dos “compradores”, no sentido de provocar o distanciamento dos laços identitários dos antigos posseiros com as terras que ocupavam. Manoel Conceição dos Santos, 72 anos, morador do São João, comenta a esse respeito: “[...] eles foram trocando os nomes das terras. Quer dizer que lá o Taquari botou o nome as Tabocas. É a história que eu sei, conta que papai contou antes. O Gavião, que era de Manoel de Tumasa, o Gavião, mudaram o nome, botou o nome do terreno, porque o pessoal não tem o nome do terreno, né? [...] E foi trocando os nome do lugar.” Entrevista concedida em 07 de julho de 2011.

¹¹⁴ BRASIL. **Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá**. Livro 3-N, fls. 103/104. 1

¹¹⁵ As narrativas citadas aqui, de Duca, Nega, Gito e Didi, provêm da entrevista que nos foi concedida em 11 de março de 2010, por ocasião da coleta de material para a realização desta pesquisa.

¹¹⁶ O conceito de poder simbólico é utilizado por Bourdieu, sociólogo francês, ao referir-se aos sutis mecanismos de dominação e exclusão social, utilizados por indivíduos, grupos ou instituições, e impostos sobre outros. Ver: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

¹¹⁷ Argumento utilizado na condenação da atitude dos posseiros em nome do princípio inviolável da propriedade privada, importante instrumento legal para a manutenção da estrutura fundiária vigente, herança do período colonial que “as ações de capangas, contratados pelos fazendeiros, são legitimadas [...]”. Nesse sentido, “os pequenos posseiros seriam tão somente invasores das terras de outrem” (MOTTA, 2001, p. 3).

família de Leonor e expulsado das terras aquela família, não configura como invasor dentro da perspectiva do Direito Positivista.

Ao alegar que, por não terem como provar serem donos da terra teriam que “vendê-las” ou perderiam-nas, ficando Carlos na condição de senhor e possuidor da área, cabia a Maria Leonor provar a legitimidade de sua ocupação e mostrar que era Carlos, e não ela, o invasor.¹¹⁸ Tal situação coloca-nos diante de uma das muitas formas de grilagem: aquela em que o fazendeiro expulsa os posseiros de suas terras pela coerção, pela intimidação, às vezes contando para isso com o auxílio de capangas, jagunços e, até mesmo, de agentes públicos, sendo que estes últimos auxiliam os grileiros com a providência junto ao Estado da expedição de título de propriedade em seu nome.

Catarino, ou Manoel Catarino dos Santos (já falecido), era filho de Manoel Saturnino dos Santos (também falecido), segundo marido de Maria Leonor, e veio morar na comunidade junto com o pai, onde constituiu família e teve 14 filhos. Após o episódio da invasão, ele e sua família foram morar em um quinhão de terra onde hoje é a Matinha.¹¹⁹ Catarino é um dos personagens centrais do episódio da “invasão” das terras de Leonor.

Catarino aparece como provável responsável pela aproximação entre Carlos e a comunidade, sendo atribuído a ele (atribuição feita pelos filhos de Maria Leonor, seus irmãos de criação por parte de pai) o interesse de Carlos em comprar a posse. De acordo com os depoimentos dos seus irmãos de criação (Duca, Neca, Gito e Didi), Carlos teria proposto a Catarino que lhe vendesse a sua posse, que ficava no terreno de Maria Leonor, e Catarino teria aceitado a proposta, estando disposto a vendê-la. Vale mencionar que a terra que ocupava não lhe pertencia, pois morava de favor,¹²⁰ em um quinhão de terra concedida por Maria Leonor. Não sendo “dono” da terra que ocupava com sua família, a venda para Catarino poderia ser um bom negócio. Com o dinheiro, poderia comprar um quinhão de terra que fosse realmente seu. Contudo, seus filhos não comungam com essa versão, como o leitor verá posteriormente.

Os entrevistados contam que Carlos estava acompanhado de outras pessoas quando apareceu na comunidade. Conforme a narrativa de seu Neca: “Quando veio, veio ele [Carlos],

¹¹⁸ Ou seja, em um passe de mágica, a família de Maria Leonor, cujos membros eram os posseiros da terra que ocupavam, foi transformada em invasora.

¹¹⁹ No fim da década de 1960, o território da Matinha (para onde foram Catarino e seus filhos, bem como Gito, filha de Maria Leonor) sofreu outra “invasão”. Dessa vez, por parte de Erico Leite, grande latifundiário e político, tendo sido prefeito de Ituberá por duas vezes. Alguns personagens que participaram da primeira invasão são citados como participantes dessa segunda. Discutiremos, posteriormente, sobre esse episódio.

¹²⁰ Ana Ramos dos Santos, 65 anos, agricultora, uma das filhas de Catarino, argumenta que Leonor “[...]deu o lugar para ele morar, era madrastra dele, deu o lugar para ele morar. Então, ele foi morar com a gente, com a família”. Entrevista concedida em 01 de abril de 2010.

Zino, Vicente Fiscal, Miliano, que foi guarda florestal, João da Gomeia e esse... Liobino.” Duca argumenta que esses homens vieram com Carlos para “[...] fazer uma floresta de medo, porque primeiro ele veio assim, veio e deixou a bagagem aqui para trabalhar logo, veio e agasaíou [...]”.

Algumas dessas pessoas que aparecem nas narrativas dos entrevistados como acompanhantes de Carlos exerciam funções públicas no município de Ituberá. Miliano, cujo nome era Emiliano José dos Santos, era guarda florestal nomeado pelo Governo do Estado e recebia seus vencimentos provenientes da função que exercia através da fazenda Contendas, cujo proprietário era o engenheiro Norberto Odebrecht. Sua função era fiscalizar as matas. Ele era alfabetizado e, em 1964, tinha 46 anos de idade.¹²¹ João da Gomeia, ou João Batista, era agricultor e chegou a ser vereador. Vicente Fiscal, ou Vicente Ribeiro dos Santos, foi funcionário da prefeitura de Ituberá de 1946 a 1973. Ocupou, nesse período, diversos cargos; inclusive, o de vereador por dois mandatos.¹²² Por serem figuras públicas, certamente conheciam a família de Maria Leonor. Também por esse motivo, detinham influência e capacidade persuasiva e opressora sobre os posseiros.

Os filhos de Leonor, em princípio, acusam Catarino de ser o responsável pela aproximação entre Carlos e a comunidade, uma vez que aquele tinha posto a sua posse à venda. No entanto, os filhos de Catarino não comungam com essa versão. André Tomé Ramos dos Santos, um dos filhos de Catarino, faz o seguinte comentário sobre essa questão:

A Lagoa Santa, o povo diz que foi invadida a Lagoa Santa, mas a Lagoa Santa foi vendida, porque eu tenho consciência que foi vendida. Agora, hoje, o povo que vendeu, os mais velhos que vendeu, se arrependeu-se, arrependeu. Porque eu acho que invadida é uma coisa; quando chega, eu tô aqui. Aí, Deus livre e guarde! Chega você aqui, me invadindo aqui, uma coisa que eu não tenho, aí você pega e leva; bom, aí você me invadiu. Mas uma coisa que você fala para comprar, eu digo eu lhe vendo, e eu passo para você e você me paga, você não invadiu. Porque o problema dali foi assim. Porque eles chegaram ali: doutor Carlos, Miliano, Vicente Fiscal, esses homens tudo andava ali, doutor Fábio. Aí, chegou ali para comprar a Lagoa Santa, pra comprar e lá vai, aquele problema, aí disseram que não vendiam. Meu pai disse: “Rapaz, eu não tenho nada para vender aqui, que não era meu”. Disse: “Eu não vendo que eu não tenho nada que vender aqui [...]”.

¹²¹ Essas informações referentes à pessoa de Emiliano foram obtidas através de seu depoimento no “Processo de Reintegração de Posse”, envolvendo Eugenio Ventura (autor do processo) e a Companhia de Melhoramentos Rurais e Urbanos (COMEBA) (figurando como ré), empresa sediada em Salvador e que tinha como Diretor Presidente o empresário Norberto Odebrecht. Cartório dos Feitos Cíveis da Comarca de Ituberá. Processo de Reintegração de Posse, nº 08/62, registro no livro nº 1 a fls. 85, p. 42-74 e 75.

¹²² As informações apresentadas referentes a João da Gomeia e Vicente são provenientes da entrevista realizada com o Vicente Ribeiro dos Santos, o único dos citados ainda vivo.

Para Domingos Ramos dos Santos (conhecido por Dudu), também filho de Catarino, seu pai também foi pego de surpresa com a chegada de Carlos na comunidade. Em sua entrevista, ele contou que Carlos chegou, acompanhado de mais alguns homens, e que começou a trabalhar. E completa:

Quando foi base de uma meio-dia, uma hora mais ou menos, foi embora. Que quando papai chegou [Catarino], disse: “Menino, o que foi isso aqui?” [E ele respondeu:] “Isso aí foi o povo que chegou e começou a trabalhar.” Com poucos dias, veio gente [Carlos] e disse: “Bom, a Lagoa Santa aqui agora já tá vendido”, que tinha de sair todo mundo daqui, que a Lagoa Santa era deles. Eu era menino, mas disso aí eu me lembro, que foi invadido aqui, foi.¹²³

Se para Domingos a comunidade foi realmente invadida, para o seu irmão, Juca, “a finada Leonor, que era a ‘proprietária velha’, foi quem disse que vendia”. É significativo considerar que essas pessoas estão rememorando experiências vivenciadas há cinco, seis décadas; portanto, misturadas a vários outros acontecimentos, o que pode inferir outros significados às suas lembranças.¹²⁴ A esse respeito, Portelli chama atenção para a subjetividade, a forma como cada ator social dá significado às suas lembranças. Segundo o autor, a subjetividade é “o trabalho através do qual as pessoas constroem e atribuem significado à própria experiência e à própria identidade” (PORTELLI, 1996, p. 2).

Conforme as narrativas dos entrevistados, Carlos ameaçou-os, dizendo que eles não tinham outra opção: ou vendiam a posse ou a perderiam. Como podemos ver em uma narrativa de Duca, “quando eles vieram, já vieram ameaçando. Com uma papeleta que diz que já vinha com aquela papeleta de autorização do Governo, de tudo; com autorização da companhia”.

A “companhia” mencionada pelos entrevistados trata-se, possivelmente, da Companhia de Melhoramentos Rurais e Urbanos (COMESA), empresa liderada pelo empresário Norberto Odebrecht, sendo este o seu Diretor-Presidente. Odebrecht também liderava a Sociedade Anônima Ituberá Comércio e Indústria (SAICI), que se instalou no Município de Ituberá nos anos de 1950. Nesse empreendimento, tinha como sócios os príncipes de Orleans e Bragança. Infelizmente, os entrevistados não sabem indicar que tipo de ligação Carlos tinha, e se realmente tinha, com a dita companhia e a SAICI.

¹²³ Domingos Ramos dos Santos. Entrevista concedida em 25 de março de 2010.

¹²⁴ A esse respeito, é válido fazermos a seguinte pergunta: Não estariam Domingos (Dudu) e André Tomé (Juca) fazendo uma representação quixotesca de seu pai, Catarino, na tentativa de resguardar a sua memória? Afinal, na época, Juca deveria ser muito jovem ou, como ele mesmo diz, “eu tava menor”, mas com a ressalva de “lembro de tudo”. E “tudo” pode significar todos os fatos conforme a versão que o seu pai lhe contava.

Os negócios da SAICI estavam focados na geração de energia elétrica através do aproveitamento da vazão de água da cachoeira Pancada Grande. Também possuía serraria e, “através da extração de madeira, fabricava compensados”. Lidava, ainda, com “autoclavagem e transporte marítimo” (ODEBRECHT, 2004, p. 75).

Muito sagaz, o empresário logo percebeu que “a região de Ituberá, rica em recursos naturais, cercada de densa mata tropical, era um convite à diversificação dos negócios, como geração de energia e manejo florestal”. Por isso, o empresário decidiu construir uma “serraria e uma autoclave para transformar a madeira extraída em folhas de compensado imunizadas, de difícil combustão, a preço competitivo”.¹²⁵ Constituiu-se como um dos maiores exploradores de madeira e devastador das matas da região.

Não sabendo informar os entrevistados que tipo de ligação Carlos tinha com a dita “companhia” e, por conseguinte, com o empresário Odebrecht, recorremos a outra fonte para entendermos a ligação entre Carlos e Odebrecht. Nesse intuito, constatamos, em vários processos arquivados no Fórum municipal de Ituberá, que Carlos atuava como advogado de Odebrecht. Entre os processos arquivados, chamou a nossa atenção o processo de “Reintegração de Posse”,¹²⁶ aberto no ano de 1962, movido por Eugenio Ventura contra a COMEBA, que tinha como Diretor-Presidente, justamente, o empresário Norberto Odebrecht. Carlos Vergne dos Humildes é citado como advogado de defesa da dita “Companhia”, conforme consta nesta Certidão de Procuração, de 1959:

Certifico, a pedido de pessoa interessada que, revendo, em meu cartório, os livros especiais e procurações, no de número 111 às folhas 79, se encontra a procuração do teor seguinte: PROCURAÇÃO BASTANTE QUE FAZ a COMPANHIA DE MELHORAMENTOS RURAIS E URBANOS DA BAHIA, com escritório à Avenida Estados Unidos nº 24, Edifício Cidade de Salvador, 10º andar, neste ato representada pelos seus Diretor-Presidente Engenheiro NORBERTO ODEBRECHT e Superintendente, o Sr. HUGO SCHAEFF.

¹²⁵ Entenda-se “manejo florestal” como exploração de madeira. Trecho extraído da publicação interna da organização Odebrecht, **Odebrecht informa**, 2004. Disponível em: <<http://www.odebrechtonline.com.br/materias/00201-00300/253/>>. Acesso em: 22 out. 2011.

¹²⁶ Nesse processo, Eugenio Ventura dos Santos acusa a COMEBA e Odebrecht de invadirem a posse denominada “Mina Nova, situado no lugar Juliana”, no município de Ituberá, que ocupava há mais de trinta anos, sob a “gratuita afirmação de que é dono do imóvel”. Com o auxílio de “camaradas armados e sob ameaças”, expulsou-o da referida posse. Esse processo foi aberto em 10 de março de 1962, no dia 14 de agosto de 1962, após ouvidas as testemunhas arroladas em defesa de Eugenio Ventura. O Juiz de Direito da Comarca de Ituberá, Arthur César Costa Pinto, determina o mandado de reintegração liminar de posse em favor de Eugenio Ventura. No dia 3 de setembro de 1962, ele foi reintegrado à sua posse. O processo estendeu-se até 1965, quando o juiz proferiu a sentença final, em 20 de setembro de 1965, dando ganho de causa à COMEBA e destituindo Eugenio Ventura, agricultor, analfabeto, e então com 71 anos de idade, a não poder “permanecer no usufruto do benefício da concessão liminar”. Em 05 de novembro de 1965 é lavrado o “auto de emissão de posse” em favor da COMEBA. Cartório dos Feitos Cíveis da Comarca de Ituberá. “Processo de Vistoria com arbitramento a requerimento do Engenheiro Norberto Odebrecht”, processo nº 72/61, registro no livro nº 1 a fls. 84.

SAIBAM QUANTOS ESTE PÚBLICO INSTRUMENTO DE PROCURAÇÃO bastante virem que no ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil nocentos e cinquenta e ----59--- aos 26 dias do mês de Dezembro, nesta Cidade do Salvador, Capital do Estado Federado da Bahia, República dos Estados Unidos do Brasil, neste cartório compareceu a outorgante acima declarada, conhecida das testemunhas abaixo assinadas, perante as quais, que reconheço, são maiores desta capital, disse que nomeia e constitue seu bastante procurador, o Bel CARLOS VERGNE DOS HUMILDES, brasileiro, casado, advogado, residente e domiciliado na Cidade de Ituberá, deste Estado, para o fim especial de, com a cláusula “adjuducia”, representar e defender a outorgante em todos os processos e ações, em que seja outrora, ré, oponente ou mandante, podendo transigir, fazer acordo, receber citação inicial, desistir, firmar compromisso e termo de desistência, confessar, receber, passar recibos e dar quitações, requerer e assinar e que preciso for [...] (Processo de Reintegração de Posse... Op Cit, p. 41).

Carlos Vergne dos Humildes aparece como advogado de defesa de Norberto Odebrecht, e/ou de suas empresas em Ituberá, em outros processos.¹²⁷ A título de exemplo, citamos aqui o “Processo de Vistoria com Arbitramento” que moveu o empresário em 27 de novembro de 1961. Nesse processo, o advogado Carlos Vergne dos Humildes requer com “urgência uma vistoria com arbitramento na Ilha de Quiepe,¹²⁸ arrendada ao Engº Norberto Odebrecht”.¹²⁹ O motivo da ação foi a alegação que, devido à uma “invasão” cometida pela “tripulação dum destroier da Marinha de Guerra” na referida Ilha, “vários danos” foram causados nas “plantações e construções existentes na mesma”. Segundo o empresário Odebrecht, aproveitando-se a tripulação do referido navio da ausência do proprietário, praticaram “atos de vandalismo, não só colhendo cocos, como também depredando a casa residencial do peticionário, inclusive a apropriação de instrumentos destinados à caça e à pesca”.

Portanto, é possível concluir que Carlos não somente conhecia Odebrecht, como também prestava a ele serviços na área jurídica. Daí, uma indagação se faz pertinente: por que a “papeleta da companhia” sinalizava perigo para os posseiros? Bem, para que o leitor possa entender, consideramos necessário adicionar algumas explicações.

¹²⁷ Reclamação Trabalhista movida por Gregorio Bispo dos Santos, em 1956, contra a Sociedade Anônima Comércio e Indústria (SAICI), nº 1900, registro no livro nº 1 fls. 54. Agradecemos ao srº Eduardo Pereira pela indicação de tais processos e pelo auxilio na busca dos mesmos.

¹²⁸ A Ilha de Quiepe fica localizada na Baía de Camamu e era usada por pescadores artesanais como posto avançado, principalmente os das comunidades de Barra de Serinhaém e Contrato. Muitos pescavam nos arrecifes em volta da ilha. Atualmente, é proibido desembarcar na ilha sem a devida autorização.

¹²⁹ Segundo o alvará de licença do Serviço do Patrimônio da União, sob nº 13, expedido em 26 de janeiro de 1955, e conforme escritura pública lavrada no livro nº 241, fls. 37, do tabelionato do 5º Ofício da Comarca de Salvador, o empresário Norberto Odebrecht aforou a Ilha de Quiepe. Cartório dos Feitos Cíveis da Comarca de Ituberá, Processo de Vistoria com Arbitramento a requerimento do Engenheiro Norberto Odebrecht. Processo nº 72/62. Registrado no livro nº 1, fls. 84, p. 04.

Como o próprio empresário pontuou em seu livro, anteriormente citado, entre os negócios da SAICI estava a exploração de madeira para a serraria e a autoclave. O processo de exploração de madeira em larga escala estava, possivelmente, associado à grilagem de terras – que, por sua vez, quem sabe, praticada com o auxílio de sua outra empresa, a COMEBA, que se dedicava a empreendimentos imobiliários¹³⁰ e detinha a propriedade de inúmeras fazendas na região; entre elas, as propriedades denominadas Antuerpia, Namur, Pau Só e Contendas. Conquanto tenham, atualmente, tais denominações, as propriedades ‘Antuerpia, Namur, Pau Só’ constituem-se de terras tradicionalmente conhecidas por ‘Legua’, ‘Sapucaia’, ‘Sequeiro’, ‘Coitinho’, ‘Braço do Sul’, ‘Pancada do Veado’, ‘Retiro’, ‘Trepe e Desce’ e ‘Retiro Velho’”.¹³¹ Essas terras eram ocupadas por posseiros, em sua maioria negros, que tiveram as suas benfeitorias “avaliadas e indenizadas” pela COMEBA, perfazendo um total de mais de 100 famílias de pequenos posseiros¹³² que, provavelmente, foram obrigados a abandonar as terras que ocupavam, conforme consta no já citado processo de “Reintegração de Posse”, movido por Eugenio Ventura dos Santos contra a aludida empresa e o empresário. Depois de griladas, as terras eram “legalizadas” e, parte delas, vendidas a outros grupos empresariais, a exemplo da Indústria de Pneumáticos Firestone.

Esses posseiros passaram a ser expulsos de suas terras por capangas e jagunços a serviço de Odebrecht – o que, provavelmente, também aconteceu com Eugenio Ventura. Segundo Flesher:

[Norberto Odebrecht] ganhou o título de terras devolutas entre Igrapiúna e o km 29 da BA-250, uma grande extensão de terra que cobre mais de 100 km². Odebrecht comprou-as de muitos dos posseiros que viviam nas terras, embora eles não tivessem o título legal de suas terras e as pessoas afirmarem que aqueles que não quiseram vendê-las eram forçados a sair por jagunços (bandidos contratados). Uma vez que seus títulos de terras foram garantidos, Odebrecht fundou a SAICI (Sociedade Anônima Industrial e Comercial de Ituberá), uma empresa pública criada

¹³⁰ Informação extraída do site ODEBRECHT informa online: <<http://www.odebrechtonline.com.br/complementos/00201-00300/270/>>.

¹³¹ Odebrecht também era o proprietário das fazendas Transval e Passagem, localizadas dentro do perímetro urbano da cidade de Ituberá. A fazenda Transval, onde está situado o Hospital Municipal, foi doada pela Construtora Odebrecht, enquanto que a fazenda Passagem constitui, atualmente, a área do Terminal Rodoviário do município, localizada no bairro que recebeu o nome de Norberto Odebrecht. É interessante observarmos que Odebrecht, ao comprar as terras, trocou os nomes antigos das posses que deram origem às suas fazendas. Manoel Conceição dos Santos (ver nota 185) observa essa estratégia utilizada por parte daqueles que expropriaram terras na comunidade e na região, certamente tinha como objetivo quebrar os vínculos identitários entre os posseiros, que eram os antigos proprietários daquelas terras, Odebrecht, que se tornou o novo proprietário.

¹³² Conforme consta no protesto formulado e ajuizado na Comarca de Ituberá pela Companhia de Melhoramentos Rurais e Urbanos (COMEBA) e o engenheiro Norberto Odebrecht, publicado no diário oficial do dia 12/12/1959, cuja cópia encontra-se anexada ao processo de “Reintegração de Posse”, movido por Eugenio Ventura (Op. Cit, p. 42-45).

para explorar e processar as madeiras da região (FLESHER, 2006, p. 129-130, tradução nossa).¹³³

Em uma de suas propriedades, a fazenda Juliana, localizada entre os municípios de Ituberá e Igrapiúna, Odebrecht, em um ato de vanglória, mandou erguer uma estátua de um homem montado em um cavalo e com um rifle nas costas. Esse homem é Joaquim Sampaio Aragão (mais conhecido por Joaquim de Epaminondas, ou Joaquim de Paminona), conhecido na região como sendo o chefe dos jagunços que, a serviço de Odebrecht, expulsou os posseiros de suas terras.

Foto 25 - Estátua em homenagem a Joaquim Sampaio Aragão, 2008



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Na placa ao lado da estátua, lê-se:

O HOMEM QUE NÃO FALAVA, FAZIA
ACONTECER!
HOMENAGEM A JOAQUIM SAMPAIO ARAGÃO.
HOMEM QUE CONHECIA E SE COMUNICAVA
COM AS MATAS DA EX-FIRESTONE,
AGUISA (*Sic*) E BACIA DO RIO JULIANA.
GUIA DIFERENCIADO, OFERECEU DADOS E
FATOS QUE PERMITIRAM ATOS E
RESULTADOS IMPORTANTES NAS VIDAS DOS
MUNICÍPIOS QUE INTEGRAM A ESTRADA DA
COMUNICAÇÃO, TECNOLOGIA E CIDADANIA.
NORBERTO ODEBRECHT

MARÇO DE 2005

Como resultado da grilagem, o empresário apropriou-se de grande quantidade de terras. Portanto, a “companhia” poderia ser, nessa conjuntura, sinônimo de perigo, remetendo à família de Maria Leonor o exemplo de outros posseiros que foram expulsos de suas terras, como aconteceu com José André da Conceição, de 76 anos:

¹³³ No original: With the aid of Niomisio Lisboa, then *tabelião* (town government official who registers land titles), he gained title to the terras devolutas between Igrapiúna and km 29 of BA-250, a large tract of land covering several 100 km². Odebrecht bought out many of the posseiros living the hills although they did not have legal title to their lands, and people claim that those who did not want to sell were forced out by *jagunços* (hired thugs). Once his land titles were secured Odebrecht formed SAICI (Sociedade Anônima Industrial e Comercial de Ituberá), a public corporation set up to exploit and process the region's timber (FLESHER, 2006, p. 129-130).

Meu pai tinha uma posse no Km 13,¹³⁴ mas não era comprada. Naquele tempo, todo mundo tinha suas posses; quer dizer que a terra em comum, cada qual que se agradava de morar em um lugar era chegar, abria, fazia aquela casa, e aí continuava a trabalhar ali. Aí a gente não pagava, não tinha documento, não era medido, não era titulado, não tinha nada; foi a época que a gente tava. E aí, doutor Norberto entrou, medindo esses terrenos todos dessa área. Depois que mediu, quer dizer que aí desalojou as pessoas que ficou dentro do rumo dele. Ninguém ficou; ele tirou todo mundo pra fora [...].¹³⁵

Depois de ser expulso da terra que ocupava, José foi morar no núcleo do Riachão, em um pedaço de terra que o seu compadre, Leocadio, havia lhe cedido. Em seguida, foi para o São João, onde mora atualmente. O exemplo de Jose André da Conceição é apenas um em meio a centenas de famílias que foram expulsas de suas terras, em sua maioria negros, descendentes da última geração de escravizados. Essas terras, depois de griladas, foram vendidas para grandes empresários e, até, para empresas multinacionais.

Também poderia haver uma associação entre a “companhia” e o Governo, conforme a narrativa apresentada por Duca, citada anteriormente: “Quando eles vieram, já vieram ameaçando [...], com aquela papeleta de autorização do Governo de tudo, com autorização da companhia.” Muitos agricultores da região alegam que venderam suas terras sob a suposta informação de que o governo iria confiscá-las, desapropriá-las e destiná-las à reforma agrária, e eles não podiam reagir contra isso porque não possuíam o título da propriedade. Maurílio dos Santos – marido de Santília Ramos dos Santos (Santa), uma das filhas de Catarino – argumenta que a família de sua mulher vendeu a terra “[...] com medo de reforma agrária. Dizia que ia desapropriar todo mundo. Ficaram com medo de desapropriar; venderam barato”.¹³⁶ Esse também foi um recurso muito utilizado pelos fazendeiros da região para que pudessem tomar posse das terras dos pequenos posseiros e ampliar seus latifúndios. É nessa época – finais dos anos de 1950 e começo de 1960 – que se intensificaram os debates com relação às políticas de reforma agrária e de estrutura fundiária, consideradas essenciais para o desenvolvimento do país. São as chamadas reformas de base (agrária, urbana, bancária e universitária). Entre elas, a reforma agrária, indiscutivelmente, era a que mais chamava a atenção (PINTO, 1996), principalmente a da elite agrária que, receando ter seus privilégios ameaçados, buscaram difundir o medo entre camponeses, posseiros e pequenos agricultores por meio da ideia de que as reformas, principalmente a reforma agrária, iria confiscar as terras não regulamentadas.

¹³⁴ O Km 13 fica na BA-250, entre os municípios de Ituberá e Gandu.

¹³⁵ José André da Conceição. Entrevista concedida em 18 de julho de 2012.

¹³⁶ Maurílio, em intervenção feita quando da realização da entrevista com sua esposa, Santília Ramos dos Santos. Entrevista concedida em 1 de abril de 2010.

Diante do anteriormente exposto, argumentamos que a atuação do empresário Norberto Odebrecht no Baixo Sul da Bahia, a partir da década 1950, e suas implicações, merecem um estudo à parte, principalmente quanto à questão agrária, pois trata-se de um dos maiores latifundiários da região.

3.1 Serapião Pedro dos Santos: “do rio pra cá era meu, do rio pra lá era dele”

Serapião Pedro dos Santos veio para a comunidade ainda criança, quando seu pai vendeu uma posse que tinha no Paulista¹³⁷ e comprou outra nas margens do rio Tucunã, que fazia divisa com a posse de Maria Leonor. Serapião conta que na época em que o “[...] doutor Carlos comprou [a Lagoa Santa], fez uma ameaça comigo aqui, fez uma ameaça muito grande. Se eu fosse esmorecido, eu tinha entrado no conto [...]”. Na entrevista realizada com Serapião, ele diz que Carlos, quando da medição da área da Lagoa Santa, invadiu parte de sua posse, que fazia divisa com a posse de Maria Leonor, sendo a divisa o rio Tucunã. Foi esse rio que Carlos atravessou. Conforme Serapião: “Ele queria medir do rio para cá. A divisa era o rio, né? Ele queria atravessar o rio pra vir pra cá. Aí, ele botou confusão. Ainda botou uns proprietário, roçando essa vargem aí, e querendo matar os porcos. Eu tinha uns porquinhos aqui, ele querendo matar.”

Foto 26 - Serapião Pedro dos Santos, 2010



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

¹³⁷ O Paulista é uma comunidade vizinha à Lagoa Santa que pertence ao município de Nilo Peçanha. A divisa entre as duas comunidades é o rio São João, também divisa entre os dois municípios.

Serapião conta que quando percebeu que Carlos levaria adiante a sua investida, foi à Ituberá e procurou o delegado [de Polícia], pedindo-lhe que tomasse alguma providência. No entanto, não obteve o apoio do representante da “justiça”, já que o delegado informou a Serapião que “ele [Carlos] era advogado, e não tinha jeito a dar. O que eu [Serapião] podia fazer era eu entrar no acordo”. Serapião não queria acordo, mas apenas que Carlos respeitasse a sua posse. E acrescentou: “Eu que não queria acordo. O acordo que eu queria era o rio: do rio pra cá era meu, o rio pra lá era dele.” Porém, apesar dos esforços de Serapião para defender a sua posse, não deu para evitar que Carlos invadisse parte de suas terras.

Na entrevista, percebemos que, para Serapião, era um tanto constrangedor assumir que teve parte de sua posse invadida e tomada por Carlos, tanto que, em um primeiro momento, ele afirma que “eu ganhei minha questão, eu fiquei com o meu e ele ficou com o dele”. Só após uma longa conversa, de muitas idas e vindas, abordando assuntos variados, é que Serapião nos fala: “Ele me deu uma gorjeta naquele tempo, né, pra eu não tá com questão. Ficou a parte de lá para ele; aí eu fiquei com a parte de cá.” A “parte de lá” corresponde a uma extensão significativa das terras de Serapião.

Um aspecto importante na narrativa de Serapião diz respeito à conduta do delegado. Este, quando procurado, a fim de que tomasse providências, pois a posse de Serapião estava sendo arbitrariamente invadida, respondeu que “não tinha jeito a dar”; poderia, apenas, aconselhar Serapião a entrar em acordo com Carlos. Sem o apoio da justiça, Serapião aceitou a “gorjeta” e deixou “a parte de lá para ele, pra não tá com questão”.

Carvalho classifica os cidadãos, do ponto de vista dos direitos civis, em três categorias:

Há os de primeira classe, os privilegiados, os ‘doutores’, que estão acima da lei, que sempre conseguem defender seus interesses pelo poder do dinheiro e do prestígio social [...]. Os de segunda classe: que estão sujeitos aos rigores e benefícios da lei. São a classe média modesta [...], podem ser brancos, pardos ou negros [...]. Essas pessoas nem sempre têm noção exata de seus direitos, e quando têm carecem dos meios necessários para os fazer valer [...]. Finalmente, há os ‘elementos’ do jargão policial, cidadãos de terceira classe. São a grande população marginal das grandes cidades, trabalhadores urbanos e rurais sem carteira assinada, posseiros, empregadas domésticas, biscateiros, camelôs, menores abandonados, mendigos. São quase invariavelmente pardos ou negros, analfabetos, ou com educação fundamental incompleta. Esses ‘elementos’ são parte da comunidade política nacional apenas nominalmente. Na prática, ignoram seus direitos civis ou os têm sistematicamente desrespeitados por outros cidadãos, pelo governo, pela polícia. [...] receiam o contato com agentes da Lei, pois a experiência lhes ensinou que quase sempre resulta em prejuízo próprio. [...] Para eles vale apenas o Código Penal (CARVALHO, 2011, p. 215-217, grifo nosso).

Carvalho levanta uma problemática que aflige a população negra e pobre. Para os grupos sociais menos favorecidos economicamente e desprovidos de prestígio e capital simbólico, o contato com as esferas de poder constituídas, em particular a polícia e o judiciário, quase sempre resulta em “prejuízo próprio”, como aponta o autor. Para esses grupos, valem os rigores da lei, na forma da lei.¹³⁸ Em contrapartida, na outra ponta está a classe dirigente¹³⁹ brasileira. A essência da postura dessa classe está no arrivismo e na capacidade de prolongar sua hegemonia¹⁴⁰ no controle das instituições do Estado¹⁴¹ que representam o poder.

