



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 01 | N°. 1 | Ano 2020

Ana Cláudia do Carmo Cedraz

TRABALHAR, FESTEJAR E CRER: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DO FAZER E DO VIVER DE HOMENS E MULHERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ-BA

**WORK, CELEBRATE AND BELIEVE: STORIES AND MEMORIES OF
THE MAKING AND LIVING OF MEN AND WOMEN IN THE
QUILOMBOLA COMMUNITY OF MARACUJÁ, CONCEIÇÃO OF
COITÉ-BA**

RESUMO: O presente artigo tem como proposta refletir sobre as memórias da comunidade quilombola do Maracujá, localizada no município de Conceição do Coité, BA. Assim, a intenção é registrar a trajetória de sua população, a ascendência histórica, as relações sociais e de família, analisando os vínculos de trabalho e de compadrio, a construção da identidade e a religiosidade deste perímetro quilombola. Por se tratar de um estudo da História do Tempo Presente, a história oral foi o fio condutor deste trabalho. A vantagem do estudo da História do Tempo Presente, reside na circunstância de estarmos, sujeito e objeto, mergulhados em uma mesma temporalidade, que, por assim dizer, “não terminou”, possibilitando que o conhecimento histórico possa ser confrontado pelo testemunho dos que viveram os fenômenos que se busca narrar e/ou explicar.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade quilombola; História Oral; Memória.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the memories of the Maracujá quilombola community, located in the municipality of Conceição do Coité, BA. Thus, the intention is to record the trajectory of its population, historical ancestry, social and family relations, analyzing the bonds of work and compadrio, the construction of identity and the religiosity of this quilombola perimeter. As it is a study of the History of the Present Time, oral history was the guiding thread of this work. The advantage of studying the History of the Present Time, lies in the fact that we are, subject and object, immersed in the same temporality, which, so to speak, “is not over”, allowing historical knowledge to be confronted by the testimony of those who lived the phenomena sought to narrate and / or explain.

KEY WORDS: Quilombola Community; Oral History; Memory.

Site/Contato

Editores

Cinthia Nolácio de Almeida Maia
cinthianolacio@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nascimento dos Santos
rita.tic@gmail.com

TRABALHAR, FESTEJAR E CRER: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DO FAZER E DO VIVER DE HOMENS E MULHERES NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ-BA

Ana Cláudia do Carmo Cedraz ¹

INTRODUÇÃO

O presente estudo é um recorte da minha dissertação de mestrado e tem como proposta refletir sobre as memórias da comunidade quilombola do Maracujá, localizada no município de Conceição do Coité, BA. Assim, a intenção é registrar a trajetória de sua população, as relações sociais e de família, as relações de trabalho e de compadrio, a religiosidade, as tradições e as diferentes manifestações culturais deste perímetro quilombola.

Por se tratar de um estudo da História do Tempo Presente, a história oral foi o fio condutor deste trabalho e por meio dele os moradores tiveram a oportunidade de narrar e rememorar fatos que até então estavam guardados na memória destes sujeitos. Durante muito tempo a história oral foi desacreditada pela academia. Paul Thompson foi um dos autores que defendeu a história oral e no livro “A voz do passado” o autor traz as suas contribuições para esse método. Um dos pontos positivos da história oral apontada por Thompson é que ela possibilita que novos assuntos possam ser estudados por historiadores e demais pesquisadores. Para Thompson, “toda história depende basicamente de sua finalidade social. Por isso é que no passado, ela se transmitia de geração a geração pela tradição oral e pela crônica escrita...” (THOMPSON, 1998, p. 20).²

Quando se trata de História Oral é inevitável o embate com a crítica sobre a fidedignidade das fontes consultadas. De fato, os autores não desconsideram a parcialidade da fonte oral, no entanto, Thompson rebate críticas a esse respeito afirmando que o que é verdadeiro para um indivíduo o é com maior razão para uma coletividade, cuja capacidade para elaborar sua história oficial é muito forte. A interpretação das lacunas, das ausências, das distorções com o real conhecido está no centro da análise do documento oral. Segundo o autor, uma das raízes da dificuldade em realizar este tipo de análise é o fato de que os historiadores positivistas nos ensinaram a apenas distinguir o verdadeiro do falso, mas não a considerar o falso como significativo. Todavia, em se tratando de um trabalho sobre as narrativas de uma dada comunidade, entabulei uma discussão sobre as memórias, individual e coletiva a partir da análise

¹ Graduada em Geografia, especialista em Gestão e Educação Ambiental, discente do PPGEAFIN/UNEB. claudiacedraz2009@hotmail.com

dos trabalhos de Eclea Bosi (1994) e Halbwachs (1990).³ Trabalhar com as memórias de indivíduos é algo que requer do pesquisador uma atenção especial, pois é preciso ter em mente que as lembranças do passado se adaptam as nossas vivências atuais e muitas vezes para confrontar essas lembranças buscamos apoio na memória do grupo. Os estudos de Halbwachs apontam que:

certamente, se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias, (HALBWACHS, 1990, p. 25).

