



BARAÚNAS

REVISTA DE HISTÓRIA

DOSSIÊ **PRÁTICAS DE SOCIABILIDADES** **NO ATLÂNTICO SUL**

MEMÓRIAS E HISTÓRIAS
DE POPULAÇÕES LITORÂNEAS
E RIBEIRINHAS

ARTIGOS LIVRES
RESENHAS



FICHA TÉCNICA

Título: *Baraúnas* – Revista de História

Editor-Gerente

Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka
Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, Brasil

Editor Assistente

Prof^ª. Dr^ª. Andréa da Rocha Pereira Rodrigues Barbosa
Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, Brasil

Comitê Editorial

Prof. Dr. Aldo José Morais da Silva Prof. Dr. José Augusto Ramos da Luz Prof. Dr. Kléber José Fonseca Simões
Universidade Estadual de Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana, (Universidade Estadual da Bahia, UNEB, Brasil)
UEFS, Brasil UEFS, Brasil

Assistente de Edição

Gabriel Santos de Santana
Graduando em Licenciatura em História na Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS, Bahia

Conselho Consultivo

Prof^ª Dr^ª Ana Heloisa Molina (Universidade Estadual de Londrina, UEL, Brasil), Prof. Dr. Angelo Alves Carrara (Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF, Brasil), Prof. Dr. Eduardo José dos Santos Borges (Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil), Prof^ª Dr^ª. Elizabete Conceição Santana (Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil), Prof. Dr. Erivaldo Fagundes Neves (Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, Brasil), Prof. Dr. Flávio Gonçalves dos Santos (Universidade Estadual de Santa Cruz, UESC, Brasil), Prof. Dr. Jaime Rodrigues (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP, Brasil), Prof^ª Dr^ª Lina Maria Brandão de Aras (Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil), Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta (Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil), Prof. Dr. Luiz Fernando Saraiva (Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil), Prof^ª Dr^ª Magali Gouveia Engel (Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil), Prof^ª. Dr^ª. Maria de Fátima Novais Pires (Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil), Prof^ª. Dr^ª. Maria Helena Pereira Toledo Machado (Universidade de São Paulo, USP, Brasil), Prof^ª. Dr^ª. Maria Hilda Baqueiro Paraíso (Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil), Prof^ª. Dr^ª Mary Lucy Murray Del Priore (Universidade Salgado de Oliveira, UNIVERSO, Brasil), Prof^ª. Dr^ª. Maria Marta Lobo de Araújo (Universidade do Minho, UM, Portugal), Prof^ª Dr^ª Nancy Rita Sento Sé de Assis (Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil), Prof. Dr. Pablo Antonio Iglesias Magalhães (Universidade Federal do Oeste da Bahia, UFOB, Brasil), Prof^ª. Dr^ª Pauline Schmitt Pantel (Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne, França), Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira Moreira (Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil), Prof. Dr. Ricardo dos Santos Batista (Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil), Prof^ª Dr^ª. Sara Marta Dick (Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil), Prof^ª Dr^ª Suzana Maria dos Santos Severs (Universidade do Estado da Bahia, UNEB, Brasil), Prof. Dr. Walter Fraga Filho (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, UFRB, Brasil), Prof^ª Dr^ª. Violaine Sebillote Cuchet (Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne, França).

Endereço

Universidade Estadual de Feira de Santana
Programa de Pós-Graduação (*Lato Sensu*) em História da Bahia
Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte
CEP 44036-900 - Feira de Santana – Bahia

Periodicidade: Semestral

Editores do Dossiê “Práticas de sociabilidades no Atlântico Sul: memórias e histórias de populações litorâneas e ribeirinhas”

Dr^ª Neivalda Freitas de Oliveira
Universidade Estadual da Bahia, UNEB, Brasil

Dr Elias Alfama Vaz Moniz
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, UFRB, Brasil

Imagens:

Imagem de capa: Rede de pesca de arrasto. Gabriel Santos de Santana. Local: Acupe - Bahia, abril, 2024.
Dossiê Temático: Imagem de Yemanjá, Porto de Acupe. Gabriel Santos de Santana. Acupe - Bahia, abril, 2024.
Artigos Livres: Pescadoras no barco. Gabriel Santos de Santana. Acupe - Bahia, abril, 2024.
Resenhas: Porto de Acupe. Gabriel Santos de Santana. Acupe - Bahia, abril, 2024.

URL: Português: <https://periodicos.uefs.br/index.php/baraunas>

ISSN digital: 2965-3053 / **DOI:**



SOBRE A REVISTA

A *Baraúnas: Revista de História* é uma revista eletrônica editada pelo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História da Bahia (*Lato Sensu*) da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Seu objetivo principal é difundir o conhecimento historiográfico e contribuir para o crescimento e a consolidação do campo na Bahia, em sintonia com os avanços da historiografia brasileira e mundial.

A revista publica artigos, ensaios, relatos e resenhas de profissionais com formação ou atuação na área de História e áreas afins, considerando a pluralidade de perspectivas e abordagens dentro da historiografia, reconhecendo o Ensino de História e História da Educação como campo de reflexões inerente ao ofício do historiador e respeitando a interdisciplinaridade entre as Ciências Humanas.

Política de acesso aberto

A *Baraúnas: Revista de História* oferece acesso aberto, livre e imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização do conhecimento a nível internacional e promove a transferência do saber.

Política de taxas

A *Baraúnas: Revista de História* não cobra taxas de submissão ou de publicação.

Política de publicação prévia (*preprints*, trabalhos de conclusão de curso, teses e dissertações)

A *Baraúnas: Revista de História* endossa os princípios da Ciência Aberta no que concerne à publicação de manuscritos que foram previamente depositados em um servidor não comercial de *preprints* (como SciELO Preprints, SocArXiv e Zenodo), desde que não tenham sido submetidos simultaneamente à revisão por pares em outro periódico. O(a) autor(a) responsável deve informar se o manuscrito está depositado em um servidor de *preprints* e obrigatoriamente fornecer o DOI correspondente.

A *Baraúnas: Revista de História* aceita textos derivados de trabalhos de conclusão de curso, especialmente teses e dissertações. No entanto, estes textos devem necessariamente ter o formato de um artigo científico e o texto da conclusão deve ser totalmente inédito. A identificação do autor e do artigo deve explicitar que se trata de texto derivado de trabalho de conclusão de curso, e deve indicar obrigatoriamente o nome do orientador do trabalho.

Princípios e práticas éticas

A *Baraúnas: Revista de História* está comprometida com critérios éticos de publicação e zela por mecanismos que permitam a identificação de plágios, más práticas, fraudes, possíveis violações de ética e abertura de processos. Recomendamos enfaticamente que os(as) autores(as) deste número seguissem as seguintes instruções:

- Referenciar de maneira explícita os dados adquiridos, analisados e interpretados de outras publicações;

- Citar qualquer conteúdo intelectual de outros(as) autores(as);
- Indicar como autor apenas aqueles que participaram de forma ativa e substancial em todas as fases da pesquisa e da escrita do artigo (tal como proposto no item multiautoria);
- Não omitir da lista de autores nenhum(a) pesquisador(a) envolvido(a) por completo na pesquisa e na redação do artigo.

Recomendamos ainda a consulta aos seguintes materiais em caso de dúvidas:

- *Committee on Publication Ethics* (COPE)
- Diretrizes básicas para a integridade na atividade científica do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Todos os textos submetidos à *Baraúnas: Revista de História* passam por um procedimento de verificação de similaridade dos manuscritos submetidos. Ele visa a garantir que eventuais apropriações de textos de terceiros estejam corretamente marcadas na versão a ser publicada, como se espera nos produtos acadêmicos.

No caso de publicação de textos que venham a ser acusados de alguma infração ética pela comunidade, solicitamos que remeta a questão para o e-mail baraunasrevista@uefs.br. A questão será encaminhada, analisada, discutida e decidida pelo Conselho Editorial, podendo-se decidir pelos seguintes procedimentos:

- Correções/erratas: em casos de erros ou falhas, independente da natureza ou da origem, que não configurem má-conduta;
- Retratações: em casos de identificação de desvios éticos em artigos publicados a partir da identificação do possível problema pela comunidade, pela equipe editorial do periódico ou por manifestação dos(as) próprios(as) autores(as).

Será aberta análise sobre cada caso reportado, a partir dos elementos iniciais apresentados e identificados, sempre garantindo-se o amplo direito de manifestação por parte dos autores (todas as autoras e todos os autores deverão ser comunicados quanto aos questionamentos). O resultado da análise poderá implicar na não modificação do artigo, na retratação total ou na retratação parcial – a depender do caso.

As práticas que ferem a integridade científica como Plágio, Publicação em Duplicata e Publicação Redundante, entre outras, poderão acarretar aos seus autores a suspensão de publicar no periódico por período determinado pelo dito Conselho. Os(as) autores(as) serão imediatamente comunicados de todas as etapas deste processo.

Política de multiautoria

Os manuscritos que possuírem mais de um autor deverão, no momento da submissão, incluir todos os seus nomes na “Lista de Coautores”.

Somente serão considerados autores os(as) pesquisadores(as) que participaram, mesmo que em proporções diferentes, das seguintes etapas:

- Pesquisa, discussão conceitual e análise histórica;
- Escrita (ao menos de uma parte do artigo);
- Revisão final.

Todos(as) os(as) autores(as) são responsáveis igualmente e concordam integralmente com o conteúdo submetido e/ou publicado.