Maria Leonor e Serapião não possuíam registro formal de suas terras, uma vez que, em se tratando de comunidades negras rurais, na grande maioria dos casos o acesso à terra não era, e ainda não é, regulado por nenhuma categoria formal de propriedade. Seus limites eram “[...] vagamente definidos por acidentes geográficos naturais: um rio, uma queda d’água, uma encosta” (COSTA, 2010, p. 178). As posses eram resultantes da ocupação, conforme podemos observar na narrativa de seu Neca, ao justificar as causas pelas quais sua família não tinha o documento da posse:

Naquele tempo que o documento era o dedo, era o pé de pau... Por exemplo: por onde é a sua divisa? É daquele outeiro, para por lá, passa por lá, passa lá, né? Naquele tempo, alguma pessoa que tinha documento. Quer dizer que foi o que aconteceu. Aí, ele chegou aqui para trabalhar. E aí, se ela não vendesse, perdia. Ela [Maria Leonor], que não tinha documento nenhum, foi obrigada a se assujeitar, a dizer que vendia.

¹³⁸ Conforme Filho, a “lei sempre emana do Estado e permanece, em última análise, ligada à classe dominante, pois o Estado, como sistema de órgãos que regem a sociedade politicamente organizada, fica sob o controle daqueles que comandam o processo econômico na qualidade de proprietários dos meios de produção” (FILHO, 2006, p. 08).

¹³⁹ Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro, nos cinco séculos da sociedade brasileira, nada é mais continuado e permanente do que a classe dirigente. Conforme o autor, a classe dirigente “permaneceu igual a si mesma, exercendo sua interminável hegemonia”, onde “senhores velhos se sucedem em senhorios novos, super-homogêneos e solidários entre si, numa férrea união superarmada e a tudo predisposta para manter o povo gemendo e produzindo. Não o que querem e precisam, mas o que lhes mandam produzir, na forma que impõem, indiferentes a seu destino” (RIBEIRO, 1995, p. 69).

¹⁴⁰ Hegemonia é aqui pensada conforme sinaliza Williams: “[...] todo o conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuições de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um sendo da realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada, e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas de sua vida. Em outras palavras, é o sentido mais forte uma ‘cultura’, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes” (WILLIAMS, 1979, p. 113).

¹⁴¹ Tomamos, aqui, o conceito de Estado segundo Gramsci, onde o Estado é compreendido como “todo o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente não só justifica e mantém não só seu domínio, mas consegue obter o consentimento ativo dos governados” (GRAMSCI, 2000, p. 331).

A invasão e expropriação das terras marcou, profundamente, as memórias das famílias envolvidas, que se referem a esse acontecimento como um divisor de temporalidade. Isso pode ser percebido através das entrevistas que abordam essa questão. Ilustraremos esse aspecto posteriormente, através dos dados coletados que se referem tanto às memórias da primeira invasão, sofrida pela família de Leonor e Serapião, quanto da segunda, sofrida por Catarino e seus filhos. A invasão demarca a divisão entre um tempo de tranquilidade em contraposição ao de conflito e sofrimento; também como o tempo da não “experiência”, do não conhecimento dos direitos e das leis. Conforme aparece na narrativa de Juca, antes o povo não ligava para o fato de não ter documento das terras que ocupavam, pois o povo, naquele tempo, não era esperto, não conhecia os seus direitos:

Algumas coisas foi descoberto; muitas pessoas ficaram espertas hoje. É de uns tempos para cá que todo mundo foi se acordando. Uns foi apanhando, foi se recordando; outros foi apanhando e recordando; aí, já vai passando de um para outro, já vai passando, vamos dizer, você chega aqui, me dá uma orientação; essa daqui chega, me dá uma orientação; que dizer, hoje eu digo eu tô aqui. Deus livre e guarde chega uma pessoa: “Ah, Juca, você vai sair daqui; ou você vende ou você sai daqui.” Eu digo: “Não, primeiro nós vamos ver o direito. Primeiramente, onde é que tá, não é não?” Porque hoje eu já entendo alguma coisa, alguma coisa eu já entendo, já tá tudo na minha mente o que eu vou falar.

Após a abolição, mesmo com as dificuldades impostas, a exemplo da Lei de Terras de 1850, muitas comunidades negras formaram-se a partir de variados mecanismos de acesso à terra, sendo que, em muitos casos, o acesso à terra não era regulado por nenhuma categoria formal de propriedade, mas sim pelo próprio grupo através do chamado “direito costumeiro”. Conforme Gusmão:

Em muitos casos, o acesso à terra não se faz regulado por categorias formais de propriedade, é o próprio grupo que determina, através do direito costumeiro, as regras ditadas pelo costume, que orientam todos os planos da vida social, das formas de acesso à terra, às formas de organização do trabalho e que inclui, a dimensão simbólica das relações sociais (*sic*) (GUSMÃO, 1995, p. 16).

Para essas populações negras que a ocupam, a terra configura-se como um espaço “físico e social”, revestida de formas de organização socioculturais e econômicas próprias e distintas da relação capitalista. A terra torna-se, nesse sentido, um ente vivo que reage ante à conduta humana. Investe-se de um universo simbólico particular e próprio, torna-se um território-história, território-cultura (GUSMÃO, 1995); portanto, inseparável, indivisa entre ela e o grupo que dela usufrui. A terra, a rigor, para a população negra rural, não é

mercadoria, pois dela não se desfaz, mas um patrimônio! Um patrimônio que é ameaçado pela cobiça dos fazendeiros e latifundiários que sistematicamente, ao longo do século XX, passam a invadir os territórios tradicionalmente ocupados pela população negra na tentativa de se apropriarem de suas terras, gerando, assim, intermináveis conflitos agrários em todo o território brasileiro.

Nesse sentido, para além da ausência da experiência – no sentido de domínio de códigos da cultura letrada, do conhecimento de leis e regras ocidentais do direito positivista –, conforme aponta Juca, e de outros fatores, as comunidades não necessitavam de documentos para regularizar as relações internas e entre vizinhos que eram regidas por meio da tradição oral, onde a palavra tem força até para determinar as divisas das posses, o domínio de cada um, aliado ao fato de que a relação com a terra não era, e ainda não é (no caso das comunidades tradicionais), regida por concepções capitalistas, sendo a terra percebida como uma extensão do corpo. Entretanto, essa situação foi alterada devido à aproximação de atores externos, interessados em expropriar as terras. A partir de então, novas relações são estabelecidas, de onde advêm novas experiências que ficaram guardadas na memória individual e coletiva do grupo, prontas para serem acessadas - como um mecanismo de defesa, no caso de ameaças futuras.

3.2 Carlos também passou por aqui!

“Doutor Carlos chegou e invadiu tudo, tomou conta. Queria até invadir essa área aqui da gente aqui também!”

Julio Conceição dos Santos

“Vicente, até você, sendo vizinho da gente e fazendo isso tudo, querendo trazer gente de fora pra tomar a região da gente?”

Manoel Conceição dos Santos

Conforme as narrativas indicam, Carlos pretendia não apenas invadir a posse de Maria Leonor e Serapião, mas também agir da mesma forma em relação à posse de outros núcleos familiares - no caso, o Riachão e o São João. Aqui, também, aparecem, nas entrevistas, figuras já conhecidas do leitor, a exemplo de Vicente Fiscal. Contudo, o desfecho foi diferente, pois os posseiros conseguiram resistir às investidas de Carlos, evitando a invasão e permanecendo na posse.

Carlos, após apropriar-se das terras da família de Leonor e de parte das terras ocupadas por Serapião, iniciou a medição, o “rumo”. Nesse momento, tentou incorporar parte das terras ocupadas pela família Benedito Serafim, pai de Julio Conceição dos Santos e Ariston Elias, pai de Manoel Conceição dos Santos, localizadas, respectivamente, nos núcleos de Riachão e São João. Ele fez isso, em primeiro lugar, ameaçando, dizendo que a “companhia” ia tomar as terras daquelas famílias; e em seguida, oferecendo algum dinheiro pelas posses. Conforme Manoel, a companhia “[...] vinha querendo tomar as terras da Pedra da Léguas até cá em cima, onde faz divisa aí, em Pedro Antonio”. Caso essa pretensão se confirmasse, toda a comunidade de Lagoa Santa estaria englobada. Segundo Manoel, “[...] aí, os pessoal disse que se for fazer isso, eles vai tomar o terreno da gente. Aí nós não vamos combinar, porque já tomaram pro lado de lá, pra toma aqui e a gente! Vamos prá donde?”. Para Julio não foi diferente. Ele apresenta a seguinte narrativa:

Chegou uma época que um advogado chamado doutor Carlos chegou pra invadir aquela terra [se refere à terra de Maria Leonor e Serapião], e tal e coisa, querendo tomar. O pessoal uns vendeu, outros perdeu. Ele passou o rumo e laçou quase tudo lá, e aí expulsou aquele pessoal pra fora. Aí doutor Carlos chegou e invadiu tudo, tomou conta. Queria até invadir essa área aqui da gente, aqui também.

Mais uma vez, Vicente Fiscal aparece nas narrativas dos entrevistados como sendo o “guia” de Carlos em suas andanças pelas terras dos posseiros. Vicente conhecia os caminhos da comunidade, conhecia e mantinha relações não só com os moradores da comunidade de Lagoa Santa, mas também com os de outras comunidades, uma vez que, na época, antes de tornar-se funcionário público, era negociante de animais, comprava e vendia animais de carga e tração, como burros, cavalos e bois, indispensável na lida da roça. Manoel conta que Vicente “era quem vinha guiando” Carlos e os demais que o acompanhava. O fato de Vicente conhecer e até manter relações de amizade com os posseiros e, naquele momento, desempenhar aquela função, de “guia”, de pessoas que queriam prejudicá-los, decepcionou os moradores da comunidade. Manoel narra uma conversa entre seu pai Ariston e Vicente:

Aí foi a ponto que um dia papai disse: “Oi Vicente, você é conhecido, a gente vámo em festa ali na Vila, festa de Santo André. Você comprava porco lá na beira do rio Jequié mirim, pra fazer carne do sol. Quando chegava de tardezinha dormia aí em casa.” Aí, as vezes, pai pegava um animal, mandava os menino levar porco já morto na Vila, isso tudo. Depois, papai disse: “Oi Vicente, até você, sendo vizinho da gente e fazendo isso tudo? Querendo trazer gente de fora tomá a região da gente?”

Os moradores da comunidade perceberam que estavam na eminência de perderem suas terras, pois haviam acompanhado o que havia acontecido aos seus vizinhos e parentes. Julio deixa claro esse temor da perda, misturado à raiva pela exploração ocorrida, ao recordar o que aconteceu com o seu cunhado, Serapião:

Ele [Carlos] passou bem pertinho da casa de Serapião, invadiu até uma área que era até herdação [herança] dessa mulher minha. Aí, ele passou, tomou, deu uma bestajinha de dinheiro, uma michariazinha, e tomou o lugar todo que era herdeiro ela [...]. Aí, ele passou e tomou tudo, deu uma minchariazinha de dinheiro que não dava nem pra comprar um quilo de comida. E aí, ele tomou e subiu esse rio [se refere ao rio Tucunã] aí acima, que esse rio desce aí, vai até lá em Serapião esse daqui.

Diante do perigo de perderem suas terras para Carlos, tendo como referência o que vinha acontecendo com Leonor e Serapião, Manoel conta que seu pai, Ariston Elias dos Santos, juntamente com alguns de seus tios e o pai de Julio, Benedito Serafim, foram até a “Secretaria de Terras de Salvador”, onde informaram o que vinha acontecendo. Segundo Manoel, seu pai foi informado que, para a Secretaria de Terras, Carlos havia dito que aquelas terras “[...] eram devolutas, que não tem morador [...]”, tendo o seu pai reagido com as seguintes palavras: “Ói, esses documento é de quem veio e de quem não veio, e estamos na presença nós aqui, e tem o documento de quem não veio.” E acrescentou: “Apois, eles aqui tá dizendo que essas terras não tem morador nenhum, tá devoluta, é uma terra devoluta. Aí, eles compraram.” De acordo com Manoel, seu pai e os demais não tinham o título da terra, mas tinham uma “[...] escritura que pagava na prefeitura”. Só depois desse episódio é que a terra foi medida e, a partir de então, passaram a ter a escritura, o título da terra. Segundo Julio, se não fosse essa atitude de seu pai, juntamente com a de outros posseiros, de ir até Salvador a fim de tomar providências para medir e titular suas terras, Carlos “[...] ia medir, ia tomar tudo. Aí, a gente tirou a medição. Daí, ele parou e não veio mais. Mas se não tira ele vinha bater aqui, tomava tudo de todo mundo”.

Não é possível saber ao certo se Carlos realmente declinou de suas investidas contra esses posseiros pelo fato de eles terem ido a Salvador e solicitado a medição e a titulação de suas terras, ou se Carlos já tinha se dado por satisfeito com as terras de Leonor e Serapião. O fato é que ele não avançou sobre suas posses, talvez porque os posseiros tenham demonstrado maior poder de reação. Pode ser que os posseiros tenham até sido mais bem orientados no sentido de lutarem por seus direitos, ou que a experiência proveniente do que vinha acontecendo com Maria Leonor e Serapião tenha contribuído para um desfecho diferente

nesse caso. De uma forma ou de outra, pelas narrativas obtidas, através das entrevistas, pudemos observar que aqueles posseiros haviam passado por momentos muito difíceis.

3.3 Desgraça pouca é bobagem: eles voltaram...

Aí, quando a gente tá aqui, eu tava aqui na roça, e vem um futuqueiro aí em baixo, lá em baixo, na beira do rio, numa gritaige. Gente falando e facão batendo; bate aqui, bate ali, facão no mato, e é vem [...] um monte de homem cortando, abrindo o rumo, diretamente pela beira do rio.

Santília Ramos dos Santos

Após serem expulsos por Carlos das terras que ocupavam, a família de Leonor foi dividida. Duca e Neca foram morar no terreno do seu Avô, o pai de Maria Leonor, que ficava no São João, sendo que Neca, depois de casar com a filha de Feliciano,¹⁴² passou a morar na posse do pai de sua mulher, conforme palavras do próprio Neca: “Eu peguei família, aí o meu sogro, Feliciano, aí me chamou pra cá pro terreno dele. Cá eu morei base de uns quinze anos, adepois eu saí, larguei. Já tava começando a fazer uma planta, mas ele vendeu.”¹⁴³ Depois que seu sogro vendeu a terra, Neca foi trabalhar na Firestone (atual Michelin, na época conhecida como Fazenda Três Pancadas), onde permaneceu por oito anos.¹⁴⁴ Em seguida, comprou um pedaço de terra na comunidade do Brejo Grande, onde vive hoje com sua família. Josefa, Didi e Gito, juntamente com sua mãe, Maria Leonor, foram morar em uma estreita faixa de terra, ironicamente concedida por Carlos, dentro do próprio terreno. Gito conta que falou com um compadre seu para interceder junto a Carlos e Emiliano no sentido de permitir que ela ficasse ocupando um pedaço de terra com sua família. Segundo ela:

Eu pedi a compadre João Paulo pra falar com Miliano pra deixar essa área da banda de cá do riacho, que era pra gente, pra eu conviver com meus meninos. Naquela época tava tudo pequeno. Eu disse: “Compadre, vá pedir a seu padrinho pra deixar essa área de cá porque eu, com esses filhos, não tem pai, não tem nada; pai já morreu. Pra onde é que eu vou com esse bocado de filhos? Aí ele desceu, chegou lá,

¹⁴² Feliciano chamava-se Feliciano Pedro José de Souza. Constitui-se um dos personagens centrais da segunda invasão que a comunidade sofreu, e que será discutida neste tópico.

¹⁴³ É a partir da venda da posse de Feliciano e de outros posseiros que será mencionado, posteriormente, que Érico Leite aproxima-se e promove a segunda invasão.

¹⁴⁴ “Saiu de tempo” é uma expressão proveniente de um costume da Firestone para que os trabalhadores não adquirissem estabilidade, pois, conforme previsto no Art. 492 da CLT de 1943, revisado em 1967: “O empregado que contar mais de dez anos de serviço na mesma empresa não poderá ser despedido senão por motivo de falta grave ou circunstância de força maior, devidamente comprovadas.” Devido à essa lei, as empresas promoviam uma forte rotatividade preventiva de pessoal antes que seus funcionários completassem dez anos. Entre os ex-funcionários da Firestone, por exemplo, é comum outra expressão, “tirei tempo”, utilizada para indicar que a empresa havia demitido aquele funcionário para, em seguida, readmiti-lo. Ironicamente, alguns funcionários vangloriavam-se, orgulhosamente, de ter “tirado tempo” mais de uma vez.

falou com Emiliano, que era padrinho de casamento dele, aí pediu que ele deixasse essa parte de cá, pequena que não dá pra botar mais roça nenhuma.

Alguns anos depois, Maria Leonor faleceu, ficando suas filhas naquela pequena área de terra onde constituíram família, tiveram e criaram seus filhos. Por não terem terra onde trabalhar, desestruturados após a invasão e subtração de suas terras, depois de adultos os filhos de Gito e Didi migraram para a zona urbana de Ituberá. Alguns passaram a trabalhar nas fazendas da região; muitos ainda trabalham na Michelin. Didi, a esse respeito, fala que seus filhos, atualmente, estão “tudo por aí, esparramado. Só tem um aí, coitadinho, com a cara e a coragem. Os outros fica tudo a toa, sete mulheres e quatro homens”.

Quanto a Catarino, depois do episódio em que foi citado como um dos responsáveis, foi para uma área de terra vizinha à antiga posse de Maria Leonor, a Matinha, onde passou a morar com sua mulher e filhos. Aquela área, conforme a narrativa de seus filhos, “pertencia” a Julieta Meireles, mulher que se dizia dona de muitas terras na região, inclusive de uma área então vizinha à comunidade de Lagoa Santa. Julieta “consentia” que as famílias de agricultores cultivassem mandioca e “fixassem” residência sazonalmente. Foi o que aconteceu com Catarino: ao encontrar-se na rua da amargura, sem ter para onde ir, foi à procura de Julieta Meireles e pediu-lhe permissão para ocupar um pedaço de terra em seu latifúndio.

Conforme uma de suas filhas, a nossa já conhecida Santília Ramos dos Santos, a terra que ela, seu pai e irmãos passaram a ocupar, depois que foram expulsos da posse de Maria Leonor, “Era de uma mulher que chamava Julieta, de Taperoá. Ela deixou ele [Catarino] trabalhando assim, avulso”. Juca narra um pouco das dificuldades que ele, seu pai e irmãos enfrentaram naquela época: “Aí a gente veio morar aqui, nessa áreazinha aqui. Fiquemos morando aqui, muitos tempos aqui. Isso aqui tudo era mata. Isso aqui era uma samambaia, meu amigo; só tinha, muito mal, aquela trilhazinha de andar. Aí nós saímos de lá e vinemos morar aqui.” Catarino passou a ocupar aquela área com sua família desde os primeiros anos na década de 1960, ali permanecendo até a aproximação de Érico Leite,¹⁴⁵ provavelmente nos finais da década de 1970. Embora seus filhos não saibam precisar a data, conforme a narrativa de Santília: “[...] deve ter uns vinte e poucos anos... que eu não tinha a minha menina mais velha. Ela não tinha nascido ainda, eu nem grávida não tava”. Nas comunidades de tradição oral, é comum determinar-se datas, marcar o tempo, a partir de fatos importantes para o grupo: o nascimento de um filho, o falecimento de um parente, ou até o surgimento de algum fenômeno climático, como o da enchente de um rio, por exemplo. Durante aquele período,

¹⁴⁵ Érico Leite é político, tendo sido prefeito de Ituberá por dois mandatos, de 1982 a 1988 e de 1997 a 2000. Configura-se como um dos grandes latifundiários da região.

Catarino criou seus filhos trabalhando na roça, cultivando mandioca e outros produtos de subsistência. Seus filhos,¹⁴⁶ já adultos, também iniciaram a vida naquela área. Sobre isso, Santília conta o seguinte:

E aí, quando a gente foi crescendo, os filhos já tava tudo criado, a metade tudo sobre si. Ventura, aquela que mora ali, fez uma casinha lá do outro lado do rio, nesse mesmo terreno aqui de Julieta, né? Plantou cravo, plantou piaçava, plantou... Hoje, tá tudo lá perdido: cravo, piaçava. Juca fez uma casa também lá em cima, do outro lado também, do mesmo terreno. Nesse terreno aqui, tem piaçava, cravo safreiro; hoje, só tem a piaçava. E eu, que era a mais nova, depois que eu tomei conta de mim, tem o quê? De vinte e seis para vinte e sete anos que eu tomei conta de mim. Aí, fiz uma casinha, aí do outro lado. Aí, comei a plantar, tava começando ainda.

Até então, a vida seguia seu curso “normal”. Catarino e seus filhos lavrando e tirando o sustento da terra, com a Lagoa e seus encantos abençoando-os. Até que um dia...

Quando nós tava aqui, bem ali, nós tínhamos uma casinha de farinha bem ali, uma casa de farinha de moenda, nós tinha ela. Aí, quando nós tá um dia aí, chegou esse doutor, esse Emiliano, chegou Feliciano, Otavio, que era gerente aí da roça de Érico, e disse: “Rapaz, a gente já comprou e pra gente acerta aqui.” Aí, papai disse: “Acertar o quê?” Disse: “Não, a gente vai acertar. Esses meninos que moram lá naquele lado de lá para passar para cá.” Aí, pai disse: “Não, rapaz, onde é que dá para acomodar esses tanto de filhos que eu tenho aqui? Isso aqui é uma areazinha pequena, eu tenho um bocado de filhos. Como é que a gente vai saí daqui, saí de lá que é um terreno tão grande, para a gente vim para aqui?”

Conforme o leitor pode observar na narrativa de André Tomé (Juca), transcrita acima, o tempo de paz e tranquilidade termina com a chegada desses homens, dos quais um já é nosso conhecido, Emiliano, o Guarda Florestal. O segundo, Feliciano, é peça importante nesse processo, uma vez que os filhos de Catarino que entrevistamos (Juca e Santília) atribuem a ele o fato de a terra, que até então ocupavam, estar sendo invadida.¹⁴⁷ Segundo Juca, Feliciano também morava no mesmo latifúndio de Julieta Meireles, em uma posse vizinha à de Catarino. Conforme Santília:

Feliciano fez uns trambiques aí com Érico. Vendeu... conversou com Julieta [...]. Diz ele que conversou com Julieta; diz ele, a gente não sabe. Era um homem véio,

¹⁴⁶ Catarino teve quatorze filhos: Miuda, Ventura, Domingos Ramos dos Santos (Dudu), André Tome Ramos dos Santos (Juca), Vei, Eduardo Ramos dos Santos, Maria Ramos dos Santos (Bia), Nazinha, Santília Ramos dos Santos (Santa), Ana Ramos dos Santos (Beca), Andrêzão, Claudinha, Zé e Valença. Confirmamos com Santília o nome dos filhos de Catarino. Alguns dos irmãos de Santa sabiam informar-nos apenas o primeiro nome ou apelido.

¹⁴⁷ Em conversas informais com os filhos de Catarino, percebemos que eles evitavam atribuir à Erico Leite a invasão das terras que ocupavam. Essa postura pode ser explicada pelo medo de uma possível reação por parte de Erico, uma vez que se trata de um homem poderoso e influente na região.

trambiqueiro. Ele tinha um braço aleijado, chamava ele de Feliciano do bracinho. Acertou com esse Érico Leite por aí, disse que foi pra Taperoá, disse que vendeu essa terra, disse que Julieta vendeu essa terra toda pra Érico Leite, sem ninguém saber, sem nós nenhum aqui saber.

É pouco provável que Julieta soubesse desses “trambiques” entre Érico Leite e Feliciano, nem tampouco, caso soubesse, que tivesse de acordo com a venda por Feliciano de sua posse, pois, afinal, ficava em “suas terras”. Feliciano, provavelmente, foi cooptado por Érico para auxiliar na investida contra a família de Catarino. Quanto a Julieta, provavelmente também foi pega de surpresa, ao ver seu latifúndio sendo invadido por Érico, conforme veremos posteriormente.

Para dar continuidade a esse episódio que envolveu Catarino e sua família, recorremos à entrevista realizada com o Vicente Ribeiro, figura enigmática que aparece nas narrativas dos filhos de Maria Leonor, apontado como um dos homens que acompanhavam Carlos no momento em que ele se aproxima da comunidade. No decorrer da entrevista, perguntamos ao Vicente se o Ronco¹⁴⁸ também fazia parte do território da comunidade de Lagoa Santa. Ele respondeu afirmativamente, dizendo: “Ali [o Ronco] é região da Lagoa Santa.” E adicionou:

Aquilo ali, aquilo ali... Eu era muito ousado, muito ousado mesmo.. Briguei com Julieta Meireles pra ceder aquilo a Érico Leite. Érico Leite precisava fazer aquela fazenda, ia fazer uma fazenda de cacau pra lá. Eu indiquei o Ronco, que era de Antonio do Ronco e os herdeiros, os irmãos. Érico indenizou todos eles; não sei por quanto, indenizou cada um. O André hoje mora aí no Jatium, tem uma rocinha até muito boa, irmão de Antonio do Ronco. Antonio do Ronco desceu lá pra baixo, já beirando o rio São João. E tem Zeca, tem todos eles aí. Cada um procurou receber a Érico; Érico comprou isso.¹⁴⁹

Passemos à análise do trecho acima, da narrativa do Vicente. Segundo ele, Érico Leite “precisava de terras”, pois pretendia fazer uma fazenda de cacau e tinha como opção a região de Lagoa Santa. Para ajudar Érico a conseguir terras para construir a sua fazenda, Vicente sugere a ele que compre as terras da família do Ronco, que fica, justamente, na comunidade de Lagoa Santa. Segundo José de Sousa dos Santos,¹⁵⁰ ou Zeca do Ronco (falecido em junho de 2010), como era conhecido na comunidade, o Ronco pertencia à sua família há, pelo menos, três gerações, sendo adquirido – embora ele não soubesse informar como –

¹⁴⁸ Já vimos que o Ronco constitui-se como um dos núcleos que compõem a comunidade de Lagoa Santa. Pertencia a Canuto Meligido de Souza, que o deixou como herança para sua única filha, Candida Maria da Hora, que se casou com Elpidio Manuel de Souza. Candida era irmã de leite de Ingraça, que por sua vez é filha de Serafim Simão, do núcleo do Riachão. Hoje o Ronco, com partes das terras ocupadas pela família de Catarino a fazenda Ventilador, pertencente a Erico Leite.

¹⁴⁹ Vicente Ribeiro dos Santos. Entrevista concedida em 25 de abril de 2010.

¹⁵⁰ José de Sousa dos Santos. Entrevista concedida em 14 de março de 2010. José Faleceu alguns meses depois de conceder a entrevista, aos 68 anos de idade.

primeiramente pelo seu avô, Canuto Meligido de Souza, que deixou a posse como herança para sua mãe, Candida Maria da Hora, que se casou com Elpídio Manuel de Souza¹⁵¹ e, juntos, tiveram 12 filhos: Antonio, João, Domingos, João, Maximo, Atanazio, José, Catarino, Francisca, Dasdores, Denilha e André.

De acordo com Zeca, ele e seus irmãos venderam o Ronco porque os seus irmãos mais velhos já vinham vendendo parcelas da herança. Segundo ele, “[...] o finado Antonio deu pra vender esse Ronco, já tinha vendido uns pedaços; o finado Máximo já tinha vendido um pedaço; o finado Bispo vendeu outro”.¹⁵² Em virtude dessa desavença familiar, alguns herdeiros resolveram vender suas posses - fato que, aliado ao interesse da parte de Érico Leite em comprar terras na região, corroborou para que os herdeiros pudessem se desfazer da posse que pertencia à família. Contudo, nas narrativas dos entrevistados, Érico não aparece como sendo o comprador, mas que a posse havia sido comprada por Fábio Maia. Segundo Zeca:

Doutor Fábio disse que só comprava se fosse tudo, geral, pra não ficar ninguém dentro. Aí veio a mim. Eu disse: “Eu não vendo, eu não vendo porque eu tenho. Quando morava lá, era quatro filho que eu tinha, e eu vou com esses meninos pra onde?” Ele disse: “Que nada, seu José, porque aí, em qualquer canto, todo mundo tem terra pra vender e tudo. Faça isso que o senhor arranja e tal.” Mas eu não quis vender. Aí, ele pegou a abusar. Eu disse: “Eu vendo.” Ele me perguntou: “Por quanto o senhor vende?” Eu disse: “Eu dou o meu por tanto.” Ele disse: “Pronto, vá na segunda-feira para nós acertá.”

Depois de convencido a vender sua posse, Zeca e seus irmãos foram ao cartório do Tabelionato de Notas de Ituberá para fechar o negócio, conforme consta nesta escritura pública de compra e venda:

Escritura pública de compra e venda lavrada em 28 de junho de 1977 sendo adquirente a MASAGRIL – Maia Sociedade Agrícola LTDA, com sede nesta cidade de Ituberá, à rua Barão do Rio Branco, nº 5, [...], representada pelo sócio Sr. Marco Antonio Zenaide Maia, [...] e transmitente o Sr. Antonio Ivo da Conceição, José da Hora, Atanásio Bispo dos Santos, André de Jesus, Domingos da Conceição, Catarino da Conceição e Maximo da Conceição. Pelo preço e quantia certa de Cr\$ 170.000,00 (Cento e setenta mil cruzeiros), um imóvel rural denominado “VENTILADOR”, localizado na zona da Lagoa Santa, terrenos devolutos do Estado [...] com plantações de piaçaveiras, craveiros, dendezeiros e outras árvores frutíferas, com (4) casas de taipa cobertas de telhas; dita área de terras limitando-se pelo Norte,

¹⁵¹ Candida e Elpídio constituíram família e tiveram 12 filhos, conforme apontaram em entrevista realizada em 14 de março de 2010. André de Jesus, irmão de Zeca, é conhecido na comunidade como André do Ronco.

¹⁵² Um de seus irmãos, Antonio Ivo da Conceição, vendeu em 10 de maio de 1977 parte de sua herança ao senhor Jaime Jacinto por 32.000,00 (trinta e dois mil cruzeiros), contendo uma área de terras medindo 50 hectares, “limitando-se ao Norte, com propriedade de Julieta Meireles; Sul, Rio Tucunã [Tucunã]; Leste com Dr. Wilson Alves de Araujo; Oeste, com propriedade do vendedor; e que foi adquirida de labor próprio”. BRASIL. **Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá**. Livro C-1, fls. 20/21.

com propriedade de Julieta Meireles; Sul, Herdeiros de Antonio Evaristo; Leste, com propriedade São Pedro; Oeste, com propriedade de Manoel Góis; e que foi adquirida de labor próprio, isto é, feita por eles outorgantes, conforme Declaração em notas do Cartório de Tabelionato desta Comarca, no Livro nº 67-A. fls. 137 a 139, em data de 07 de junho de 1977 e registrada no cartório do Registro de Títulos e Documentos, no Livro 6-1, flz. V. 24/5 sob nº 101 em data de 14 de junho de 1977, nesta Comarca.¹⁵³

Chama a atenção o fato de a Maia Sociedade Agrícola LTDA (MASAGRIL), empresa pertencente aos irmãos Fabio Zenaide Maia e Marco Antonio Zenaide Maia, ter comprado a posse dos herdeiros¹⁵⁴ – conforme consta na Escritura Pública de Compra e Venda, bem como na narrativa de Zeca –, ao invés da compra ter sido efetuada por Érico Leite, conforme indica Vicente. Porém, o fato é que foi Érico quem se apropriou da terra. Nesse caso, tudo indica que ele a comprou através de “interposta pessoa”, tanto que, em 1981, Érico é citado como sendo dono de uma propriedade, na região de Lagoa Santa, que se limita com a de André Rodrigues Cairo¹⁵⁵.

Após ter comprado as terras do Ronco, conforme indica Vicente, Érico constatou que “precisava de mais terra” para ampliar o seu latifúndio e voltou a procurar Vicente para saber como poderia fazer para obter mais terras. Depois disso, segundo Vicente, houve a seguinte conversa entre os dois:

Vicente: “Tem terras devolutas aí.”

Erico: “Essas terras é devolutas?”

Vicente: “É. Vejo falar que é de Julieta Meireles. Julieta Meireles, lá em Taperoá, vai ter terra aqui?”

Erico: “Como é, seu Vicente, que nós faz isso?”

Vicente: “Você faz o requerimento, faça seu requerimento ao Estado, requeira as terras, e... mande o engenheiro separar a quantidade que você quer. É terra devoluta, pronto! Erico fez isso, requereu, veio o engenheiro, mediu as terras, hoje pertence a Érico”.

Era exatamente dessas “terras devolutas” que Julieta se dizia dona. Elas eram o local onde a família de Catarino estava residindo e trabalhando; segundo eles, com o consentimento

¹⁵³ BRASIL. **Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá**. Livro C-1, fls. 33v/34.

¹⁵⁴ Outro fator relevante diz respeito ao fato de, no ato da compra, a posse ser registrada como “Ventilador” e não como Ronco. Segundo Manoel, ao comprar ou expropriar as posses “[...] eles foram trocando os nomes das terras [...]”. No caso da posse de Maria Leonor, que os posseiros chamavam de Lagoa Santa ou Milagre de São Brás, ao apropriar-se da terra Carlos registrou-a com o nome de “Democrata”, mesmo nome de sua padaria na época. Manoel cita outros exemplos: “[...] quer dizer que lá o Taquari botou o nome as Tabocas. É a historia que eu sei, conta que papai contou antes. O Gavião, que era de Manoel de Tumasa, o Gavião mudaram o nome para Aquaá, porque o pessoá não tem o nome do terreno, né? Botou o nome Aquaá, aí ficou. A Lage, que era de Domingo [Domingo do Altar], botou Lagedo, sim, que era Lage botou Lagedo, e foi trocando o nome lugar.” Tal atitude pode ser lida como uma estratégia utilizada por aqueles que, como Carlos, apossaram-se das terras dos posseiros para dificultar uma possível reação destes últimos.