Em outras palavras, as memórias individuais muitas vezes são confrontadas com as memórias coletivas para tecer uma narrativa. Durante o trabalho etnográfico realizado na comunidade, inúmeras vezes um morador buscou apoio nas memórias do grupo para contar sobre a ascendência histórica da comunidade, ou algum fato do cotidiano. Nesta perspectiva, este trabalho registra a voz e através dela, a vida e o pensamento de uma comunidade que durante muitos anos foi esquecida e abandonada pelo poder público e pela sociedade capitalista. Segundo Bosi (1994, p. 37), “este registro alcança uma memória pessoal que, como se buscará mostrar, é também uma memória social, familiar e grupal”. Nos registros de Halbwachs, encontramos a importância da memória coletiva.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque em realidade, nunca estamos sós [...] (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Como afirma Halbwachs, estas lembranças coletivas são extremamente necessárias para a construção da identidade do grupo. Algumas comunidades negras do Sertão da Bahia buscaram o reconhecimento oficial como comunidades quilombolas, inspiradas nas memórias individuais e coletivas que são narradas pelos sujeitos mais velhos que moram nesses lugares. Essa memória foi acionada depois da criação do Decreto 4.887/03, visando possibilidades de reconhecimento. Segundo Bosi, “pela memória o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas ocupando o espaço todo da consciência”, (BOSI, 1994, p. 47).

² Ver mais sobre o valor da história oral em: PORTELLI, 1997, p. 25-39.

³ Sobre a memória, ver também: Le Goff, 1990.

Neste sentido, as lembranças dos moradores enquanto membros da comunidade trazem à tona histórias que eles ouviram de seus ancestrais, passadas de geração a geração e que são fundamentais para entendermos o processo de apropriação e construção deste território, na atualidade. Histórias que foram cristalizadas no imaginário da população e são frequentemente acionadas para não cair no esquecimento. Para Bosi, “se lembramos é porque os outros, a situação presente nos faz lembrar: O maior número de nossas lembranças nos vem quando nossos pais, nossos amigos, ou outros homens, no-las provocam”, (BOSI, 1994, p. 54).

A ascendência histórica e o trabalho na roça: vínculos paternalistas e de compadrio no território quilombola do Maracujá.

O Maracujá é uma comunidade negra, rural, localizada a aproximadamente 18 km da sede do município e apresenta características fitogeográficas semelhantes as encontradas em todo o território do sisal. Deixando o asfalto da BA-120 que liga Conceição do Coité a cidade de Riachão do Jacuípe e seguindo por uma estrada de terra até chegar ao povoado é possível verificar a existência de fazendas de gado, fazendas de sisal e pequenas áreas de caatinga ainda conservadas. Esta comunidade teria surgido entre os anos de 1850 a 1860, com a chegada de quatro irmãos; Zé de Souza, Calixto, Gregório e Severino. Para chegar a este resultado, algumas datas de nascimentos, casamentos ou mortes de alguns ancestrais, assim como acontecimentos na política, foram usados como balizas para que alguns moradores, dotados com a habilidade de lembrar, fosse nos guiando nesta seara de ouvir, calcular e interpretar os fatos e conseqüentemente as datas, até que se chegasse a década aproximada da chegada dos primeiros moradores. Essa idade é muito próxima ao que registrou Maria Lúcia Parcero, na tese “Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças”. A autora registra que “segundo informações dos moradores, a área possui 400 tarefas e, pelo que se pôde inferir, foi adquirida há uns 150 anos aproximadamente” (PARCERO, 2007, p. 27).