A *Baraúnas: Revista de História* considera que podem existir outras formas de participação na pesquisa que subsidia o trabalho, bem como na elaboração do texto. Baseia-se, para isso, nos critérios estabelecidos pelo *Contributor Roles Taxonomy* (CRediT) – ABRALIN. Os(as) participantes que se encontrarem em alguma dessas categorias, mas que não possuem estatuto de autor, deverão ser mencionados em uma nota de rodapé de agradecimento no início do texto, de acordo com suas contribuições.

Política de conflito de interesses

A credibilidade pública do periódico depende também de como os conflitos de interesses são administrados durante a redação, a revisão por pares e a tomada de decisões pelos editores. Conflitos de interesses podem surgir quando autores(as), revisores(as) ou editores(as) possuem interesses que, aparentes ou não, podem influenciar a elaboração ou a avaliação de manuscritos. O conflito de interesses pode ser de natureza pessoal, comercial, política, acadêmica ou financeira.

Quando os(as) autores(as) submetem um manuscrito são responsáveis por reconhecer e revelar conflitos/apoio financeiros ou de outra natureza que possam ter influenciado seu trabalho. Os(as) autores(as) devem reconhecer no manuscrito todo o apoio financeiro para o trabalho e outras conexões financeiras ou pessoais com relação à pesquisa. As contribuições de pessoas que são mencionadas nos agradecimentos por sua assistência na pesquisa devem ser descritas e o seu consentimento para a publicação deve ser documentado.

Nesse sentido, o(a) autor(a) do manuscrito declarou a existência ou não de conflitos de interesse no momento da submissão. O parecerista teve de fazer o mesmo no momento de aceitação da avaliação do conteúdo do artigo, bem como os(as) Editores(as), perante o seu Conselho Editorial.

Declaração de direito autoral e licença de distribuição de conteúdo

Os(as) autores(as) são os detentores dos direitos autorais dos textos publicados e se responsabiliza(m) integralmente pelo seu conteúdo. Todos os conteúdos publicados em *Baraúnas: Revista de História* são distribuídos em acesso aberto sob licença da *Creative Commons* (CC-BY) Atribuição 4.0 Internacional.

Política de autoarquivamento

Autores(as) têm permissão e são encorajados a realizar o depósito dos trabalhos publicados (somente versão *post-print*) em repositórios institucionais, redes sociais acadêmicas (ResearchGate, Academia.edu) e locais semelhantes (sempre oferecendo uma indexação detalhada do item).

A *Baraúnas: Revista de História* segue a Política de Proteção de Dados Pessoais do Governo Federal. Os dados fornecidos no momento da submissão serão usados apenas e exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação e para fins acadêmicos, não sendo disponibilizados para terceiros.

Processo de *peer review*

A forma padrão de revisão por pares adotada por *Baraúnas: Revista de História* é a duplo-cega (*double blind peer review*), em que as identidades dos revisores e dos(as) autores(as) são ocultadas uns dos outros ao longo do processo de avaliação.

No entanto, em conformidade com os princípios da Ciência Aberta, a *Baraúnas: Revista de História* disponibiliza a possibilidade de que a avaliação seja:

- simples-cega: quando os(as) autores(as) autorizam, no momento da submissão do texto e por livre vontade, que sua identidade seja revelada ao parecerista, embora estes permaneçam anônimos;
- aberta: quando autores(as) e pareceristas permitem que suas identidades sejam reveladas um ao outro.

Nos casos de *preprint* não é possível garantir o anonimato dos(as) autores(as) e, por isso, a avaliação pode ser simples-cega ou aberta.

Todas as contribuições científicas são revisadas pelo editor e pelos membros do Conselho Editorial designados para essa tarefa, com os seguintes processos:

- Revisão Inicial: nessa etapa, avalia-se cada manuscrito quanto ao cumprimento das normas estabelecidas na *Baraúnas: Revista de História*, bem como no que diz respeito à verificação de similaridade. Caso o manuscrito não atenda às normas estabelecidas, é devolvido aos(as) autores(as).
- Processo de Avaliação: os manuscritos que passam pela revisão inicial são atribuídos a pelo menos dois(duas) revisores(as) independentes, de acordo com sua especialização no campo em particular.
- Pareceres: os(as) revisores(as) emitem seus pareceres diretamente no sistema OJS. A decisão pode ser “Aceitar Submissão”, “Correções Obrigatórias”, “Submeter novamente para avaliação” ou “Rejeitar Submissão”.

No caso de aprovação ou rejeição, o editor(a) e os(as) editores(as) designados(as) entre os membros do Conselho Editorial decidirão, a partir dos embasamentos apresentados nos pareceres, sobre a aprovação ou rejeição do manuscrito.

- Em caso de aceite, o manuscrito entrará no processo de editoração para publicação.
- Se a decisão for “Correções obrigatórias”, o texto será aprovado apenas após a reformulação ou a resposta às críticas feitas pelos(as) pareceristas.
- Se a decisão for “Submeter novamente para avaliação”, o manuscrito deverá ser revisado e submetido novamente, após modificações, para a revisão por pares.

DOSSIÊ TEMÁTICO.....1-144

EDITORIAL: PRÁTICAS DE SOCIABILIDADES NO ATLÂNTICO SUL: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS DE POPULAÇÕES LITORÂNEAS E RIBEIRINHAS

Neivalda Freitas de Oliveira e Elias Alfama Vaz Moniz.....1

ALÉM DAS PALAFITAS: UM ESTUDO SOBRE AS DINÂMICAS SOCIAIS E RELIGIOSAS NA FAVELA DOS ALAGADOS, SALVADOR (1960-1980)

Karine Carvalho da Cruz e Elizete da Silva6

CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO SERTÃO SANFRANCISCANO

Breno Trindade da Silva.....32

CAMINHOS INSCRITOS NO CABULA: TERREIROS E INTERVENÇÕES URBANAS 1970-1980

Amanda Cunha da Silveira60

REDES COMERCIAIS E DE SOLIDARIEDADE ENTRE CRISTÃOS-NOVOS NO BRASIL SETECENTISTA: A TRAJETÓRIA DO CRISTÃO-NOVO LUÍS MENDES DE SÁ