¹⁵⁵ BRASIL. **Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá**. Livro 2-C, nº. Matricula 519.

de Julieta. Ela, por sua vez, alegou, na época, que não havia vendido nem tampouco cedido terra alguma a Érico Leite. Conforme Santília, na época seu pai havia ido conversar com Julieta sobre o assunto da venda. A esse respeito, ela comenta: “Eu sei que papai falava que naquele tempo foi a Julieta, e Julieta disse: ‘eu não vendi nada para ninguém lá’. Porém, Érico Leite disse que ele tinha comprado e tinha pagado, né? E aí a gente, até hoje, ficamos aqui nesse pedacinho de terra.”

Juca conta que, após eles terem saído da posse que ocupavam, aglomeraram-se em um estreita faixa de terra.¹⁵⁶

A gente passou para cá, dessa passada que a gente passou de lá para cá, que cheguemos aqui. Todo mundo fez sua áreazinha, todo mundo foi plantar sua áreazinha, plantar seu brejozinho. Eu sei que isso fechou. Tá tudo fechado hoje aqui, que nós aqui não temos nem um lugar de plantar um pé de mandioca, um pé de aipim. Nós não temos mais porque a áreazinha que nós temos, como todo mundo tá vendo aqui, tá tudo fechado.

Segundo os filhos de Catarino, na época em que foram expulsos das terras que ocupavam, Érico disse que iria indenizá-los. A esse respeito, Santília disse: “[...] eles dizendo que ia pagar, ia indenizar essas plantas. Aí, disse a gente que ia indenizar, que era pra vim pra aqui que eles iam indenizar, quem tivesse as plantas que eles iam indenizar.” Entretanto, eles não receberam nenhuma indenização. Da época restaram apenas as memórias da expropriação, acompanhada das consequências que se perpetuam ainda hoje, sobretudo hoje, pois os netos de Catarino cresceram privados do acesso à terra, tendo que sair da comunidade em busca de sobrevivência. A maioria está vendendo a sua força de trabalho nas fazendas da região. Segundo Santília, dentre os filhos de sua irmã, quatro estão na “Michelin [...], que não tem onde trabalhar aqui”. Para essa família de deserdados da terra, resta a proletarização de sua mão de obra como meio de vida.

É preciso ressaltar que as comunidades negras no Brasil, rurais e urbanas, foram historicamente constituídas sob uma estrutura de vulnerabilidade que tem fundamento no racismo.¹⁵⁷ Portanto, o seu pertencimento étnico-racial, diante de uma sociedade que é estruturada e hierarquizada em função da cor da pele, onde o racismo configura-se como um fator estruturante, regendo as relações sociais nos diversos setores que compõem a sociedade

¹⁵⁶ Dos núcleos que compõem a comunidade de Lagoa Santa, a Matinha é a que apresenta as menores posses, variando entre um a três hectares por família.

¹⁵⁷ Argumento discutido por José Mauricio Arruti, em sua comunicação oral no “I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental”, realizado no dias 28, 29 e 30 de novembro de 2005, na Universidade Federal Fluminense. Ver vídeo da comunicação em: <<http://www.youtube.com/watch?v=cYsSNh0Cs9I&feature=related>>. Acesso em: 22 fev. 2012.

brasileira, coloca, constantemente, a população negra diante de situações de racismo e exclusão. Tal situação pode ser vista em relação à criança negra, que não recebe o mesmo tratamento dispensado à uma criança branca na escola; ao homem e à mulher negro(a), que não conseguem ocupar posições de destaque no mercado de trabalho; às populações negras, rurais e urbanas, que têm seus direitos desrespeitados cotidianamente; ao genocídio empreendido contra os jovens negros, que tombam, às dezenas, todas as semanas, nas periferias das cidades brasileiras, vitimados por armas de fogo, manuseadas por policiais, que andam com dedos nervosos no gatilho, nas rondas e batidas nos bairros periféricos; e em muitas outras situações. Veja-se, por exemplo, o que indica a publicação “Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil”,¹⁵⁸ que revelou estar a Bahia em 1º lugar no número de homicídios da população negra jovem. Entre os anos de 2002 e 2010, os homicídios entre jovens negros cresceram 318%. No total, foram 3.160 mortes de jovens negros no estado em 2010 e 203 de jovens brancos. A publicação aponta, ainda, que no período compreendido entre os anos 2002-2010 houve, no geral, “queda do número absoluto de homicídios na população branca e aumento nos números da população negra” (WAISELFISZ, 2012, p. 9). Os dados assustam e revelam um verdadeiro genocídio em curso contra a população negra brasileira.

Vamos retomar a questão da invasão para observarmos melhor o quanto Vicente Ribeiro colaborou com as investidas de Carlos Vergne dos Humildes e Érico Leite. Ele conhecia as comunidades rurais de Ituberá, como ele mesmo apontou na entrevista que nos concedeu, e negociava animais. Portanto, tinha contato com os roceiros da região. Em um trecho de sua entrevista, ele apresenta o seguinte comentário:

[...] eu fui montado a cavalo; eu, doutor Maia, Rufo Abreu e doutor Martins, nós fomos aí, para a Ingazeira, a passeio. Eu tinha uns animais, negociava animais. Eles pediram que eu fizesse uma lotação. Peguei uns animais e nós fomos montados aí, até a Ingazeira, por esse canto tudo aí, até onde hoje é o Brejo Grande. Naquele tempo, era o cabeludo.

O “Maia”, citado por Vicente, é Antonio Lemos Maia, o pai dos irmãos Marco e Fábio que, juntos, eram proprietários da MASAGRIL, empresa que comprou as terras do Ronco. No trecho acima, Vicente comenta que, por solicitação de Maia e de outras pessoas, conduziu-os,

¹⁵⁸ Cf. WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2012: A Cor dos Homicídios no Brasil**. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPIR/PR, 2012. Disponível em: <mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf>. Acesso em: 02 dez. 012.

com seus cavalos, às comunidades de Ingazeira e Brejo Grande, vizinhas à comunidade de Lagoa Santa.

Em um outro trecho, Vicente comenta como abriu a estrada que liga o município de Ituberá à comunidade de Lagoa Santa na época em que era funcionário do município:

Abri a rodagem com dois metros de largura. Deixei a margem da Lagoa Santa¹⁵⁹ e subi estrada acima, direto ao São João. Roci até o rio São João, onde morou o finado Aristão. Naquela época, animais atolava com carga de farinha, chegava aqui tudo lameado [...]. Lutava com quarenta e oito homens, tudo da roça, no machado, roletando aquelas árvores grossas na beira da estrada. Cortar de machado, cortar rente com a terra para os animais não topar, nem os pedestres, deixar aqueles tocos tudo baixo, era um negócio sério.

Conhecer a comunidade, os posseiros, possibilitou-lhe atuar como informante privilegiado de Carlos e Érico. Deste último, Vicente guarda algumas mágoas, pois, segundo ele:

Érico, apesar de ser muito meu amigo, eu não estou falando mal dele, mas ele foi muito, muito mal sucedido comigo dessa parte, porque o que eu fiz com Érico eu acho que todo mundo não faz não [...]. Fazer um trabalho desse que eu fiz, ir pra lá para dentro de mato com o engenheiro, acompanhando passo a passo, a troco de nada.

O estado de vulnerabilidade das comunidades negras rurais potencializava-se com a atuação de agentes do Estado, como delegados de terras, oficiais de cartório e agentes municipais, como Vicente Fiscal e Emiliano, que davam suporte aos fazendeiros, viabilizando as suas investidas. Esses atores auxiliavam os poderosos na expectativa de obterem algumas vantagens, que nem sempre se concretizavam, ao menos na relação entre Vicente e Érico, uma vez que o primeiro, ainda hoje, queixa-se do segundo, que não soube reconhecer, ou melhor, recompensar o seu auxílio.

3.4 O Estado viabiliza o “caxixe”

- Já ouviram falar em “caxixe”? [pergunta o personagem de Jorge Amado].
- Diz que é um negócio de doutor que toma a terra dos outros...

¹⁵⁹ Na segunda gestão do prefeito Antonio da Costa Pinto Dantas, no período 1974-1977, a estrada que liga o município de Ituberá à comunidade de Lagoa Santa foi reaberta com máquinas. Até então, a estrada só permitia o trânsito de animais e pedestres.

– Vem um advogado com um coronel, faz caxixe, e a gente nem sabe onde vai parar os pés de cacau que a gente plantou...

Espiou em volta novamente, mostrou as grandes mãos calosas:

– Tão vendo? Plantei muito cacauero com essas mãos que tão aqui... Eu e Joaquim enchemos mata e mata de cacau, plantamos mais que mesmo um bando de jupará que é bicho que planta cacau... Que adiantou? – perguntava a todos, aos jogadores, à mulher grávida, ao jovem.

Ficou novamente ouvindo a música, fitou longamente a lua:

– Diz que a lua quando tá assim cor de sangue que é desgraça na estrada nessa noite. Tava assim quando mataram Joaquim. Não tinha porque, mataram só de malvadeza.

– Porque mataram ele? – perguntou a mulher.

– O coronel Horácio fez um caxixe mais Dr. Rui, tomaram a roça que havia plantado... Que a terra era dele, que Joaquim não era dono. Veio os jagunços mais uma certidão do cartório. Botou a gente pra fora, ficaram até com o cacau que já tava secando, prontinho pra vender [...].

(AMADO, Jorge. Terras do sem fim, 1978, p. 31).

O romance “Terras do sem fim”, de Jorge Amado, demonstra como a grilagem de terra, na região cacaueira do sul da Bahia, recebeu um nome próprio, o Caxixe, para designar os meios que os coronéis do cacau utilizavam para aumentar a fronteira de suas fazendas. No Dicionário Aurélio, o termo aparece como sendo designativo de “Negociata feita em torno de terras produtoras de cacau”.

O historiador Lins (2007, p. 44) destaca que um importante fator no processo de acumulação de terras na região cacaueira foi “[...] a dificuldade de regularização fundiária e ainda o desrespeito aos posseiros, e mesmo àqueles que detinham títulos das terras ocupadas”. De fato, os posseiros, tanto Leonor quanto Serapião, não tinham suas posses regularizadas nem registradas. De acordo com Lins:

Muitos posseiros foram expulsos das terras por não terem condições de regularizar a posse, ou por não conseguirem defender seus direitos legalmente junto aos órgãos judiciais existentes, que eram controlados pelos grandes fazendeiros e comerciantes que tinham ligações políticas com escalões superiores e nomeavam os ocupantes dos cargos públicos na região (LINS, 2007, p. 44).

O Estado brasileiro organizou, historicamente, leis no intuito de impedir e/ou dificultar o acesso à terra aos negros e pobres. Gusmão (1992, p. 120) observa que o Estado brasileiro “[...] obstaculizou a possibilidade de sobrevivência, preservação de raízes, valorização da cultura e reconstrução da identidade negra durante a escravidão e depois dela, impedindo o acesso à terra e as bases efetivas de produção e reprodução física e cultural do sujeito negro”. Por outro lado, observamos a rapidez com que esse mesmo Estado atua junto aos poderosos e abastados na defesa de seus interesses. No caso de Lagoa Santa, por exemplo, o título de compra da propriedade junto ao Estado foi expedido em 16 de abril de 1962, em

Salvador, e no dia 26 do mesmo mês e ano já estava sendo registrado em Ituberá. Portanto, o título foi expedido e devidamente registrado em um período extremamente curto, de 10 dias. Vale salientar que se trata de um procedimento administrativo, extremamente burocrático. Por ser o Estado brasileiro excessivamente moroso, é de se estranhar a agilidade do mesmo nesse caso.¹⁶⁰ Carlos era advogado, conhecia os trâmites “legais” necessários para a solicitação e expedição do título de propriedade, aliado ao fato de ter, entre seus clientes, pessoas influentes, como o empresário Norberto Odebrecht que, certamente, corroborou para agilizar o processo através do tráfico de influência.

Infelizmente, histórias como esta, que ocorreu na comunidade de Lagoa Santa, não se configuram em um caso isolado no município de Ituberá. Em 1983, a comunidade de Ingazeira, vizinha à Lagoa Santa, teve seu território arbitrariamente invadido por dois japoneses, os irmãos Kasuaki Nischiuchi e Massafumi Nischiuchi. Esse conflito resultou em uma Ação de Manutenção de Posse, onde os moradores da comunidade são citados como réus, e os invasores, como autores da ação. Esse conflito foi objeto de uma excelente pesquisa realizada pelo historiador e especialista em Direito Notarial e Registral, Eduardo Pereira Silva. O autor constatou que os posseiros, que figuravam como invasores, ocupavam as terras desde, pelo menos, as últimas décadas do século XIX (SILVA, 2010). No entanto, foram obrigados, por ordem judicial, a desocuparem a área. O autor chama a nossa atenção, em sua pesquisa, para a atuação do Estado no episódio da invasão da comunidade da Ingazeira. Em uma de suas observações, ressalta:

É curioso observar que, a teor da Lei 5.709, de 07 de outubro de 1971,¹⁶¹ por serem de nacionalidade estrangeira, os requerentes necessitariam de autorização para a aquisição de imóveis rurais no território nacional, não havendo notícias de tal exigência, tanto na expedição do título, nem mesmo (*sic*) quando do seu registro no Cartório do Registro de Imóveis (SILVA, 2010, p. 47).

Além de desrespeitar uma Lei nacional, o Estado, através do Banco do Brasil, concedeu crédito agrícola aos invasores que, em valores corrigidos, alcança a somatória de R\$ 185.558,25. Vale mencionar, aqui, que nem o crédito obtido pelo Banco do Brasil nem o apoio técnico recebido através da Superintendência da Borracha (SUDHEVEA) foram pagos. Por fim, conclui o autor:

¹⁶⁰ A título de curiosidade, vejamos o caso do senhor André Santos Gonçalves, já falecido, da comunidade negra do Maruim, localizada no município de Igrapiuna, que mediu suas terras em 1961, mas somente recebeu o título de propriedade no ano de 1972.

¹⁶¹ BRASIL. Lei 5.709, de 07 de outubro de 1971 “Regula a aquisição de imóvel rural por estrangeiro residente no país ou pessoa jurídica estrangeira autorizada a funcionar no Brasil, e dá outras providências.”

O Estado, (*sic*) não foi neutro em nenhum momento, pelo contrário, não seria demais, (*sic*) dizer que se constituiu em algoz dos remanescentes quilombolas. No decorrer da demanda judicial, foi locomovido um aparato estatal, inclusive com a realização de inspeção *in loco*, perícia, realizada por agrimensor, ou seja, o Estado demonstrou agilidade e, curiosamente, quando é para demarcar e titular as terras da comunidade, ordenada pelo artigo 68 do ADCT, este mesmo Estado, (*sic*) perde a agilidade de outrora e torna-se procrastinador (SILVA, 2010, p. 48).

No caso da comunidade de Lagoa Santa, ao que tudo indica, a família de Leonor, Serapião e Catarino foram vítimas de um “caxixe”.¹⁶² Segundo o historiador Lins, caxixe refere-se:

[...] ao que atualmente é chamado de “grilagem”, procedimento de indivíduos que procuram apossar-se de terras alheias mediante falsas escrituras de propriedade. O termo “grilagem” nasceu a partir da prática de colocar os documentos falsificados em uma caixa com alguns grilos, para que após algumas semanas passassem a ter aparência envelhecida em função dos excrementos do inseto. No caso do sul da Bahia, não havia essa preocupação em maquiagem os documentos com insetos, e assim o termo foi cunhado (LINS, 2007, p.45).

Muitos fazendeiros na região aproveitavam-se do fato dos posseiros não terem registro de posse para, através de documentos forjados, bem como da coerção, comprar suas terras, registrá-las em seus nomes e expulsá-los. Isso era possível graças à conivência de agentes públicos que atuavam nos cartórios e nas delegacias de terras. A grilagem configurava-se, assim, como umas das formas, dentre as muitas existentes, de ocupação ilegal de terras,¹⁶³ fato que evidencia quanto as ações de grilagem são procedimentos complexos e relacionados à dinâmica de transmissão de patrimônio e perpetuação do poder dos grandes fazendeiros (MOTTA, 2001).

Os antigos delegados de terras eram figuras importantes nesse processo de expropriação das terras dos posseiros. Em Ituberá, o delegado de terras Joaquim Batista de Macedo acumulou terras, fruto da expropriação de posseiros, e ficou famoso por essa prática. Com a sua ajuda, muitas fazendas foram constituídas e posseiros expulsos de suas terras ou enganados, a exemplo de Arnaldo Ramos da Silva, 78 anos, morador da comunidade. Arnaldo

¹⁶² “O caxixe é um macaco de pequeno porte que rói o cacau por dentro. Você passa na roça e o cacau está bom, mas quando você o derruba, não tem nada. Então o caxixe é um negócio que tem todo aspecto legal, mas não o é. Para maiores informações, consultar: FREITAS *apud* LINS, 2007, p. 45.” (SILVA, 2011, p.13)

¹⁶³ O agrarista baiano Raimundo Laranjeira enumera quatro tipos de grilagem: 1) “**Grilagem em terras devolutas desocupadas**, terras baldias, sem possessão alguma, cuja única vítima é o Poder Público; 2) **Grilagem em terras devolutas ocupadas**, ocorre nas áreas que se encontram ocupadas por regime de posse; nesse caso, a grilagem pode vir acompanhada da prática da violência contra os ocupantes da área; 3) **Grilagem em terras indígenas**; e 4) **Grilagem em terras privadas**, cujas vítimas são normalmente pequenos e médios produtores” (LARANJEIRA, 1984, p. 144).

conta que quando Joaquim Macedo, ou Macedo, como era conhecido na cidade de Ituberá, passou por uma roça que tinha acabado de “botar”, impressionou-se com o tamanho da mesma. Ele disse: “Que roça grande desgraçada!”. Depois, procurou descobrir “[...] de quem era, e se o terreno era medido”. Ao ser informado que a roça era de “um rapaz por nome Nadindo” (apelido pelo qual Arnaldo é conhecido) e que o terreno não era medido, o delegado de terras mandou, então, dizer ao Arnaldo que o procurasse para “[...] medir o terreno, que ele não podia botar uma roça grande daquela em terreno do Estado”. Arnaldo conta que juntou dinheiro e, algum tempo depois, procurou Macedo para medir o seu terreno. Entretanto, quando foi informado pelo delegado de terras que antes era necessário o adiantamento de “novel mil cruzeiros”, que deveria ser “depositado no Banco Econômico”¹⁶⁴, com entrega de comprovante de depósito ao Macedo, Arnaldo assustou-se e disse: “Aí foi uma armadilha que ele me fez, que me laçou.” Contudo, mesmo assim Arnaldo não desistiu de suas terras. Ele adicionou a seguinte informação sobre isso:

[...] eu botei nove mil no banco e dei o ticket a ele. Quer dizer, eu era mas dono desse dinheiro? Dei dezesseis viagem onde ele morava na SAICI, e ele nunca me atendeu pra medir meu terreno. O dinheiro ele ficou, comeu meu dinheiro na graça, doutor Macedo. Ele me roubou, o delegado de terras. Além de rico, usurável. Me odiou porque viu minha roça derrubada, achou que eu não podia botar uma roça daquela. Eu botei com a minha força que Deus me deu [...].¹⁶⁵

Assim como Arnaldo, muitos outros pequenos posseiros foram enganados e tiveram até menos sorte que ele – se é que podemos chamar isso de sorte. Arnaldo teve uma boa quantia de dinheiro roubada pelo delegado de terra, e deve ter suado muito com sua família para ganhá-lo. Entretanto, em muitos outros casos, Macedo foi além e expropriou os posseiros de suas terras, expulsando-os das terras nas quais moravam e das quais alimentavam as suas famílias.

Os delegados de terras na Bahia foram figuras centrais no processo de expropriação de terras e, conseqüentemente, para acumulação destas por parte dos fazendeiros. Pela importância que tiveram e devido às consequências de suas ações sobre pequenos posseiros, consideramos relevante esclarecer um pouco mais sobre o cargo e as funções que a ele cabia realizar. Esse cargo foi criado por meio da Lei Estadual nº 198, de 21 de agosto de 1897 (uma

¹⁶⁴ O Banco Econômico tinha sua sede em Salvador, e agências por todo o interior da Bahia. Faliu em 1994. Parte do banco foi então incorporada pelo Banco Excel, que passou a ser chamado de Banco Excel-Econômico. Seu ex-controlador, Ângelo Calmon de Sá, está sendo processado por gestão fraudulenta. Fonte: WIKIPEDIA enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Banco_Econ%C3%B4mico>. Acesso em: 07 mar. 2012.

¹⁶⁵ Arnaldo Ramos da Silva. Entrevista concedida em 14 de março de 2010.

das leis constantes da Legislação de Terras do Estado da Bahia). Dispunha sobre “terras devolutas, discriminação, venda, legitimação em posses e revalidação de sesmarias ou concessões, registro geral e especial das terras”. Os artigos 208 e 209, respectivamente, da referida Lei, previam que, para cada distrito de “medição”, seria nomeado “pelo Secretário da Agricultura um delegado da Inspetoria Geral”, sendo que este usaria, em suas relações, “officiaes, da denominação de delegado de terras” (*sic*) (GARCEZ, 2001, p. 129, grifo nosso). Além desses dois artigos, mencionamos o artigo 216, o qual previa as incumbências dos Delegados de Terras. Dentre elas, caberia aos delegados:

- § 1º. – Interessar-se com vigilante zelo pelo domínio do Estado sobre as suas terras públicas ou devolutas;
- § 2º. – Proceder às necessárias pesquisas para o exacto conhecimento da existência, situação, quantidade e presumível importâncias (*sic*) das terras devolutas, das posses, sesmarias e concessões sujeita (*sic*) à legitimação e à revalidação;
- § 3º. – Effectuar ou fazer effectuar a medição e demarcação¹⁶⁶ das posses pendentes de legitimação e das sesmarias ou concessões sujeitas à revalidação, discriminando-as entre si e das terras devolutas, remetendo à Inspectoria Geral os processos e memoriaes descriptivos;
- § 4. – Indicar ao governo do Estado as terras devolutas que convierem ser reservadas nos termos deste Regulamento;
- § 5. – Promover o processo dos invasores de terras devolutas (GARCEZ, 2001, p. 131-132).

Ao todo, o artigo 216 estabelecia 16 atribuições pertinentes ao cargo exercido pelos delegados de terras. Citamos, aqui, apenas as que julgamos mais importantes. Para finalizar esta explicação, citaremos mais um artigo, o artigo 233 da referida lei, que preconizava: “Os Delegados de Terras, verificando a existência de invasores [...] intimarão por officio e sem demora os delinquentes a abandonarem as terras ou obtê-las por compra ao Estado dentro de três mezes do dia da intimação” (GARCEZ, 2001, p. 133). Ao fim desse prazo, caso o “invasor ou intruso” não tivesse obedecido à intimação e tomado as providências necessárias para regularizar a situação, ou seja, caso prosseguisse na prática “condenada”, o delegado deveria tomar as providências que, dentre outras penalidades, previam que o “infrator” deveria abandonar as terras em 48 horas. Em 12 de outubro de 1902, o Governo do Estado da Bahia promulgou a Lei nº. 447, que potencializou o poder de ação dos delegados de terras. O artigo 7º estabelecia que estes “[...] terão as attribuições dos comissários de polícia nas diligências para verificação dos delictos referentes a terras do Estado e preparo e investigação

¹⁶⁶ Para a realização de medição e demarcação das terras, os delegados deveriam contratar engenheiros e agrimensores, conforme determinava o art. 210.

e collecionamento de provas de responsabilidade dos delinquentes” (*sic*) (GARCEZ, 2001, p. 168).

De 1897 a 1974, foram várias as leis e decretos que citam, ou foram direcionadas, aos delegados de terras. Em 15 de maio 1974, foi promulgada a Lei Estadual nº. 3.257, que oficializava as Agências Regionais de Terras do Estado da Bahia e regulava a situação funcional dos antigos delegados de terras e seus auxiliares. A partir de então, os delegados de terras passaram a ser remunerados diretamente pelo Estado, e não mais por aqueles a quem prestavam seus serviços de medição de terras e interlocutor junto ao Estado para o fim de expedir títulos de domínio. Por tais serviços, eram cobrados preços excessivamente altos, estipulados a critério dos próprios delegados. A Lei Estadual nº. 3.257 previa que os cargos de delegados de terras “serão extintos na medida que se vagem” (*sic*) e seus ocupantes se aposentarem. Os delegados de terra deram lugar aos “Diretores Regionais de Terras”, subordinados ao Instituto de Terras da Bahia (INTERBA)¹⁶⁷ (GARCEZ, 2001, p. 331-334).

A legislação agrária do estado da Bahia e a atuação dos antigos delegados de terras no estado ainda precisam de estudos que busquem analisar, criticamente, as ações e possíveis envolvimento desses delegados na expropriação de terras de pequenos posseiros, aquisição, desvio e tráfico de influência para obter crédito agrícola, bem como investigar o papel que a legislação estadual que regulamentava o acesso à terra na Bahia desempenhava nesse processo, principalmente nas décadas de 1900 a 1980, período em que a influência e a atuação dos delegados de terras foram mais intensas.

Após esta breve explicação, vamos voltar para o que estávamos expondo sobre a expropriação de terras. É importante frisar que Carlos Vergne, advogado de defesa de Odebrecht e da “Companhia”, não fez nenhuma benfeitoria na área adquirida. Consta no Cartório de Registro de Imóveis de Ituberá que, em 20 de setembro de 1972, Carlos Vergne vendeu a propriedade para Wilson Alves de Araújo. Este, por sua vez, vendeu-a para a MASAGRIL, representada pelo sócio administrador Marco Antonio Zenaide Maia, em 02 de junho de 1977. Assim como aconteceu na comunidade de Ingazeira com os japoneses, o sócio administrador da MASAGRIL adquiriu, junto à agência de Valença-Ba do Banco do Brasil, em 29 de setembro de 1977, o valor de R\$ 150.000,00 (cento e cinquenta mil cruzeiros) para fazer melhoramentos no imóvel rural.¹⁶⁸ No entanto, até o momento desta pesquisa, nem ao

¹⁶⁷ O INTERBA passou a “[...] executar a política estadual de disposição de terras públicas”. Vigorou até 26 de maio de 1999, quando foi extinto na gestão do governador César Borges. Cf. Decreto nº. 7.758.

¹⁶⁸ BRASIL. **Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá**. Livro –N 2-A, fls. 5.

menos um pé de mandioca foi plantado na área. Como se pode constatar, a área foi utilizada para especulação imobiliária.

Após Carlos ter se apossado da área, a família de Leonor teve que sair da posse. Alguns ficaram aglutinados em uma estreita faixa de terra que hoje constitui a Matinha; outros, foram para outras regiões; já Duca, voltou para o terreno de seu avô. De acordo com Neca:

Não tinha mais lugar pra onde eu ir. Aí, fiquei feito a mãe de São Pedro: vai para um canto, vai para o outro, vai para um canto, vai para o outro. Ficou tudo à toa, todos eles; pode-se dizer que ficou quase tudo à toa. Hoje, nem lugar de dizer eu vou botar um... plantar um pé de mandioca aqui, botar um roçadinho assim para plantar um pé de mandioca não tem, né? Tá tudo à toa.

Neca, conforme anteriormente citado, depois de expulso da terra em que vivia foi trabalhar na Firestone. A Firestone, fabricante internacional de pneus, comprou “enorme área” (*sic*) de terra da Odebrecht, por volta da década de 1950, onde implantou a monocultura da seringueira para extração de látex (ODEBRECHT, 2004, p. 76). Atualmente, a fazenda pertence à Michelin.¹⁶⁹ Trabalhar na Firestone foi o destino de muitos homens e suas famílias da região depois de terem suas terras expropriadas.

Impedir e/ou dificultar que a população negra tivesse acesso à terra, através da Lei nº. 601, de 18 de setembro de 1850 (Lei de Terras, de 1850), que instituía, como única maneira

¹⁶⁹ A Michelin da Bahia ou Plantações Michelin da Bahia (PMB), em 2004, lançou o Projeto Ouro Verde Bahia (POVB). Para o desenvolvimento desse projeto, foi assinado convênio com o “Governo da Bahia, através das Secretarias de Meio Ambiente e de Recursos Hídricos (SEMARH), da Secretaria de Combate à Pobreza e das Desigualdades Sociais (SECOMP), da Secretaria de Agricultura (SEAGRI), da Secretaria de Indústria, Comércio e Mineração (SICM), do Banco do Nordeste, do IBAMA” e das prefeituras de Ituberá e Igrapiúna. Esse projeto foi montado sobre o seguinte ponto principal: “Desmembramento, em novembro de 2004, de mais de 4.000 hectares para a ‘agricultura familiar’ em 12 propriedades [...]” distintas, com nomes diferentes, sendo cada uma inferior a 400 hectares. Assim, a Fazenda deixa de ser considerada juridicamente como um latifúndio, passível de desapropriação para fins de reforma agrária; essas novas propriedades foram repassadas aos funcionários ou ex-funcionários da empresa, tornando-os parceiros privilegiados, sendo que todos esses ex-funcionários ou funcionários pertencem ou pertenceram ao primeiro escalão, todos eram ou são executivos da empresa, ou seja, nenhum seringueiro ou peão de campo foi agraciado com uma fatia das unidades de 400 hectares cada. O Banco do Nordeste, de uma só vez, “[...] liberou R\$ 22,5 milhões para esses projetos”. Mais de “[...] quatro mil hectares desmembrados da PMB e que foram repassados aos beneficiados contou com financiamento externo” (DUTRA; TEIXEIRA; ARISTA, s/d, p. 4). Desde então, as condições de trabalho e remuneração, que já não eram boas, só pioraram, enquanto que os 12 agraciados com as fatias do latifúndio tornaram-se os novos ricos da cidade (Ituberá e Igrapiúna), desfilando pelas ruas com carros e motos caros, construindo mansões e mostrando todo tipo de exibicionismo. A Michelin utiliza-se de duas estratégias para legitimar suas ações perante a sociedade: a primeira diz respeito ao discurso ecologista, enquanto a segunda, por mais contraditória que pareça, é a que está fomentando a agricultura familiar, conforme apontam Lima, Ramos e Gonsalves (2005). Os autores também salientam que “[...] os custos operacionais de toda essa logística é conveniado com o governo da Bahia, com o Banco do Nordeste e a Caixa Econômica Federal. Pode-se constatar que a PMB segue a política baseada no *marketing* do “eco-desenvolvimento” para legitimar suas ações de exploração em grande escala” (Lima; Ramos; Gonsalves, 2005, p. 5-6).

de acesso à terra a compra, diretamente do Estado ou de terceiros, foi uma das muitas estratégias pensadas e executadas pela elite brasileira. E mesmo aqueles que conseguiram constituir territórios negros, rurais ou urbanos, ao longo do século XX, foram sistematicamente perseguidos e violados em sua dignidade. O antropólogo Darcy Ribeiro, ao fazer uma analogia entre a lei de terras norte-americana e a brasileira, argumenta o seguinte:

Lá [nos Estados Unidos] se estabeleceu na lei a posse como forma de propriedade. Aqui, a compra. O Estado dá terras a você em outorga ou você as compra de alguém, no Brasil. Isso significa que o caboclo que lá está no Brasil Central, na Amazônia, lavrando a terra, com o padre o benzendo e o confessando; é um invasor quando chega a Volkswagen com o título registrado no cartório, provando que a proprietária é ela (RIBEIRO, 1986, p. 25).

A Lei de Terras foi complementada por um processo de expropriação das terras dos descendentes dos escravizados e ex-escravizados que, vulneráveis diante de uma sociedade opressora e preconceituosa, foram forçados a deixar suas terras e a vender sua força de trabalho nas fazendas da região que se formaram ao longo do século XX. Exemplos como o da família de Maria Leonor, em que toda uma descendência foi comprometida, onde filhos, netos e bisnetos transformaram-se em empregados assalariados ou vivendo como diaristas, vendendo sua força de trabalho sazonalmente aos fazendeiros da região, a exemplo da fazenda Ventilador, do próprio Érico Leite, existem aos milhares em todo o país.

Atualmente, parte da área em questão pertence à Juliana Cristina Narcizo, que comprou a propriedade de Marco Antonio Zenaide Maia, em 07 de dezembro de 2006, por R\$ 90.000,00 (noventa mil reais). A propriedade é denominada de Fazenda Lagoa Santa.¹⁷⁰ Juliana Cristina Narcizo é brasileira, mas reside na França, e quem a representa aqui no Brasil é a sua mãe, Maria Rosa Barbosa. Segundo os moradores da comunidade, a atual proprietária pretende construir um hotel naquele espaço. Contudo, até o momento, apenas uma casa foi construída.

Os moradores contam que, depois que a área passou a pertencer a Juliana, a relação que eles tinham com a Lagoa foi alterada. Segundo eles, a atual proprietária proibiu os moradores da comunidade de tomar banho e pescar na Lagoa. Sobre essa questão, Serapião fez o seguinte comentário: “ela proibiu a água para não tomar banho, caçar. Tem até a tabela alí, da banda de lá.... Pescar também ela proibiu. Agora, o povo nunca deixa de pescar seu peixinho, né? Mas ela proibiu tudo.”

¹⁷⁰ BRASIL. **Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá**. Matrícula N 2.533, ficha N 1.233.

Foto 27 – Placa demarcando o início da Fazenda Lagoa Santa, 2010



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 28 – Casa construída por Juliana, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Como se vê, a resistência persiste, manifesta-se em pequenas atitudes, como, por exemplo, “transgredir” uma proibição e continuar a pescar na Lagoa. São nos intervalos dessas e de outras práticas cotidianas que os membros da comunidade recriam juntos, homens e mulheres, formas de resistência renovadas, construindo, mesmo havendo perigo e ameaças, uma história a “contrapelo” (BENJAMIM, 1994).