Alguns moradores contam que os quatro irmãos chegaram aonde hoje é a comunidade do Maracujá, compraram 400 tarefas de terras, ficando 100 tarefas para cada irmão, que passaram a plantar fumo para pagar a propriedade. Outra versão para a chegada dos primeiros habitantes, é que os quatro irmãos chegaram neste território fugindo de alguma fazenda, permaneceram na localidade e aí constituíram família, dando origem a Fazenda Maracujá e posteriormente a comunidade do Maracujá. Para Reis (1996), “a fuga possibilitava aos escravos unir-se às famílias

e amigas separadas pela venda ou mudança de domicílio senhorial e outras circunstâncias”.⁴ Segundo Funes (1996, p. 471), “a constituição da família foi a primeira forma encontrada pelo escravo, em seu universo social, para amenizar as adversidades, pois, dentro do precário acordo que extraía dos seus senhores, o casar-se significava ganhar mais controle sobre o espaço de moradia”. Para Maria Cristina Cortês Wissenbach:

manter a estabilidade da união afetiva constituía matéria de reivindicação dos escravos e, quando esses espaços não eram concedidos, surgiam ações diversas por parte dos escravizados, como fugas, ataques violentos, desgostos gradativos, recorrendo-se à proteção da Justiça, (WISSENBACH, 1998, p. 123).

Como evidenciado por Wissenbach, a estabilidade da união afetiva era de grande importância para os escravos e, portanto, um dos motivos para a fuga do cativo. Os negros já aquilombados eram incansáveis no recrutamento de parentes, amigos e conhecidos. Isso se justifica por conta das limitações familiares imposta pelo sistema escravista, responsável pela separação de pais, mães, filhos e irmãos, que eram vendidos como objetos e separados dos seus. Segundo, Mattoso (1988, p. 111-117) “a família nuclear entre cativos era instituição não só rara, como essencialmente incompleta ou parcial, uma vez que se moldava às próprias limitações impostas pelo viver escravo”. Diante desta situação os escravos e seus descendentes desenvolveram redes de solidariedade e inúmeras estratégias para manterem os laços familiares.

Assim como em outras comunidades quilombolas, na comunidade do Maracujá essa rede de ajuda mútua e de solidariedade, através do casamento e das relações de parentesco, ainda se faz presente, na atualidade. São as mesmas famílias vivendo neste território, formando os laços matrimoniais entre parentes. O trabalho etnográfico na comunidade evidenciou o grau de parentesco entre a maioria dos moradores do local, ou seja, estes moradores se consideram descendentes dos irmãos Souza que chegaram a mais de cem anos neste território. A maneira como estes sujeitos se reproduzem culturalmente é uma das características das comunidades quilombolas. O trabalho coletivo, o parentesco e a solidariedade entre o grupo marcam as vivências dessas comunidades. Portanto, a família é a base da estrutura social destes sujeitos. Segundo Miranda a família significa:

a própria reprodução dessa memória e dessa existência, representando a célula mãe da permanência da própria localidade; a terra concretiza as relações de trabalho e de sobrevivência e a tradição é sentada pelos laços culturais, pelas

⁴ Segundo Fiabani, 2005, Como classe oprimida para resistirem, os cativos criaram várias formas de resistência, afim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente do regime que o oprimia. A resistência veio das mais variadas formas, como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos.

relações de trabalho e os modos de vida desses afrodescendentes. A preservação do sistema de parentesco estabelece relações hierarquizadas e ritualizadas, sob a autoridade dos mais velhos, permitindo a continuidade dos costumes e das tradições, (MIRANDA, 2006, p. 69).

Em suma, essa estrutura familiar presente nas comunidades quilombolas, é uma característica própria destes territórios. Como pude verificar, o sistema de parentesco estabelece relações hierarquizadas e ritualizadas e pode ser compreendida como herança dos diferentes povos trazidos do continente africano para trabalharem na condição de escravos. Esses povos precisaram se adaptar e resistir, para garantir a própria sobrevivência e a dos seus familiares em um sistema perverso, que “coisificava” os africanos. O que se percebe a partir da bibliografia levantada e das narrativas dos sujeitos deste perímetro quilombola é que, a comunidade do Maracujá surgiu em um contexto histórico marcado pelos últimos anos do regime escravista. Na antiga Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, assim como em outras regiões do país, as relações de trabalho se davam através da mão de obra escrava e a mão de obra livre de meeiro. Assim, a escravidão desenvolveu-se no alto sertão baiano juntamente com a meação “confundindo choupanas de agregados e casebres de escravos” (NEVES, 1998, p. 248). O professor Jackson Ferreira, ao falar da relação entre os senhores e os homens livres e pobres de Morro do Chapéu no século XIX, afirma que os senhores estabeleciam alianças com estes homens, “concedendo-lhes benefícios (terras para plantar, casas para morar, ajuda financeira, entre outros) em troca de lealdades, prestação de serviços e outros benefícios”, (FERREIRA, 2014, p.18/19). Essa relação também foi relatada pelos moradores da comunidade analisada.