Cleilton Chagas Bernardes84

AS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO CABOCLO BOIADEIRO NA RELIGIOSIDADE DE MARACÁS

Ivana Karoline Vaz Machado107

O ESPAÇO SAGRADO DE MADRINHA ALICE: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA NO SERTÃO DOS MARAKÁ

Edelvito Almeida do Nascimento125

RELATO DE PRÁTICA.....146-162

XIRÊS PATRIMONIAIS: SEMINÁRIO PELO TOMBAMENTO DO ABAITÉ, EM SALVADOR-BAHIA

Clara Correia Domingas de Codes.....146

ARTIGOS LIVRES164-185

EDUCAÇÃO NO ÂMBITO PANDÊMICO: VIVÊNCIAS E SABERES

Francisca Cibele da Silva Gomes.....164

RESENHAS.....187-207

A PRECARIÉDADE ESTRUTURAL DA COR

Tayse Jessica da Cruz Barros187

A TERRA E SEUS HISTORIADORES

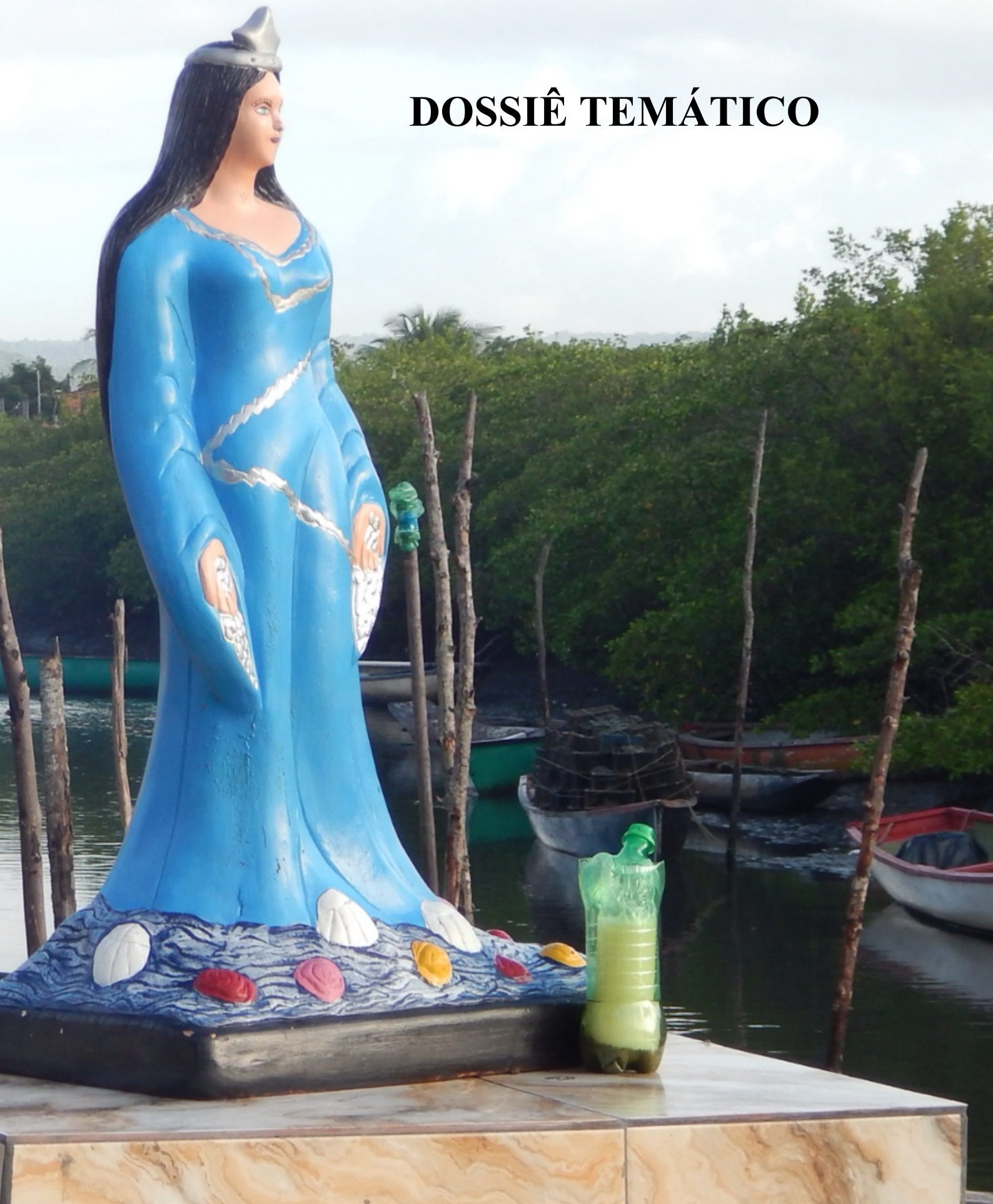
Alexandre Gonçalves do Bonfim192

PRODUZINDO NOVAS PERSPECTIVAS E FORTALECENDO A IDENTIDADE: A EXPERIÊNCIA EXTENSIONISTA DO BIBLIOTECA NÁUTICA

Gabriel Santos de Santana.....202



DOSSIÊ TEMÁTICO



EDITORIAL: PRÁTICAS DE SOCIABILIDADES NO ATLÂNTICO SUL: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS DE POPULAÇÕES LITORÂNEAS E RIBEIRINHAS

Neivalda Freitas de Oliveira¹
Elias Alfama Vaz Moniz²

Práticas, hábitos e costumes de africanos na diáspora figuram como um dos principais focos de análises sempre presentes - nas últimas cinco, seis décadas - na história das ciências humanas e sociais. Na atualidade, os debates sobre as especificidades religiosas, culturais, políticas e simbólicas desses grupos humanos têm assumido novos contornos, o que se nota no Brasil pela ampla acolhida e divulgação de obras que versam sobre os mais variados aspetos da vida desses grupos, como evidenciam pesquisas realizadas nos mais variados campos das ciências sociais e humanas (BECKWITH, 1924; RAMOS, 1940; BASTIDE, 1978; FRAGOSO et al., 2001; SOHIET *et al.*, 2005; REIS, 1986, 2008; PARÉS, 2006; TOBY GREEN, 2009, 2012; WALKER, 2002; SWEET, 2007; IROBI, 2012; TAYLOR, 2013; THORNTOM, 2004, dentre outros).

Os autores supracitados, de diferentes modos, sinalizam práticas que se reconfiguram na diáspora a partir dos finais do século XV, tendo como alguns de seus aspectos fulcrais a precarização das relações e condições de trabalho, a pulverização das redes sociais tradicionais e afetivas, o recrudescer do individualismo no sentido mais nocivo do termo, bem como a diluição do potencial coletivo de articulação política e de construção de críticas sociais de grupos humanos em circunstâncias de injunções coloniais.

O cenário de precarização das condições de vida desses grupos humanos, que hoje se intensifica em escala global - com o ressurgimento de governos de extrema direita, revigorados, em vários países que, por movimento, está robustecendo o racismo sistêmico - apenas confirma este trágico diagnóstico. Todavia, esta análise geral, apesar da sua relevância e perspicácia em vários aspetos, continua num âmbito demasiado amplo de

¹ Cursou doutorado (2008) e mestrado (1999) em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (1986), e em Direito pela Universidade Católica do Salvador (1997). Desempenha atividade profissional como professora titular na Universidade do Estado da Bahia. Trabalha nas áreas de Antropologia e História, com ênfase em Cultura, Patrimônio Cultural e Africanidades. E-mail: nefoliveira@uneb.br. ORCID: 0009-0003-7736-4152.

² Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007), possui Mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000), licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997) e bacharelado em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (1997). É Professor Visitante na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como professor de História da África, atuando também no Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (PPMPH/UFRB) e no Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro/UFBA). E-mail: eliasalfamamoniz@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0003-4748-3866.

pesquisa. Por exemplo, modelos teóricos eurocentrados ainda servem de referências para para um considerável número de pesquisas tanto na América Latina, quanto nos Estados Unidos ou na Europa.

Neste dossiê, gostaríamos de propor um recorte e um ponto de partida um pouco diferente disso. Nosso propósito aqui é evidenciar as práticas, os costumes de populações ribeirinhas e litorâneas, ou seja, a forma como essas comunidades diaspóricas podem ser estudadas a partir da observação de especificidades locais que reproduzem e/ou contestam enquanto resistem a injunções “imperiais”. Com a expressão práticas de sociabilidades gostaríamos de ressaltar não simplesmente os intercâmbios, forçados ou não, que possibilitaram a essas comunidades uma reexistência em conjunturas adversas. Gostaríamos de refletir sobre essas práticas de sociabilidades como uma arena de vivências nas quais os hábitos, os costumes dessas comunidades se reproduzem e/ou reconfiguram. Por exemplo, experiências vivenciadas por grupos humanos marginalizados ou aquelas vivenciadas pelos que ocupavam o topo daquelas sociedades escravistas conformam distintas formas de sociabilidades, abarcando distintas experiências e lugares de fala. Por fim, importa realçar que este recorte não cogita simplificar o controle social e as tensões sociais que sempre pautaram as relações entre dominantes e dominados. Pelo contrário, a problematização das práticas de sociabilidades nos faculta prosseguir no entendimento da complexidade de fenômenos como o racismo e de suas antinomias e incongruências contemporâneas, que quase sempre se disfarça numa pretensa democracia racial, que relega para as margens da sociabilidade grupos herdeiros de experiências escravistas, no Brasil, na América Latina e na África.

Neste sentido, se propõe, no dossiê, articular debates resultantes dos estudos, reflexões e discussões promovidas no espaço acadêmico sobre grupos humanos, suas experiências e vivências em contextos da diáspora multissituados, visando problematizar e compreender modos de vida, organização e renovação de referências, fundamentos, normas e costumes socioculturais. A proposta dessa publicação está articulada a um conjunto de ações do grupo de pesquisa Cultura, Poder e Memória, num esforço de conferir expressividade às inquietudes decoloniais em enfrentamentos contra a modernidade em diversos campos das (inter)conexões resultantes do trânsito atlântico.

Assim, integram o dossiê seis textos, articulados em torno de experiências, vivências de povos diaspóricos, levantando véu sobre os modos como esses povos reconfiguraram suas práticas de sociabilidades em contextos adversos.

Abrem o dossiê Karine Carvalho da Cruz e Elizete da Silva, com o texto: **“ALÉM DAS PALAFITAS: UM ESTUDO SOBRE AS DINÂMICAS SOCIAIS E RELIGIOSAS NA FAVELA DOS ALAGADOS, SALVADOR (1960-1980)”**. Elas **analisam**, com base em fontes documentais e iconográficas, a formação da “favela” dos Alagados em Salvador entre as décadas de 1960-1980, explicitando os fatores políticos, sociais, religiosos e urbanos que contribuíram para a constituição dessa região peculiar, marcada pelas palafitas sobre as águas da maré.

Breno Trindade da Silva nos convida, em seu texto: **“CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO SERTÃO SANFRANCISCANO”**, a **acompanhar os modos como** diferentes agrupamentos sociais do Norte de Minas Gerais vêm se organizando politicamente para reclamarem o pertencimento a sistemas identitários próprios. Conforme o autor, são “grupos indígenas, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, caatingueiros, apanhadores de flores sempre vivas, vacarianos e veredeiros que, apesar de manifestarem diferentes estruturas culturais, coadunam suas lutas em alianças que visam um objetivo comum, o direito aos territórios tradicionais historicamente ocupados”.

No texto **“CAMINHOS INSCRITOS NO CABULA: TERREIROS E INTERVENÇÕES URBANAS 1970-1980”** Amanda Cunha da Silveira traz à baila as “mudanças urbanísticas na comunidade do Cabula e seus possíveis impactos nos terreiros e/ou centros religiosos, tomando como recorte espacial e temporal a Av. Silveira Martins, Estrada das Barreiras e Engomadeira no período entre 1970 e 1980”. Estribada em matérias jornalísticas, mapas, projetos urbanos e entrevistas orais com as lideranças dos terreiros Viva Deus Filho, Centro Lua Cheia e Ilê axé Omin Ogum Jatoni, a autora se propõe preencher as lacunas da historiografia social provocadas pela escassez bibliográfica a respeito do tema, partindo da premissa de que o espaço urbano não é neutro na construção de narrativas, nem em seus usos.

Em **REDES COMERCIAIS E DE SOLIDARIEDADE ENTRE CRISTÃOS-NOVOS NO BRASIL SETECENTISTA: A TRAJETÓRIA DO CRISTÃO-NOVO LUÍS MENDES DE SÁ**, Cleílton Chaga Bernardes analisa a trajetória do cristão-novo Luís Mendes de Sá, morador em uma localidade no sertão baiano, Rio de Contas. De acordo com Cleílton, o crescimento da mineração em Minas Gerais fez com que Luís Mendes de Sá passasse a se aventurar como comerciante de mercadorias para essa

localidade, inserindo-se em redes comerciais e de solidariedade de cristãos-novos entre o Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia.