3.5 “*Ethos* do silêncio”

Carlos conseguiu comprar essas matas; agora não me lembro a quem ele comprou.

Vicente Ribeiro dos Santos

Dentre as pessoas que, segundo os entrevistados, estavam acompanhando Carlos, conseguimos entrevistar Vicente Fiscal, que ainda mora em Ituberá. O seu nome completo é Vicente Ribeiro dos Santos, hoje com 95 anos. Vicente contou-nos que teve uma vida ativa como político e funcionário público no município de Ituberá. Como político, foi vereador por dois mandatos: 1959-1963 e 1964-1968. Enquanto funcionário público, desempenhou as funções de agente fiscal – daí o apelido Vicente Fiscal –, agente arrecadador e agente de estatística. Segundo ele, sua vida como funcionário público municipal iniciou-se em 1946 e durou até 1973.

Durante a entrevista, ele nos disse que conhecia José do Altar dos Santos e a família de Leonor. Porém, quando perguntado sobre a negociação entre Carlos e os antigos posseiros da área da Lagoa Santa, mostrou-se vago e, em seguida, respondeu que “[...] não lembra a quem ele [Carlos] comprou” a terra. Sabia, apenas, que “[...] o finado João Batista, conhecido por João da Gomeia, é quem ia lá para a Lagoa Santa mais ele [Carlos]”.

Informou, também, que conhecia Carlos e que ele era, de fato, advogado. Confirmou o fato de Carlos ter sido político, tendo, inclusive, disputado o pleito eleitoral para prefeito no ano de 1959, mas derrotado pelo seu oponente, Rosentino Botelho da Assunção Filho. Vicente também conheceu Emiliano – citado por Duca e Neca. Segundo ele, Emiliano era guarda florestal, cuja função era “[...] fiscalizar as matas, ver quem estava devastando as nascentes dos rios, etc”. Entretanto, quando entrevistamos José André da Conceição, ele nos relatou que as funções desempenhadas por Emiliano iam além, pois Emiliano também atuava como uma espécie de jagunço de Odebrecht. José André da Conceição também nos disse que, na época em que foi expulso da terra que ocupava, Emiliano foi o primeiro que se aproximou e disse que, se ele queimasse um roçado que havia posto, “[...] era capaz dele [Emiliano] me dar um tiro. Ele tava com uma espingarda de cartucho a tiracolo [...]. Desse dia em diante, a gente se viu muito perseguido e a gente saiu do terreno”. Quanto a Zino e Liobino, Vicente disse não se lembrar.

Se para Serapião, os filhos de Maria Leonor e os de Catarino, as lembranças dos acontecimentos que resultaram na expropriação de suas terras são traumáticas e dolorosas,¹⁷¹ para Vicente, as memórias que envolvem a sua participação em tais episódios são silenciadas, principalmente quando elas remontam ao período da chegada de Carlos à comunidade. Quando muito, as lembranças são contadas de forma absolutamente sucinta.

A entrevista com Vicente foi cercada de cuidado e cautela, tanto em relação ao conteúdo das perguntas feitas quanto à forma que seriam feitas. Sabíamos, de antemão, que ele poderia trazer informações importantes para entendermos melhor o episódio da grilagem de parte das terras da comunidade por Carlos, mas também sabíamos que não poderíamos “ir com muita sede ao pote”. Por isso, iniciamos a nossa conversa falando sobre a sua vida pública no município, assunto sobre o qual ele falou por um longo tempo. Em seguida, passamos a inserir na conversa, gradativamente, a questão da invasão de terras. Contudo, mesmo com todos os cuidados que tivemos, Vicente, em nenhum momento, assumiu que

¹⁷¹ Lembranças que na atualidade emergem sob a perspectiva de reaverem suas terras, perspectiva aberta por tratados internacionais, como a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, por leis e decretos, como o Artigo 68 e o Decreto 4.887.

tivesse algum tipo de participação no episódio que envolveu Carlos e os posseiros da comunidade. Pelo contrário, foi sempre enfático ao negar sua participação, bem como ao enfatizar o “não lembrar de nada referente ao acontecido”. Esse “*ethos* do silêncio”, conforme Arruti, não deve ser confundido com esquecimento. Segundo o autor:

Esse *ethos* do silêncio, que marca uma forma de se relacionar com o passado, reveste de grande cuidado o trabalho com a memória: ela não pode ser vista como um simples ‘resgate’ ou compilação de histórias que estejam prontas para revelarem o que ‘realmente aconteceu’. A memória é produto do processo de mobilização, ao mesmo tempo em que o ato de lembrar e instituir tal memória é parte desse processo (ARRUTI, 2006, p. 216).

Esse “silêncio” pode ser quebrado mediante determinada provocação, que pode partir tanto do pesquisador como dos pesquisados. Arruti (2006) destaca que essa motivação ocorre devido às circunstâncias atuais, ao valor atribuído a essas memórias e ao resultado material que elas poderiam propiciar. Ainda segundo o autor, os registros memoriais podem ser interditados por certos tabus e podem estar associados a uma determinada forma de se relacionar com o passado, no qual a transmissão das informações não são um valor, mas um risco. Nessa perspectiva, Raphael Samuel argumenta que a memória não é um banco de “imagens do passado”, mas uma “[...] força ativa, que molda, que é dinâmica [...]”, sendo que aquilo que a memória “[...] sintomaticamente planeja esquecer é tão importante quanto o que ela lembra” (SAMUEL, 1997, p. 44). No caso de Vicente, um homem bom, católico e temente a Deus, não ficaria bem ter a sua imagem associada à desgraça de pobres roceiros desafortunados.

No final da entrevista, Vicente revelou-nos algumas memórias, provavelmente por julgar que não representariam nenhum risco ao seu “ego”, nem lhe trariam prejuízo de qualquer monta: material ou simbólico, mas que, para nós, foram bastante representativas. Ele narra como ajudou um fazendeiro a fazer sua fortuna, utilizando-se das mesmas técnicas com que ajudou Carlos e Erico: “Aqui tem um outro fazendeiro abastado hoje [...]; chama-se José Carrasco. Quem deu a fortuna de Zé Carrasco foi eu, gratuito.” Se Erico não agradeceu, devidamente, a “contribuição” que Vicente lhe deu, Zé Carrasco foi um pouco mais generoso: “[...] ano passado, tem bem uns três ou quatro anos que ele me deu uma novilha no dia do meu aniversário para fazer um churrasco”.

As comunidades negras rurais que sempre tiveram os seus direitos negados, esquecidos, subjugados, hoje vislumbram uma oportunidade de terem as suas terras demarcadas e tituladas com base nos territórios tradicionalmente ocupados, através da

aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que estabelece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1999, p. 152). Este artigo faz-se regulamentado pelo decreto 4887/03, que está respaldado por tratados e acordos internacionais, a exemplo da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, realizada em Genebra, em junho de 1989, que deliberou sobre povos indígenas e tribais, sendo ratificado pelo Brasil em junho de 2002, através do Decreto nº. 5.051 de 19 de abril de 2004.¹⁷² Essa convenção reconhece o critério de autoidentificação como forma de identificar os povos indígenas e tribais, conforme consta no artigo 2º: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção.” Mais adiante, o artigo 14º preconiza: “Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam.” Destaca o direito de retorno às terras das quais foram expulsos. O artigo 16º preconiza: “Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar às suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento.”

Hoje, as comunidades negras que se autodeclaram e se reconhecem como remanescentes quilombolas vêm buscando organizar-se politicamente para que possam lutar pelos direitos historicamente negados, como o acesso e permanência na terra. Para além da luta pela terra, a comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa busca outros direitos, como o acesso à saúde pública, uma educação que respeite as suas especificidades e valores culturais, saneamento básico, energia elétrica, entre outras reivindicações.

3.6 O movimento quilombola no Baixo Sul da Bahia: “o nosso grito de guerra é a demarcação e titulação das terras quilombolas”

Na atualidade, a principal bandeira de luta das comunidades remanescentes quilombolas é a demarcação e titulação de seus territórios. Entretanto, levando em consideração o ritmo atual das demarcações de terras quilombolas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)¹⁷³ que, de 1995 a 2009 regularizou a situação

¹⁷² BRASIL. Decreto nº. 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT - sobre Povos Indígenas e Tribais.

¹⁷³ Órgão responsável pela identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 23 ago. 2011.

fundiária de 111 comunidades¹⁷⁴ - ou seja, 111 áreas tituladas em 14 anos -, serão necessários mais de cinco séculos para se completar a regularização das 3.524 áreas identificadas pela Fundação Cultural Palmares. No caso do território do Baixo Sul da Bahia, o quadro é ainda mais grave: até o momento, nenhuma das 44 comunidades certificadas pela FCP tem o seu respectivo território regularizado através da demarcação e titulação.

Contudo, não se pode desanimar, e as comunidades quilombolas do Baixo Sul da Bahia seguem na luta, articuladas e fortalecidas na região, através do Conselho Territorial e Estadual. Conforme informa Marcio Raimundo da Conceição, Superintendente de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial do Município de Ituberá e Assessor Técnico e Político do Conselho Interterritorial das Comunidades Quilombolas do Baixo Sul e Litoral Sul da Bahia:

Na verdade, o que a gente tem colocado sempre nas nossas reuniões é que a nossa, a nossa bandeira, o nosso grito de guerra é a demarcação e titulação das terras quilombolas, dos territórios quilombolas, que acreditamos que quando... se a gente tiver os nossos territórios demarcados e titulados, a gente vai assegurar a permanência desses territórios, além de que, com essa demarcação e titulação também, essas políticas públicas que o governo tem, elas vão ser mais fácil de chegar, né, nas comunidades.¹⁷⁵

A lentidão no processo de titulação dos territórios quilombolas ocorre muito por conta da escassez de recursos destinados a esse fim, levando em consideração a expressiva quantidade de comunidades identificadas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, pois há poucos recursos, mas muita demanda – revelando o descompromisso histórico do Estado brasileiro e das instituições a ele vinculadas com a questão do negro nesse país. Do montante dos recursos disponíveis, destinados ao Programa Brasil Quilombola para a gestão 2004-2007 (primeiros anos de sua vigência), apenas 32,3% (R\$ 32,84 milhões) foram, realmente, utilizados.¹⁷⁶

¹⁷⁴ BRASIL. **Programa Brasil Quilombola**, relatório de gestão 2009, p. 8-15. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/relatorio_gestao_pbq2009>. Acesso em: 25 jan. 2011. Em 2012, apenas uma terra quilombola foi titulada, a comunidade Chácara de Buriti, localizada no estado do Mato Grosso do Sul, que recebeu do INCRA um título de 12,1812 hectares. Já os governos estaduais não outorgaram nenhum título para as comunidades quilombolas. Assim, o cenário permanece preocupante: somente 193 quilombolas contam com suas terras tituladas, o que representa 6% das 3.000 comunidades que se estima existirem no Brasil; e 87% dos processos em curso no INCRA não contam, ainda, com o relatório relativo à identificação e delimitação, etapa inicial do processo de titulação.

¹⁷⁵ Marcio Raimundo da Conceição. Entrevista concedida em 13 de julho de 2011.

¹⁷⁶ O Governo orça, mas não gasta. Territórios Negros: Informativo de apoio às Comunidades Negras e Quilombolas. Publicação de KOINONIA. Ano 7 • nº 30 jul./ago. 2007 • ISSN1981-755x. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tn/35_TN30+enc.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2011.

O Programa Brasil Quilombola contava com um orçamento previsto para a gestão 2008-2011 no valor de dois bilhões de reais, dos quais 35,6 milhões eram destinados para ações de reconhecimento, demarcação e titulação de terras ocupadas por quilombolas.¹⁷⁷ No entanto, o Relatório de Gestão do Programa, referente ao ano de 2009, informa que apenas 35% do montante disponibilizado foi utilizado nas ações de reconhecimento, demarcação e titulação. Pelo visto, a tendência da gestão 2004-2007 repetir-se-á na gestão do programa para 2008-2011, ou seja, “o governo orça, mas não gasta”.¹⁷⁸

Para além das questões orçamentárias, o movimento quilombola tem que enfrentar outras batalhas, como, por exemplo, a reação da bancada ruralista do congresso e de partidos reacionários como Democratas (DEM), que impetrou a Ação de Inconstitucionalidade (ADIN) 3.239,¹⁷⁹ junto ao Supremo Tribunal Federal, contra o decreto 4887/03, regulamentando o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas de que trata o artigo 68 do ADCT. A ação busca anular os efeitos do dispositivo constitucional que determina a demarcação dos territórios, resultando em uma batalha jurídica que se manifesta no campo social por meio de manifestações contrárias à regularização das terras quilombolas, vinculadas pela grande imprensa que, constantemente, posiciona-se contra as comunidades negras e a favor dos ruralistas conservadores e do agronegócio.

A comunidade de Lagoa Santa luta pela demarcação e titulação de seu território. Contudo, o fato de o título ser de caráter coletivo, expedido em nome da associação que legalmente representa a comunidade quilombola – no caso de Lagoa Santa, a Associação Renascer –, conforme previsto no art. 17 do Decreto 4.887/03, bem como no capítulo XXIII da titulação, art. 24 da Instrução Normativa do INCRA nº 57, de 20 de outubro de 2009, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, indica que “[...]”

¹⁷⁷ BRASIL. **Programa Brasil Quilombola**, relatório de gestão 2009.

¹⁷⁸ Em agosto de 2011, sob a alegação de acelerar os procedimentos para a titulação das terras quilombolas, o INCRA lançou o Edital licitatório para contratação de empresas, fundações, organizações não-governamentais, para elaborar relatórios antropológicos de 158 territórios quilombolas em 16 estados. Dentre os relatórios contratados, estão os das comunidades de Lagoa Santa e Ingazeira, localizadas na cidade de Ituberá-BA. A previsão era dar início aos trabalhos em março de 2012.

¹⁷⁹ “Nessa ação, o antigo Partido da Frente Liberal (PFL) e atual Democratas (DEM), contesta o Decreto 4.887/03, que regulamenta dispositivo constitucional sobre a ocupação de terras de quilombolas (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT). Segundo o partido político, o decreto invade esfera reservada à lei e disciplina procedimentos que implicarão aumento de despesa. O relator da matéria é o ministro Cezar Peluso.” Matéria disponível em: < <http://www.direitopublico.com.br/noticias2.php?id=259>>. Acesso em: 07 set. 2011.

o Presidente do INCRA realizará a titulação mediante a outorga de título coletivo e pró-indiviso à comunidade, em nome de sua associação legalmente constituída [...]” (BRASIL, 2009, grifo nosso). Sem que a comunidade aceite essas prerrogativas, a abertura do processo para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) fica inviabilizada e, conseqüentemente, a demarcação e a titulação das terras, pois esse relatório é peça indispensável para iniciar o processo.

O fato de a titulação ser obrigatoriamente de caráter coletivo e o título do território emitido em nome da entidade que representa e/ou que é representativa da comunidade é importante porque incorpora “[...] uma perspectiva comunitarista ao artigo constitucional (um direito de coletividades e não de indivíduos) [...]”, bem como “[...] por dar à noção de ‘terra’ a dimensão conceitual de território [...]”, incluindo-se não só a terra diretamente ocupada no momento específico da titulação, “[...] mas todos os espaços que fazem parte de seus usos, costumes e tradições e/ou que possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória.” (ARRUTI, 2008, p. 334).

Nesse sentido, a categoria “terra de uso comum” passou a servir como eixo identificador e agregador de uma gama variada de experiências históricas de conceber e se relacionar com a terra/território, constituído pelas comunidades negras. Portanto, a categoria “terras de uso comum” adquire capacidade de generalização, permitindo a redução sociocultural e histórica de grande variedade de formas de acesso, concepção e relacionamento com esta em uma mesma categoria: “terra de uso comum”.

Se, por um lado, conforme pontua Arruti, essa capacidade generalizadora da categoria “terra de uso comum” representa um ponto importante, pelas razões anteriormente citadas, por outro, apresenta alguns problemas, exatamente por generalizar e/ou reduzir à categoria de “terras de uso comum” variadas formas de dispor e de se relacionar com a terra/território. Na comunidade de Lagoa Santa, por exemplo, a modalidade de apossamento da terra caracteriza-se e está apoiada em bases tradicionais na unidade familiar, entendida como privada, na qual cada família detém e faz uso de sua posse, com reconhecimento de limites/divisas bem definidos, não sendo reconhecida pelo grupo a modalidade coletiva da terra. Portanto, a utilização das roças é de uso individual e familiar, onde cada família explora os recursos existentes dentro de sua propriedade, não existindo, assim, o conceito de uso comunal da terra, uma vez que cada roça tem seu dono. O que a comunidade entende e realiza em suas práticas cotidianas são ações coletivas: adjuntes e outras práticas socioculturais solidárias,

realizadas em espaços comunitários, como, por exemplo, na Casa de Farinha, além do compartilhamento de recursos naturais, como rios, lagoas, estradas e caminhos, onde se desenvolve o usufruto coletivo.

Certamente muitas comunidades – talvez, a maioria delas – façam uso coletivo de seus respectivos territórios, da terra aos recursos naturais. Contudo, esse não é o caso da comunidade de Lagoa Santa e de outras comunidades presentes na região do Baixo Sul da Bahia. Essa incoerência entre o que dispõe a legislação sobre a demarcação das terras quilombolas e o que as comunidades vivenciam em suas práticas cotidianas (no caso da comunidade de Lagoa Santa e de outras comunidades presentes na região do Baixo Sul, bem como em outras regiões da Bahia) vem se tornando uma dificuldade adicional a ser superada ante o processo de regularização (demarcação e titulação) de seus territórios.

A esse respeito, é válido trazermos algumas experiências resultantes dos primeiros contatos entre as comunidades de Ingazeira e Lagoa Santa, ambas do município de Ituberá-Ba. Durante o segundo semestre do ano de 2011, o INCRA fez algumas visitas à Lagoa Santa e Ingazeira. Nelas, foram explicadas às comunidades como ocorrem os trabalhos para a demarcação e titulação dos territórios e, conseqüentemente, para a titulação coletiva. Justamente em relação a esse aspecto é que as comunidades são resistentes. Essa resistência é bem ilustrada pelo atual presidente da Associação da comunidade de Lagoa Santa, André Carlos Conceição dos Santos, 24 anos, ao expor o seguinte argumento: “Acredito que isso [o fato da demarcação ser coletiva] pode ter algum entrave, até porque é um título que será coletivo, na medida em que as pessoas já têm o seu espaço. Então, isso pode dificultar essa questão.”¹⁸⁰

A situação revela-se complexa, principalmente porque o diálogo com o INCRA, a fim de discutir o início do processo de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), já teve início. A comunidade de Ingazeira, vizinha à comunidade de Lagoa Santa, por exemplo, não aceitou a proposta de titulação coletiva. Após quatro reuniões com representantes do INCRA para esclarecimentos sobre o processo e sobre como seria expedido o título definitivo, a comunidade rejeitou a proposta e o início dos trabalhos para a elaboração do RTID foi adiado por tempo indeterminado. Segundo Jonas da Conceição, liderança da comunidade, no primeiro contato com o INCRA a comunidade não se manifestou, enquanto que, na segunda reunião, alguns questionamentos foram levantados por alguns membros da comunidade que buscavam compreender melhor como “[...] ia se dá o

¹⁸⁰ André Carlos Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2012.

processo, que algumas pessoas não tinham entendido”.¹⁸¹ O INCRA voltou a informar como seria o processo e que o título de domínio definitivo do território, depois de concluídos os trabalhos, seria emitido em nome da associação que, legalmente, representa a comunidade. Jonas acrescentou que, depois desta explicação, o Incra “[...] deixou pra gente decidir na comunidade, porque quem podia decidir se queria ou não era a gente da comunidade”.

Na quarta e última reunião entre a comunidade de Ingazeira e o INCRA, em novembro de 2011, ficou decidido que a comunidade não aceitaria a titulação coletiva do território. Para Jonas, o problema concentra-se “[...] no fato de ser título coletivo, porque a comunidade não aceita nunca ser título coletivo”.

Em Lagoa Santa, as opiniões dividem-se entre os que aceitam e os que não aceitam a demarcação e titulação coletiva do território. Jailton Tomaz Conceição, que tem a sua posse no núcleo do São João, considera que:

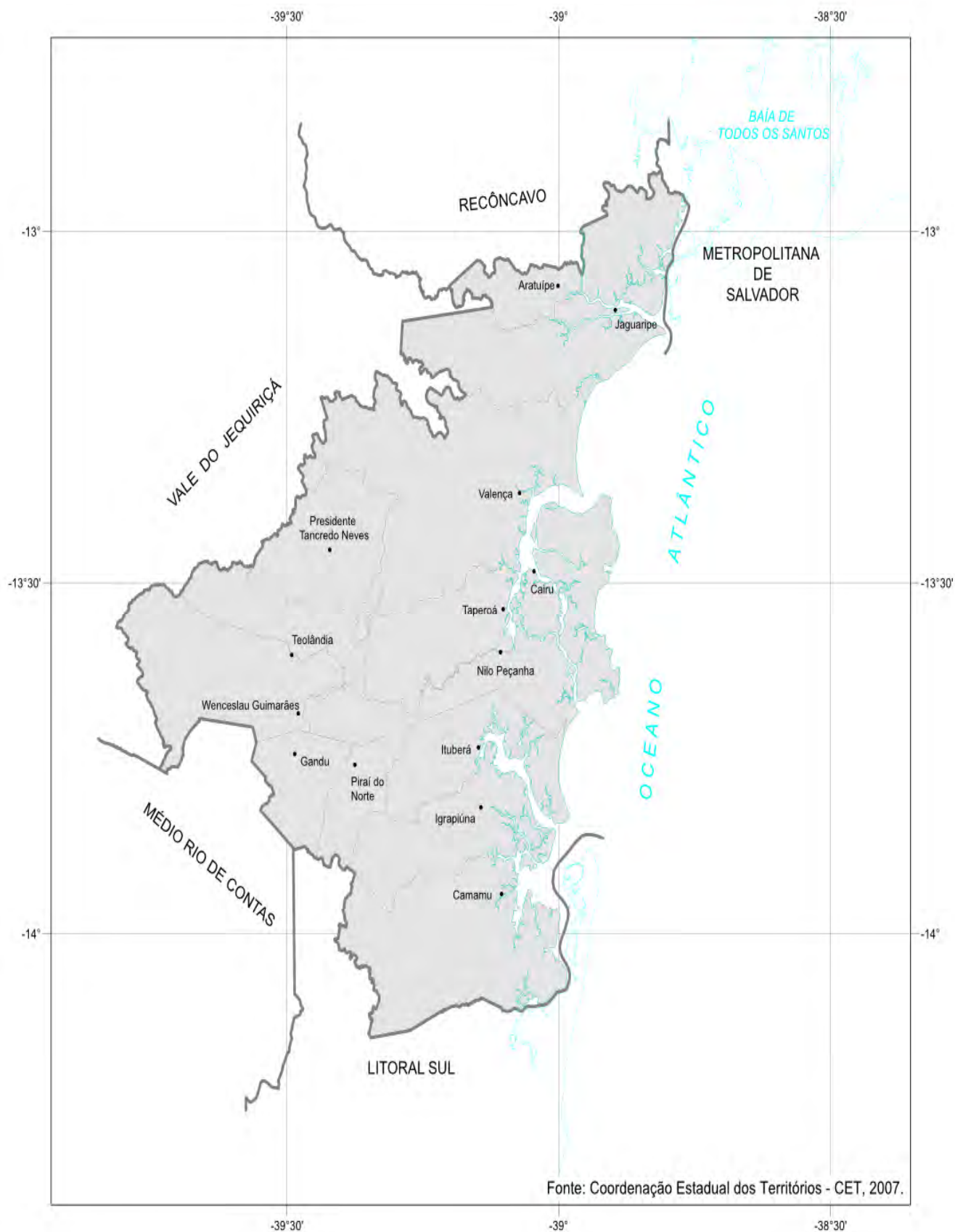
O título vai ficar no nome de uma pessoa só (a associação) porque é um título coletivo. E aí a gente tem alguns que tá achando que assim não dá certo porque, no caso, cada posseiro tem o seu documento (ITR).¹⁸² E aí, para ficar somente no nome de uma pessoa só, eles tá com medo de amanhã acontecer alguma tragédia - sabe a coisa do jeito que tá hoje, a máfia hoje. Aí, não tá acreditando que vai dá certo. Tá achando que ficando do modo que está é melhor [...].

Tanto Lagoa Santa quanto Ingazeira almejam a demarcação de seus territórios e lutam por isso, conforme sinalizou Marcio Raimundo. Todavia, desde que o título seja expedido em caráter individual, onde cada membro que compõe a comunidade receba o seu. Essas questões revelam que a forma de apropriação e relacionamento com a terra é fruto de uma construção sociocultural e histórica, produzida no ato de sobrevivência social (BHABHA, 1998), e que a experiência adquirida na luta pela defesa e permanência na terra, resultado das invasões sofridas tanto pela comunidade de Lagoa Santa quanto pela comunidade de Ingazeira (SILVA, Eduardo Pereira, 2010), corrobore com tal resistência. Se antes tiveram suas posses invadidas e expropriadas sob a alegação de que não tinham “um papel por documento”, hoje, de certa forma, já o possuem - no caso, o Imposto Territorial Rural, mesmo que este não constitua um documento definitivo da propriedade. Nesse sentido, esses homens e mulheres hesitam diante da possibilidade de perderem, ou de abrirem mão, do direito sobre o chão em que suas raízes estão fincadas, mesmo que seja para a Associação que os representem.

¹⁸¹ Jonas da Conceição. Entrevista concedida em 11 de janeiro de 2012.

¹⁸² Imposto Territorial Rural.

Mapa 04 – Território de Identidade do Baixo Sul da Bahia



Fonte: Coordenação Estadual dos Territórios – CET

Outras comunidades no estado da Bahia não aceitaram a demarcação e o respectivo título coletivo, a exemplo da comunidade de Ingazeira. Em Lagoa Santa, a discussão está avançando e caminha para chegar à uma alternativa e contornar o impasse. A proposta que vem sendo pensada, a partir do diálogo entre a comunidade e o INCRA, é deixar de fora da demarcação as posses daqueles que não aceitam a titulação coletiva - o que, de certo, não resolverá, totalmente, a demanda. Tais questões revelam que o debate a respeito da questão não está totalmente pacificado, ao menos por parte das comunidades.

Essa questão revela que os dispositivos constitucionais deveriam ser pensados juntamente com as comunidades, uma vez que dizem respeito, diretamente, a elas e impactam, diretamente, sobre as vidas das pessoas que vivem nas comunidades quilombolas. Contudo, ainda há tempo de pensar na possibilidade de reabrir a discussão, de ouvir os principais interessados – as comunidades remanescentes quilombolas – e, quem sabe, de flexibilizar aspectos dos dispositivos constitucionais, principalmente os que determinam que a demarcação e titulação sejam, obrigatoriamente, de caráter coletivo, passando estes a respeitar as formas tradicionais de cada comunidade dispor e relacionar-se com a terra, ainda que permaneça a obrigatoriedade da titulação coletiva sobre as áreas que ancestralmente pertenceram às comunidades e que, de alguma forma, foram expropriadas, e devido ao advento da desintrusão, demarcação e titulação sejam reintegrados ao seu território ancestralmente ocupado.

É válido ressaltar que a titulação dos territórios quilombolas é um procedimento importante porque estabelece, entre outras coisas, a extensão e os limites do território e equaciona eventuais disputas sobre as terras ocupadas. Assim, a indefinição quanto à regularização fundiária potencializa a situação de vulnerabilidade dessas comunidades, uma vez que dificulta o seu acesso a programas e políticas públicas, que podem contribuir muito para amenizar a situação de risco sociocultural e econômico na qual estão inseridos.

CAPÍTULO 4 – PERSPECTIVAS DE PERMANÊNCIA NA TERRA: CONSTRUINDO O PRESENTE E O FUTURO

Para os homens e as mulheres da comunidade de Lagoa Santa, a terra representa um patrimônio. A relação que se estabelece com ela ultrapassa a dimensão econômica imediata, sendo a terra indispensável para a sobrevivência social, econômica, histórica, física e cultural da comunidade, uma vez que há valores morais a ela atribuídos, transmitidos de geração a geração, sendo que a terra/território não é percebido apenas como objeto de trabalho e de propriedade (MAGALHÃES, 2006).

No processo de luta pelo acesso e permanência na terra, concepções de mundo e saberes foram, e ainda são, criados e reelaborados cotidianamente por meio das relações estabelecidas com o grupo e com a sociedade que o envolve. Nesse sentido, assegurar o direito à terra e, por meio disso, a preservação do patrimônio cultural/material das comunidades negras rurais não significa isolá-las do resto do mundo. O que se busca é a autonomia econômica, a independência e o respeito aos valores e às tradições desses grupos, possibilitando, assim, às atuais e futuras gerações, a oportunidade de permanecerem em suas comunidades, desde que assim o queiram, gozando de condições reais de sobrevivência, situação esta que precisa ser potencializada, principalmente com a reincorporação das terras que lhes foram expropriadas. Isto também pode ser feito por meio da reelaboração ou inserção de novas formas e técnicas de se relacionar com os recursos disponíveis, agregando valor aos produtos cultivados e comercializados pelos membros da comunidade.

Para tanto, pensamos que a educação, enquanto processo de socialização, desempenha importante papel a esse respeito, uma vez que o processo educacional formal incide, diretamente, na dinâmica das construções identitárias dos sujeitos a ele submetidos. Dessa forma, iniciamos este capítulo introduzindo e problematizando algumas questões referentes à educação formal oferecida à comunidade de Lagoa Santa, bem como aos conhecimentos e saberes presentes na comunidade, expressos nos modos de viver e fazer, e na tradição oral, que podem contribuir para uma educação contextualizada com o cotidiano vivenciado pelos jovens da comunidade.

4.1 Educação na comunidade de Lagoa Santa

Não é o objetivo principal deste capítulo desenvolver uma discussão pormenorizada das questões que envolvam a conjuntura educacional de forma ampla, nem das discussões atuais relacionadas à educação quilombola. Contudo, consideramos necessário apresentarmos algumas reflexões introdutórias. Por isso, ampliaremos um pouco mais este tópico que apresenta alguns aspectos educacionais da comunidade de Lagoa Santa.

A comunidade conta com três escolas: Onésimo Muniz de Araújo, Jose Elias e Leocádio Conceição dos Santos. A primeira escola tem duas salas de aula, enquanto que as demais, apenas uma. A comunidade não conta com ensino na modalidade Educação Infantil. Por isso, as crianças de três a seis anos não têm acesso à escola. A comunidade também não possui as modalidades Ensino Fundamental II e Ensino Médio.¹⁸³ Portanto, os jovens que concluem o Ensino Fundamental I são obrigados a se deslocarem para a zona urbana a fim de que possam dar continuidade aos seus estudos. Nesse percurso, os estudantes da comunidade enfrentam vários desafios; a começar pelo deslocamento, pois muitos moram distante das estradas vicinais e têm que acordar muito cedo e caminhar longas distâncias até os locais por onde passa o transporte escolar oferecido pela prefeitura – geralmente, são ônibus em péssimas condições de conservação, que trafegam por estradas de barro esburacadas, sem conservação e/ou manutenção, sendo que a situação é agravada em época de chuva, levando os estudantes a perderem muitos dias de aula em virtude de problemas constantes com o transporte, tais como o ônibus quebrar ou ficar atolado na estrada durante o percurso até a escola. Infelizmente, os desafios enfrentados por esses jovens não param por aí. Quando, finalmente, chegam às escolas, precisam lidar com fatores adversos adicionais, tais como: sobreviver ao contato com outra realidade, ao contato com outras culturas e às formas de ser e viver - um viver urbano, diferente de sua realidade rural e quilombola; sobreviver a um currículo perverso, que não engloba as suas especificidades, que não reconhece, não respeita e não valoriza os valores e ensinamentos a eles transmitidos nas suas respectivas comunidades de origem; dentre outros.¹⁸⁴ Essa dura realidade aplica-se, também, às escolas que se situam

¹⁸³ Nenhuma das comunidades remanescentes quilombolas de Ituberá contam com essas modalidades de ensino: Educação Infantil, Ensino Fundamental II e Ensino Médio. Os alunos que desejam cursar essas modalidades, dando continuidade aos seus estudos, são forçados a deslocarem-se até a sede do Município de Ituberá. Infelizmente, as agruras enfrentadas e a triste realidade desses jovens de Lagoa Santa estendem-se aos jovens das demais comunidades quilombolas.

¹⁸⁴ À essa forma de transmissão de conhecimentos e saberes que as comunidades tradicionais reputam essenciais, por meio dos quais são transmitidas as normas “de convívio comunitário”, Moura chama de “Currículo Invisível”. Segundo a autora, ele consiste na “[...] transmissão dos valores, dos princípios de conduta e das normas de convívio, ou, numa palavra, dos padrões sócio-culturais inerentes à vida comunitária, de maneira

dentro das comunidades, uma vez que tanto o currículo quanto a proposta pedagógica adotados são os mesmos da zona urbana, assim como os professores, uma vez que nenhum deles pertence às comunidades quilombolas.