Ao rememorar as condições de trabalho dos moradores mais antigos deste perímetro quilombola, os narradores são enfáticos ao afirmar que seus ancestrais trabalhavam nas fazendas para os grandes “senhores” da região. O que chama a atenção durante toda a narrativa são as péssimas condições em que estes trabalhadores viviam e os maus tratos a que eram submetidos, segundo a memória dos seus descendentes. Esses moradores lembram que seus pais ou avós contavam como era a vida na fazenda Maracujá, homens e mulheres eram submetidos a longas jornadas de trabalho, que começava antes do sol nascer e terminava com a noite. Trabalhavam aos domingos e feriados, e o que recebiam não dava para garantir o sustento das famílias. Muitas vezes eram obrigados a trabalhar mesmo quando estavam doentes. Seu Anízio nos conta que seu avô afirmava que muitos fazendeiros maltratavam os trabalhadores. As péssimas condições de trabalho e a exclusão social relatada pelos moradores do Maracujá era bastante comum no interior da Bahia, no pós-abolição e nas décadas subsequentes.

É válido ressaltar que a situação de exclusão social não é exclusividade dos afrodescendentes da região sertaneja, ela vitimou toda a população negra do país. Ao falar sobre

a relação trabalhista nos engenhos do Recôncavo baiano no pós-abolição, Fraga Filho diz que: “houve senhores de escravos que buscaram negociar condições para que os antigos escravos permanecessem nos engenhos. Ao empenharem-se em formar descendentes, buscaram manter algum controle sobre a força emergente da escravidão”, (FRAGA FILHO, 2004, p. 240). Grosso modo, o fim do regime escravista não rompeu com a relação de exploração dos senhores à população subalterna e tampouco com as estratégias forjadas nesta relação, a exemplo do compadrio e das relações paternalistas.

Um dos expoentes nos estudos sobre o fenômeno do paternalismo, Chalhoub argumenta que, na visão senhorial, a vontade era “inviolável, e [...] os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a essa vontade soberana”, (Chalhoub, 1990). Para o autor, o paternalismo não significa a inexistência de solidariedade nas relações entre senhores e subalternos e, portanto, o paradoxo dessa relação está justamente no fato de ambos se beneficiarem desta relação. Não por acaso os fazendeiros continuaram a cultivar esta imagem de protetores dos antigos cativos e seus descendentes. Segundo Fraga Filho, “era comum usarem expressões como “minha gente” e “meus moradores” para se referirem aos residentes e agregados de suas propriedades como se aquelas pessoas ainda lhe pertencessem”, (FRAGA FILHO, 2004, p. 240). Expressões desse tipo também apareceram nas narrativas dos sujeitos do Maracujá, quando estes se referiam aos trabalhos nas fazendas, evidenciando que esta era uma prática comum nas propriedades do entorno. Os fazendeiros costumavam apadrinhar os trabalhadores, “proteger” os seus subalternos e em troca mantinham o controle destes sujeitos.

Era comum os libertos, ou os descendentes de escravos aceitarem estrategicamente essa prerrogativa senhorial, na medida em que a “proteção” implicava possibilidades de garantir espaços de sobrevivência dentro e fora das fazendas e assim uma possível ascensão social. Os séculos de escravidão ensinaram aos negros e negras deste país estratégias para sobreviver, e resistir numa sociedade tão desigual. Segundo Fraga Filho (2004, p. 242), “em situações adversas e de conflitos, o paternalismo dos antigos senhores, poderia ser acionado para repelir abusos de outros poderes locais”. Portanto, tomando a descrição de Fraga Filho, e as fontes levantadas, registro que os escravos, os libertos e seus descendentes no Sertão da Bahia, recorreram a estratégias variadas para obter vantagens individuais e coletivas. Não foram poucas as redes de relações construídas em cativo e fora dele. O pecúlio para a compra da alforria, a especialidade de ocupações, o compadrio, o casamento matrimonial celebrado pela Igreja Católica, dentre outras, foram estratégias usadas por cativos e seus descendentes no intuito de se inserirem socialmente. Os laços de parentesco, amizade e compadrio foram basilares na organização de redes e fortalecimento mútuo, capazes de ultrapassar as distinções civis e legais entre escravos,

libertos e livres. “O compadrio exercia o papel político, moral e de proteção aos afilhados e compadres, por isso a escolha perpassava pela confluência de interesses e vantagens de si e dos seus” (GONÇALVES, 2017, p. 214).