Já Ivana Karoline Novaes Machado, com **“AS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO CABOCLO BOIADEIRO NA RELIGIOSIDADE DE MARACÁS”** nos brinda com análise cuidada sobre a religiosidade no município de Maracás-BA, contextualizando sua formação histórica, econômica e étnica, com destaque para a influência central da pecuária. O Caboclo Boiaheiro, nos dizeres de Ivana, é apresentado como uma expressão simbólica de extrema relevância para o povo local, sintetizando elementos das culturas africana, indígena e europeia. A presença histórica dos indígenas Maraká e a interação com imigrantes europeus enriqueceram a diversidade étnica e cultural da região, contribuindo para um sincretismo religioso peculiar, enfatiza a autora.

Para finalizar, Edelvito Almeida do Nascimento em **“O ESPAÇO SAGRADO DE MADRINHA ALICE: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA NO SERTÃO DOS MARAKÁ”** faz uma caracterização histórico-geográfica da localidade onde estava inserida a comunidade religiosa dirigida por Alice Ferreira de Almeida, conhecida como Madrinha Alice, sacerdotisa de um culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas, numa região rural do município de Maracás-BA. Para o efeito, Edelvito procede, ainda na primeira parte, a um exame geral do “sertão” – historicamente associado à interioridade, isolamento e subdesenvolvimento – seguida de uma abordagem mais específica acerca do “Sertão dos Maraká”, território cuja origem está relacionada aos indígenas locais e sua relação com os colonizadores e africanos escravizados, e onde está situado o município em questão, refere o autor. Com este exercício, o autor busca pôr em evidência a diversidade cultural e étnica locais, que podem ter influenciado na constituição religiosa da comunidade em estudo. Na segunda parte, o autor descreve mais detalhadamente o espaço de culto da comunidade, situando-a na zona rural do município, descrevendo o terreiro e analisando as relações entre a religião afro-brasileira e o ambiente natural. Com tais discussões, elucida o autor, o texto pretende ampliar a compreensão acerca da identidade cultural do Sertão dos Maraká.

Referências

- ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Mon ami Roger Bastide. S. Paulo, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, n. 20, 1978.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. 3. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- BECKWITH, Martha W. *Jamaica Anansi Stories*. New York: The American Folk-Lore Society, 1924.
- FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima. **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- IROBI, E. **O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora**. Projeto História, n. 44, São Paulo: EDUC. pp. 276- 278, 2012.
- RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1940; Rio de Janeiro, Graphia Editorial, 2002.
- PARÉS, L. N. Shango in Afro-Brazilian religion: aristocracy and 'syncretic' interactions. *Religioni e Società* (Napoli. Testo stampato), Firenze, v. 54, p. 20-39, 2006.
- REIS, J. J. Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu na Bahia, 1929. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 108-127, 1986.
- REIS, J. J. Dono da Terra Chegou, Cento e Cincoenta Acabou? Notas sobre Resistência e Controle dos Escravos na Bahia, que Recebeu a Família Real em 1808. *Revista USP*, v. 79, p. 106-117, 2008.
- REIS, J. J. Sobre a morte escrava na Jamaica (resenha). *Afro-Asia* (UFBA. Impresso), v. 38, p. 355-358, 2008.
- SOIHET, R. Gênero e Memória: algumas reflexões. *Gênero*, Niterói, v. 5, n.1, p. 9-19, 2005.
- SWEET, James. **Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 a 1800**. Rio de Janeiro, Editora Campus / Elsevier, 2004 (ver, especialmente, o cap. 3 – A escravidão e a estrutura social na África, p. 122-152; e o cap. 4 – O processo de escravização e o comércio de escravos, p. 153-185).
- GREEN, Toby. “Architects of Knowledge, Builders of Power: Constructing the Kaabu ‘empire’, 16th-17th centuries,” *Journal of Mande Studies*, 11, pp. 91-112. 2009.
- GREEN, Toby. **The rise of the trans-atlantic slave trade in Western Africa, 1300-1589**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- WALKER, Sheila S. **African Roots/American Cultures: Africa in the Creation of the Americas**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001

ALÉM DAS PALAFITAS: UM ESTUDO SOBRE AS DINÂMICAS SOCIAIS E RELIGIOSAS NA FAVELA DOS ALAGADOS, SALVADOR (1960-1980)

Karine Carvalho da Cruz¹
Elizete da Silva²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a formação da “favela” dos Alagados em Salvador entre as décadas de 1960-1980. Exploramos como fatores políticos, sociais, religiosos e urbanos contribuíram para a constituição dessa região peculiar, marcada pelas palafitas sobre as águas da maré. Examinamos o papel de segmentos da Igreja Católica no desenvolvimento da região por meio das ações sociais. Observamos que fiéis e lideranças notáveis, como a Irmã Dulce dos Pobres, Madre Teresa de Calcutá e o Papa João Paulo II, marcaram uma importante presença do Catolicismo, cuja ações assistenciais modificaram o tecido social dos Alagados, bem como, trouxeram visibilidade à comunidade marginalizada pela inação estatal. Utilizando fontes documentais e iconográficas, buscamos não apenas compreender a trajetória dessas palafitas, mas também destacar a resiliência e as dinâmicas sociais moldadas pela presença da Igreja Católica.

Palavras-chave: Alagados; Salvador; Igreja Católica; Dinâmicas Sociais.

Abstract: The objective of this article is to examine the genesis of the Alagados "favela" in Salvador between the 1960s and 1980s. This article examines the ways in which a range of political, social, religious, and urban factors contributed to the formation of this distinctive region, which is characterised by its construction on stilts over tidal waters. The role of segments of the Catholic Church in the development of the region through social action was also examined. It is evident that prominent figures within the Catholic Church, such as Sister Dulce of the Poor, Mother Teresa of Calcutta, and Pope John Paul II, played a significant role in shaping the social and welfare landscape of Alagados. Their actions not only transformed the social fabric of the community but also brought visibility to those who were previously marginalized by the lack of state intervention. By utilizing documentary and iconographic sources, our objective is twofold: firstly, to comprehend the trajectory of these palafitas, and secondly, to elucidate the resilience and social dynamics that have been shaped by the Catholic Church's presence.

Keywords: Alagados; Salvador; Catholic Church; Social Dynamics.

¹ Mestranda em História na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Participa do Centro de Pesquisa da Religião Prof. João Dias de Araújo (CPR - UEFS). Foi orientanda da Professora Elizete da Silva na graduação com o trabalho: “Uma Igreja para o Povo: Catolicismo e Assistencialismo nos Alagados, Salvador (1969 - 1980)”. E-mail: contato.karine01@gmail.com. ORCID: 0009-0003-7602-2564.

² Pós-doutora pela Universidade de Évora (UE). Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduada em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente é Professora Plena na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). E-mail: cliosilva@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0003-2343-8438.

Introdução

A cidade de Salvador, capital do estado da Bahia, destaca-se historicamente por nuances em sua dinâmica socioespacial. Com uma divisão geográfica que a segmenta em baixa e alta, observa-se um desenvolvimento mais ordenado e planejado em determinadas áreas, em detrimento de outras. Segundo Alison Conceição Brito e Emília Amélia Pinto Costa Rodrigues (2022), essa discrepância é influenciada por marcadores sociais que delineiam as relações de privilégio e desigualdade comuns nos grandes centros urbanos. Nesse cenário, os bairros nobres ocupam a parte alta da cidade e as zonas periféricas se destacam na outra porção, onde também há invasões.

O século XX foi uma época de profunda transformação para a cidade de Salvador, capital do estado da Bahia. Essa cidade rica em história e cultura viu-se diante de uma série de eventos que moldaram sua dinâmica socioespacial, influenciando a vida de seus habitantes e, em particular, das comunidades periféricas, como os Alagados.

Este artigo, *Além das Palaftas: Um estudo sobre as dinâmicas sociais e religiosas na favela dos Alagados, Salvador (1960 - 1980)* tem por campo de debate uma interface entre a História Social e a História das Religiões. Buscamos compreender aspectos pouco explorados, como a interconexão entre a fé, práticas religiosas, ações e movimentos sociais. Direcionamos nossa atenção para o papel da Igreja Católica e sua influência no desenvolvimento das comunidades em situação de carência. Também fazem parte da análise as iniciativas promovidas a partir do início do fluxo migratório de membros da comunidade religiosa católica que atuaram no Centro Social do Uruguai e das atividades assistenciais realizadas por Irmã Dulce nos Alagados desde o seu surgimento aproximadamente, em 1940, bem como durante o período da Ditadura Civil-Militar no Brasil entre 1964 e 1985.

Neste período, a Igreja Católica no Brasil vivia uma nova perspectiva teológica. Clodovis Boff e Leonardo Boff (2010) identificam nele o nascimento da Teologia da Libertação, uma visão religiosa diante das injustiças cometidas contra os pobres, não apenas no âmbito do pobre individual que mendiga, mas na compreensão do pobre dentro de sua instância coletiva, as chamadas classes populares. Nelas, o indivíduo pobre pertence a um segmento social. Esta doutrina, a Teologia da Libertação, tem como propósito melhorar a situação dos mais necessitados e auxiliar os mais carentes, respectivamente.