Quanto ao ensino oferecido, o Fundamental I funciona em regime de salas multisseriadas, com alunos do 1º ao 5º ano frequentando a mesma classe. Referente ao ano de 2011, o total de alunos matriculados nessas escolas foi de 97,¹⁸⁵ com idade que variava dos sete aos doze anos, distribuídos do 1º ao 5º ano, conforme consta nas Tabelas 4, 5 e 6, abaixo:

Tabela 4 - Rendimento dos alunos matriculados na Escola José Elias em 2011

Ano	Matriculados	Aprovados	Conservados/Reprovados	Mas.	Fem.
1º	3	3	-	3	-
2º	5	5	-	3	2
3º	14	10	4	9	5
4º	7	6	1	2	5
5º	3	3	-	-	3
total	32	27	5	17	15

Fonte: Atas de resultados finais/2011

Tabela 5 - Rendimento dos alunos matriculados na Escola Leocádio Conceição dos Santos em 2011

Ano	Matriculados	Aprovados	Progressão continuada	Em processo	Masc.	Fem.
	Vesp.	Vesp.	Vesp.	Vesp.		
1º	6	-	6	-	1	5
2º	4	-	4	-	3	1
3º	9	-	4	5	7	2
4º	4	-	3	1	3	1
5º	4	4	-	-	2	2
total	27	4	17	6	16	11

Fonte: Atas de resultados finais/2011

informal e não explícita, permitindo uma afirmação positiva da identidade dos membros de um grupo social. Essa transmissão, que se desenvolve sob formas diversas, proporciona um sentimento de pertencimento, ampliando-se gradualmente à medida que se amplia a experiência do educando. Jovens e crianças reproduzem/recriam, em sua experiência cotidiana, na vida familiar e nas celebrações grupais, esses valores que são passados de geração a geração” (MOURA, 2009, p. 82-83).

¹⁸⁵ Estes dados provêm das Atas de Resultados Finais referentes ao ano de 2011, nas quais constam idade, sexo, série cursada e o resultado obtido. Agradecemos aos gestores das respectivas escolas pelo fornecimento dessas informações.

Tabela 6 - Rendimento dos alunos matriculados na Escola Onésimo Muniz de Araújo em 2011

Ano	Matriculados		Aprovados		Progressão continuada		Em processo		Mas.	Fem.
	Mat	Vesp.	Mat	Vesp.	Mat	Vesp.	Mat.	Vesp.		
1º	4	-	-	-	4	-	-	-	3	1
2º	6	-	-	-	6	-	-	-	3	3
3º	8	-	-	-	3	-	5	-	4	4
4º	-	9	-	-	-	5	-	4	4	5
5º	-	11	10	-	-	-	1	-	5	6
total	18	20	10	-	18		10		19	19

Fonte: Atas de resultados finais/2011

Dos 97 alunos matriculados, 41 foram aprovados, cinco reprovados, 35 alcançaram a “Progressão Continuada” e 16 encontram-se “Em Processo”. “Progressão Continuada” e “Em Processo” constituem formas avaliativas do Projeto Escola Ativa (PEA) que está presente em duas escolas da comunidade de Lagoa Santa: Leocádio Conceição dos Santos e Onésimo Muniz de Araújo, e correspondem, respectivamente, a “reprovado” e “aprovado”. Portanto, no total, 40 - dos 97 alunos que estavam matriculados e frequentaram a escola durante o ano de 2011 - foram reprovados, o que representa uma porcentagem de 41,2% de reprovação. Portanto, uma média excessivamente alta.

O Programa Escola Ativa é destinado a escolas rurais e multisseriadas, e sua implementação no Brasil ocorreu em 1997, nos estados da Região Nordeste, “tendo como objetivo aumentar o nível de aprendizagem dos educandos, reduzir a repetência, a evasão e elevar as taxas de conclusão das séries iniciais do Ensino Fundamental nas escolas multisseriadas do Campo” (BRASIL, 2010, p. 15). Pelo visto, não tem surtido muito efeito as ações e propostas do PEA, ao menos na comunidade de Lagoa Santa.

O PEA foi adotado pelo município de Ituberá, pela primeira vez, em 2005, sendo desativado em 2007 e reativado em 2010. Na busca de compreender se as escolas que estão inseridas na comunidade de Lagoa Santa têm uma proposta curricular e/ou projeto político pedagógico diferenciado, que considere e mantenha um diálogo com a realidade sociocultural e política da comunidade, entrevistamos Elisângela de Assis Nascimento, coordenadora Pedagógica do PEA e da Educação Quilombola, e Zezito Manoel dos Santos, gestor da Escola José Elias.¹⁸⁶ Quanto ao PEA e à questão da educação quilombola, Elizângela pontuou que o

¹⁸⁶ Elizângela de Assis Nascimento também é responsável pela coordenação dos programas e projetos: Educação de Jovens e Adultos, Educação Especial e escolas inseridas em Assentamentos do Movimento dos

programa busca promover “[...] relações mais estreitas com a comunidade [...]”, com “[...] atividades curriculares relacionadas à sua vida diária, sua constituição histórica, seus antepassados e origens, trazendo a comunidade como parceira efetiva da escola no processo educativo”. Porém, Elizângela admite que o fato de o município não contar com uma coordenação específica para a Educação Quilombola, pois, segundo ela, “ainda contamos com o trabalho de coordenação dividido entre várias modalidades” e não há um “coordenador na escola” e sim um “coordenador de núcleos escolares”, configura-se como um agravante.

Ao gestor Zezito, perguntamos se ele considerava importante que as escolas que estão inseridas em comunidades quilombolas tenham uma proposta curricular e projeto político pedagógico diferenciado, que considere e mantenha um diálogo com a realidade sociocultural e política das comunidades. A essa questão, ele respondeu que sim, pois considera:

Fundamental que a proposta curricular e o projeto pedagógico das comunidades quilombolas sejam diferenciados, que visem a valorização da cultura local, o diálogo e a parceria com a comunidade, que atenda às especificidade e necessidades da comunidade, nos aspectos educacionais, culturais, políticos e sociais.

Zezito reconhece a importância de oferecer uma educação diferenciada às crianças quilombolas, acredita mesmo ser fundamental. Contudo, reconhece, também, as dificuldades e carências e a inexpressividade de uma ação nesse sentido, e assinala alguns fatores que corroboram para tal. Conforme ele mesmo salientou:

Confesso que ainda não avançamos tanto, mas aos poucos estamos tentando desenvolver a temática de forma que toda a comunidade escolar e local possa de fato se reconhecer e aceitar sua etnia, traços culturais e africanos, como verdadeira identidade dentro e fora da comunidade. Não tem sido muito fácil a continuidade dos trabalhos voltados para o ensino e obrigatoriedade da lei 10.639, por vários fatores: a) ausência de um núcleo específico que contemple apenas as comunidades quilombolas de Ituberá, para facilitar o direcionamento dos trabalhos; b) divisão das escolas localizadas em quilombos para três dirigentes escolares; c) mudanças dos professores anualmente das escolas quilombolas, o que também tem prejudicado o prosseguimento do trabalho; e d) lotação de profissionais nas escolas, que desconhecem a importância do trabalho com lei e outros.

Na sociedade brasileira, o mito de democracia racial - laboriosamente inscrito e arraigado no imaginário social, disseminando a crença de que no Brasil não existe preconceito racial e, conseqüentemente, não existem barreiras que impeçam a ascensão da camada populacional negra, constituindo-se em um dos mais poderosos mecanismos de dominação

ideológica - faz do sistema educacional um forte aliado, pois a grade curricular é pensada a partir de parâmetros eurocêntricos; consequentemente, favorecendo o contingente populacional branco. Silva, em seu livro “Documento de identidade: uma introdução às teorias do currículo”, argumenta que “Em termos de representação racial, o texto curricular conserva, de forma evidente, as marcas da herança colonial.” Quanto ao costume das escolas tratarem as questões étnico-raciais como “temas transversais”, trabalhados em momentos ou datas pontuais, como na data 20 de novembro, por exemplo, o autor assevera que “A questão da raça e da etnia não é simplesmente um ‘tema transversal’: ela é uma questão central de conhecimento, poder e identidade.” (SILVA, 2003, p. 102).

Ataíde e Moraes (2003) apontam que as propostas que visam descolonizar a grade curricular e trabalhar a história da África, da população negra e da indígena no Brasil, a exemplo da Lei 10.639/03, devem considerar a diversidade cultural, levando em consideração indígenas, quilombolas, e todo o contingente populacional marginalizado e segregado, bem como compreender que as bases curriculares não devem transformar tão importante assunto simplesmente em “temas transversais”, trabalhados em momentos pontuais, em projetos que às vezes reduzem o universo cultural, simbólico e político dessas populações em representações folclorizadas. É preciso uma mudança de postura e de atitude política e educacional, onde o currículo seja pensado a partir das necessidades e da realidade sociocultural e histórica dos estudantes, levando em consideração a cosmovisão e a forma de se relacionar com o mundo das suas comunidades de origem, propiciando, assim, aos estudantes, experimentarem uma vivência escolar de modo positivo, onde todos sejam igualmente aceitos e, principalmente, representados, sem estereótipos ou abordagens racistas e/ou racializadas. Para esses autores, as características socioculturais e históricas da população negra e indígena:

[...] devem ser oficialmente incluídas no currículo, com destaque para os repertórios civilizatórios afro-aborígenes, a partir das suas visões de mundo. Isso fará com que o aluno, enquanto sujeito, sinta orgulho da sua ancestralidade e das suas matrizes étnico-culturais, percebendo, no cotidiano escolar e nos conteúdos pedagógicos, aspectos relevantes de povos que tomaram parte na nossa formação étnico-cultural (ATAÍDE; MORAIS, 2003, p. 83).

Essa problemática pode ser contextualizada com a fala de Antônio Carlos de Pereira Andrade, líder da comunidade remanescente quilombola de João Surá, localizada no município de Adrianópolis (Vale do Ribeira), São Paulo. Antônio pontua, entre outras coisas,

que a educação oferecida à comunidade João Surá não leva em consideração a realidade vivida pelas crianças, pois os conteúdos curriculares não contemplam as experiências culturais dos alunos. Segundo o autor:

Já existe uma discriminação do afastamento pela questão da distância, e quando se trata de negro é uma coisa ainda mais séria, porque você percebe que há uma rejeição. Isso acontece com a minha filha, quando ela sai do seu ambiente ali do campo para ir para a sala de aula. Um ensinamento completamente fora de sua realidade. Quando vai para a sala de aula urbana, vai aprender uma coisa que não está no seu dia-a-dia, no seu cotidiano, que está sempre dirigindo a criança para ir para a cidade grande. O que a gente gostaria pra comunidade é que se fosse trabalhar a diversidade de coisas que existem ali. A gente que trabalha com a galinha, com o porco, com a variedade de planta que está ali ao redor.¹⁸⁷

Questões como estas suscitam a necessidade de as instituições escolares levarem em conta a conjuntura das comunidades onde estejam inseridas, como indica Moura, respeitando as suas crenças, valores e tradições, e possibilitando-lhes, ao mesmo tempo, “[...] desativar a carga negativa e eivada de preconceitos que marca a visão discriminatória de grupos sociais, com base em sua origem étnico-racial, suas crenças religiosas, suas práticas culturais [...]” (MOURA, 2009, p. 86). A não observação desses fatores e a probabilidade de que a situação permaneça como está pode levar tanto a geração atual quanto as gerações futuras a correrem o risco de sofrerem as mesmas consequências que as gerações anteriores. No caso da comunidade de Lagoa Santa e das comunidades negras rurais e quilombolas em geral, o quadro é bastante preocupante.

Em primeiro lugar, porque, durante muito tempo, o Estado negou à essa parcela da população o acesso à escola e ao ensino formal; e em segundo, porque, quando passou a oferecê-la, foi de forma desumana e perversa, disponibilizando uma escola ineficiente, que em nenhum momento, desde a sua existência, foi capaz de perceber – ou, o que é ainda mais preocupante, o fez e o faz propositalmente – que o ensino que estava e está oferecendo às comunidades é um ensino desarticulado dos saberes tradicionais presentes e inscritos nos corpos e mentes dos estudantes que as frequentaram e frequentam; uma escola que, dicotomicamente, ao invés de propiciar o sucesso decreta o insucesso escolar desses/dessas estudantes negro(a)s por meio de suas práticas perversas.

O resultado desse longo processo de descompromisso educacional para com a população negra e rural pode ser observado por meio dos índices de aproveitamento

¹⁸⁷ Depoimento de Antônio Carlos de Pereira Andrade. In: Territórios Negros, ano 9, nº 38, mar/abr. 2009, p. 10. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/TN/43_TN_38.pdf>.

educacional. Na comunidade de Lagoa Santa, por exemplo, 67% da população economicamente ativa da comunidade declararam-se não alfabetizada, ou seja, que não domina os códigos da leitura e escrita. É válido pontuar que muitas dessas pessoas frequentaram, e algumas ainda frequentam, a instituição escolar - muitas frequentam-na por meio do programa de Alfabetização de Jovens e Adultos (EJA). Contudo, tanto aqueles que frequentaram quanto os que hoje estão matriculados nas escolas e frequentando as salas de aulas deparam-se, cotidianamente, com um modelo de ensino perverso, pensado de fora para dentro, antagônico quanto às suas especificidades e incapaz de compreender e incorporar no processo de ensino-aprendizagem suas potencialidades e seus saberes locais. No âmbito nacional, segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), referente ao ano de 2004, o analfabetismo na área rural atingia 26,2% da população de 15 anos ou mais, sendo que o índice rural é cerca de cinco vezes maior que o da área urbana e concentra-se na região Nordeste do país.¹⁸⁸ Preocupantes, também, são os indicadores (referentes ao ano de 2004) que revelam a disparidade do rendimento escolar entre brancos e negros, onde o “[...] analfabetismo entre pessoas pretas e pardas com 15 anos ou mais superava 16%, índice que representa quase o dobro daquela encontrada entre os brancos, da ordem de 7%” (GALVÃO; PIERRO, 2007, p. 64).

Tais indicadores revelam que o modelo político educacional vigente, “eurocêntrico/colonial, ou *endocolonial* (colonialismo interno)” (SODRÉ, 2012, p. 132, grifo nosso), desconsidera as tradições, crenças, valores, modos de viver e fazer da população negra, que se refizeram, silenciosamente, na diáspora e permaneceram vivos nas mentes e nos corpos negros, ao mesmo tempo que impõem a “[...] hegemonia do letramento, da ciência e da tecnologia” (ANTONACCI, 2002, p. 147-151). Torna-se imperativo perceber que a realidade que esses dados revelam demonstra o quanto a escola sempre foi insensível e incapaz de perceber que a tradição oral presente nas comunidades negras, quilombolas rurais e urbanas, bem como nas comunidades indígenas, “[...] é uma atitude diante da realidade da vida e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA *apud* ANTONACCI, 2002, p. 169). Portanto, esses dados revelam, acima de tudo, a incoerência e a incapacidade do modelo educacional vigente (cartesiano, colonial e curricularmente racializado, pautado no eurocentrismo) em perceber, conviver e relacionar-se de forma igualitária com a diferença, com a alteridade. Esse cenário de desigualdade põe em evidência que o racismo permeia a sociedade brasileira e,

¹⁸⁸ Concernente às comunidades quilombolas, Brandão, Dalt e Gouveia (2010, p. 20) realizaram uma pesquisa, tendo como um dos resultados que “[...] 31,7 % dos entrevistados acima de 16 anos de idade declararam-se sem escolaridade”. Portanto, não sabiam ler nem escrever.

consequentemente, as suas instituições, inclusive a escola e as relações socioeducacionais que se estabelecem em seu interior.¹⁸⁹

É válido abriremos aqui um espaço para ponderarmos a respeito da seguinte questão: A exclusão e a segregação às quais as comunidades negras e os pobres em geral encontram-se submetidos explicam-se apenas pela baixa escolaridade a que estão submetidos? Se esse contingente populacional fosse alfabetizado e “capacitado”, automaticamente seriam incluídos no sistema? Nesse sentido, vale a pena observarmos as reflexões de Moreno – psicólogo, filósofo e teólogo, dirigente do Centro de **Investigaciones Populares** (Caracas-Venezuela). Moreno (2005) chama a nossa atenção para o fato de que os excluídos da Europa (matriz do nosso pensamento/sistema educacional e modelo ao qual seguimos) estão e/ou são capacitados; no entanto, não superam a exclusão. Interroga-se, ele, a esse respeito: “Será que os desempregados alemães são analfabetos ou atrasados culturais?”¹⁹⁰ Por ser o discurso da exclusão pronunciado “do lugar dos incluídos”, a discussão acaba versando sempre no mesmo sentido: “O sistema é bom e capaz de produzir vida se é deixado livre de interferências externas.” Portanto, os excluídos “[...] são as pessoas que não o aceitam ou ficam para trás por múltiplas deficiências que a elas competem superar: preconceitos culturais, defeitos de caráter, dependência da tradição, insuficiente capacitação”. Assim, o discurso da “[...] capacitação transforma-se, num processo infinito em que os jovens jamais estarão capacitados e sempre serão culpados por sua situação” (MORENO, 2005, p. 91). No caso do Brasil, essa reflexão revela-se bem mais complexa devido à desigualdade racial e à estrutura existente que opera no sentido de perpetuá-la. Basta olharmos os indicadores, mostrando que tanto os homens quanto as mulheres negro(a)s recebem salários inferiores aos dos homens e mulheres branco(a)s, mesmo quando possuem o mesmo nível de escolaridade.¹⁹¹

¹⁸⁹ Sobre essa questão, ver os trabalhos de ROSEMBERG, Fúlvia. Educação infantil, gênero e raça. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (Orgs.). **Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 127-164 e Raça e desigualdades educacionais no Brasil. In: AQUINO, Julio Groppa de (Orgs.). **Diferenças e preconceitos na escola: alternativas teóricas e práticas**. São Paulo: Summus, 1998, p. 73-91.

¹⁹⁰ Veja-se, por exemplo, a quantidade de europeus que, nos últimos anos, buscam trabalho aqui no Brasil. Só em 2012, o número de estrangeiros com visto permanente no Brasil aumentou 50%. Eles buscam oportunidade de emprego e estabilidade no Brasil, condições essas que pioraram muito nos últimos anos na Europa em virtude da crise econômica.

¹⁹¹ Dados referentes à remuneração no mercado de trabalho brasileiro, relacionadas a sexo e raça, revelam o seguinte quadro: “Os rendimentos das mulheres são sistematicamente inferiores aos dos homens, inclusive quando comparamos níveis similares de escolaridade. Por hora trabalhada, as mulheres recebem, em média, 79% da remuneração média dos homens (ou seja, 21% a menos) e os trabalhadores negros de ambos os sexos recebem em média a metade (50%) do que recebem o conjunto dos trabalhadores brancos de ambos os sexos. Por sua vez, as mulheres negras recebem apenas 39% do que recebem os homens brancos (ou seja, 61% a menos). Por mês, essas diferenças são ainda mais acentuadas: as mulheres recebem em média 66% do que recebem os homens, os negros 50% do que recebem os brancos, e as mulheres negras apenas 32% do que recebem os homens brancos.

Pensando nessas questões que envolvem as populações quilombolas e a educação a elas ofertada, a Câmara de Educação Básica (CEB) e o Conselho Nacional de Educação (CNE) realizaram, em 2011, audiências públicas para discutirem sobre a elaboração das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Quilombola”.¹⁹² Nessas audiências, as comunidades, através de suas lideranças, expressaram as suas dificuldades e anseios concernentes à educação. Também participaram e foram ouvidos nas audiências lideranças do Movimento Negro, professores, especialistas em educação e gestores governamentais.

Foto 29 - Alunos em sala da aula. Escola Onésimo Muniz de Araújo, núcleo Matinha, 2011



Fonte: Acervo Pessoal
Fotografia: Zezito Manoel dos Santos

Os rendimentos dos negros são sistematicamente inferiores aos dos brancos [...]. Em cada uma das faixas consideradas, inclusive entre aqueles que têm estudos pós-secundários (11 a 14 e 15 anos e mais), os negros recebem aproximadamente 30% a menos que os brancos. Se compararmos mulheres negras com homens brancos (ambos na faixa de 11 anos e mais de estudo), elas recebem apenas 46% do que recebem os homens brancos por hora trabalhada.” (ABRAMO, 2006, p. 2) Ou seja, os corpos negros são os primeiros a serem preteridos do mercado de trabalho e os que recebem os menores salários e a maioria nas funções subalternas. ABRAMO, Laís. Desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho brasileiro.

¹⁹² Na audiência ocorrida na cidade de São Francisco do Conde, na Bahia, a relatora Nilma Lino Gomes esclareceu quais seriam os procedimentos após a finalização da terceira audiência: “Será produzido um documento contendo eixos comuns e especificidades das consultas nos estados. Prevê-se que este documento seja socializado a partir de janeiro de 2012 para novas contribuições públicas. Em seguida, o CNE discute internamente o documento na Câmara de Educação Básica (CEB), o qual pode sugerir mudanças. Este sendo aprovado de comum acordo na CEB segue para o MEC, o qual será lido pelo ministro e seus assessores, onde podem homologar, devolver para reexaminar ou mesmo não homologar.” (OLIVEIRA, 2011, s/p). Percebe-se, portanto, que não será um processo rápido.

Foto 30 - Escola José Elias, núcleo São João, 2012



Fonte: Acervo Pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 31 - Escola Leocádio Conceição dos Santos, núcleo do Riachão, 2012



Fonte: Acervo Pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Objetiva-se que as Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola venham orientar, entre outras questões, os sistemas de ensino para que possam colocar em prática a Educação Escolar Quilombola, pensada “[...] a partir de uma pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada comunidade e formação específica de seu quadro docente”.¹⁹³ A proposta das diretrizes soma-se às da Lei 10.639/2003, que versa sobre a obrigatoriedade do ensino e da história africana, e dos afrobrasileiros, nos estabelecimentos de ensino públicos e privados do país.

É válido pontuar que no Brasil, de acordo com o Censo Escolar de 2007, existem 1.253 escolas localizadas em áreas remanescentes de quilombos, onde estavam matriculados, aproximadamente, 151 mil alunos. Esses números, referentes ao ano de 2010, indicam que houve um aumento tanto no número de matrículas como no número de escolas. Quanto à quantidade de escolas, o censo apontou a existência de 1.561 escolas em áreas remanescentes quilombolas, sendo que o número de matrículas nessas “escolas foi de 210.485”, segundo o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP, 2010, p. 20).

¹⁹³ Extraído do texto que subsidiou a comissão da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação no processo de elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Disponível em: http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fportal.mec.gov.br%2Findex.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D8527&ei=GASqUJKBDYaa8gT_6oHgBA&usq=AFQjCNF6GvNih7NZO4ctCoX40uq0IDv84w>.

Informações sobre a realidade das escolas e da educação oferecida às populações quilombolas, bem como sobre a sua situação socioeconômica, demográfica, etc., são ainda insuficientes. Gusmão já alertava, em 1995, quanto à essa situação. Segundo a autora, há ausência de levantamentos estatísticos oficiais que permitam o mapeamento das realidades negras rurais. Ela ressalta que a falta de dados oficiais quanto ao “[...] seu montante e distribuição geográfica, condição social de vida ou até mesmo realidade econômica, tem contribuído para a invisibilidade desse segmento rural” (GUSMÃO, 1995, p. 12). Conhecer a realidade em que estão inseridas as comunidades quilombolas é uma condição indispensável para se pensar em estratégias e políticas para essas comunidades. Ações como a que está sendo pensada com a elaboração das “Diretrizes Curriculares para Educação quilombola” buscam promover uma educação em que os estudantes dessas comunidades, assim como os que não pertencem a elas, possam estudar a respeito e conhecer suas realidades e especificidades de forma ética e contextualizada, tornando, assim, o ambiente escolar em um espaço de respeito às diferenças e proporcionando, a todos os estudantes, a oportunidade de conhecerem a cultura, as tradições, as questões de sustentabilidade, as relações com o trabalho, os desafios e as lutas atuais e históricas das comunidades quilombolas.

Inserir questões referentes à história e à cultura da população no currículo escolar significa dar um passo importante para a descolonização da educação, deixando, dessa forma, de supervalorizar os conteúdos programáticos provenientes da cultura dominante. Isso não significa, entretanto, deixar de lado conhecimentos importantes para o desenvolvimento das crianças e para sua inserção na sociedade, nem tampouco implica em inverter a situação, privilegiando o estudo e o conhecimento da matriz cultural negra e/ou indígena em detrimento de outras. Conforme esclarece a professora Silva:

Nesse sentido, é esperado que o jeito de ser, viver, pensar dos grupos humanos com suas raízes mais genuínas seja respeitado e incluído em atividades sistêmicas, da educação infantil ao ensino superior. Isso não significa que se descuide ou fragilize a aprendizagem de conhecimentos específicos das ciências, objeto central em todos os níveis de ensino. Ao contrário, a meta é completar tais aprendizagens, promovendo, juntamente com o estudo das contribuições europeia-americanas para a humanidade, também das africanas, indígenas, aborígenes, ciganas, entre outras que cada realidade nacional e regional aponte (SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves, 2010, p. 40-41, grifo nosso).

Por tudo isso, é flagrante a necessidade de avançarmos nas ações práticas que visem à implementação de um modelo educacional verdadeiramente comprometido com a realidade humana da formação social brasileira que traga, em seu bojo, “[...] um projeto de

descolonização cultural [...], chamando a atenção ao mesmo tempo para o papel verdadeiramente civilizatório que tiveram índios e negros na formação da sociedade nacional” (SODRÉ, 2012, p. 134). É imprescindível que exista uma educação não mais pautada pelo “pensamento sistêmico” e que não mais rejeite nem folclorize a história das populações negras e indígenas, bem como “[...] as experiências e atividades vivenciadas e incrustadas no corpo – *locus* em que são codificadas as crenças, hábitos e funções, repassados em compartilhados rituais cotidianos [...]” por essas populações (ANTONACCI, 2012, p. 1).

Ainda sobre educação na comunidade de Lagoa Santa, uma questão importante, e que merece ser estudada e compreendida, tendo em vista a sua complexidade, diz respeito à atuação de organizações não governamentais, a exemplo da Casa Familiar Agroflorestal (CFAF), que faz parte do “mosaico” de Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OCIP’s) do grupo Norberto Odebrecht. Trata-se de uma “escola” que tem como público-alvo jovens de comunidades quilombolas e rurais. A CFAF atua em regime de alternância, onde os jovens ficam uma semana na instituição e duas semanas em casa. Os alunos frequentam a CFAF durante três anos. Até o ano de 2010, o curso oferecido por esta instituição não era reconhecido pelo Ministério da Educação (MEC). Os jovens que até aquele ano ali estudavam tentavam conciliar as atividades desenvolvidas com o ensino regular – ensino médio ou fundamental – para não ficarem atrasados nos estudos. Entretanto, o curso oferecido pela CFAF forma, atualmente, os estudantes em “Educação Profissional Técnica de Nível Médio em Florestas Integrado ao Ensino Médio”.¹⁹⁴ Desde o início de suas atividades, em 2006, a instituição tem recrutado jovens da comunidade, a exemplo de Luzimara Ramos dos Santos, 19 anos, que participou da primeira turma, frequentando-a entre 2006 a 2009. Luzimara conta sobre a sua experiência como estudante da instituição:

Foi muito boa porque eu entrei em 2006, com 14 anos. Ainda não sabia de nada, mas a CFAF me fez mudar muitas coisas, me fez conhecer várias coisas, me fez, é... ter uma aprendizagem melhor. E hoje, através da CFAF, eu obtive vários conhecimentos e aprendi várias coisas que eu passei para a comunidade. Não pratico tudo, mas algumas coisas eu ainda ponho em prática.¹⁹⁵

O objetivo da CFAF com o regime de alternância é que, durante o período de duas semanas que os jovens passam na comunidade, eles apliquem os conhecimentos que

¹⁹⁴ “Casa Familiar Agroflorestal conquistou autorização do CEE” (Conselho Estadual de Educação do Estado da Bahia). Disponível em: <http://www.pratigi.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1660%3Acasa-familiar-rural-de-igrapiuna-e-casa-familiar-agroflorestal-conquistam-autorizacao-do-cee&catid=96%3Anoticiasdaapa&Itemid=522&lang=br>. Acesso em: 15 out. 2011.

¹⁹⁵ Luzimara Ramos dos Santos. Entrevista concedida em 12 de jul. de 2011.

adquiriram na semana que permaneceram na instituição. Atualmente, dois jovens de Lagoa Santa estão estudando na CFAF. Dentre eles, Maria do Amparo, 20 anos. Ela comenta como está sendo a experiência de estudar na CFAF:

Está sendo ótima porque estou buscando os meus conhecimento; e também, né, para que eu possa aprender lá e passar pra minha comunidade. Porque assim, o que eu sempre faço, assim, quando eu estou lá, aí, quando eu chego aqui, eu começo a conversar com as meninas, como foi os trabalhos de lá. Eu tô atrás da minha experiência, buscar experiência. Mas lá tá sento ótimo demais, lá na casa. Apesar, né, que todos... sempre tem problemas, mas lá na casa familiar tá sendo ótimo pra mim. Jamais, se tivesse, se fosse pra desistir de lá, eu não desistiria porque lá nós temos vários cursos... nós temos vários cursos lá, entende? Lá é bom porque, em cada alternância, nós temos um tipo de curso, aprendemos coisas importantes.¹⁹⁶

Segundo Maria do Amparo, além da grade curricular convencional ao ensino médio, a CFAF oferece cursos como agroecologia, silvicultura e outros voltados para a atividade agrícola. Assim como Luzimara, a narrativa de Maria do Amparo apresenta contentamento com a experiência de estudar na instituição. Estudar em uma “escola” onde a estrutura física atenda às exigências mínimas de qualidade e decência fascina os jovens. Contudo, algumas questões precisam ser levantadas, questionadas e problematizadas, tais como: Em que medida essa organização está comprometida em desenvolver propostas que realmente atendam às necessidades das comunidades quilombolas? Como as características e especificidades históricas e socioculturais dessas comunidades são abordadas por essa instituição?

A experiência de algumas Escolas Famílias Agrícolas (EFA) e Casas Familiares Rurais (CFR), nas quais a CFAF espelhou-se, apresenta propostas pedagógicas fundamentadas a partir da leitura de teóricos como Paulo Freire, intimamente relacionadas com a visão marxista, na perspectiva da luta de classes, cujas práticas têm sido avaliadas por meio de estudos realizados no Brasil e no exterior, e que têm resultado em dissertações e teses (CAVALCANTE, 2007; BEGNAMI, 2003; RIBEIRO, 2003).¹⁹⁷ Na Bahia, já são 26 as EFA e CFR implementadas por Movimentos Sociais e outras organizações. Entretanto, ainda não é possível saber ao certo se essas escolas estão trazendo resultados positivos, se realmente diferenciam-se das escolas públicas padrões, pois ainda faltam pesquisas que possibilitem uma análise pormenorizada dos impactos produzidos nas comunidades por essas instituições. Faltam estudos que analisem, por exemplo, o funcionamento e a eficácia da metodologia de

¹⁹⁶ Maria do Amparo. Entrevista concedida em 12 de jul. de 2011.

¹⁹⁷ Para mais informações sobre as Escolas Famílias Agrícolas, consultar o site da União das Escolas Famílias Agrícolas do Brasil (UNEFAB). Disponível em: <http://www.unefab.org.br/home/num_efasbr2.htm>.

alternância, e que investiguem até que ponto as EFA e CFR estão atendendo e/ou promovendo melhoras na condição de vida dos jovens que as frequentam.

Portando, o desafio que se põe diante de nós revela-se extremamente complexo, sendo necessário, entre outras coisas, superar o modelo educacional vigente, regido pelo pensamento de sistema ocidental, que prega o estatuto da identidade “raiz única”, concepção “[...] sublime e mortal que os povos da Europa e as culturas ocidentais vincularam no mundo, ou seja, toda identidade é uma identidade de raiz única [...] exclui o outro”. Essa visão de identidade e inter-relacionamento opõe-se à noção “[...] da identidade como fator e resultado de uma crioulização, ou seja, da identidade como rizoma [...]”; uma identidade não mais “[...] como raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes.” (GLISSANT, 2005, p. 27). Em suma, é preciso que sejamos capazes de inverter a ordem vigente, onde o “**Mesmo**” (a identidade “raiz única”), identidade fechada e seu discurso hegemônico, que se considera o único possuidor da verdade, negando e desconsiderando toda diferença, dê lugar ao “**Diverso**” (a “identidade rizoma”), onde as diferenças sejam aceitas e convivam e, dessa forma, possamos construir a possibilidade de relacionamento com o outro sem pretender impor verdade nenhuma (GLISSANT, 2001), sem deixar de ser o que somos, respeitando e convivendo com o outro, preservando as singularidades inscritas e arraigadas em nossos corpos. Quando superarmos esse desafio, por mais que pareça utópico, teremos dado um grande passo, pois, conforme salienta Eduardo Galeano, a utopia serve para permanecermos caminhando.

4.2 Políticas públicas: acessibilidade e desafios

Outra questão importante diz respeito às políticas públicas direcionadas às comunidades remanescentes quilombolas, que são acessadas através de “rubricas”, isto é, por editais lançados pelas Secretarias de Estado que gerenciam tais recursos. No caso da Bahia, citamos o exemplo da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI), que todos os anos promove dezenas de editais para seleção de projetos voltados à promoção da igualdade racial, muitos tendo como público-alvo as comunidades quilombolas - como o edital que previa a seleção de “Projetos para Povos e Comunidades Tradicionais”, cuja inscrição para seleção poderia ser feita entre os dias 30/08/2012 a 08/10/2012. Estavam habilitados a

participar da seleção “[...] pessoas jurídicas de caráter privado sem fins lucrativos, constituídas há mais de três anos”. Portanto, a comunidade estava habilitada a concorrer por meio de sua Associação. Para esse edital, a SEPROMI disponibilizou recursos no total de R\$ 220.000,00 (duzentos e vinte mil reais).¹⁹⁸ Para concorrer a editais como esse, é necessário, em muitos casos, a elaboração de projetos, o que demanda familiaridade com entraves burocráticos, códigos com os quais as comunidades quilombolas, e comunidades mais pobres em geral, não estão familiarizadas, o que fertiliza o terreno para a instalação de hierarquias sobre as quais são construídas práticas de exploração.