O compadrio era uma estratégia chave para as pessoas estabelecerem ou reforçarem alianças entre os seus pares e também entre pessoas de posição social diferente. Mesmo que fosse apenas por alguns instantes, de forma simbólica e teórica, o compadrio tornava pais e padrinhos iguais e com deveres mútuos. O que se verificou durante o trabalho etnográfico no Maracujá é que esta também foi uma estratégia adotada na comunidade. Na fala de alguns moradores, era comum as pessoas darem seus filhos para os fazendeiros batizarem, era uma demonstração de respeito aos seus empregadores e uma estratégia para que estes sujeitos recebessem proteção dos padrinhos influentes. Robert Slenes (2004), nos diz que a política de domínio senhorial se apoiava numa relação de força e favor, dialeticamente costurada entre senhor e escravo, sendo que essa relação se estendeu pós-Lei de 1871, com a chegada dos trabalhadores imigrantes na região sudeste do Brasil. Nesse sentido, embora os cativos tivessem alcance à alforria e êxito na sua consecução via garantias legais, “a força dos senhores sobre os cativos continuaria uma barreira forte contra uma reforma na área, que, na verdade, explodiria as bases do poder privado”, (SLENES, 2004, p. 264).

É evidente que todas estas artimanhas usadas pelos senhores e com o apoio das autoridades da província, e posteriormente da República contribuíram para a perpetuação das péssimas condições trabalhistas dos libertos e seus descendentes, forçando estes trabalhadores a estabelecerem estratégias que pudessem “facilitar” a sua circulação na sociedade. Sabe-se que essas relações de paternalismo e compadrio que marcaram o cenário brasileiro por muitos séculos durante o regime escravista, não desapareceram com o fim da escravidão. Trazemos essas considerações para pontuar as escolhas e alternativas disponíveis aos libertos e seus descendentes com o fim do regime escravista e que permaneceram como alternativas por muitas décadas do século XX, principalmente nas comunidades rurais e notadamente na comunidade do Maracujá. As falas dos moradores desta comunidade evidenciam que estas práticas permaneceram neste território até pouco tempo atrás. Por se tratar de uma comunidade rural, as únicas alternativas de trabalho, eram nas fazendas dos grandes latifundiários e em condições análogas as encontradas durante a escravidão.

Rezar e Festejar na Comunidade Quilombola do Maracujá

As festas que são realizadas na comunidade do Maracujá ajudam os moradores a atualizarem laços de solidariedade e valores que promovem a coesão do grupo ao mesmo tempo em que retroalimentam o próprio grupo na afirmação de sua identidade. Os festejos populares e as festas religiosas no Maracujá são marcados pela alegria dos participantes, que ajudam em todo o processo de preparação das festas, da decoração do espaço aonde a festa irá ocorrer, até o momento de preparação das comidas que serão servidas durante os festejos. O que se verifica é que as festas da comunidade estão diretamente relacionadas com a fé destes sujeitos, a exemplo do samba de caboclo muito praticado nesta comunidade. A religião é um elemento cultural que faz parte de diferentes civilizações. As crenças e práticas religiosas estão relacionadas aos avanços morais da civilização ocidental, a exemplo da dignidade, valor inerente ao ser humano. Vale salientar que os valores religiosos e as realidades políticas acham-se tão interligados na origem e perpetuação das civilizações que não se pode perder a influência da religião na vida pública sem ameaçar seriamente nossas liberdades, ou seja, a religião fortalece a estrutura social da sociedade. “A vida religiosa se apresenta como a soma das relações entre o homem e o sagrado. As crenças os expõem e os garantem. Os ritos são os meios que os asseguram na prática”, (RAFESTIN, 1993, p. 120).

Para uma melhor compreensão da complexa dinâmica que envolve os assuntos ligados à religiosidade da comunidade quilombola do Maracujá, consideramos o conceito de campo religioso, em que as relações com o sagrado ocupam um lugar de destaque na vida dos indivíduos, pois são responsáveis por conduzir a elaboração de práticas, vivências e experiências comuns. O conceito de campo religioso proposto por Bourdieu (1987, p. 33-34) é extremamente importante para compreender essa complexidade e para perceber como a religião é um aspecto indissociável das relações sociais.⁵ Bourdieu entende a religião como um sistema simbólico, sendo o campo religioso um lugar de competição onde agentes e instituições disputam o monopólio nas relações com o sagrado. Segundo Bourdieu (1987, p. 82), “o campo religioso pode ser entendido como um ambiente estruturado de posições onde os agentes envolvidos estão inseridos em uma relação de concorrência”. O campo religioso tem por função específica satisfazer um tipo particular de interesse, isto é o interesse religioso que leva os leigos a esperarem por certas categorias de agentes: “ações mágicas ou religiosas”. “Num estado do campo em que se vê por toda a parte, o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual

⁵ Segundo Geertz (1989, p. 67), na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”, (BOURDIEU, 2007, p. 7-8).