O principal objetivo deste trabalho se concentra na observação da constituição das dinâmicas sociais da região dos Alagados, influenciadas pela Igreja Católica em sua luta pela melhoria das qualidades de vida da população pobre. Segundo Cruz (2023, p. 55), na região, cuja situação era precária:

[...] a presença religiosa não se limitava apenas às ações caritativas, mas também incluía lideranças que se esforçaram para criar um ambiente de esperança e solidariedade, oferecendo auxílio espiritual, apoio prático e uma visão de um futuro melhor.

A década de 1960 demarca uma pluralidade de acontecimentos sociais e religiosos que moldaram o cenário socioeconômico da época. Em 1964, o Golpe Civil Militar no Brasil trouxe consigo não apenas mudanças políticas, mas também teve impactos profundos nas dinâmicas sociais, inclusive nas práticas religiosas. O início desse período coincidiu com o emergir do fluxo religioso nos Alagados, o que desencadeou transformações notáveis nas experiências espirituais e nas estruturas comunitárias.

Além disso, este período foi marcado pelo Concílio Vaticano II, que ocorreu entre 1962 e 1965. Este foi um marco significativo na História da Igreja Católica, promovendo uma abertura ao diálogo e à adaptação da Igreja às realidades contemporâneas. Neste contexto de mudanças políticas, os movimentos religiosos e a influência do Concílio Vaticano II proporcionaram uma base rica para explorarmos as interações entre religião e ações sociais em comunidades carentes.

O recorte final deste artigo se concentra nos eventos relacionados à primeira visita apostólica do Papa João Paulo II à região dos Alagados, marcando um momento histórico de magnitude extraordinária. A escolha desse recorte se fundamenta na complexidade e impacto significativo dos preparativos para a chegada do Papa, que não apenas resultaram na rápida construção de uma Paróquia e de um alojamento para as Missionárias da Caridade, mas também acarretaram benefícios substanciais para o bairro. Ademais, a visibilidade da mídia nacional sobre os Alagados durante esse período é um elemento crucial que justifica o enfoque final do artigo. A atenção da imprensa contribuiu para amplificar o impacto dos eventos, evidenciando a relevância histórica e cultural desses acontecimentos na região. A cobertura midiática não apenas destacou a visita papal, mas também trouxe à tona as mudanças urbanas substanciais promovidas pelos investimentos do Governo Estadual, totalizando aproximadamente doze milhões de cruzeiros.

O crescimento industrial na Península de Itapagipe, onde se localiza a região de Alagados, entre as décadas de 1930 e 1950, trouxe uma onda de migração para as áreas urbanas em busca de oportunidades de trabalho. Segundo Lago (2019, p. 3):

Os indivíduos sempre estiveram em constantes movimentos em busca de sobrevivência, melhorias na qualidade de vida, nesse sentido temos na historiografia diversidades de movimentos populacionais que marcam a história dos povos desde o surgimento dos primeiros indivíduos.

Com o avanço industrial por volta de 1940, a Península de Itapagipe foi designada pela Prefeitura de Salvador como Polo Industrial, buscando atrair todas as indústrias interessadas na capital baiana. Esse acontecimento atraiu famílias de baixa renda em busca de oportunidades de trabalho, principalmente vindas do Recôncavo e das ilhas da Baía de Todos os Santos. Sem moradia, os operários das fábricas e outros habitantes acabaram se instalando em uma área precária da cidade (KERN, 2015). A comunidade subsistiu através da generosidade religiosa e do apoio progressivo de empresários. Alagados transformou-se em um epicentro religioso, recebendo respaldo de diversos grupos, incluindo jesuítas, padres e outras religiões. De acordo com Cruz (2023) durante a década de 1960, o mangue foi gradualmente aterrado com os detritos urbanos, resultando na substituição das palafitas por residências construídas em mutirões organizados pelos próprios moradores.

Apesar dessas transformações, Alagados manteve-se profundamente afetado pela extrema pobreza, enfrentando significativos desafios relacionados à saúde e à habitação. O trabalho missionário foi reforçado quando a Paróquia de Nossa Senhora dos Alagados foi construída para ser local da visita do Papa João II em 1980.

Com o intuito de elaborar respostas significativas para as questões apresentadas, buscamos abordagens metodológicas e conceitos que fundamentaram a base teórica desta pesquisa. Entendemos que o estudo das religiões deve ser compreendido por meio de uma análise do contexto social e cultural da sociedade na qual está inserido. Para apresentar os protagonistas das ações sociais na região dos Alagados em Salvador, recorreremos ao conceito de campo religioso desenvolvido pelo sociólogo Pierre Bourdieu (1974). Segundo o autor, a religião faz parte de um sistema estruturante do corpo social, oferecendo símbolos e sentidos, e as instituições religiosas mantêm uma relação importante com os fatores econômicos, sociais e políticos das sociedades.

Bourdieu (1974) destaca que as transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e desenvolvimento das cidades, constituem a condição comum para a constituição de um campo religioso autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de "moralização" e "sistematização" das crenças e práticas religiosas. A religião, assim, proporciona caminhos de legitimação das ações e modos de vida, movendo-se por hierarquias que incluem sacerdotes, sacerdotisas, religiosos, leigos e outros setores dos templos ou ambientes de culto.

Percebemos que os Alagados é um território de luta pelos direitos mais básicos de subsistência. Assim, para entender as questões que englobam os espaços das dinâmicas urbanas e sociais, nos apoiamos no conceito de “direito à cidade” de Henri Lefebvre (2008). O direito à cidade enfatiza a importância da participação ativa dos cidadãos na construção e transformação do espaço urbano, destacando a dimensão social e cultural dessas intervenções. Nesse contexto, as ações religiosas na comunidade não apenas atendem às necessidades imediatas, mas também contribuem para a reivindicação do direito à cidade pelos moradores, possibilitando uma participação mais ampla na construção de seu ambiente urbano.

Segundo o autor, pode-se observar que a cidade emerge e estabelece espaços destinados a satisfazer as demandas dos seus habitantes, transformando o ambiente urbano em um reflexo das relações sociais que ali se configuram. Sob essa ótica, o incremento do crescimento populacional nas áreas urbanas, decorrente da industrialização, acarreta o surgimento de uma variedade de problemas sociais a serem ou não solucionados (LEFEBVRE, 2008).

O conceito de representação de Roger Chartier (1990) nos ajuda a entender como os indivíduos fabricam intelectualmente seu próprio mundo, especialmente no contexto religioso. Para Chartier (1990), a noção de representação ultrapassa a esfera de simples práticas sociais, constituindo-se em uma jornada dos sujeitos que buscam entender sua realidade. Ele destaca que as representações são fundamentais para a compreensão de como os homens percebem o funcionamento de uma dada sociedade e as operações intelectuais que lhes permitem apreender o mundo. Em outras palavras, as representações são os meios pelos quais as pessoas constroem significados e atribuem sentido às experiências.

Os Alagados da Bahia: A invasão sobre a maré e suas características

Na segunda metade do século XX, o processo de urbanização de Salvador foi influenciado pela industrialização e migração rural, resultando em uma piora nas condições de moradia para as populações mais pobres. Esse desenvolvimento tardio e sem controle gerou uma periferização da cidade, refletindo articulações de marginalização promovidas por setores políticos, econômicos e institucionais. Isso resultou na divisão entre setores abastados e populares, sendo estes últimos marcados por desigualdade social, precariedade de serviços urbanos e violência devido à baixa presença do Estado. Há ainda outros elementos constituintes não negativos, como a proximidade social e o compartilhamento de práticas. Tais constituintes moldaram relações culturais e construíram a identidade coletiva (ROCHA, SERRA & TEIXEIRA, 2015).

Segundo Lefebvre, a cidade não é apenas um produto material, mas o resultado das interações humanas, moldando-se como um espaço dinâmico onde se integram elementos materiais e de vida humana. O aumento populacional nas cidades devido à industrialização trouxe consigo diversos problemas sociais, refletindo as limitações do sistema capitalista em proporcionar qualidade de vida aos habitantes urbanos empobrecidos:

Salvador, nas três primeiras décadas da República, era um centro urbano que apresentava sérios problemas infra-estruturais, tais como, baixo número de casas, superlotação em cada unidade residencial, concentração da propriedade, e, conseqüentemente [*sic*], péssimas condições de moradia para a maior parte da população (RODRIGUES, 2003, p. 7).

O desenvolvimento descontrolado resultou em condições precárias de moradia, agravando disparidades sociais e promovendo a segregação entre áreas abastadas e populares. A falta de controle e investimento estatal nessas regiões contribuiu para um cenário caótico, refletindo as limitações do sistema capitalista diante do crescimento populacional (SOARES, 2006).

Esse fenômeno de “*periferização*” não apenas agravou as disparidades sociais, mas também promoveu a marginalização deliberada por parte dos setores políticos, econômicos e institucionais. A segregação, alimentada pelas condições de classe e renda, dividiu a cidade entre áreas abastadas e populares, estas últimas caracterizadas por

desigualdades sociais, precariedade nos serviços urbanos e aumento da violência, muitas vezes decorrente da baixa presença do Estado nessas localidades (SANCHES, 2010).

Os Alagados nasceram a partir da iniciativa de três trabalhadores das indústrias de Itapagipe. Sem ter onde morar, se alocaram no local onde não poderiam ser retirados pelos órgãos públicos (CARVALHO, 2020). Localizada na Península de Itapagipe, na Baía de Todos os Santos, essa região de manguezal foi tomada por barracos de madeira construídos sobre estacas fincadas na maré, formando um aglomerado de palafitas. Próxima à Avenida Suburbana, a região atraiu migrantes do interior da Bahia em busca de oportunidades na região industrial de Salvador. A construção colaborativa das palafitas não apenas atendia às necessidades habitacionais, mas também promovia o surgimento de uma identidade social, baseada no compartilhamento de práticas e estratégias para sobreviver e integrar-se à cidade (BRITO & RODRIGUES, 2022).