Esse fato deixa as comunidades vulneráveis às ações de “espertalhões”, como podemos observar na narrativa, sempre repleta de sabedoria, de Cristovão, quando perguntado se a condição de remanescente quilombola garantia aos quilombolas alguns direitos. Ele nos deu a seguinte resposta:

Olha, é lógico que a gente poderia tê o direito, só que muitas vezes a gente, através da Associação... Tá um projeto muito fácil da gente correr atrás de alguma coisa e a gente chegar junto de algum benefício, mas muitas vezes as pessoas que vai correr atrás daquele benefício, daquele, daquela coisa, as vezes não tem assim uma experiência. É assim [...]. As vezes o povo, alguma pessoa, porque em toda organização tem um sabidão no meio e muitas vezes faz um atrapalho e a gente não chega junto. Agora mesmo, aqui, um dia desse, Catixa tava conversando um projeto da AMUBS,¹⁹⁹ tinha uns projeto aí que vinha pra gente. Só que, não sei como, foi desviado.

Cristovão reconhece que as comunidades quilombolas têm direitos e vê na Associação que os representa um caminho, uma vez que é pré-requisito, em alguns casos, ter uma Associação constituída para que as comunidades sejam beneficiadas com políticas públicas. Porém, queixa-se da falta de experiência dos membros da comunidade, uma referência ao domínio da leitura e escrita que a eles foi negada o acesso, mas também queixa-se da esperteza, do jogo de cintura necessário para transitar entre os “letrados”, os “doutores”, o que os deixam vulneráveis à ação do “sabidão” que se aproveita da situação de vulnerabilidade das comunidades e acaba atuando em benefício próprio. No fim, as comunidades para quem os recursos são destinados não conseguem acessá-los.

¹⁹⁸ Edital disponível em: < <http://www.igualdaderacial.ba.gov.br/category/editais/>>.

¹⁹⁹ AMUBS – Associação dos Municípios do Baixo Sul da Bahia.

Com a emergência das comunidades remanescentes quilombolas e instituição de programas e políticas públicas voltadas para essas comunidades,²⁰⁰ resultado dos embates entre o movimento social e o Estado, cresceu, vertiginosamente, o interesse de lideranças políticas, bem como de ONGs e OSCIP's²⁰¹, que se aproximam dessas comunidades na tentativa de atuarem como intermediários. Infelizmente, nem sempre a atuação dessas organizações é bem intencionada, como demonstra o filme documentário “Quanto vale ou é por quilo?” (2005),²⁰² sob a direção de Sérgio Bianchi. Não é o nosso propósito, neste trabalho, o desenvolvimento de uma análise crítica pormenorizada da atuação dessas Organizações não Governamentais (ONG's). Queremos, apenas, sinalizar que, positiva ou negativamente, a atuação das mesmas interferem na dinâmica das comunidades, principalmente na relação com os órgãos governamentais através da captação de recursos.

²⁰⁰ Ver, por exemplo, o Programa Brasil Quilombola, criado em 2004 e que tem como finalidade promover a coordenação das ações governamentais – articulações transversais, setoriais e interinstitucionais - para as comunidades remanescentes de quilombos, com ênfase no direito à terra e ao desenvolvimento econômico e social. O Programa é coordenado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, e tem suas ações executadas por 23 órgãos da administração pública federal, além de empresas e organizações sociais. Conta com um orçamento previsto para a gestão 2008-2011 no valor de dois bilhões de reais, dos quais 35,6 milhões são destinados para ações de reconhecimento, demarcação e titulação de terras ocupadas por quilombolas. Cf: BRASIL. **Programa Brasil Quilombola**. Relatório de gestão 2008-2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2011.

²⁰¹ No caso do Baixo Sul da Bahia, entre as organizações dessa natureza que vêm desenvolvendo projetos junto às comunidades remanescentes quilombolas, temos o IDES – Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Baixo Sul da Bahia, que é uma associação de direito privado, sem fins lucrativos, qualificada pelo Ministério da Justiça, em 26 de junho de 2000, como uma organização da sociedade civil de interesse público (OSCIP) - Lei 9.790/99. Tem como objetivo social a promoção, integração e coordenação de ações de interesse comum que visam o desenvolvimento social, cultural e econômico sustentável da população do Baixo Sul da Bahia, com foco em: 1) promoção do desenvolvimento das atividades rurais agrícolas e não-agrícolas, abrangendo agricultura, comércio e serviços, indústria, turismo e cultura, por meio do incentivo à estruturação de cadeias produtivas; 2) proteção dos ecossistemas, especialmente das áreas costeiras e das florestas, e promoção e proteção da qualidade e do uso dos recursos hídricos; 3) aumento das oportunidades de trabalho e renda na região de atuação; e 4) educação de jovens e adultos, visando à preparação para o trabalho. Disponível em: <<http://www.ides.org.br/disbaixosul/ides.php>>. Acesso em: 04 set. 2011.

²⁰² “*Quanto vale ou é por quilo?*” é um filme de Sérgio Bianchi. Uma livre adaptação do conto ‘Pai contra mãe’ de Machado de Assis, entremeado com pequenas crônicas de Nireu Cavalcanti sobre a escravidão, extraídas do arquivo nacional do Rio de Janeiro. O filme está dividido em subtítulos, com cenas que, geralmente, fecham um significado, um sentido. Revela as mazelas e contradições de um país em constante crise de valores. Bianchi costura dois recortes: o século XVIII, com a expansão do comércio de escravos e a relação social entre senhores e escravos; e os tempos atuais com sua exclusão social, focando um comércio de gente explorada por empresas e ONGs. Em outras palavras, Bianchi faz uma analogia entre o antigo comércio de escravos e a exploração da miséria pelo marketing social. O filme fala da degradação do ser humano, como as pessoas com a máscara da bondade se aproveitam da miséria dos outros. Também é uma denúncia sobre a beneficência feita no Brasil.” VIEIRA, Anselmo. **Resenha do filme Quanto vale ou é por quilo?** Disponível em: <<http://anselmovieira.blogspot.com/2008/01/resenha-do-filme-quanto-vale-ou-por.html>>. Acesso em: 21 abr. 2011.

4.3 Trabalho, cotidiano, tradições e o cultivo da piaçava e da mandioca

Dentre os principais produtos cultivados e comercializados pela comunidade destacam-se a piaçava e a mandioca para a produção de farinha e derivados. Quanto ao primeiro, um dos principais motivos da predominância em seu cultivo é o fato de ser nativo da região e, principalmente, o baixo custo de manejo. A piaçava ou piaçaba é espécie nativa do Sul da Bahia. Durante o período colonial/imperial, as fibras eram procuradas por navegadores para fabricação de cordas²⁰³ utilizadas como amarra de navios. Entre as atividades de manufaturas de produtos de extração local, as “embiras e cabos de piaçava” eram amplamente “[...] usados na navegação, na construção naval e nos arrastos de toras de madeira nas áreas de corte”. A partir do século XVIII, aumentou a procura pelos piaçavais baianos, “[...] momento em que cresciam os pedidos de amarras por parte dos arsenais do Reino.” (LAPA *apud* DIAS, 2007, p. 193-202).

Nas comunidades remanescentes quilombolas de Ituberá, bem como nas comunidades dos municípios vizinhos, a exemplo de Camamu, Cairu e Nilo Peçanha, o cultivo e manejo da piaçava pelas comunidades é uma importante fonte de renda. Em comunidades como Boitaraca e Jatimane, ambas pertencentes ao município de Nilo Peçanha, o extrativismo da piaçava constitui-se como a principal fonte de renda. Manuel da Luz, 99 anos, aposentado, morador na comunidade de Jatimane, apresenta o seguinte relato:

Aprendi a tirar piaçava com os outros, e sempre trabalhei de ganho. Naquele tempo, ouvia falar que tivera escravo por aqui, mas não sei dizer nada não, só sei que o trabalho da piaçava era desde o tempo dos escravos. É um trabalho escravo, isso eu também ouvia falar (LUZ *apud* FERNANDES, 2009, p. 13-14).

Certamente, os povos indígenas já utilizavam as fibras da piaçava antes da chegada dos colonizadores, que passaram a utilizá-la com fins comerciais. O trabalho de colheita e beneficiamento ficava a cargo dos negros escravizados, conforme aponta a narrativa de Manoel. Durante o ano de 1879, foi registrado, em livro, “os direitos sobre a piaçava”, referente ao município de Ilhéus. O documento traz a relação dos possíveis produtores, o

²⁰³ De acordo o IBGE (2006): “A Bahia é o grande produtor de piaçava, com 89,7% da produção nacional, que, em 2005, alcançou 86.550 t. Os principais municípios produtores são Cairu, Ilhéus e Nilo Peçanha [além de Ituberá e Camamu], que, juntos, responderam por cerca de 73,4% da produção nacional. O estado do Amazonas também se destacou, sendo responsável por 10,3% da produção nacional de piaçava.” (IBGE, 2005). A fibra da piaçava possui alta resistência à tração e difícil decomposição, daí a utilização dessa fibra para fabricação de cordarias.

quanto produziram (em molhos) por mês e o valor recebido. Naquele ano, a produção da piaçava rendeu 865 mil 363 réis.²⁰⁴ Infelizmente, o documento não traz maiores informações sobre a dinâmica de produção e comercialização da piaçava, tanto em Ilhéus quanto em outros municípios, vilas ou povoações. Contudo, indica que existia, em torno da piaçava, um comércio organizado e lucrativo.

O beneficiamento da piaçava exige habilidade e esforço físico, tanto dos homens quanto das mulheres. Os homens são responsáveis pela colheita e os encarregados dessa função são chamados de “tiradores”, enquanto as mulheres, e até as crianças, responsáveis pela limpeza das fibras, são chamadas de “catadeiras”. Depois de alguns anos trabalhando como tiradores de piaçava, as marcas do trabalho exaustivo ficam impregnadas no corpo, principalmente nas mãos, através dos calos, que fazem com que os homens apresentem perda da sensibilidade fina das mãos. Nesses casos, atividades simples como manusear uma agulha tornam-se uma tarefa difícil. Além disso, é uma atividade extremamente perigosa, principalmente em piaçavas cujas palmeiras sejam altas, pois as plameiras podem chegar a cinco, oito, e até mesmo a dez metros de altura. E quanto maior a altura, maior o risco de acidentes, como cair ou cortar-se com o facão, além de, também, haver o perigo de os “tiradores” terem a possibilidade de, durante a coleta, serem picados por algum bicho peçonhento como cobra, escorpião ou aranha. O preço alcançado pela fibra da piaçava, depois de beneficiada, está desvalorizado. Acrescente-se a isso o fato de os produtores venderem a produção para atravessadores, sem valor agregado e de forma individualizada.

No caso da comunidade de Lagoa Santa, a economia gerada pela produção da piaçava está relacionada à comercialização da fibra, utilizada na produção de vassouras, e da fita ou casca da piaçava, com a qual são produzidas coberturas para quiosques e cabanas. Outro subproduto da piaçava que vem sendo comercializado pela comunidade é o coco²⁰⁵ (endocarpo). Nos últimos anos, ele vem sendo utilizado na fabricação de carvão e de biojoias.

A fibra da piaçava também vem sendo utilizada pela comunidade de Lagoa Santa para a produção de artesanato. O artesanato à base de fibras de piaçava não fazia parte das tradições da comunidade. Ele foi inserido através da atuação da Cooperativa das Produtoras e

²⁰⁴ APEB. Seção Colonial/Provincial. Câmara de Ilhéus. **Direitos sobre a piaçava**. 1879, maço 5458.

²⁰⁵ O endocarpo é o fruto ou a semente da piaçaveira. Conforme o agrônomo José Roberto V. de Melo, esse fruto, ou casca, é considerado como “[...] marfim vegetal e vem sendo bastante empregado na confecção de acessórios como anéis, brincos e pulseiras, inclusive adornados com ouro e prata em grandes joalherias. Além disso, já existem indústrias que usam o endocarpo como matéria-prima na fabricação de carvão ativado para velas de filtros de água” (MELLO, s/n, 2011). Quanto ao coco ou “coquilha” da piaçava, segundo Baltazar da Silva Lisboa, juiz conservador das matas e ouvidor da comarca de Ilhéus, durante o período colonial “[...] se exportava em outros tempos para o reino, e hoje que não é buscado, extraem os habitantes o óleo para se alumiar, vendido a carrada a 400 reis até 480”. (LISBOA *apud* DIAS, 2007, p. 251).

Produtores da Área de Proteção Ambiental do Pratigi (COOPRAP),²⁰⁶ que também faz parte do “mosaico” das instituições da Fundação Odebrecht. Com a produção do artesanato a partir do coco e da fibra, objetiva-se diversificar a cadeia produtiva da piaçava, criando-se, assim, novas fontes e perspectivas de renda para os membros da comunidade. Conforme observa Luzimara Ramos dos Santos:

Temos esse trabalho que é através da cooperativa [COOPRAP], que é o artesanato, e essa é a maior produção que a gente pode fazer dentro da comunidade mesmo, sem que a gente saia da comunidade para ir procurar emprego em outro lugar, sendo que nós tem o trabalho dentro de casa e não impede que a gente ganhe o nosso próprio dinheiro.

A produção e a comercialização do artesanato de piaçava pode contribuir para que os jovens da comunidade permaneçam nela, ao lado de seus pais, uma vez que as posses são muito pequenas, não tendo mais áreas disponíveis para cultivarem. A terra de Santília Ramos dos Santos, mãe de Luzimara, por exemplo, tem pouco mais de um hectare, como ela relatou na entrevista que nos concedeu. Quando perguntada sobre o tamanho da sua propriedade, ela respondeu:

Aqui? Oh, meu Deus! Será que dá uma hectare? [pergunta Santa ao Maurílio] Acho que não dá não. É dali, ó, o rumo tá bem aí, ó, junto dessa casinha dessa menina que tá ali, de um pé de cravo alto que tem ali. Sobe até ali, numa possa de lama que tem ali, dá uma hectare. Quer dizer, no documento eu botei uma hectare e meia, né? No documento, mas isso aqui dá uma hectare.

Nessa pequena faixa de terra, vivem Santília, seu companheiro Maurílio e mais oito dos seus dez filhos. Dentre eles, está Luzimara, enquanto que os outros dois filhos moram na cidade de Itapetinga-BA, onde trabalham em uma fábrica de sapatos. A falta de terra suficiente para todos os membros das famílias é um grande problema, agravado com a grilagem que a comunidade sofreu. Além do artesanato, a COOPRAP, juntamente com a CFAF, vem instalando, na comunidade, o “Projeto Catadouro”, que consiste na implantação, nas residências dos jovens que estudam na CFAF, de um espaço destinado ao beneficiamento da piaçava (limpeza, seleção e corte da fibra). O processo de beneficiamento da piaçava no Catadouro, segundo Maria do Amparo, é composto pelas seguintes etapas:

²⁰⁶ A COOPRAP “[...] faz parte da Aliança Cooperativa da Piaçava, que reúne a Casa Familiar Agroflorestal (CFAF), a Indústria Cidadã – que produz vassouras de piaçava – e parceiros sociais, como Walmart, Tok&Stok, GBarbosa e Ebal”. VASCONCELOS, Gabriela. Exemplo na Comunidade. In: **Odebrecht online**. 17 de agosto de 2011. Disponível em: <<http://www.odebrechtonline.com.br/exclusivoonline/2011/08/17/english-example-in-the-community/>>. Acesso em: 15 out. 2011.

[...] primeiro compramos a fibra da piaçava inteira. Ao chegar aqui, nós vamos tirar a fibra inteira, deixá toda estirada. Aí, agora, vamos separar as fibras da piaçava: as grossas para um lado e as finas para o outro. Aí, depois, pegamos a fibra inteira e vamos ali no pentiamento, ali ó [indica onde fica o pente, que consiste em uma tábua com pregos]. Aí, a gente depois botamos pra secar. Depois que tiver seco, aí vai direto pro corte. Cortamos a piaçava em pedaços de vinte e seis centímetro, depois amarramos os fardos e vende para a cooperativa.

O cultivo da piaçava sempre fez parte do cotidiano da comunidade. Porém, atualmente, novas formas de beneficiamento vêm sendo implementadas. A possibilidade de diversificação da utilidade da fibra, por meio da confecção de artesanato e do beneficiamento através dos Catadouros, vem alterando a forma de relacionar-se com ela, criando novas possibilidades de conceber os recursos disponíveis na comunidade, criando costumes e tradições, bem como despertando, nas pessoas envolvidas, novas perspectivas. Maria do Amparo, por exemplo, comenta que o Catadouro que foi instalado na pequena posse de sua família “[...] é para o futuro, aqui vai servir para os meus filhos no futuro... aqui vai ficar para o futuro da minha família [...]. No meu futuro eu penso em ser uma jovem empresária rural”.

Contudo, é preciso ter cautela com os atores e instituições que estão atuando na comunidade, principalmente os ligados ao empresário Odebrecht, como anteriormente observado. É válido destacar que, desde 1997, o Instituto de Desenvolvimento Sustentável do Baixo Sul da Bahia (IDES), instituição idealizada e liderada por Odebrecht, atua na região, principalmente em comunidades tradicionais (ribeirinhas, rurais e quilombolas) com projetos e ações. Entretanto, nenhuma alteração significativa quanto às condições socioeconômicas dessas comunidades pode ser observada. Nada mudou na vida das pessoas desde que a Odebrecht, através do mosaico formado por suas organizações (OSCIP's, cooperativas e associações), instalou-se na região, há 14 anos. Nesse período, o que essas organizações têm promovido são ações que buscam cumprir, principalmente, três objetivos: 1) Marketing – transmitir a ideia de uma empresa socialmente responsável; 2) livrar-se do pagamento de certos tributos; e 3) promover a formação de jovens ajustados à uma perspectiva capitalista, "empresarial", evitando, assim, a potencialização de lideranças políticas comprometidas com a transformação social, em uma região marcada por uma intensa desigualdade e exclusão social e racial.

Foto 32 – Benedito, tirando piaçava, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 33 – Liliana de Jesus dos Santos, aluna da CFAF, à frente do Catadouro instalado na posse de sua família, núcleo do Riachão, 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 34 – Placa informativa, comunicando a instalação do I Catadouro, na posse da família de Maria do Amparo. núcleo da Matinha. 2012



Fonte: Acervo pessoal
Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 35 – Produção do artesanato da piaçava. À direita, Santília; à esquerda, sua filha, Luzimara, 2012



Fonte: Site da fundação Odebrecht
Fotografia: Não informado

Quanto à tradição do cultivo da mandioca nas comunidades negras rurais da região, bem como em relação à produção de farinha, apresentam-se como herança colonial, sendo que, na região compreendida hoje como o Baixo Sul da Bahia, que durante o período colonial fazia parte do antigo Fundo das Doze Léguas ou Vilas de Baixo, pelo longo período de 1630-1738, as comunidades eram obrigadas a só produzirem farinha para o abastecimento das praças de Salvador e do Recôncavo, como vimos anteriormente, no capítulo dois.

Produzida ainda de forma tradicional, a farinha de mandioca constitui-se como uma importante atividade econômica na comunidade. Até alguns anos atrás, era, basicamente, o único cultivo das comunidades negras, como diz Maria da Conceição: “Nós não plantava planta, era só fazer farinha pra comer.” Seu irmão, Manoel da Lapa, 76 anos (conhecido por Duca), enfatiza a afirmação, dizendo: “Naquela época, o povo não tinha influência de plantar outra planta de jeito nenhum.”²⁰⁷ Quando Manoel e Maria dizem que não se plantava planta naquela época, estão se referindo ao cultivo de plantas de raiz, que consiste no cultivo de espécies de ciclo longo e fixo, como, por exemplo, cravo-da-índia, guaraná e cacau.

Esse cultivo intensivo da mandioca pelos agricultores da região perdurou até meados do século XX, período no qual a expansão da fronteira agrícola da lavoura comercial ainda não tinha adentrado pelo interior das matas e atingido as comunidades negras. Naquela época, os agricultores podiam trabalhar tranquilos em suas roças e plantavam grandes roçados de mandioca; geralmente, um grande roçado por ano. Quando a mandioca estava madura, era colhida para a produção da farinha produzida, e quando a roça terminava, derrubava-se a mata e iniciava-se outra roça. Aquela terra que estava ocupada pelo roçado do ano anterior ficava descansando por alguns anos, depois voltava a ser cultivada. Naquele tempo, como se costuma dizer na comunidade, “tinha terra a vontade”. Por isso, as roças de mandioca eram plantadas em grandes áreas, conforme podemos observar na narrativa de Manoel Conceição dos Santos: “De primeiro, o povo [...] botava roçado que de um canto quase não via o outro.” A prática de alternarem seus roçados sistematicamente possibilita-nos pensar nos processos de constituição dos “[...] modos de vida e do desenvolvimento de técnicas específicas para o cultivo dos roçados”, ou seja, pensar que a cultura constrói-se “[...] numa íntima interação dos sujeitos com a natureza” (MARCON, 2003, p. 186). Além disso, é indicativo de que as comunidades negras desenvolveram formas sustentáveis de se relacionarem com a natureza, seja como extrativistas, retirando o sustento da floresta, a exemplo da piaçava, ou como agricultores familiares, com seus roçados rotativos e de baixo impacto ambiental, e

²⁰⁷ Manoel da Lapa dos Santos. Entrevista concedida em 07 de março de 2010.

geralmente com a utilização de técnicas agroecológicas - ao contrário dos grandes empreendimentos agrícolas, que desmatam milhares de hectares de terra para implantação de monoculturas, com extensivo uso de defensivos e fertilizantes agrícolas.

O momento ou período de constituição do roçado de mandioca constitui-se como um período privilegiado para a realização dos adjuntes. Na entrevista com Manoel Conceição, ele contou como aconteciam os grandes adjuntes dos quais participava:

Tinha os adjunte. Os adjunte era assim: o povo ia botar uma roça, trocava dia. Agora, pra derrubar, criava aqueles porco, que naquele tempo era o que bem o povo criava. Aí, chamava vinte, vinte e cinco, trinta machadeiro. Aí cedo - por exemplo, hoje é a véspera - matava os porcos; quando é amanhã cedo - por exemplo, amanhã era segunda-feira -, aí, o povo chegava. Tinha gente que morava longe, já vinha de véspera pro lugar do adjunte. Aí, quando era de manhã, aí o povo chegando... dez, dez não, dez era pouco ainda; era vinte, vinte e cinco machadeiro ia pro mato - de primeiro não tinha negócio de o IBAMA empata. Aí, o povo botava roçado de que de um canto quase não via o outro [...]. Quando terminava, já ficava certo. Aí, esses mesmos machadeiro daqui a oito dia é o mesmo serviço; pra outro, aí já ia pra outro, inté terminá o ano e findá a roça, de botá roça.

A narrativa de Manoel denota bem como estavam presentes, e ainda estão, os laços de solidariedade entre os membros da comunidade. O adjunte não acontecia apenas para congratulações, nem como pretexto para rever velhos amigos e parentes. De fato, era necessário, uma vez que o trabalho da derruba demandava muito esforço e perícia dos machadeiros. O trabalho era realizado em grupo e os adjuntes eram uma estratégia para vencer os desafios e dificuldades do cotidiano.

O fato de muitos dos que vinham ajudar no serviço virem de longe, chegando, às vezes, no dia anterior ao trabalho a ser feito, sinaliza um dado importante: as relações de solidariedade transcendem os limites da comunidade, abrangendo a região, interligando as comunidades em momentos marcados por troca de experiências, saberes, sementes e mudas de plantas - cultivados em determinada região, mas ainda não em outras -, de solidariedade e de festa. Sim, havia festa, porque depois do trabalho duro na derruba, o resultado era celebrado com comida farta, uma vez que havia uma preparação prévia a fim de alimentar todos os trabalhadores, conforme sinaliza a narrativa de Manoel.

Às vezes, é necessário recriar, ressignificar tais práticas, adaptando-as às especificidades que o tempo presente impõe - como, por exemplo, o fato de o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) “empatar” os roceiros de continuarem a “botar os seus roçados”. Há alguns anos, por exemplo, técnicos e funcionários do IBAMA passaram a fazer incursões nas comunidades - em alguns casos, com

a utilização de helicópteros -, com a alegação de inspecionarem suas atividades e possíveis agressões ao meio ambiente.

João de Jesus dos Santos, 69 anos, irmão de Cristovão, narrou-nos um fato acontecido com ele. Enquanto filmava as pessoas batendo o assento da Casa de Farinha de Cristovão, mantínhamos uma conversa descontraída: ele nos contava, orgulhosamente, que na posse de sua família (que fica no núcleo de Buraca) tinha um pouco de tudo. E acrescentou: “O senhor chega aqui, tem uns pezinhos de piaçaba aqui, uma mata a gente tem, tem umas mudinhas de cravo aqui nesse deságua aí [...]”, com a ressalva de que o “[...] deságua tá encoberto [...]”, ou seja, a nascente do pequeno córrego está protegida pela mata, e gentilmente convidou-nos para voltar um outro dia com mais tempo para ele nos mostrar a nascente. Naquele instante, ele nos informou: “Os fiscais do IBAMA, de vez em quando eles vem aqui, faz uma ameaço, diz que tá faltando água (na cidade), causa dor aos proprietários.” Por fim, relata uma experiência que viveu com os fiscais do IBAMA:

Um dia, eu táva ali, fazendo uma cerca de arame pra prender o animal - porque animal a gente não pode criar avulso. Eu táva ali, aí meus meninos saiu tudo. Eu táva espichando um arame, aí o martelo pegou em cima desse dedo, chega até vagalume sair do olho, quando eles chegaram (os fiscais do IBAMA), e disse: “Bom dia, cidadão.” Eu disse: “Bom dia! O que é que vocês desejam?” Aí, ele disse: “Nós viemos aqui saber do desmatamento porque o causador são vocês, que vivem fazendo desmatamento e uma coisa e outra, e na cidade tá faltando água.” Eu já tava retado da vida com a dor no dedo. Eu disse para ele, eu digo: “Ói, vá lá em cima, ói (apontando para o céu), conversar com o proprietário que ele sabe por que é que tá faltando água.” Aí eles também foi embora. Muitos me disseram: “Ói João, mas ali é fiscal do IBAMA!” Se eles me pegasse e me levasse, eles me levava preso. Eu não matei, não roubei, não desonrei; pronto e acabou.

Outra história diz respeito a um morador da comunidade que, após botar um roçado em uma área de capoeira (refere-se às áreas de mata rasteira), estava semeando a terra recém-queimada, quando um helicóptero apareceu e iniciou procedimento de pouso. Naquele momento, o pequeno agricultor fugiu e ficou vários dias fora da comunidade, com medo de ser preso pela “grave infração” que havia cometido.

Percebemos como uma prática convencional, rotineira, uma tradição, vem sendo ressignificada, reelaborada pela necessidade que se impõe no presente. As tradições práticas, e/ou as ações da cultura popular, não são “inalteráveis” (HALL, 2009). Pelo contrário, a tradição é mutável, fruto das mudanças promovidas pelo processo histórico, interno e externo ao grupo. Portanto, a tradição é sempre mais do que um “[...] segmento inerte e historicizado [...]”. A mobilidade ou a capacidade que esta tem de reinventar-se apresenta-se na medida em que as circunstâncias impõem-lhe tal movimento (WILLIAMS, 1979), como vem

acontecendo na comunidade depois que o IBAMA passou a ver a prática tradicional como os agricultores trabalham em seus roçados como uma ameaça à integridade do meio ambiente.

Voltando ao adjuntos, onde o ritmo de trabalho é marcado pelos cantos responsoriais, no caso da derruba da mata para o roçado, os machadeiros tinham que “[...] prestar atenção na quadra”. É a quadra que marcava o ritmo das cutiladas dadas na madeira, sendo que “O próprio ritmo da toada facilita muitas vezes o ritmo da operação manual,” pois a música é um “[...] estimulante do trabalho que faz render mais”. (ARAÚJO, 1973, p. 124). Cristovão, um dos guardiões da memória social do grupo, narra um desses cantos de trabalho que se costumava entoar no momento da derruba dos roçados:

Ei meu pilão de sete boca / Piza no meio / Meu pilão de sete boca / Piza no meio / Ei me dá quadra, toma quadra / Piza no meio / Toma quadra pra pegar / Piza no meio / Do jeito que sou maneiro / Piza no meio / Tá um pé pra amarar / **Piza no meio.**

Os moradores da comunidade fazem do labor cotidiano uma expressão cultural rica em divertimento e poesia. Muitas comunidades remanescentes quilombolas têm a música (cantos de trabalho, chulas e quadras, ladainhas e cantigas de roda) como uma forma de manter vivas as tradições, através das quais evidenciam seus modos de vida, costumes, valores, tradições que se manifestam no cotidiano. A música e os cantos de trabalho também podem vir carregados de uma função política. Pensando no período escravista, essas canções poderiam vir carregadas de códigos e/ou expressões que tivessem a finalidade de combinar fugas ou encontros sem que os olhos e ouvidos sempre vigilantes dos feitores, ou dos senhores de escravos, percebessem. Em outro canto de trabalho que Cristovão apresentou-nos, observamos os seguintes versos:

Ó meu sinhô, bombeia e a bombafuró / O tanque do meu ano está preso no vapó / Ei meu amigo companheiro, tu passa de lá, vem cá / Do jeito que sou maneiro, passo n'água sem molhá / Ó meu sinhô, bombeia e a bombafuró / O tanque do meu ano esta preso no vapó / Ó táva na beira do rio, táva no rio do caná / Do jeito que sou maneiro, passo n'água sem molhá / Ó meu sinhô, bombeia e a bombafuró / O tanque do meu ano está preso no vapó / É siná, é ponto, é vírgula / Se é ponto, é virgula, é siná / Proveita enquanto eu quero / **Sábado de tarde eu vou lá.**

Esses cantos podem ter origem no tempo do cativo, sendo entoados no momento de realização das tarefas, no eito da plantação de cana, nas larvas de ouro ou nas plantações de café ou mandioca, por exemplo, ou nos batuques como as rodas de samba, realizados com a

autorização dos senhores de escravos em momentos de festa. Segundo Cristovão, os versos narrados acima são entoados tanto nas rodas de samba como nos momentos de trabalho, como nos adjuntos. Pensando em sua realização no tempo do cativeiro, as últimas estrofes “É siná, é ponto, é virgula / Se é ponto, é virgula, é siná / Proveita enquanto eu quero / Sábado de tarde eu vou lá” podem ser uma representação da estratégia que os escravizados utilizavam para se comunicarem sem que despertem a desconfiança dos senhores. Nesse caso, podemos supor tratar-se de uma forma de marcar um encontro sem que o senhor, ou o feitor, viessem a desconfiar: “Proveita enquanto eu quero / Sábado de tarde eu vou lá”.

A respeito dos batuques dos negros, tanto os senhores de escravos quando os viajantes que descreveram essas atividades durante o período escravista não entenderam, ou não foram capazes de perceber, que nos batuques dos escravos haviam indícios que não se resumiam apenas aos espetáculos que os “de fora” assistiam. Muitas informações circulavam entre os escravos de fazendas próximas por meio “dos versos do jongo”,²⁰⁸ de sambas de roda ou de cânticos de trabalho no eito que, “[...] sutilmente disfarçados [...]”, eram cantados por grupos de fazendas próximas. Os conteúdos desses cantos poderiam variar: “[...] críticas irônicas aos senhores e feitores; as disputas internas, as reverências ao passado, o respeito aos africanos e ancestrais [...]”. Cantados em versos e em crônicas orais musicadas, os “[...] provérbios, as imagens metafóricas e as mensagens cifradas não foram percebidos, nem mencionados [...]” pelos viajantes que os registraram (ABREU; MATTOS, 2007, p. 79). Os batuques e cantos de trabalho constituíam-se como estratégias através das quais os cativos articulavam formas de resistência ao sistema escravista. No ambiente urbano, os cantos também estavam presentes, principalmente entre os escravizados, trabalhadores livres e de ganho.²⁰⁹

Ainda sobre aos adjuntos, agora a respeito da festa, Manoel Conceição, a quem recorremos mais uma vez, esclarece que elas aconteciam após a realização dos trabalhos e,

²⁰⁸ “O jongo, também conhecido como **caxambu** ou **tambu**, é uma dança, um gênero poético-musical característico de comunidades negras de zonas rurais e da periferia de cidades do Sudeste do Brasil. Praticado sobretudo como diversão, mas comportando também aspectos religiosos, o jongo originou-se das danças realizadas por escravos nas plantações de café do Vale do Paraíba, nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, e também em fazendas de algumas regiões de Minas Gerais e do Espírito Santo.” (PACHECO, 2007, p. 16). “O jongo, a exemplo do samba de roda do Recôncavo Baiano, recebeu o título de patrimônio cultural brasileiro.” (ABREU, 2007, p. 355).