A religião não deve ser concebida como uma realidade imutável: existe uma gênese estrutural do campo religioso relacionada às transformações da estrutura social, e, segundo Bourdieu, assistimos a uma dissolução do religioso nas sociedades. Enquanto toda instituição religiosa tende a se apresentar como uma realidade a-histórica, sempre idêntica a si mesma ao longo do tempo e em todo e qualquer lugar, há de se fazer um exame histórico dos processos de constituição das crenças, dos ritos e das instituições. Por meio da observação das práticas cotidianas e também do pouco que foi coletado sobre a prática candomblecista, pode-se inferir que o candomblé praticado pelos moradores mais velhos da comunidade e que evidentemente não deixou de fazer parte das práticas religiosas dos moradores na atualidade, é o candomblé de caboclo.⁶ “A ‘origem’ dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banto, que na África distante cultuavam os inquices, divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido” (PRANDI, 2001, p. 1). Portanto, aqui no Brasil foram forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice, neste caso, o caboclo. Segundo Prandi:

O caboclo é a entidade espiritual presente em todas as religiões afro-brasileiras, sejam elas organizadas em torno de orixás, voduns ou inquices. Pode não estar presente num ou noutro terreiro dedicado aos deuses africanos, mas isto é exceção[...] O termo candomblé de caboclo teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação queto, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos, (PRANDI, 2001, p. 1 - 2).

Como evidenciado por Prandi, a expressão “candomblé de caboclo” é bastante antiga, na literatura ele já constava no livro “Os Africanos no Brasil” de Nina Rodrigues. Segundo Silva, “neste livro a expressão aparece na transcrição de duas notícias de jornais da época, a primeira do Correio da Tarde de 18 de novembro de 1902, onde o termo aparece como “candomblé de cabocla” e a outra do Diário de Notícias de 09 de maio de 1905, sobre um candomblé, denominado de caboclo, de um tal Bernardino [...]” (SILVA, 2018). É evidente que as práticas religiosas no Brasil não podem ser consideradas puras, os diferentes povos que foram trazidos do continente africano, e os diferentes grupos étnicos do território brasileiro, entre outros, contribuíram decisivamente para a diversidade religiosa no país. A religião oficial do Brasil, o

⁶ A presença dos caboclos nas religiões afro-brasileiras já aparecia nos trabalhos de Nina Rodrigues (1977) e Manuel Querino (1938) em princípios do século XX, comentada por Landes (2002) e Carneiro (1969) na década de 1930.

catolicismo, recebeu contribuição direta destes povos.⁷ O candomblé por exemplo, uma religião de matriz africana, incorporou o caboclo, para adaptar as necessidades da religião no novo território. “Os caboclos são integrados nos espaços de culto aos deuses africanos – mesmo subordinados aos orixás e voduns de quem se dizem filhos”, (SANTOS, 1995).

O culto ao candomblé de caboclo se materializa na comunidade através do samba de caboclo realizado no mês de setembro na casa de alguns moradores. Segundo sr. Anízio, durante o samba em sua casa, muitas pessoas recebem o caboclo e como afirma Prandi, não existe a necessidade de um ritual de iniciação para as pessoas receberem o encantado. Muitos frequentadores do samba de caboclo falam do momento do transe, quando os participantes passam a dançar freneticamente, recebem seu caboclo e em seguida caem. Segundo os moradores, o som dos atabaques usados no samba serve para invocar estes caboclos. Silva diz que, “os caboclos que baixam nos terreiros de candomblé não são apenas símbolos da experiência do contato entre afros e indígenas; eles agenciam este contato, que há “500 anos” não deixa de estabelecer-se e atualizam as forças motrizes que movimentam e redefinem as suas características nos rituais do candomblé”, (SILVA, 2018).

O samba de caboclo é precedido pelo caruru que é servido em homenagem a Cosme e Damião. No samba de caboclo, a presença do pai ou mãe de santo é indispensável, este/esta é responsável para conduzir e entoar o samba.⁸ O pai de santo, também chamado de curador, é responsável para retirar o batuque enquanto os participantes respondem e dançam ao som do pandeiro e dos tambores. É muito comum entre os moradores das comunidades rurais do Sertão da Bahia, os pais que são agraciados com filhos gêmeos, chamados aqui de babaçus, oferecerem caruru no mês de setembro em homenagem a Cosme e Damião, foi o que aconteceu com o casal, sr. Anízio e dona Anália que passaram a servir o caruru há aproximadamente trinta anos, com a chegada dos filhos gêmeos. Os carurus em homenagem a Cosme e Damião são seguidos de muito samba. Os santos Cosme e Damião são católicos, mas a forma de homenageá-los é do candomblé.