Alagados assumiu a configuração de um verdadeiro bairro,³ desempenhando funções análogas às favelas, servindo como local de moradia e atendimento às necessidades básicas das classes subalternas. Funcionando como destino tanto para aqueles sem moradia quanto para os que chegavam a Salvador em busca de oportunidades nas indústrias locais, o bairro dos Alagados desempenhou um papel crucial na vida da classe trabalhadora. Conforme Carvalho (2002), a favela tornou-se essencial para importantes segmentos das classes proletárias, proporcionando soluções complementares para o problema da moradia e contribuindo para a reposição e manutenção da força de trabalho. Essa dinâmica faz com que a favela, de certa forma, concorra e compita com a sociedade abrangente (GIL & GIL, 1993 *apud* CARVALHO, 2002, p. 38).

As palafitas, estruturas precárias construídas sobre o espaço aquático, evidenciam a precariedade da política habitacional do Estado da Bahia, conforme destaca Soares (2006, p. 24-25). Caracterizadas pela insalubridade, essas habitações, em sua maioria construídas de madeira devido ao baixo custo, também incluem moradias feitas de zinco, plástico ou papelão, destacando a temporariedade dessas estruturas e a iminência de demolição devido à sua fragilidade:

A água que passava por baixo das casas protagonizava momentos antagônicos, que proporcionavam distração para as crianças que brincavam observando o movimento das águas através das fissuras da

³ Expressão cunhada por Alison Brito e Emília Rodrigues (2022) ao descrever os Alagados como um local que desempenhava as funções características das favelas, com estruturas destinadas a servir como moradias e atender às necessidades essenciais da classe trabalhadora.

madeira do chão e também inquietude diante do risco de invasão nas casas (BRITO & RODRIGUES, 2022, p. 10).

De acordo com Cruz (2023) os moradores que viveram na região durante suas primeiras décadas relataram que a sobrevivência era uma luta diária bastante árdua. Para obter água, por exemplo, as pessoas precisavam se deslocar para o outro lado da linha férrea. As canoas, conhecidas como “botezinhos”, eram utilizadas para transportar a água, e os moradores compravam baldes para suprir suas necessidades diárias.



Figura 1 - As Palafitas, as pontes e a maré. Alagados, Salvador
Fonte: Brito & Rodrigues, 2022, p. 9.

A Figura 1 retrata vividamente a vida nos Alagados, capturando a essência desse ambiente de maneira evocativa. As pontes de madeira que conectam as casas sobre palafitas, entrelaçando-se sobre o manguezal, proporcionam uma visão da complexa teia de relações e das dinâmicas cotidianas. Essa infraestrutura improvisada não apenas reflete a resiliência da comunidade, mas também sua capacidade de se adaptar às condições adversas.

Até a década de 50, Alagados ofereciam vantagens como oportunidades de emprego e terras de baixo valor comercial, sem proprietários que resistissem à invasão. A construção de palafitas na água evitava retaliações, e a isenção de custos de aluguel e transporte, além do acesso aos recursos do mar, compensavam as dificuldades. Com o tempo, as novas gerações investiram na criação de áreas firmes através de aterramentos,

utilizando entulhos e barro encontrados nas proximidades (ALIANÇAS DA CIDADE, 2008).

A substituição das estruturas habitacionais nos Alagados, que antes eram feitas de materiais como madeira, zinco, papelão e plástico, passou a envolver materiais mais robustos como pedras, blocos e cimento. Entretanto, mesmo com essas mudanças, a precarização persistiu, com algumas habitações não sendo reestruturadas. A partir da década de 1960, a região experimentou um agravamento do processo de degradação socioeconômica, influenciado pela redução do fluxo ferroviário em favor do transporte rodoviário, pelo fechamento de indústrias em Itapagipe e pela diminuição do transporte coletivo devido à realocação da rodoviária (CRUZ, 2023).

Conforme Rocha (2019), um estudo realizado em janeiro de 1960 com famílias nos Alagados indicou que quase 70% dos moradores anteriormente residiam em outros bairros de Salvador, evidenciando a profunda crise habitacional na capital. Essa situação revela que para parte da população trabalhadora, a repressão da Ditadura Civil-Militar e o medo que tal repressão provocada não foram novidades. Duas reportagens do *Jornal A Semana*, mostravam as primeiras iniciativas governamentais para a “favela” na região da maré que já existia desde o início do século XX.

Na década de 1970, o Estado busca legitimar-se junto às massas oprimidas por meio da oferta de serviços básicos de trabalho e vida, como destacado por Espiñeira (1997). As políticas assistenciais, alinhadas ao discurso de participação e cidadania, tornam-se mecanismos utilizados para esse fim. No entanto, apesar dessas iniciativas, as carências persistem. As associações de bairro continuam a levantar diversas bandeiras, abordando temas como a falta de serviços públicos, carência de moradia e a ausência de assistência em saúde (ESPIÑEIRA, 1997).

A região dos Alagados atravessou fases distintas de ocupação, marcadas pela fragmentação das famílias que ocupavam diferentes áreas. Essa expansão enfrentou repressão estatal, expressa pela falta de investimentos e descaso prolongado. Até os anos 1970, a ausência de apoio governamental foi notória, levando os moradores a se organizarem ativamente por meio de associações de bairro para compensar as deficiências na infraestrutura e garantir serviços básicos.

A intervenção governamental, iniciada na década de 1970 com a criação da Alagados Melhoramento S.A. (AMESA), não resultou em melhorias substanciais nas

condições de vida. Como analisado por Cruz (2023) a memória do abandono estatal persiste entre os moradores, destacando a necessidade de uma participação comunitária ativa para superar desafios contínuos:

“Isso aqui era um abandono total, as casas todas em cima da maré, balançando que eu não sei nem como conseguiam andar.” (Pereira, entrevista concedida à autora em 2023). E completa afirmando: “Não me lembro de apoio do governo não, depois que o governo veio entrá [sic] aqui muito tempo depois foi quando o Papa João Paulo II veio inaugurar aqui, aí o governo entrou.” (CRUZ, 2023, p. 52)

A falta de investimento público na área e as deficiências na garantia dos direitos fundamentais foram supridas, em grande parte, pela mobilização da própria comunidade por meio de associações de bairro, que desempenharam um papel vital na prestação de serviços essenciais. O cenário de “invisibilidade” social, conforme observado por Valber Carvalho (2020), caracterizava aqueles abaixo dos trabalhadores pobres e carentes, desprovidos de qualquer proteção estatal. Nesse contexto de negligência, a atuação de lideranças religiosas, como Irmã Dulce, ganhou destaque, revelando a necessidade contínua de esforços comunitários para lidar com a carência de serviços básicos e a falta de assistência do Estado.

Religião e Resistência: a Igreja Católica nos Alagados e a ação social

Diversos autores, como Volpini (2016), Soares (2006), Rodrigues & Brito (2022), evidenciam a ausência de assistência governamental e políticas públicas em Alagados, tornando a região dependente do apoio religioso para a manutenção social e o processo de aterramento da comunidade. Nesse contexto, a igreja desempenha um papel crucial, auxiliando a comunidade local em situações difíceis, conforme destacado pelo site da Prefeitura de Salvador (2022).⁴

A necessidade de ação coletiva e o papel central da instituição eclesiástica na assistência social em Alagados são aspectos salientes na narrativa, sublinhando a importância de uma abordagem colaborativa para enfrentar os desafios sociais e econômicos enfrentados pela comunidade ao longo do tempo. Na matéria publicada pelo Jornal *A Semana*, uma demonstração da relação entre Igreja, Estado e população já é

⁴ Para ver mais sobre a atuação da Igreja Católica nos Alagados: <https://comunicacao.salvador.ba.gov.br/sp-105313636/>.

visível. A frase inicial, “Ai Alagados — lixo e miséria — subdesenvolvimento que clama aos homens na terra para que os filhos de Deus dos Alagados não fiquem como animais. Governo; Igreja, todos precisamos lutar para livrar-nos desta chaga” (*A Semana*, 1968), destaca a urgência de uma ação conjunta do Estado, Igreja e Comunidade para superar a miséria e o subdesenvolvimento em Alagados. A mensagem transmitida reflete a interação complexa, sublinhando a responsabilidade compartilhada na resolução dos problemas enfrentados pelos moradores.

A chegada de Irmã Dulce aos Alagados por volta de 1939 marcou um ponto crucial na vida dos moradores, representando uma transformação significativa. Ela foi pioneira ao estabelecer-se nas palafitas, trazendo uma mensagem de esperança e auxílio. Sua presença solidária e incansável atuação em prol dos necessitados a tornaram uma figura querida e respeitada na comunidade.

Irmã Dulce, cujo nome de nascimento era Maria Rita de Souza Brito Lopes Pontes, foi uma religiosa católica brasileira nascida em Salvador, Bahia, em 26 de maio de 1914, e faleceu em 13 de março de 1992. Também conhecida como "O Anjo Bom da Bahia", dedicou sua vida à assistência social e à promoção do bem-estar dos menos favorecidos. Fundadora das Obras Sociais Irmã Dulce, instituição reconhecida por seu trabalho filantrópico, ela foi canonizada como Santa Dulce dos Pobres em 2019 pelo Papa Francisco (ROCHA, 2019).