²⁰⁹ Segundo João José Reis, os ganhadores que atuavam nas ruas de Salvador estavam organizados em **cantos**, como se chamavam os grupos, etnicamente delimitados, que se reuniam para oferecer seus serviços em locais também delimitados de geografia urbana, sendo que a inspiração pode ter sido “[...] os grupos de trabalho voluntários, comuns na África Ocidental, conhecidos como *aro* entre os iorubas” (REIS, 1993, p. 12). A respeito dos **cantos** de trabalho entre os trabalhadores negros no ambiente urbano, consultar o trabalho de Maria Cecília V. Cruz (2000), onde a autora analisa a formação de um sindicato entre os trabalhadores em trapiche e café no Rio de Janeiro, compreendendo o período de 1905-1930. Portanto, alguns anos após a abolição.

preferencialmente, quando o dia seguinte fosse um feriado ou dia santo, pois assim os trabalhadores poderiam brincar, dançar, sambar e se divertir à vontade, sem a preocupação de ter que trabalhar no dia seguinte. Nesse sentido, ele argumenta que “[...] as vez que era meio de semana não fazia [festa]. Agora, quando era véspera [de feriado ou dia santo] - que nem tinha uma mulher aqui que chamava Djanira, aí que ela gostava de fazer o adjunte dela na véspera de São Pedro -, aí tinha festa...”. Nesses casos, a festa era sempre animada. Uma comemoração onde os participantes comem, bebem e sambam à vontade, conforme podemos observar em um dos relatos dos entrevistados:

A festa era samba. Primeiro, fazia uma roda de samba - de primeiro, tinha sambador a vontade. Depois, rezava a ladainha. Primeiro, era a ladainha; depois, sambava; mais tarde, o povo dançava. Aí, tocava naquele tempo o instrumento: cavaquinho, violão, a sanfona, uma sanfoninha véia... e o povo rolava a festa o dia todo. Amanhecia o dia e não tinha um pinga de risinga [briga]. A ponto ser dia de domingo ou acontece ser o dia de São Pedro, o povo não ia trabalhar; aí, rolava a festa.

As falas de Manoel sinalizam que o trabalho e o lazer configuravam-se em momentos conectados, mas que nem sempre o exercício do mutirão ou adjunte precedia a realização da festa. Contudo, o próprio adjunte já era uma festa, na medida em que possibilitava o encontro, a convivência entre vizinhos e parentes. Os mutirões, enquanto espaços de encontro para o trabalho e também para o lazer, ultrapassam a dimensão imediata da troca de serviços e chega ao âmago das relações sociais - entre outras coisas, por permitir trocas de experiências. A prática do adjunte soma-se às outras práticas socioculturais, vinculadas à cultura e identidade do grupo, às relações entre vizinhos, aos valores e tradições ligados à posse, ao uso e relação com a terra, bem como às práticas religiosas.

Os adjuntes acontecem sempre que algum membro da comunidade precisa de auxílio para desempenhar alguma atividade mais laboriosa, como, por exemplo, para tapar uma casa feita de pau-a-pique (casa sem estrutura de alvenaria, cujas paredes são feitas de ripas entrecruzadas e revestidas de barro), na colheita ou plantio de algum roçado, para bater o assento de alguma Casa de Farinha, etc.²¹⁰ Participamos de alguns adjuntes, dos quais guardamos lembranças positivas das experiências vividas. Durante a realização deste trabalho, tivemos a oportunidade de participar de um adjunte realizado na casa de Cristovão,

²¹⁰ O assento da Casa de Farinha consiste em uma bancada feita de barro batido, com uma abertura no centro onde é instalado o arguida. O arguida consiste em uma peça redonda, feita de barro, onde a massa de mandioca é torrada.

organizado para bater o assento de sua nova Casa de Farinha, em novembro de 2010. As atividades começaram bem cedo, em duas frentes: as mulheres cuidavam da preparação da comida a ser servida, enquanto os homens dividiam-se entre buscar água para molhar o barro a ser pisado e batido e pisar e bater o barro.

Como de costume, após o término do trabalho, ou seja, após o assento batido, a comida foi servida. Em seguida, todos sambaram e beberam, em uma confraternização que adentrou a noite, sem que houvesse brigas ou desentendimentos entre os presentes. Todos ficaram satisfeitos: o dono do trabalho, por vê-lo realizado com a ajuda dos amigos; e os participantes, por terem contribuído para tal realização, tendo a certeza de que, quando vierem a precisar, também serão servidos. Como disse Cristovão: “A gente temos aquela alegria, aquele prazer de fazer um trabalho como naquele dia aqui, graças a Deus! Ainda sobrou bebida e o pessoal bebeu. Teve gente que saiu daqui umas sete horas da noite, e graças a Deus não teve uma pequena conversa.” Portanto, o adjunte é um momento de trabalho e de confraternização.

Foto 36 - Adjunte para bater o assento da Casa de Farinha de Cristovão, 2010



Fonte: Acervo pessoal

Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

Foto 37 - Adjunte para bater o assento da Casa de Farinha de Cristovão, 2010



Fonte: Acervo pessoal

Fotografia: Egnaldo Rocha da Silva

As comunidades quilombolas apresentam aspectos, hábitos, costumes e práticas tradicionais fortemente ancoradas na tradição oral e na força da palavra, como as que vimos até aqui, que fortalecem os laços identitários do grupo. Contudo, quando a relação é estabelecida com o outro, fora dos limites da comunidade, essa relação nem sempre ocorre de forma pacífica. Ainda hoje, aspectos da cultura negra rural são vistos como exóticos e, por vezes, desdenhados, vistas como “motivo de chacota”. A esse respeito, Cristovão, que também é rezador, apresentou-nos uma experiência significativa. Informados de que ele conhecia algumas rezas, procuramos saber mais sobre o assunto. Por isso, questionamos quais rezas ele sabia e com quem aprendera. prontamente, ele respondeu que havia aprendido as rezas com o seu pai, mas que, até certo ponto de sua vida, não teve precisão de fazer uso de seus conhecimentos, até quando “[...] chegou uma data que meu pai faleceu”. Só a partir de então, ele passou a utilizar os ensinamentos que seu pai havia lhe transmitido - nesse caso, a oração de São Brás.

Ele nos contou que em um certo dia, ao visitar uma cliente que costumava comprar farinha em sua pequena barraca na feira livre de Ituberá, viu-a queixando-se de uma espinha

de peixe alojada na garganta. Após a queixa, ela mencionou que já havia procurado assistência médica “[...] por duas vezes, e o médico colocou um aparelho pra vê se tirava aquela espinha [...]”, mas sem lograr sucesso. Cristovão, então, mencionou que poderia rezar a oração de São Brás para ajudá-la. Entretanto, naquele momento, chegou uma terceira pessoa e começou a zombar de seus conhecimentos:

[...] a criatura, na hora que eu disse a ela que eu sabia rezá, a criatura achou graça, deu risada. Aí, eu disse a ela... Me criou assim, uma... assim, um tipo nervoso assim. Eu digo: “Dona Nana, eu quando eu digo uma coisa porque eu garanto e tenho certeza, é o ponto da senhora acreditar. Se a senhora acreditar, eu vou fazer a oração aqui, agora! E eu tenho a plena certeza que daqui pra seis hora, ou sete ou oito da noite, não vai a oito da noite, essa espinha ela vai; ou vai subi, ou desce, ou desaparece.”

Nas comunidades de tradição oral, não apenas a memória é mais desenvolvida, mas, também, conforme aponta Hampâté Bâ, “[...] a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 168). O fato de alguém rir do conhecimento de Cristovão, da sua palavra (“ela conheceu que eu não gostei, que ela desfez da minha palavra”), do fato de ele saber rezar - na comunidade, as rezas são normais e os que sabem rezar são bastante respeitados. Os que detêm esse tipo de conhecimento são considerados verdadeiros mestres dos saberes - demarca uma estranheza quando essa situação se revela diante do outro, do estranho ao cotidiano da comunidade. Este não consegue compreender que, em comunidades tradicionais, a oralidade é “[...] a grande escala da vida, e dela recupera, relaciona todos os aspectos”. São singularidades que podem “[...] parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas [...]”, uma vez que, na tradição oral, “[...] o espiritual e o material não estão dissociados” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 169).

A oração que Cristovão oferece aos que necessitam, em momentos de perigo e de aflição, chama atenção por associar elementos da religiosidade católica com a religiosidade africana. Após ter feito a oração, a senhora perguntou a Cristovão “quanto custava”. Ele, então, deu a seguinte resposta: “Não lhe custa nada! Que meu pai nunca cobrou e quem ensinou a ele também nunca cobrou, e as palavras de Deus a gente não cobra não.” Demonstrou, com sua resposta, que tais práticas não são regidas por concepções monetárias, mas ancoradas em concepções e práticas de solidariedade vivenciadas no cotidiano da

comunidade. Portanto, a reza²¹¹ é sempre gratuita, sendo uma obrigação de quem tem esse dom socorrer sempre que houver alguém necessitado.

Conhecimentos como este reportam a culturas não europeias. São saberes tradicionais, populares, híbridos, originários de culturas nascidas dos processos de colonização. Na semana seguinte, Cristovão foi à procura daquela senhora para certificar-se do que ele já sabia: ela lhe informou que a espinha que tanto a estava incomodando havia desaparecido minutos depois da oração.

Viver na comunidade exige luta, arte, coragem e solidariedade. O cotidiano²¹² é difícil, e o trabalho, árduo. Os momentos de lazer, trabalho, devoção e práticas religiosas às vezes confundem-se, misturam-se – como no caso dos adjuntos, cujo principal objetivo é a realização de determinado trabalho, porém sempre precedido de samba, cantoria e bebidas. Há, também, as festas – atualmente, menos frequentes – onde as famílias reúnem-se para que, juntos, possam homenagear algum santo (a exemplo dos santos festejados no período junino: São João, São Pedro e Santo Antonio), ou quando tal reunião ocorre em virtude da reza de ladainhas. Nessas ocasiões, a comunidade, após as obrigações, voltava-se para a parte profana da festa que, geralmente, estendia-se por toda a noite. Conforme a narrativa de Maria Conceição da Paixão Santa, 64 anos, que vive com sua família no núcleo São João: “Aqui, quando ía para uma festa, a gente sambava a noite toda. Samba de marinheiro, o nego não se escorava não! Sambava mesmo! Samba de marinheiro, samba de roda; cantava lavandeira, zabelinha, tudo isso a gente cantava.”²¹³

Há uma diferenciação na comunidade quanto ao samba, podendo este ser de roda ou de marinheiro. Quanto ao segundo, a coreografia e o modo de sambar, conforme Cristovão, é diferente do primeiro, pois o [Samba de Marinheiro](#) é dançado com “[...] o pessoal rodando, e passando um pelo outro e tal. Agora uma coisa: que quem não tem costume de

²¹¹ Entre elas, as rezas para mau olhado, cobreiro, espinhela caída, espanto, dor de cabeça, dor de dente, sapinho, entre outras presentes e praticadas na comunidade como práticas de cura.

²¹² A respeito da relação entre cotidiano e história, Matos considera: “As abordagens que incorporam a análise do cotidiano têm revelado todo um universo de tensões e movimento com uma potencialidade de confrontos, deixando entrever um mundo onde se multiplicam formas peculiares de resistência/luta, integração/diferenciação, permanência/transformação, onde a mudança não está excluída, mas sim vivenciada de diferentes formas. Assim, não se pode dizer que a história do cotidiano privilegie o estático, já que tem mostrado toda a potencialidade do cotidiano como espaço de resistência ao processo de dominação.” (MATOS, 2002, p. 26).

²¹³ Maria Conceição da Paixão Santos. Entrevista concedida em 07 de julho de 2011. A realização da entrevista com Maria foi um tanto laboriosa. Segundo ela, só aceitou conceder-nos a entrevista porque conhecia o entrevistador/pesquisador, e acrescentou que era muito amiga do pai dele. Por isso, sabia que ele não utilizaria a entrevista para outros fins, mas apenas para os quais foram anunciados. Ela justificou sua reação, sua desconfiança inicial, ao nos dizer que outras pessoas a procuraram, gravaram entrevistas, onde ela revelou suas memórias e saberes, e não voltaram mais, “desapareceram”, ficando ela sem saber que utilizações fizeram de suas falas.

rodar o marinheiro tem daqueles que fica tonto e cai”. Uma das cantigas do samba de marinheiro diz o seguinte:

É óia a, é vaqueiro, guenta na ponta do laço/ Tu guenta na ponta do laço, tu guenta na ponta do laço/ É óia a, é vaqueiro, guenta na ponta do laço/ Companheiro da alegria, no ponto dá dois sinal/ É vaqueiro, guenta na ponta do laço/ Óia a, é vaqueiro, guenta na ponta do laço/ Companheiro da alegria, me dá licença eu chegar/ É vaqueiro, guenta na ponta do laço/ **Ó, dá licença colega que eu também quero trovar.**

Cristovão é um dos grandes sambadores da comunidade; conhece muitas quadras e chulas, que ele guarda na memória. Ele aprendeu com os mais velhos, conforme ele mesmo contou: “Veja, tudo é um dom que a pessoa traz na memória. Eu aprendi com o meu pai. Ele cantava e eu aprendi com ele e com algum dos meus tios.” Tanto o samba quanto as cantigas que dão ritmo à dança são atividades grupais, nas quadras e chulas. Para ser mantido o ritmo, é preciso que haja sincronia entre os cantadores: um dá a quadra e o outro toma a quadra (responde). Porém, Cristovão sente que a tradição está ameaçada, uma vez que os mais novos não estão aprendendo as cantorias: “[...] nem meus filhos, nem os de João [João é irmão de Cristovão], nenhum aprendeu. Só se aprende de agora por diante [...]. Os menino moderno, os jovens, bem pouco aprendeu”. Para Cristovão, os jovens da comunidade não estão aprendendo porque:

[...] não tem assim aquela memória pra aprender. Outros, as vezes é porque não quer, porque diz assim: a, esse negócio e tal, muitas vezes querem aquelas músicas de rádio e tal pra se diverti. Acham que esse trabalho não tem assim uma grande presença. Outros, acham bonito e quer fazer, mas não tem memória pra fazer... que uma parte é porque não quer; outros, é a falta de memória que não tem.

Cristovão atribui à essa modernização - representada pelas músicas que tocam nas rádios, principalmente o Axé-Music e o Arrocha, por serem gêneros musicais de forte influência entre os jovens baianos, inclusive nas comunidades rurais – a falta de interesse dos jovens das comunidades quilombolas em aprenderem cantorias e tradições transmitidas de geração a geração pela tradição oral e cantadas pelos mais velhos da comunidade. Essa modernização contribui para que os jovens não se interessem mais pelas cantorias e tradições da comunidade. Além disso, vale salientar que o processo de escolarização formal também deve ter sua influência nessa atual “falta de memória” para aprender cantorias e tradições, uma vez que a instituição escolar não dialoga com a cultura local. Aliás, por vezes a

escolarização formal até corrobora para a perpetuidade de estereótipos negativos em relação à cultura negra rural. Por exemplo, ao condenar o uso do linguajar local e ao promover a introspecção de novos valores e ideais de vida, onde a cultura local não faz parte.

Também entre os mais velhos, como Maria Conceição, o costume de participar das festas e das rodas de samba vem sendo deixado de lado e substituído por outras práticas, como a de frequentar a igreja protestante. Quando perguntada sobre a sua participação nas festas e nas rodas de samba, ela disse: “[...] hoje eu não estou mais para isso não porque sou crente, não faço mais nada disso”. Embora os membros da comunidade de Lagoa Santa sejam, majoritariamente, católicos, a igreja protestante neopentecostal vem ganhando terreno a cada dia. Muitos moradores congregam na igreja Assembleia de Deus, sendo que as mais próximas de Lagoa Santa ficam nas comunidades vizinhas de São João de Santa Bárbara e Brejo Grande.

Até o momento, a inserção da igreja e sua influência sobre os aspectos culturais da comunidade tem sido pequena. Contudo, o cenário atual também demonstra que a expansão das igrejas neopentecostais entre as comunidades quilombolas do município segue uma ordem crescente. A principal rejeição das igrejas neopentecostais nas comunidades diz respeito aos cultos afro-brasileiros. Contudo, investem, também, contra a prática de expressões culturais como o samba. Maria Conceição insere-se na categoria de mestra dos saberes da comunidade, guardiã de muitas cantigas de roda e sambadora tradicional. Entretanto, desde que se converteu ao protestantismo, ou “passou a ser crente”, como ela faz questão de salientar, não participa mais das rodas de samba nem das ladainhas. O conflito entre religiões afro-brasileiras e pentecostais tem se intensificado em muitas regiões do país, ao ponto de alguns autores classificarem os conflitos gerados no ambiente urbano e rural de “batalha espiritual” ou “guerra religiosa popular [...]” (LIFSCHITZ, 2008, p. 164). A ofensiva pentecostal contra as comunidades tradicionais, quilombolas e de terreiro assume diferentes variantes, perpassando pela recusa ritual até ataques contra terreiros.

Percebe-se que, na conjuntura atual, o contato com agentes externos (a exemplo de ONGs, OCIPs, poder público e instituições religiosas) vem se intensificando e, conseqüentemente, influenciando na dinâmica, modos de viver e fazer da comunidade, alterando ou ressignificando os sentidos e significados com que os membros da comunidade percebem as suas tradições e costumes.

Todo esse movimento vem deflagrando novas possibilidades, onde os atores sociais da comunidade podem criar e recriar estratégias sustentáveis de permanecer na comunidade,

diversificando as fontes de renda e/ou potencializando as existentes por meio da agregação de valor aos produtos cultivados e comercializados. Novas possibilidades existem, por exemplo, com o cultivo e comercialização de produtos orgânicos, de produtos produzidos de forma tradicional, como a farinha de mandioca e seus derivados (beijus, tapioca, entre outros). Também por meio do desenvolvimento comercial da cadeia produtiva da piaçava, com a produção do artesanato (biojoias) e a padronização da comercialização das fibras nos catadouros, assim como com a dinamização e organização da comercialização de outros produtos agrícolas produzidos pelas comunidades quilombolas da região, pois ainda são comercializados de forma individual e sem valor agregado. Nesse sentido, o Conselho Interterritorial das Comunidades Quilombolas do Baixo Sul e Litoral Sul da Bahia configura-se como estratégico, levando-se em consideração a sua função articuladora. O Conselho poderá organizar os quilombolas da região e fomentar a institucionalização de uma cooperativa, por meio da qual os produtos podem ser comercializados não mais de forma individual e, assim, buscar melhores preços na comercialização dos produtos.

O Conselho Interterritorial das Comunidades Quilombolas também pode e deve atuar – devido à sua representatividade junto às comunidades – como interlocutor entre as comunidades e as instâncias governamentais (municipal, estadual e federal), apresentando demandas, captando recursos, denunciando casos de racismo institucional e auxiliando no diálogo entre as comunidades e a sociedade que as envolve. Todas essas questões estão interligadas e dialogam entre si, complementando-se com a luta pelo acesso e permanência na terra, uma vez que, para a preservação da cultura e das tradições das comunidades negras, é necessário que a reprodução física esteja garantida. Entretanto, para que isso ocorra, o acesso à terra é condição indispensável. Todas essas questões apresentam-se no cotidiano das comunidades quilombolas e são por elas vivenciadas na luta diária pela sobrevivência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, procuramos apresentar os resultados da pesquisa que, por hora, se finda. Nela, debruçamo-nos na tarefa de melhor compreensão do processo de autorreconhecimento da comunidade negra rural de Lagoa Santa enquanto remanescente quilombola, indicando como foi, e ainda está sendo, o processo de construção identitária do grupo. Preocupamo-nos em apresentar aspectos e singularidades atuais presentes na comunidade, buscando perceber a realidade socioeconômica e cultural na qual a comunidade está inserida e vivencia no seu cotidiano para revelarmos os desafios e as dificuldades que a comunidade quilombola vem enfrentando.

Preocupamo-nos, também, em demonstrar as vivências, as lutas e os desafios enfrentados pela população negra escravizada, presentes na região onde a comunidade estava inserida ao longo do século XIX. Almejamos, com isso, evidenciar que, na região caracterizada como produtora de produtos de subsistência (principalmente a farinha de mandioca), destinado ao mercado regional e pautada pela utilização da mão de obra escrava (formada por pequenos plantéis) em suas lavouras, a resistência ao regime de servidão e a luta pela liberdade foi uma constante, da mesma forma que a repressão a tais movimentos e ações, às vezes individuais - como no caso de Maximiana, que recorreu à justiça para brigar por sua liberdade -, e outras coletivas, a exemplo do(a)s negro(a)s escravizados que se refugiavam nas matas das vilas da região, formando quilombos, destemidos e temidos pelos senhores e autoridades locais, que chegavam a compará-los ao “mais refinado veneno”.

Esforçamos-nos para demonstrar como, em quais circunstâncias e por meio de quais agências a comunidade constituiu o seu território, bem como indicar os desafios que enfrentou na segunda metade do século XX para manter-se nele diante das constantes ameaças e espoliações pela ação de grileiros, que lançavam mão de intrincadas formalidades das leis nos seus desdobramentos burocráticos, tais como assinaturas, carimbos, selos e reconhecimento de firma, a fim de modelaram (e ainda modelam) seus truques a partir das mesmas leis que violam - fato que desagregou algumas famílias, destituindo-as das terras que ocupavam. Obviamente, as discussões que travamos a esse respeito está longe de esgotar o assunto, sendo, apenas, demonstrativas da complexidade que foi, e ainda é, a relação da população negra com a terra no Brasil. O que fica explícito é o fato de ser um grande erro supor que o fim da escravidão formal tenha transformado os negros escravizados e seus descendentes em cidadãos e, como tal, possíveis proprietários de terras brasileiras.

Uma vez que, no pensamento social brasileiro, a terra dos negros é aquela que ficou lá, na África, não é aqui o seu lugar. Por conseguinte, os negros quilombolas brasileiros não têm o direito de possuir uma terra (GUSMÃO, 1999) onde possam fincar suas raízes. Os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que conquistaram com luta e resistência. Portanto, quilombo, na atualidade, significa, para esta parcela da sociedade brasileira, sobretudo um direito a ser reconhecido, e não propriamente, e apenas, um passado a ser rememorado (LEITE, 2000).

Por meio das questões aqui levantadas, fomos levados a refletir sobre determinados aspectos da população negra no Brasil de hoje, em particular com relação ao acesso e à permanência na terra, envolvendo suas lutas e desafios. Nesse sentido, é relevante reforçarmos algumas questões apontadas no decorrer deste estudo. Vale ressaltar, aqui, que ao longo de nossa história (colonial, imperial e republicana), ou seja, nesses 512 anos, aproximadamente dois terços foram vividos sob a égide do regime escravocrata. Portanto, o advento da abolição formal da escravidão não está tão distante no tempo e no espaço, como, às vezes, querem nos fazer crer. Conforme salientam Gomes e Paixão,

O passado da escravidão não era e continua a não ser muito distante. Um homem ou uma mulher negra, hoje com 70 anos, pode ser neto de escravos, filho de uma filha de libertos no 13 de Maio. Senão vejamos: alguém com 70 anos, nascido portanto em 1938, cuja mãe tivesse à época de seu nascimento 40 anos, e os avós maternos 72 anos, é neto de escravos nascidos em 1866, cinco anos antes da Lei do Ventre Livre de 1871. Seus avós podem ter sido escravos até os 22 anos de idade. Ou seja, a geração mais idosa de pardos e pretos, identificada hoje nos censos modernos e abrangentes do IBGE, pode ser filha e é predominantemente neta de ex-escravos do 13 de maio de 1888 (GOMES; PAIXÃO, 2008, p. 39).

Da mesma forma que os netos dos ex-escravos, os netos da última geração de senhores de escravos também fazem parte da nossa sociedade brasileira atual, usufruindo o fruto do trabalho dos avós e avôs da última geração de escravizados. Esta pode ser mais uma questão que requer reflexão dentro da nossa sociedade atual.

A busca em consolidar uma memória social por meio da qual a experiência da escravidão fosse pensada como um passado distante, recuado no tempo e no espaço, procurava apagar a “mancha” que ela passou a representar para a história do Brasil com o advento da República. As elites não queriam a sua imagem vinculada ao genocídio e à exploração de seres humanos, sequestrados do continente africano, que com suor e sangue

construíram as bases econômicas deste país²¹⁴ que elas, as elites, monopolizavam e continuam monopolizando. Além disso, temiam um provável revanchismo²¹⁵ dos libertos e dos seus descendentes - medo esse visível ainda hoje, a exemplo dos discursos que buscam negar, a todo custo, as práticas cotidianas de racismo contra a população negra na busca frenética e psicossocialmente doentia de eternizar o mito da democracia racial. Outro exemplo está relacionado aos que buscam deslegitimar algumas das políticas públicas voltadas para a população negra, como as cotas para negros nas universidades. Podemos argumentar, assim, que a experiência da escravidão não faz parte de um passado tão distante de nós, bem como as suas consequências para a população negra, descendentes da última geração de escravizados no pós-abolição.²¹⁶

Compreendemos que a relação entre a população negra e indígena com a população branca sempre foi constituída por conflitos, sejam eles explícitos ou velados. Entre eles, podemos indicar aquele que se refere à quem trabalhou e construiu a riqueza de uma nação sob o regime de escravidão e quem continua a mantê-lo ainda hoje, pois quem mantém as engrenagens que fazem a economia desse país funcionar e continuar a enriquecer as elites é a população negra, considerando que “[...] a sociedade brasileira é montada, foi e existe por causa da superexploração do negro [...]. Consequentemente, nós podemos dizer que a estrutura do capitalismo no Brasil está montada em cima da exploração do negro” (BARBOSA, 2009, p. 2). Do outro lado, temos uma elite branca, que se mantém e se sucede nos postos de poder, geração após geração.²¹⁷

Compreender e historicizar as experiências da população negra no Brasil após o advento formal da abolição no universo urbano e rural, em seus variados aspectos e conjunturas, constitui tarefa subliminar para entendermos minimamente a sociedade brasileira na contemporaneidade. Nesse sentido, compreender a dinâmica histórico-social e cultural das

²¹⁴ Segundo Sodré (2005, p. 7), “[...] o capitalismo, o progresso, a civilização, a cultura ocidental se tornam possíveis a partir do tráfico de escravos, da grande diáspora negra”.

²¹⁵ Cf. GOMES, Flávio dos Santos. “No meio das águas turvas”: raça, cidadania e mobilização política na cidade do Rio de Janeiro (1888-1889). In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. **Experiências da emancipação**: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição. São Paulo: Selo Negro, 2011, p.15-44; AZEVEDO, Celia M. Marinho de. **Onda negra medo branco**: o negro no imaginário das elites do século XIX. 3 ed. São Paulo: Anablume, 2004.

²¹⁶ Período que seguiu a abolição formal da escravidão, e “que parte da historiografia começa a constituir um novo campo de investigação, com caráter mais sistemático [...]” (GOMES; DOMINGUES, 2011, p. 9).

²¹⁷ O caso de João Emigdio Eloy é exemplar, pois seus descendentes, ainda hoje, vivem no município de Ituberá, ocupando cargos públicos, vinculados ao Estado e/ou usufruindo, de alguma forma, de suas benesses. Nesse sentido, é válido citar Santos: “Já se observou que no Brasil mesmo a corrupção é um privilégio: rouba *quem pode*, não quem quer. A possibilidade de se apropriar ilegalmente da coisa pública (verbas, empregos, cargos para parentes) não está aberta, é apanágio da ordem oligárquica e suas extensões.” (SANTOS, Joel Rufino dos, 2004, p. 56).

comunidades negras rurais que se autorreconhecem como remanescentes quilombolas, espalhadas pelo Brasil, entender a luta por elas levadas a efeito hoje, com suas bandeiras e agendas de reivindicações, é um compromisso que pesquisadores e centros de pesquisa deste país precisam encarar com seriedade e urgência a fim de tirar as comunidades negras da invisibilidade social a que estão submetidas. Tanto é que, até o momento, não se sabe ao certo quantas comunidades negras rurais existem em todo o país – de certo, são milhares! Esta tarefa também é do Estado e de suas autarquias. Afinal, a quem interessa a ausência de informação sobre as comunidades quilombolas? A quem interessa saber quantas são, quantas pessoas vivem nelas e como elas vivem? Como estão servidas por serviços públicos como saúde e educação, por exemplo? A ausência de dados e informações não é “[...] uma liturgia própria da ingenuidade, pois, afinal, o desconhecer pode ser considerado também um refinado modo de dominar” (SILVA, 2001, p. 354). Por conseguinte, fica mais fácil negar o que cabe às pessoas que vivem nessas comunidades por direito.²¹⁸

Tais comunidades fornecem, através de suas histórias de ocupação e permanência em seus territórios – resultado de atitudes originais em diferentes momentos e espaços –, um panorama diversificado de formas e estratégias de acesso à terra - raramente de forma totalmente pacífica - pela população negra, antes e após a abolição. Essas comunidades não se mantiveram totalmente isoladas, tanto economicamente quanto culturalmente. Constituíram-se em núcleos de resistência, onde a terra, seu uso e posse, os recursos naturais disponíveis em seus territórios, realizam-se simultaneamente, de acordo com o processo de constituição de cada comunidade, de forma comunal e privada, revelando-se em espetacular contraponto à lógica capitalista de concepção, apropriação e uso da terra.

A presença física e cultural das comunidades negras rurais brasileiras passou a ser notada a partir dos processos de reconhecimento e certificação pela FCP como remanescentes quilombolas. Desde então, alguns segmentos da sociedade voltaram seus olhares para elas, a exemplo de algumas ONGs, que as elegeram como público-alvo de seus projetos e ações. Entretanto, essa repentina e parcial visibilidade, infelizmente, ainda não tem se transformado

²¹⁸ Também a grande Mídia (imprensa e audiovisual) faz vista grossa para as problemáticas das comunidades remanescentes quilombolas – e os movimentos sociais como um todo. A esse respeito, Amaral Filho busca analisar os discursos da mídia acerca do tema “remanescente de quilombo” no Brasil e, mais especificamente, no Estado da Amazônia. O autor demonstra que a mídia mantém um forte discurso racial, que auxilia na manutenção dos clichês que permitem a crença geral de que esses grupos vivem em comunidades secularmente isoladas e perdidas no tempo e espaço. Assim, em nada contribui para um debate das discussões étnico-raciais. A Mídia, com seu olhar ocidental, busca homogeneizar ou invisibilizar a experiência dos quilombolas, isso quando não demoniza ou aborda de forma preconceituosa e desrespeitosa seus aspectos socioculturais. Cf: AMARAL FILHO, Nemézio C. **Mídia e quilombos na Amazônia**. 2006. 190 f. Tese (doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

em ações concretas que visem à melhoria das condições de vida das pessoas que vivem nessas comunidades. Elas permanecem lutando por uma atuação mais efetiva do poder público, no sentido de assegurar-lhes serviços básicos e essenciais à dignidade humana.

Portanto, é preciso unir esforços e fazer com que leis relativamente progressistas saiam da esfera do formal e do discurso, da enunciação retórica, e se realizem na prática, não apenas com a regularização dos territórios, mas também oferecendo uma educação descolonizada, conforme propõe a Lei 10.639 e, mais recentemente, as Diretrizes Curriculares para a Educação Quilombola. Isso pode ser feito, por exemplo, ao possibilitar aos membros dessas comunidades a “[...] decolonialidade de corpos saberes [...]” (ANTONACCI, 2012, p. 01), onde outras práticas, baseadas em conhecimentos populares presentes em “[...] corpos e tradições, racializados e discriminados enquanto fulcros de cognição e socialização [...]” que, sistematicamente, ficaram invisíveis e inteligíveis, onde suas “[...] histórias locais, experiências e atividades vivenciadas e incrustadas no corpo – *locus* em que são codificados crenças, hábitos, saberes e funções transmitidas em compartilhados rituais cotidianos [...]” (ANTONACCI, 2012, p. 1) não sejam mais negados e, enfim, possam emergir, atuar e intervir, possibilitando outras práticas de ver e de relacionar-se com o outro.

Nesse sentido, a afirmação da identidade negra quilombola por esses grupos apresenta-se como uma estratégia de preservação da identidade negra. Essa situação vai de encontro à ideia de muitos estudiosos que acreditavam que, com o avanço da globalização, as “fronteiras étnicas” tenderiam a desaparecer, momento em que faríamos todos parte da mesma aldeia global, com os mesmos valores e costumes, consolidando-se, assim, o que Shiva (2003) denominou de “monoculturas da mente”. Todavia, isso não aconteceu. Pelo contrário, grupos étnico-raciais permanecem atuantes, inclusive o significado de identidade toma um sentido de pertencimento (GOMES, 2008, p. 3). Para Santos, “O próprio fato de que seja [a globalização] criadora de escassez é um dos motivos da impossibilidade da homogeneização.” (SANTOS, 2003, p. 143).

Nesse sentido, acreditamos que a forma como Hall via a cultura popular, em 1981 - ou seja, como um dos “[...] locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência [...], um dos locais onde o socialismo pode ser construído [...]” (HALL, 2009, p. 246) - persiste no pensamento de Santos, no que ele classifica como “[...] período demográfico ou popular” (SANTOS, 2003, p. 143). Tal persistência apresenta-se de forma reelaborada e, talvez, menos otimista e mais racional de acordo com as possibilidades

conjunturais que o século XXI possibilita e que Santos muito se esforçou para compreender. Este autor traz como exemplo os conflitos, as contradições e a resistência da cultura popular frente à cultura de massa. Em suas palavras:

Mas há também – e felizmente – a possibilidade, cada vez mais frequente, de uma revanche da cultura popular sobre a cultura de massa, quando, por exemplo, ela se difunde mediante o uso dos instrumentos que na origem são próprios da cultura de massas. Nesse caso, a cultura, a cultura popular exerce sua qualidade de discurso dos de ‘baixo’, pondo em relevo o cotidiano dos pobres, das minorias, dos excluídos, por meio da exaltação da vida de todos os dias. Se aqui os instrumentos da cultura de massas são reutilizados, o conteúdo não é, todavia, ‘global’, nem a incitação primeira é o chamado mercado global, já que sua base se encontra no território e na cultura local e herdada (SANTOS, 2003, p. 144).