O caboclo do candomblé recebe sacrifício, sendo suas festas públicas precedidas de cerimônias de matança, com ofertas de aves, cabritos e bois, ritual que também foi bastante praticado entre os antepassados dos moradores do Maracujá. O sacrifício de animais é um dos elementos mais criticados pelos não adeptos do candomblé e também é bastante condenado pelos

⁷ É válido salientar que mesmo após a Proclamação da República em 1889, o catolicismo continuou sendo a religião oficial do Estado.

⁸ Utilizo o termo mãe-de-santo e pai de santo durante a pesquisa ao invés de ialorixá e babalorixá porque é esse o nome que os participantes da pesquisa usaram para se referir a estes, neste espaço, sem, no entanto, estar carregado de carga pejorativa.

pentecostais da comunidade que atribui este ritual ao satanismo.⁹ Segundo alguns moradores do Maracujá, nos dias de samba de caboclo é comum o sacrifício de pombos, galinhas e bodes. Segundo estes moradores, o sangue destes animais é usado em rituais e a carne é servida aos participantes do caruru. Geertz (1989, p. 82), diz que é “no ritual, no comportamento consagrado — que origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as diretivas religiosas são corretas”. Geertz usa o exemplo dos astecas para exemplificar os rituais religiosos de diferentes culturas:

De fato, o que compõe a orientação mais fundamental quanto à realidade entre os astecas arrebatados, que levantavam corações ainda pulsando, retirados vivos dos peitos dos humanos sacrificados em favor dos céus, não é o mesmo que a fundamenta entre os impassíveis Zuni, ao dançarem em massa suas súplicas aos deuses benevolentes da chuva (GEERTZ, 1989, p. 29).

Os exemplos citados por Geertz nos levam a pensar nas complexas relações do homem e sua fé e nas generalizações que possam ser feitas sobre o homem como homem, além da que ele é um animal muito variado. “Minha opinião é que tais generalizações não podem ser descobertas através de uma pesquisa baconiana de universais culturais, uma espécie de pesquisa de opinião pública dos povos do mundo em busca de um *consensus gentium* que de fato não existe”, (GEERTZ, 1989, p. 30). Nesta linha de pensamento, compreender os símbolos, os rituais e manifestações das religiões afro-brasileiras, partem do princípio de que os padrões culturais são modelos para os comportamentos humanos. Ou seja, os padrões culturais, tornam-se vitais, pois o comportamento humano é instavelmente estabelecido pelas fontes de informação intrínsecas, genes e fisiologia, influenciando as hereditariedades sociais.

Estas contribuições são imprescindíveis para compreender como se constituem as identidades dos moradores do Maracujá, tendo em vista que o comportamento religioso é inevitavelmente parte inerente da identidade de um povo. Penso ser mais prudente falar nas “identidades” dos moradores do maracujá, pois, conforme citado por Silva e Vergara (2000, p. 5), “não há sentido em falar-se em uma única identidade dos indivíduos, mas sim em múltiplas identidades que constroem-se dinamicamente, ao longo do tempo e nos diferentes contextos ou espaços situacionais dos quais esses indivíduos participam”. Na perspectiva de Stuart Hall,

⁹ Muitos adeptos do candomblé preferem usar o termo sacralização de animais, em vez de sacrifício. Segundo o antropólogo Rodrigo Pereira, pesquisador do Laboratório de História das Experiências Religiosas da Universidade Federal do Rio de Janeiro “O sacrifício se constitui em um momento de congregação entre deuses e homens. Merece, por isso, respeito e compreensão.” As religiões de terreiro, incluindo o candomblé, mas também o xangô pernambucano, o batuque gaúcho ou a santería cubana, dão grande importância para o sacrifício de animais”. Revista Superinteressante. Disponível em: <https://super.abril.com.br/sociedade/os-sacrificios-de-animais-nas-religoes-afrobrasileiras/>.

identidade é “... uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente.” (HALL, 2006, p. 13).

Como evidenciado por Hall, as identidades dos moradores do Maracujá são construídas e reconstruídas historicamente, no âmbito da convivência social. As identidades destes sujeitos estão relacionadas com a forma como eles veem o mundo exterior e como se posicionam em relação a ele. Há que se considerar também as identidades que são atribuídas a estes sujeitos por discursos construídos fora da comunidade. Assim, a construção da identidade é um processo contínuo e perpétuo e que evidentemente está sempre sujeita a mudanças. Portanto, estudar o comportamento religioso, as crenças e os rituais presentes na comunidade é extremamente importante para compreender a(s) identidade(s) destes sujeitos.