Irmã Dulce não foi apenas uma líder religiosa, mas também uma amiga e defensora das causas locais. Em um relato sobre uma entrevista, Cruz afirma: “Dona Idalci Pereira, relata sobre a presença das agentes religiosas que ‘se não fosse essa ajuda, eu não sei o que seria do povo’” (2023, p. 55).

Em torno de 1939, durante o trabalho no ambulatório, Irmã Dulce encontrou um jovem de cerca de 15 anos em condições precárias. Desprovido de abrigo, comida e calçados, o rapaz estava tremendo de febre. Com uma cuia suja e uma esteira, ele suplicou à freira para não ser deixado morrer na rua (Rocha, 2019, p. 67). A morte de pessoas devido à falta de assistência básica de saúde não era incomum nas periferias de Salvador, como na península de Itapagipe. No ambulatório, Irmã Dulce frequentemente recebia pedidos de socorro, mas esse caso em específico a chocou. A partir desse momento, ela intensificou seus esforços para atender aos mais necessitados na comunidade em formação (Godoy, 2019, p. 34-35).

Ainda sobre a atuação solidária da freira, Cruz afirma que “[...] nas habitações improvisadas dos Alagados, Irmã Dulce entregou alimentos, medicamentos, atendimento médico, vestuário e também contribuiu na construção de residências para aqueles que enfrentavam condições precárias de moradia” (2023, p. 62).

A localização próxima ao mar e a construção sobre áreas de maré agravavam as condições precárias dos Alagados, com riscos como pontes frágeis, casas desmoronando e o perigo de afogamentos e ferimentos, destacou o Padre Etienne Kern (Correio 24 horas, 2023). Na mesma matéria, Rafael Dantas, historiador especializado na iconografia de Salvador no século XX, contextualiza a atuação de Irmã Dulce na região, associando-a a um período de expansão populacional na cidade. Ele destaca que a pobreza evidenciada nos Alagados revela o abandono e a ausência de políticas públicas ao longo do tempo (Correio, 2023).



Figura 2 - Irmã Dulce em frente as palafitas. Alagados, Salvador
Fonte: Correio 24 horas, 2024

Na imagem retratada, ao posar diante de uma das residências, Irmã Dulce personifica a luta contra a pobreza e as condições habitacionais precárias. A presença da freira nas palafitas transcende o simbolismo, representando visualmente seu empenho em ser uma voz para os marginalizados e uma defensora incansável dos Direitos Humanos.

Na década de 1960, Irmã Dulce consolidou sua influência política, recebendo apoio de entidades estadunidenses para as Obras Sociais em 1962. Isso resultou na entrega de leite em pó para mais de seis mil crianças nas periferias de Salvador, especialmente na favela dos Alagados (ROCHA, 2019, p. 116).

De acordo com Reis (2017 *apud* CRUZ, 2023), em 1964, a queda do presidente João Goulart marcou a ascensão da Ditadura Militar no Brasil. Clérigos influentes na Igreja Católica viam a derrubada do governo reformista como uma forma de preservar o tradicional poder hierárquico da igreja na sociedade e política. Acreditavam que estavam combatendo uma ameaça à estabilidade social diante das transformações internas da Igreja.

Diante do avanço das correntes políticas de esquerda durante o governo Goulart, membros religiosos, temerosos do espectro comunista, apoiaram o golpe e formularam discursos que conferiam legitimidade ao governo autoritário. Alguns desses indivíduos chegaram a colaborar com as forças de repressão, denunciando seus próprios companheiros de fé (COSTA, 2011).

Na cidade, ocorreram detenções, práticas de tortura e medidas repressivas direcionadas a movimentos sociais, estudantis e políticos que resistiam ao regime. O governo militar tinha o objetivo de sufocar qualquer tipo de dissidência, transformando cidades como Salvador em cenários de uma atmosfera marcada por repressão, temor e censura (ZACHARIADHES, 2009).

Sobre a perspectiva política de Irmã Dulce, ela manteve uma atitude conciliadora: ela dizia se de mesma não tomar partido. Segundo o site Salvador da Bahia (2024):

Nos mais de 60 anos dedicados à caridade, Dulce foi uma "embaixadora" da fé e também da cidade. Para cá, conseguiu atrair a atenção – e a presença – de poderosos da política e da religião. Só para se ter uma ideia, enquanto viveu, Irmã Dulce passou pela gestão de 53 prefeitos de Salvador, 28 governadores da Bahia e 26 presidentes da República. Governos de direita, esquerda, centro e militares. A todos, sem exceção, pediu ajuda. "A minha política é a do amor ao próximo. Não entro na área política, não tenho tempo para me inteirar das implicações partidárias. Meu partido é a pobreza", costumava dizer aos seus visitantes.

Utilizando de seu poder social e de suas interações políticas, Irmã Dulce dedicou sua vida a ensinar as pessoas a pescarem, não apenas dando o peixe, mas capacitando-as para serem autossuficientes. Sua abordagem ia além de simplesmente fornecer comida; ela buscava restaurar a dignidade humana, permitindo que cada indivíduo conquistasse sua própria subsistência (Cruz, 2023).

Nos Alagados, a presença e a atuação de agentes da Igreja Católica iniciada pela participação da Irmã Dulce podem ser interpretadas como parte construtora de um campo religioso. Segundo Pierre Bourdieu (1974) um campo é um espaço social onde agentes e instituições competem por capital simbólico, uma forma de poder constituída por reconhecimento e prestígio. Além de papéis espirituais, essas figuras de setores da Igreja Católica desempenharam atividades assistenciais, moldando a vida da comunidade, fazendo intervenções e exercendo influência.

Na década de 1960, a continuidade da obra iniciada por Irmã Dulce chegou aos Alagados, reforçando a presença eclesiástica na região. O Padre João Maria Gardenal, um jesuíta italiano desempenhou um papel crucial nesse processo entre 1960 e 1972. Sua influência resultou na chegada de Irmã Iracema, das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado, das Voluntárias da Caridade e do Diácono Helvécio. Gardenal também iniciou os cursinhos de Crisandade, facilitando a integração das irmãs vinculadas a Madre Teresa. Além disso, abriu a Casa São José em Mar Grande, beneficiando os paroquianos e deixando um legado diversificado que impactou positivamente a comunidade dos Alagados e arredores (KERN, 2015).

Ao lado dos jesuítas, as agentes religiosas estabeleceram-se e articularam esforços em Centros Sociais, concentrando-se na formação profissional e atendimento à saúde. Além de se dedicarem à evangelização e à catequese, muitas decidiram residir nos Alagados, tornando-se lideranças eclesiásticas do Uruguai e outros bairros. A atuação dos jesuítas abrangeu aproximadamente quatro centros sociais, situados nos bairros da cidade baixa: Uruguai, Massaranduba, Mangueira e Jardim Cruzeiro (KERN, 2015).

Segundo Cruz (2023), um morador do Uruguai destacou em entrevista que os jesuítas foram essenciais na comunidade, criando um prédio para o trabalho educacional da Irmã Iracema, especialmente na área infantil. Na época, não havia uma paróquia formal na região, e os jesuítas realizavam missas, mas enfrentavam desafios significativos na evangelização devido às dificuldades de acesso nas palafitas, que exigia transporte por barco.

A chegada de agentes religiosos, como o Padre João Maria Gardenal e Irmã Iracema, foi um marco crucial na transformação dos Alagados. Suas lideranças, aliadas à construção do Centro Social do Uruguai em 1969, posteriormente transformado em um Centro Pastoral por volta de 1971; e aliadas à instalação de uma farmácia na Rua Direta

em 1966, foram eventos significativos que delinearam um novo cenário na comunidade (KERN, 2015).

Por volta de 1965, a construção do Centro Social do Uruguai teve início por meio de uma doação de 60.000 cruzeiros vinda de São Paulo, entregue a Irmã Iracema. As Missionárias de Jesus Crucificado preferiram que essa doação fosse recebida pelos jesuítas, que adquiriram uma área na Rua Direta do Uruguai. Posteriormente, foi iniciada a construção da farmácia, um ambulatório e um espaço para encontros de catequistas e cursos de formação, apesar de o terreno estar submerso durante a maré alta. Irmã Iracema conseguiu convencer uma missionária italiana a investir no local, que foi aterrado com lixo e cascalho (CRUZ, 2023).

O Centro Social tornou-se um espaço onde Irmã Iracema liderava a instrução na formação humana, capacitando pessoas de todas as idades para receber os sacramentos e manter sua fé católica, incluindo atividades como o ensino da leitura e escrita às crianças e jovens (KERN, 2015).

Esses religiosos percorriam as casas em busca de crianças, jovens e adultos para os projetos de educação do Centro Pastoral. Além da catequese e do reforço escolar, outras atividades foram incorporadas às ações das Obras Sociais, como cursos profissionalizantes e o curso de religião ministrado pela própria Irmã Iracema (KERN, 2015). Segundo o Padre Etienne Kern (2015) além do enfoque educacional, as Irmãs e os Jesuítas também desempenhavam um papel crucial na promoção da saúde na comunidade, prestando primeiros socorros às pessoas feridas devido a acidentes nas palafitas.