Tomemos como exemplo, para explicitar o que nos aponta Santos, o *Fank*, o *Rip Rop* como expressões da resistência do popular nas áreas urbanas e das manifestações presentes nas comunidades negras rurais e urbanas que resistem ao tempo e à opressão. Nesse sentido, levando em consideração as observações de Santos, vale a pena nos importarmos com o popular. Certamente, não no sentido proposto por Hall, “[...] o local onde o socialismo pode ser construído [...]” (HALL, 2009, p. 246), mas o local onde a resistência se faz possível e, virilmente, presente.

Por fim, porém não menos importante, outro ponto a ser observado diz respeito à estrutura agrária na região, questão que parecia já estar consolidada, mas que agora, com a emergência das comunidades remanescentes quilombolas, pode, e deve, sofrer uma reestruturação na medida em que o processo de reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios ancestralmente ocupados por essas comunidades avançar e parcelas significativas de terras - que antes a elas pertenciam e hoje encontram-se na “mão do latifúndio”, como asseverou a liderança quilombola André Conceição - sejam reintegradas aos territórios das comunidades.

Por fim, esperamos que este estudo venha contribuir para um maior entendimento sobre as discussões atuais a respeito das comunidades remanescentes quilombolas, especialmente no que tange a aspectos sociohistóricos e culturais, sua relação com a terra ao longo do pós-abolição e a luta para nela permanecer, de maneira que futuras pesquisas possam aplicar os resultados aqui apresentados para avançar em estudos da área. Dessa forma, esperamos que esta pesquisa possa ser utilizada como um ponto de partida, ou direcionamento, para investigações futuras sobre questões ainda pouco exploradas, a exemplo do impacto causado nas comunidades que já tiveram seus territórios demarcados e titulados

ou, ainda, sobre as implicações provenientes da obrigatoriedade, conforme determina o Artigo 4.887/03 segundo o qual, após demarcado o território, o título de propriedade deve ser expedido em caráter coletivo, em nome da associação que representa a comunidade, e não de forma individualizada. Precisamos compreender como essa obrigatoriedade repercute no interior das comunidades e promover um debate, privilegiando a participação dos principais interessados – as comunidades quilombolas – para que possamos chegar a uma solução que busque preservar os seus territórios sem que isso fira as formas tradicionais de se relacionar com a terra/território empreendidas por essas comunidades.

Assim, chegamos ao fim desta pesquisa. Porém, não ao fim dos problemas a serem investigados. Lagoa Santa ainda tem muito a dizer!

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Entrevistas

Ana Ramos dos Santos, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 01 de abril de 2010.

André Carlos Conceição dos Santos, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 11 de janeiro de 2012.

Andre de Jesus da Conceição, núcleo Buraca. Entrevista concedida ao autor em 28 de março de 2010.

André Tome Ramos dos Santos, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 01 de abril de 2010.

Arnaldo Ramos da Silva, núcleo Lagoa Santa. Entrevista concedida ao autor em 14 de março de 2010.

Cristovão de Jesus dos Santos, núcleo Buraca. Entrevista concedida ao autor em 23 de fevereiro de 2010.

Domingos Ramos dos Santos, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 25 de março de 2010.

Elizangela de Assim Nascimento - coordenadora pedagógica: Sec. Educação Ituberá. Por solicitação da entrevistada, a entrevista foi realizada através de questionário, aplicado em janeiro de 2012.

Jailton Tomaz Santos, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 18 de julho de 2012.

João da Conceição, núcleo Buraca. Entrevista concedida ao autor em 11 de janeiro de 2012.

Jonas da Conceição, comunidade da Ingazeira. Entrevista concedida ao autor em 11 de janeiro de 2012.

José André da Conceição, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 18 de julho de 2012.

José de Sousa dos Santos. Entrevista concedida ao autor em 14 de março de 2010.²¹⁹

²¹⁹ O senhor José de Sousa dos Santos faleceu alguns meses depois de conceder a entrevista para esta pesquisa, aos 68 anos de idade.

Josenildo dos Santos Normandia, residente no município de Ituberá-Ba. Entrevista concedida ao autor em 08 de julho de 2011.

Julio Conceição dos Santos, núcleo Riachão. Entrevista concedida ao autor em 05 de julho de 2011.

Luzimara Ramos dos Santos, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 12 de julho de 2011.

Manoel Ciriaco da Conceição, comunidade remanescente quilombola do Brejo Grande. Entrevista concedida ao autor em 07 de março de 2010.

Manoel Conceição dos Santos, núcleo Lagoa Santa. Entrevista concedida ao autor em 07 de julho de 2011.

Manoel da Lapa dos Santos, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 07 de março de 2010.

Marcio Raimundo da Conceição. Funcionário Público Municipal, militante do Movimento Negro e assessor político do Conselho Interterritorial das comunidades quilombolas do Baixo Sul e Litoral Sul da Bahia, morador no município de Ituberá-Ba. Entrevista concedida ao autor em 13 de julho de 2011.

Maria da Conceição, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 07 de março de 2010.

Maria da Conceição, núcleo Riachão. Entrevista concedida ao autor em 07 de março de 2010.

Maria de Lourdes Conceição dos Santos, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 18 de janeiro de 2012.

Maria do Amparo, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 12 de julho de 2011.

Maria Elisa da Conceição, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 07 de março de 2010.

Maria Ramos, núcleo Riachão. Entrevista concedida ao autor em 17 de janeiro de 2012.

Marinalva Conceição da Silva, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 18 de janeiro de 2012.

Santilia Ramos dos Santos, núcleo Matinha. Entrevista concedida ao autor em 09 de abril de 2012.

Serapião Pedro dos Santos, núcleo Lagoa Santa. Entrevista concedida ao autor em 07 de abril de 2010.

Valdete Conceição dos Santos, núcleo São João. Entrevista concedida ao autor em 18 de janeiro de 2012.

Vicente Ribeiro dos Santos. Funcionário Público Municipal aposentado, morador na cidade de Ituberá. Entrevista concedida ao autor em 25 de abril de 2010.

Zezito Manoel dos Santos - gestor escolar: Sec. Educação Ituberá. Por solicitação do entrevistado, a entrevista foi realizada através de questionário, aplicado em janeiro de 2012.

Fontes Manuscritas

Arquivo Público do Estado da Bahia

APEB. Governo da Província. **Correspondência recebida da Câmara de Santarém**, 1845, maço 1419.

APEB. Governo da Província. Série viação. Santarém 1857-1859. Seção de Arquivo Colonial e Provincial: **Registros Eclesiásticos de Terras**, maço 4794, Reg. n. 97.

APEB. Seção Colonial e Provincial. **Correspondência recebida da Câmara de Santarém**, 1825, 1824-1859. maço 1419.

APEB. Seção Colonial e Provincial: **Auto de Liberdade**. Fundo Presidência da Província – Juízes de Santarém, 1826 – 1889, maço 2579.

APEB. Seção Colonial e Provincial: **Termo de audiência especial**. Fundo Presidência da Província – Juízes de Santarém, 1826 – 1889, maço 2579.

APEB: Seção Colonial e Provincial: **Fundo Presidência da Província** – Juízes de Santarém, 1836, 1826 – 1889, maço 2579.

APEB. Seção Colonial e Provincial. **Correspondência recebida da Câmara de Santarém**, 1838, 1824-1859, maço 1419.

APEB. Seção Colonial e Provincial. **Juízes de Santarém**, 1844, maço 2579.

APEB. Seção Colonial e Provincial. **Juízes de Santarém**, 1846, maço 2579.

APEB. Seção Colonial e Provincial. Camará de Ilhéus. **Direitos sobre a piaçava**, 1879, maço 5458.

APEB. Seção Colonial e Provincial, Correspondência recebida dos delegados, 1889, maço 6228, **Delegado da Vila de Santarém ao Chefe de Polícia**, 28/11/1889.

APEB. Seção Judiciária. Série: **Ação de Liberdade**, classificação: 69/2468/12. 1875, p. 91.

Fundação Biblioteca Nacional

A.B.N: COSTA, Rodrigo da. **Ofício a Manuel de Almeida, juiz ordinário da Vila do Camamu.** In: Documentos Históricos. Anais da Biblioteca Nacional, vol. 68, p. 98-99.

B.N: Sessão de manuscritos. **Ofício de Ignacio Baptista Ribeiro, escrivão dos juizes municipal do Camamu,** 8 de abril de 1839. Doc: 8542. Loc: I- 31, 14, 39.

B.N: Sessão de manuscritos. **Ofício de Francisco Primo Coutinho da Silva, juiz de direito da comarca de Ilhéos,** 8 de abril de 1839. Doc: 8542. Loc: I- 31, 14, 3.

B.N: Sessão de manuscritos. **Ofício do Visconde de Camamu a José Clemente Pereira,** 10 de dezembro de 1828. Doc: 1639. Loc: II33,22,76.

Arquivo do Fórum da Comarca de Ituberá-Ba

A.F.C.I: Cartório do Registro Civil das Pessoas Naturais da Comarca de Ituberá – **Certidão de Inteiro Teor de: Maria da Conceição.** Livro nº. 34, f. 268, termo nº. 11.042.

A.F.C.I: Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá. Livro 3-N, fls. 103/104.

A.F.C.I: Cartório dos Feitos Cíveis da Comarca de Ituberá. **Processo de Vistoria com arbitramento a requerimento do Engenheiro Norberto Odebrecht,** processo nº 72/61, registro no livro nº 1 a fls. 84.

A.F.C.I: Cartório dos Feitos Cíveis da Comarca de Ituberá. **Reclamação Trabalhista movida por Gregorio Bispo dos Santos contra a Sociedade Anônima Comercio e Industria (SAICI),** nº 1900, registro no livro nº 1 fls. 54.

A.F.C.I: Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá. Livro C-1, fls. 20/21.

A.F.C.I: Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá. Livro C-1, fls. 33v/34.

A.F.C.I: Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá. Livro 2-C, nº. Matrícula 519.

A.F.C.I: Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá. Livro –N 2-A, fls. 05.

A.F.C.I: Cartório do Registro de Imóveis da Comarca de Ituberá. Matrícula –N 2.533, ficha – N 1.233.

Referências Bibliográficas

- ABRAMO, Laís. Desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho brasileiro. **Ciência e Cultura**. 2006, vol.58, n.4, p. 40-41. Disponível em: <<http://www.cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v58n4/a20v58n4.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2012.
- ABREU, Martha. Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura, política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 351-370.
- ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Jongo, registros de uma história. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Orgs.). **Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein**. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007, p. 69-106.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombo: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Texto digitado a partir das cópias dos originais do livro, publicado pela Editora UnB, 1997. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>. Acesso em: 23 jul. 2011.
- AMADO, Jorge. **Terras do sem fim**. 39 ed. Rio de Janeiro: Record, 1978.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos; CYPRIANO, André. **Quilombolas - tradições e cultura da resistência**. São Paulo: AORI Comunicações, 2006.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos sem fronteira. **Projeto História**. São Paulo, nº 25, dez, 2002, p. 145-180.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Decolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrado**, 2012, no prelo.
- AQUINO, Julio Groppa de (Orgs.). **Diferenças e preconceitos na escola: alternativas teóricas e práticas**. São Paulo: Summus, 1998, p.73-91.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Cultura Popular Brasileira**. São Paulo: Melhoramento, 1973.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.
- _____. Quilombos. In: PINSO, Osmundo; SANSONE, Livio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2 Ed. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 315-350.
- ASCOM REDE MOCAMBOS – Núcleo de Formação Continuada do Sul da Bahia. **Urgente: Caso Batateiras, Cairu no Baixo Sul. Bahia pede socorro**. 30 de maio de 2011. Disponível em: <<http://correionago.ning.com/forum/topics/urgente-caso-batateirascairu>>. Acesso em: 03 jun. 2011.
- ATAÍDE, Yara Dulce B. de MORAIS; Edmilson de Sena. A (re)construção da identidade étnica afro-descendentes a partir de uma proposta alternativa de educação pluricultural. **Revista Educação e Contemporaneidade – FAEBA**. Salvador. 2003, v. 12, n. 19, Jan/Jun, p. 81-98.

AZEVEDO, Celia M. Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX**. 3 ed. São Paulo: Anablume, 2004.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. A discriminação do negro como fato estruturador do poder. **Revista Eletrônica Sankofa**, nº 03, mai. 2009.

BARICKMAN, Bert Jude. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo (1780-1860)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BEGNAMI, João Batista. **Formação Pedagógica de monitores das escolas famílias Agrícolas e alternâncias**. Um estudo intensivo dos processos formativos de cinco monitores. 2003. 319 f. Dissertação (Mestrado Internacional em Ciências da Educação) – Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa. Departamento de Ciências da Educação e Formação, Universidade Nova de Lisboa.

BELLOTTO, Heloisa Liberalli. **Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo**. São Paulo: Arquivo do Estado, Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 76-77.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Obras escolhidas I. Vol. I, São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BITTENCOURT, Renata. **Modos de negra e modos de branca: O retrato “baiana” e a imagem da mulher negra na arte do século XIX**. 2005. 169 f. Dissertação (Mestrado em História da Arte e da Cultura) – Universidade Estadual de Campinas. Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRANDÃO, André; DALT, Salete; GOUVEIA, Victor Hugo. **Comunidades quilombolas do Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais**. Niterói: EdUFF, 2010.

BRASIL, **Decreto nº. 9.517**. Aprova o Regulamento para a nova matrícula dos escravos menores de 60 anos de idade, arrolamento especial dos de 60 anos em diante e apuração da matrícula, em execução do art. 1º da Lei n. 3270 de 28 de setembro de 1850. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9517-14-novembro-1885-543970-publicacaooriginal-54764-pe.html>>. Acesso em: 19 fev. 2013.

_____. **Leis Históricas**. Lei 2040, de 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre). Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daqueles filhos menores e sobre a libertação anual de escravos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/LIM/LIM2040.htm>. Acesso em: 03 mai. 2010.

_____. **Lei 5.709**, de 07 de outubro de 1971. Regula a aquisição de imóvel rural por estrangeiro residente no país ou pessoa jurídica estrangeira autorizada a funcionar no Brasil, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L5709.htm>. Acesso em: 28 set. 2009.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 22. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

BRASIL. **Decreto 3.912 de 12 de dezembro de 2001**. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro

imobiliário das terras por eles ocupadas. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/D3912.htm>. Acesso em: 15 de mar. 2009.

_____. **Decreto nº. 4.887, de 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: 10 out. 2009.

_____. **Decreto nº. 5.051 de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – sobre Povos Indígenas e Tribais.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 10 out. 2009.

_____. **Manual de Vigilância da Leishmaniose Tegumentar Americana.**

Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde. 2. ed. Brasília-DF: Editora do Ministério da Saúde, 2007. Disponível em:

http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/manual_lta_2ed.pdf. Acesso em: 12 out. 2010.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa.

Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **I Seminário Nacional de Saúde da População Negra:** síntese do relatório. 18 a 20 de agosto de 2004: Brasília – DF /Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. 2. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2007.

_____. **Resumo técnico – censo escolar 2010. MEC/INEP.** Disponível em:

<http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/resumos_tecnicos/divulgacao_censo2010_revisao_04022011.pdf>. Acesso em: 20 de out. de 2011.

_____. **Retrato das Desigualdades de gênero e raça.** 3. ed. Brasília: Ipea:

SPM: UNIFEM, 2008.

_____. **Programa Brasil Quilombola:** Comunidades quilombolas brasileiras, regularização fundiária e políticas públicas. Relatório de gestão 2008-2011. Disponível em:

<<http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2011.

_____. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada,

Alfabetização e Diversidade, **Projeto base** (Programa Escola Ativa). Brasília: SECAD/MEC 2010.

_____. **Decreto nº 12.354** de 25 de agosto de 2010. Abre crédito especial ao Orçamento Fiscal da União em favor da Presidência da República e do Ministério dos Transportes, no valor global de R\$ 234.600.000,00, para os fins que especifica e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/_leis2010.htm>. Acesso em: 14 mar. 2011.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil. Ed. 46. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Títulos expedidos às comunidades quilombolas. 2012. Disponível em:

<<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/108-titulos-expedidos-as-comunidades-quilombolas>>. Acesso em: 20 fev. 2012.

BRITO, Marusia Rebouças de. Ocupação de terras e reforma agrária no Baixo Sul. In: FISCHER, Fernando (Org.). **Baixo Sul da Bahia: uma proposta de desenvolvimento territorial**. Salvador: CIAGS/UFBA, 2007, p. 164-169.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A brecha camponesa no Brasil: realidades, interpretações e polemicas. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 91-125.

_____. A brecha camponesa no sistema escravista. In: WELCH, Clifford Andrew [et. al.]. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. v. I. São Paulo: UNESP, 2009, p. 97-115.

CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. Direito e território quilombola na Ilha do Marajó. In: SANZIO, Rafael; ROSEMBERG, Fúlvia; SOUZA, Luís Antônio Francisco de. **Terra, território e sustentabilidade**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 119-142.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CAVALCANTE, Ludimila Oliveira Holanda. **A escola família afrícola do Sertão: entre os percursos sociais, trajetórias pessoais e implicações ambientais**. 2007. 264 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Bahia. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CLACSO, **Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina**. 2005, p. 88-94. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>>. Acesso em: 22 out. 2011.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **A questão do negro: velhos e novos desafios**. São Paulo: São Paulo em Perspectiva, v. 5, n. 1, 1991, p. 85-92.

COSTA, Emília Viotti. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 9. ed. São Paulo: UNESP, 2010.

DIAS, Jussara. et al. **Identificação e abordagem do racismo institucional**. Brasília: DFID/AMMA/PNUD/CRI/DFID, 2007. Disponível em: <www.combateaoracismoainstitucional.com>. Acesso em: 13 jun. 2009.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. 424 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2007_DIAS_Marcelo_Henrique-S.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2010.

_____. A farinha de pau da Capitania de Ilhéus: produção estratégica e circulação vigiada, séculos XVII e XVIII. **História Econômica & História de Empresas**, v. 12, 2010, p. 63-91.

_____. **Farinha, madeira e cabotagem:** a Capitania de Ilhéus no antigo sistema colonial. Ilhéus-BA: Editus, 2011.

DUTRA, Ana Paula Hertel; TEIXEIRA, Daphine Marchi; ARISTA, Marco. **Projeto Ouro Verde Bahia:** Michelin Brasil. Disponível em: <<http://agendasustentavel.com.br/images/pdf/001637.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FENELON, Déa. O historiador e a cultura popular: História de classe ou história do povo? **História & Perspectivas**, Uberlândia. v. 1, n. 40, jan. 2009, p. 27-51.

FERNANDES, Maria de Carmem Rodrigues. **Jatimane:** um espaço de memórias e manifestações culturais. 2009. 144 f. Dissertação (Mestrado em Memória e Desenvolvimento Regional) – Departamento de Ciências Humanas. Campus V, Santo Antonio de Jesus-BA.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa.** 7 ed. Curitiba: Positio, 2008.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão:** o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

_____. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. In: XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2007, São Leopoldo-RS. **Anais eletrônicos...** São Leopoldo-RS: ANPUH, 2007. Simpósios Temáticos. Disponível em: <<http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Adelmir%20Fiabani.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2010.

FIGUEREDO, André Vieira de. **O caminho quilombola:** sociologia jurídica do reconhecimento étnico. Curitiba-PR: Appris, 2011.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão:** o sistema penal e o projeto genocida do estado brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FLESHER, Kevin Michael. **Explaining the Biogeography of the Medium and Large Mammals in a Human-dominated Landscape in the Atlantic Forest of Bahia, Brazil:** Evidence for the Role of Agroforestry Systems as Wildlife Habitat. New Brunswick, New Jersey, 2006. 651 f. Dissertation (Ecology and Evolution) – University of New Jersey (NJU).

GALEANO, Eduardo. El Derecho al Delirio (**vídeo**). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=hZODyR-ifCg&feature=youtu.be>>. Publicado em: 05/01/2013. Acesso em: 13 de fev. de 2013.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; PIERRO, Maria Clara Di. **O preconceito contra o analfabeto.** São Paulo: Cortez, 2007, p. 119.

GARCEZ, Angelina Nobre Rolin; MACHADO, Hermano Augusto. 2. Ed. **Leis de terra do Estado da Bahia**. Salvador: SEAGRI/CDA/DESAGRO/FBR, 2001.

GLISSANT, Édouard. O mesmo e o diverso. In: BERND, Zilá (org). **Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano**. 2001. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/index.htm>>. Acesso em: 10 set. 2011.

_____. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Ana Elizabeth Costa. **A Baía de Camamu e a diáspora africana: vivências, memórias e a construção identitária de Porto do Campo**. 2008. 149 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

GOMES, Flavio dos Santos. “No meio das águas turvas”: raça, cidadania e mobilização política na cidade do Rio de Janeiro (1888-1889). In: GOMES, Flavio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição**. São Paulo: Selo Negro, 2011, p.15-44.

GOMES, Flavio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. Introdução. In: GOMES, Flavio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Experiências da emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição**. São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 07-14.

GOMES, Nilma Lino; MUNANGA, Kabengele. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, Flavio dos Santos; PAIXÃO, Marcelo. Razões afirmativas: relações raciais, pós-emancipação e história. **Interesse Nacional**, v. 3, 2008, p. 39-46.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 331.

GRINBERG, Keila. Reescravização, direitos e justiças no Brasil do século XIX. In: LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (Orgs.). **Direitos e justiças no Brasil: ensaios de história social**. Campinas-SP: Unicamp, 2006, p. 101-128.

_____. Senhores sem escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil Imperial. **Almanack Braziliense**, nº 6, 2007, p. 4-13.

GRYNSZPAN, Mario. Posseiro. In: MOTTA, Márcia Maria Menendes (Org.). **Dicionário da Terra**. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 373-376.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Negro e camponês: política e identidade no meio rural brasileiro. **Revista São Paulo em Perspectiva**. São Paulo: SEADE, ano 3, v. 6, jul/set 1992, p. 116-122.

_____. **Terra de preto; terra de mulheres:** terra, mulher e raça num bairro rural negro. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança Quilombola: negros, terra e direitos. In: BARCELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (Orgs.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: PALLAS, 1999, p. 143-162.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.24, 1996, p.68-75.

_____. **Identidade cultural na pós-modernidade.** 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos Estudos Culturais. In: **Revista Projeto História**. São Paulo, n. 31, dez. 2005, p. 15-24.

_____. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 231-246.

_____. Que “negro” é esse na cultura negra? In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 317-330.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África**. Vol. I, São Paulo: Ática, 1982, p. 168-169.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. Os lugares da memória. In: SILVA, René Marc da Costa (Org.). **Cultura popular e educação**. Brasília: Salto para o futuro/TV Escola/SECAD/MEC, 2008, p. 111-118.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Produção da extração vegetal e da silvicultura** 2005. IBGE, 2005. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=739. Acesso em: 20 nov. 2012.

_____. **Síntese de Indicadores Sociais**. IBGE, 2006.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flavia Galli. Documento e História: a memória evanescente. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (orgs.). **O historiador e suas fontes**. 1. ed., 1. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2011, p. 41-61.

LACERDA, João Baptista de. **Réplica à crítica da memória: SUR LES MÉTIERS AU BRÉSIL**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1912, p. 85-101.

LARANJEIRA, Raimundo. **Direito agrário:** perspectiva crítica. São Paulo: LTr, 1984.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Lisboa-Portugal. **Etnografia**. Vol. IV (2), p. 333-354. 2000. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_311-332.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2000.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal. **Afro-Ásia**. Salvador, nº 37, 2008, p. 153-173.

LIMA, Paulo Henrique Silveira; RAMOS, Cleilton Costa; GONSALVES, Júlia Gabriela Fernandes. As Plantações Michelin da Bahia (PMB): um grande complexo industrial integrado à produção agrícola: exemplo de sujeição da renda da terra ao capital monopolista. In: III SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA. 11 a 15 de novembro de 2005, Presidente Prudente. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/grupos/nera/publicacoes/singa2005/Trabalhos/Artigos/Paulo%20Henrique%20Silveira%20Lima.pdf>>. Acesso em: 07 mar. 2012.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira. A questão da agricultura de subsistência (1981). In: WELCH, Clifford Andrew [et al.]. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. v. 1. São Paulo: UNESP, 2009, p. 117-134.

LINS, Marcelo da Silva. **Os vermelhos nas terras do cacau**: a presença comunista no sul da Bahia (1935-1936). Salvador, 2007. 255f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia (UFBA).

LIRA, Roberto Lyra. **O que é direito**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

MAGALHÃES, Nancy Alessio. Direitos e vontades de deixar marcas: a terra como patrimônio histórico (Guaratã do Norte-MT). **Projeto História**, São Paulo, nº. 33, dez. 2006, p. 119-130.

MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia no século XIX 1822-1889. Salvador. **Revista Afro-Ásia**: CEAO/UFBA. n. 25-26, p. 95-139, 2001.

MARCIS, Terezinha. **A hecatombe de Olivença**: construção e reconstrução da identidade étnica–1904. 2004. 163 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

MARCON, Telmo. **Memória, história e cultura**. Chapecó: Argos, 2003.

MARINHO, Pedro Lopes. **O Estado e a Economia Cacaueira da Bahia (1930-1960)**. 2001. (Apresentação de Trabalho/Congresso). Disponível em: <<http://www.uesc.br/dcec/pedro3.rtf>>. Acesso em: 25 jun. 2011.

MATA, Iacy Maia. Libertos de treze de maio e ex-senhores na Bahia: conflitos no pós-abolição. Salvador. **Revista Afro-Ásia**: CEAO/UFBA. n. 35, 2007, p. 163-198.

_____. Libertos na mira da polícia: disputas em torno do trabalho na Bahia pós-abolição. **História Social**, Campinas-SP, nº 14/15, 2008, p. 35-59.

MATOS, Maria Izilda S. de. **Cotidiano e cultura**: história, cidade e trabalho. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

MATTOS, Hebe. Memórias do cativo: narrativa e identidade negra no antigo Sudoeste cafeeiro. In: RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 35-135.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis**: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil. 2. Ed. Campinas-SP: UNICAMP, 2008.

MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. **Vestígios recuperados**: experiência da comunidade negra rural de Tijuacu-BA. São Paulo: Annablume, 2009.

MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

MOTT, Luiz. Santo Antonio, o divino capitão-do-mato. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: histórias dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 110-138.

MOTTA, José Flávio; MARCONDES, Renato Leite. Duas fontes documentais para o estudo dos preços dos escravos no Vale do Paraíba paulista. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 21, nº 42, 2001, p. 495-514.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. Terra, nações e tradições inventadas: uma outra abordagem sobre a lei de terras de 1850. In: MOTTA, Márcia Maria Menendes; MENDONÇA, Sônia. **Nação de poder**: as dimensões da história. Niterói: EDUFF, 1998, p. 81-92.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. A grilagem como legado. In: MOTTA, Márcia Maria Menendes; PIÑEIRO, Theo Lobarinhas (Orgs.). **Voluntariado e universo rural**. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 2001, p. 75-99.

MOURA, Glória. Ilhas negras num mar mestiço. **Carta**: falas, reflexões, memórias. Publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro, Brasília 4, n. 13, 1994.

_____. O direito à diferença. In: LAHNI, Claudia Regina *et al.* (Orgs.). **Culturas e diásporas africanas**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009, p. 79-94.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos PENESB**, n. 5, 2004, p. 15-34.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NEPOMUCENO, Nirlene. **Celebrações negras no ciclo natalino**: teias da diáspora em áreas culturais do Brasil e do Caribe. 2011. 199 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

ODEBRECHT, Norberto. **Desenvolvimento sustentável**: a visão e a ação de um empresário: o caso do Baixo Sul da Bahia. Salvador: CRA – Centro de Recursos Ambientais, 2004.

_____. Norberto Odebrecht, o Fundador. **Odebrecht informa (online)**, novembro, 2004. Disponível em <<http://www.odebrechtonline.com.br/materias/00201-00300/253/>>. Acesso em: 22 out. 2011.

OLIVEIRA, Suely Noronha de. **II Audiência para Elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**: Audiência Quilombola na Bahia. 2011. Disponível em: <<http://lapf-puc-rio.blogspot.com/2011/10/ii-audiencia-para-elaboracao-das.html>>. Acesso em: 07 mar. 2012.

PACHECO, Gustavo. Memória por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein. In: PACHECO, Gustavo; LARA Silvia Hunold (Orgs.). **Memória do Jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Rio de Janeiro: Folha Seca/CECULT, 2007, p. 15-34.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos de ir e vir e caminhos sem volta**: índios, estradas e rios no sul da Bahia. 1982. 319f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

PINTO, Luís Carlos Guedes. Política agrária em Brasil: reflexiones sobre uma experiência inoperante. In: REYDON, Bastian Philip; RAMOS, Pedro (Orgs.). **Mercado y política de tierras**: experiencias en la America Latina. Campinas-SP: UNICAMP, 1996, p. 287-326.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. Vol. 05, nº 1, 1992, p. 200-212. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 23 mar. 2010.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro: UFF, vol. 1. nº 2, 1996, p. 59-72.

_____. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História**, São Paulo, n. 14, fevereiro, 1997, p. 7-24.

_____. História Oral e poder. **Mnemosine**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 2010, p. 53-79.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, p. 239-263. 2000. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n28_price.pdf>. Acesso em: 12 out. 2008.

REIS, João José. A Greve Negra de 1857. **Revista USP**, São Paulo, v. 18, 1993, p. 6-29.

REIS, João José. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro – Bahia, 1806. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 332-372.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIBEIRO, Beatriz Maria de Figueiredo. **Viver, produzir e preservar. Construindo o projeto casa familiar rural da Transamazônica (1980-2002)**. 2003. 186f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém.

RIBEIRO, Darcy. **Universidade para quê?** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

_____. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **TOPOI**, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, p. 170-198.

RISÉRIO, Antonio. **História e cultura no litoral sul da Bahia**. Salvador: BYI projetos culturais, 2003, p. 260.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1894.

RODYCZ, Wilson Carlos. O juiz de paz imperial: uma experiência de magistratura leiga e eletiva no Brasil. **Revista Justiça & História**. Porto Alegre: v. 3, nº 5, 2003, p. 7-8.

ROGGART, Richard. **As utilizações da cultura: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora**. Lisboa-PT: Editorial Presença, 1973.

SACRAMENTO, Valdinéia de Jesus. **Mergulhando nos mocambos do Borrachudo** – Barra do Rio de Contas (século XIX). 2008. 96 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – Universidade Federal da Bahia.

SAID, Edward. O papel público dos intelectuais e escritores. In: SAID, Edward. **Cultura e Política**. São Paulo: Editora Boitempo, 2003.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo 1822. ed. Itatiaia; São Paulo: ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

SAMUEL, Raphael. Teatros da memória. In: **Revista Projeto História**. São Paulo, n. 14, fev. 1997, p. 41-81.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Épuras do Social: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres**. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Jucélia Bispo dos. **Etnicidade e memória entre quilombolas em Irará- Bahia**. 2008. 222 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SANTOS, Lara de Melo dos. **Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII**. 2004. 103f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil hoje. São Paulo: **Folha de São Paulo**, 07 de maio de 2000.

_____. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SCHWARTZ, Stuart. **Escravos, roceiros e rebeldes**. São Paulo: Edusc, 2001.

_____. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores (1609-1751)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SECRETO, Veronica. Roça. In: MOTTA, Márcia (Org.). **Dicionário da Terra**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 408-409.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil contemporâneo. In: MOURA, Clovia (Orgs.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001, p. 351-366.

SILVA, Eduardo Pereira. **O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e um povo esparramado no meio do mato: Ingazeira e a demarcação que não chegou**. Londrina, 2010. 202 f. Monografia (Especialização em Direito Notarial e Registral) – Faculdade Arthur Tomas.

SILVA, Egnaldo Rocha da. Comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa: memórias de uma invasão (1950). **Anais... Florianópolis: UDESC; ANPUH-SC; PPGH**, 2011.

SILVA, Hélio Junior. Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (Orgs.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 359-387.

SILVA, Jacinto. **No tempo da escravidão: experiências de senhores e escravos em Bragança Paulista (1871-1888)**. 2009. 183 f. Dissertação (Mestrado em Historia Social) – Programa de Estudos Pós-Graduando em História Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SILVA, Jônatas da Silva. **Vozes quilombolas: uma poética brasileira**. Salvador: EDUFBA/Ilê Aiyê, 2004.

SILVA, Maria Aparecida Daniel de. **Terra “sem lei, nem rei”**: Goiás (1822-1850). 2000. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Estudos afro-brasileiros: africanidades e cidadania. In: ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). **Educação e raça**: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 37-54.

SILVA, Ricardo Tadeu Caires. **Caminhos e descaminhos da abolição. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888)**. 2007. 334 f. Tese (Doutorado em História). Setor De Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Paraná.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documento de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Reinventando a educação**: diversidade, descolonização e redes. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

SOUZA, Telma Mirian Moreira de. **Entre a cruz e o trabalho**: a exploração de mão-de-obra indígena no sul da Bahia (1845-1875). 2007. 237 f. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

TEIXEIRA, Anísio. **Pequena introdução à filosofia da educação**: a escola progressista ou a transformação da escola. v. 2. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

THOMPSON. Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó, a África no Brasil**: linguagem e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2012**: a cor dos homicídios no Brasil. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPP/PR, 2012. Disponível em: <mapadaviolencia.org.br/pdf2012/mapa2012_cor.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2012.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITORES, 1979.

_____. **Campo e cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.