Rupturas, permanências e recriações, como as vistas nas narrativas dos moradores do Maracujá, estão permeadas da cultura afro-brasileira, do catolicismo, da cultura popular, presentes nestes espaços, diluídos em vivências, nomeados de acordo com a cultura local e engendrando redes de sociabilidades formadas e transformadas, continuamente, em relação às formas pelas quais eram representados e no modo como escolhiam para festejar, ou interpelados no modo como os outros viam suas festividades, nos sistemas culturais que os rodeiam. Portanto, as práticas religiosas e as manifestações festivas se desvelaram numa geografia da memória que desenhou o Maracujá de um modo singular, relacional. Revelou um povoado dinâmico nas esferas sagradas e profanas, deram nome, gênero, lugar às pessoas, salvando-as das injunções do tempo. Mostrou as táticas de sobrevivência e de convivência e acima de tudo a força destes sujeitos.

Algumas considerações:

Muitos questionamentos foram levantados ao longo deste estudo, juntei os retalhos da memória de homens, mulheres, jovens e os meus próprios retalhos tentando tecer através dos fios da vida as histórias que se entrecruzam nas estradas e travessias desta jornada. Neste trabalho, procurei registrar a memória das lutas, dos enfrentamentos e das resistências travadas pelos moradores negros da comunidade quilombola do Maracujá, em Conceição do Coité, para que eles e nós leitores possamos conhecer a força desses sujeitos na luta pela sobrevivência, os modos de fazer e viver destes sujeitos, como atuam em seu território, onde a vida se constrói e se reconstrói todos os dias com o nascer do sol.

As pesquisas sobre comunidades quilombolas tem se intensificado nos últimos anos e contribuído para trazer ao público os conhecimentos ancestrais, as práticas culturais, as memórias e práticas cotidianas nelas desenvolvidas. As narrativas dos moradores relataram o surgimento da comunidade, as relações de trabalho, um pouco da fé e dos festejos destes sujeitos. Da mesma forma, os relatos apontam para a necessidade de pesquisas que deem visibilidade aos quilombolas, grupo étnico que demanda cada vez mais políticas públicas por parte do Estado brasileiro, principalmente no atual contexto de esvaziamento das políticas para determinados grupos. Portanto, entender a identidade, a festividade e a religiosidade deste território, por meio da História Oral e da memória destes sujeitos, é desvelar esses signos impressos na alma da comunidade, expressas em ajuda mútua e solidariedade, do nascer ao morrer. É a presença da parte, o indivíduo, integrada ao todo, a comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÂ, Amadou Hampaté, A. Tradição Viva. In. KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África, Vol. I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010, p. 167-212.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos**. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1994.

FERREIRA, Jackson André da Silva. **Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano (Morro do Chapéu, século XIX)**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2014.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FRAGA Filho, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, 2004.

FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GEERTZ, Cliford. **A Interpretações das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. **História de quilombolas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GONÇALVES, Victor Santos. **Escravos e senhores na terra do cacau: alforrias, compadrio e família escrava (São Jorge dos Ilhéus, 1806 – 1888)** Ibicaraí/BA: Via Litterarum, 2017.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, ed Revista dos Tribunais LTDA 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2006.

MATTOSO, Kátia Maria de Queirós. **Família e sociedade na Bahia do século XIX**. São Paulo: Corrupio, 1988.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. **Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuáçu – BA**. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP, 2006.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1993.

NEVES, E. F. **Uma Comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio (um estudo da história regional)**. Salvador: Edufba, 1998.

PARCERO, Lúcia Maria de Jesus. **Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças**. Lúcia Maria de Jesus Parcero. -- Campinas, SP: [s.n.], 2007.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Editora Sarah Letras, (1995).

SILVA, Fábio Alex Ferreira da. **"Eu vou ali e volto já, daqui a pouco tô no mesmo lugar": performances e agências sociorrituais no culto aos caboclos em Santo Amaro**. Dissertação (Mestrado Ciências Sociais). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, 2018.

SILVA, J.R.G. VERGARA, S.C. O Significado da Mudança: as percepções dos funcionários de uma empresa brasileira diante da expectativa de privatização. **RAP – Revista de Administração Pública**. n.34, v.1, jan/fev, 2000, p. 79-100.

SLENES, Robert Wayne. **Na Senzala Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil Sudeste – Século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortês. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)**. São Paulo: Hucitec, 1998.

Recebido em: 19/04/2020

Aprovado em: 26/06/2020