Em abril de 1969, o Jornal *A Semana*, na matéria “O Governo Estadual Recuperará Alagados”, destaca a atuação social das Obras Sociais do Salvador, lideradas por Padre Gardenal, Irmã Iracema e outros. A reportagem menciona a construção de um prédio para residência onde funciona um posto médico atendendo uma média de 15 pessoas por dia às quartas-feiras. A matéria aponta as principais doenças na região do Alagado do Uruguai, como poliomielite, verminoses, anemias e problemas relacionados à alimentação:

As Obras Sociais do Salvador, com Padre Gardenal, Irmã Iracema e outros, já veem [*sic*] trabalhando quando os órgãos públicos afirmavam que sua obra era uma gota de água no oceano ... tendo construído um prédio para residência, onde há instalada um Posto Médico funcionando, na parte médica, uma vez por semana, todas as quartas

feiras, atendendo uma média de 15 pessoas por dia [...] As doenças que mais se manifestam nesse Alagado do Uruguai são poliomielite, verminoses, anemias e de alimentação em geral (*A Semana*, 1969, p. 1).

A atuação das agentes religiosas não se limitou apenas às ações caritativas, estendendo-se para lideranças que buscavam criar um ambiente de esperança e solidariedade. Além de oferecer auxílio espiritual e apoio prático, essas religiosas contribuíram para forjar uma comunidade mais forte e resiliente nos Alagados. O testemunho desses religiosos mostra como a fé e a compaixão desempenham um papel transformador mesmo nos contextos mais desafiadores, inspirando a construção de um futuro mais promissor.

O Mundo observa a Maré: Uma Perspectiva sobre o Estado, Mídia e Fé nos Alagados

Após a saída de Irmã Iracema e das Missionárias de Jesus Crucificado, a presença das religiosas vinculadas à Igreja Católica permaneceu forte nos Alagados. Em 1979, atendendo a um pedido do Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela,⁵ os Alagados receberam a visita da Madre Teresa de Calcutá. Este evento representou um marco na presença religiosa na região, demonstrando a continuidade do compromisso da Igreja Católica com a comunidade, mesmo após mudanças na liderança religiosa local (KERN, 2015, CRUZ, 2023).

Madre Teresa, mundialmente reconhecida, recebeu em 1960 um passaporte diplomático para ser “mediadora em questões humanitárias” em nome da Igreja Católica (Fundação Pontifícia ACN, 2021). Ao visitar o Brasil em 1979 a pedido do Papa João Paulo II, ela o fez poucos meses antes de receber o Prêmio Nobel da Paz. O seu objetivo era fundar uma casa de assistência das Irmãs Missionárias da Caridade no Uruguai, bairro que se desenvolveu a partir dos Alagados. Durante sua estadia, teve um encontro

⁵ Dom Avelar Brandão Vilela foi um líder religioso brasileiro, nascido em Maceió em 1912. Ele desempenhou papéis significativos na Igreja Católica, atuando como professor e assistente geral da Ação Católica e da Liga Eleitoral Católica. Além disso, foi vice-presidente da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) em 1965 e do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) no ano seguinte. Dom Avelar Brandão Vilela presidiu a Segunda Conferência de Medellín em 1968 e atuou como Arcebispo de Teresina até 1971, quando foi designado para a sede primaz de Salvador. Ele se destacou como uma figura importante da representação da Igreja Católica durante a Ditadura Civil-Militar no Brasil. Para ver mais: ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Dom Avelar Brandão Vilela e a ditadura militar. In: ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (org.). **Ditadura Militar na Bahia: Novos Olhares, Novos Objetivos, Novos Horizontes**. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 175 - 190.

significativo com Irmã Dulce, passando cerca de duas horas juntas na sede da Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição em Salvador, incluindo uma visita aos Alagados, onde Irmã Dulce realizava seu trabalho social (ROCHA, 2019; SALVADOR DA BAHIA, 2023).

O evento levantou questionamentos sobre o papel de Irmã Dulce na sociedade de Salvador. Muitos se indagavam se a freira baiana não merecia o mesmo reconhecimento da Madre Teresa. Ambas se dedicaram de maneira intensa aos pobres, demonstrando uma caridade maternal ao acolher cada necessitado com profundo amor, enxergando neles a face de Deus mesmo em meio ao seu sofrimento (GODOY, 2019, p. 105).

A vinda da Madre Teresa de Calcutá aos Alagados não passou despercebida pela mídia que acompanhava tudo de perto. Segundo Rocha:

A polêmica foi insuflada na imprensa baiana por apoiadores de Irmã Dulce, que consideravam o dinheiro doado a Madre Teresa uma injustiça contra Irmã Dulce, que gramava para manter sua obra funcionando. (ROCHA, 2019).

Segundo Cruz (2023), ao instalarem a casa de assistência nos Alagados, os jesuítas cederam temporariamente o segundo andar do Centro Pastoral às Irmãs da Caridade. Posteriormente, conseguiram uma casa pequena para elas na região. No entanto, a Madre Teresa recusou a oferta devido às condições precárias da moradia e, com a ajuda de colaboradores, optou por construir uma casa mais sólida, que futuramente se tornou uma creche para as crianças da comunidade (KERN, 2015).

A chegada das Irmãs despertou grande interesse entre jovens de todo o país, motivados a seguir o apostolado de Madre Teresa. Após a premiação com o Nobel da Paz, as Irmãs compartilharam detalhes sobre o progresso das missões nos Alagados em um encontro mediado pela mídia, destacando a realidade vivida na região (KERN, 2015). Afirma, sobre isso, Cruz:

Foi então que o então Governador do Estado da Bahia, Antônio Carlos Magalhães doou um novo terreno no qual, juntamente com o valor deixado pela Madre e com doações de benfeitores, foi edificada uma nova sede” (CRUZ, 2023, p. 74).

Madre Teresa deixou uma marca significativa nos Alagados, consolidando esforços sociais, inspirando esperança e provocando mudanças governamentais. Sua presença impulsionou novas iniciativas e marcou um ponto de virada na comunidade,

gerando reconhecimento internacional e incentivando intervenções mais eficazes para o bem-estar dos moradores da região.

A presença do Papa João Paulo II na Conferência Geral dos Bispos Latino-Americanos em Puebla, em 1979, gerou intensas expectativas e polarização de sentimentos. Para setores conservadores, tanto dentro da Igreja quanto na esfera política, a visita do líder religioso foi motivo de apreensão. Esses setores temiam que a presença do Papa pudesse despertar uma conscientização mais profunda sobre as injustiças sociais presentes na América Latina, fortalecendo movimentos populares que buscavam transformações radicais na realidade socioeconômica da região (LIBÂNIO, 1979).

Por outro lado, muitos membros progressistas da Igreja depositavam na visita papal a esperança de receber um estímulo para continuar sua luta ao lado das classes populares. Segundo o Padre João Batista Libânio (1979) esses membros, incluindo bispos, sacerdotes, religiosos(as) e leigos, estavam profundamente comprometidos com o trabalho pastoral nas periferias urbanas e áreas rurais, enfrentando riscos consideráveis como perseguições, prisões e violência, devido ao seu engajamento em questões sensíveis que desafiavam os interesses das classes dominantes e dos regimes estabelecidos. A visita do Papa João Paulo II tornou-se um momento crucial para a Igreja na América Latina, influenciando a dinâmica das lutas sociais e pastorais na região.

As ações pastorais de João Paulo II refletiam em parte os novos dogmas desenvolvidos pela Igreja Católica desde o Concílio Vaticano II. O Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, foi uma assembleia ecumênica da Igreja Católica que buscou renovar a instituição frente aos desafios da era moderna (DOMEZI, 2015). Esse período resultou em documentos importantes que refletiram uma abordagem mais aberta e inclusiva na Igreja.

Segundo Leonardo Boff (1982) a Teologia da Libertação, surgida na América Latina nas décadas de 1960 e 1970, foi influenciada pelo contexto de pobreza e desigualdade na região. Esse movimento teológico propõe uma interpretação da fé cristã a partir da perspectiva dos pobres, enfatizando o compromisso da Igreja com a justiça social e com a transformação das estruturas injustas. Ambos, Concílio Vaticano II e Teologia da Libertação, desempenharam papéis importantes na evolução do pensamento e prática da Igreja Católica, moldando sua resposta aos desafios sociais e políticos contemporâneos.

Setores conservadores, tanto eclesiásticos quanto político-civis, expressaram apreensão diante da visita do Papa João Paulo II à América Latina, temendo que sua presença despertasse a conscientização sobre as profundas injustiças sociais na região. Esses setores receavam que a visita fortalecesse movimentos populares em busca de transformações radicais na realidade sociopolítica (LIBÂNIO, 1979).

Em contrapartida, diversos membros da Igreja viam na visita papal uma oportunidade de estimular sua luta ao lado das classes populares, que frequentemente enfrentavam despojamento de meios de vida e cultura. Esses setores, incluindo bispos, sacerdotes, religiosos(as) e leigos, estavam profundamente engajados no trabalho pastoral em periferias urbanas e áreas rurais, enfrentando riscos significativos de perseguições, prisões e violência devido ao seu envolvimento em questões sensíveis que desafiavam os interesses das classes dominantes e regimes estabelecidos (LIBÂNIO, 1979).

De acordo com Roberto Marinho Alves da Silva (2020), nas décadas de 70 e 80, a Igreja Católica no Brasil e no Nordeste já expressava uma visão crítica sobre as políticas regionais que, desde a década de 1950, buscavam vincular a região aos parâmetros de modernização nacional, conservando as estruturas e privilégios das classes dominantes e perpetuando a pobreza, especialmente em áreas marginalizadas e zonas rurais.

Dentro da conjuntura política da Ditadura Militar, entre as décadas de 1970 e 1980, alguns setores da hierarquia eclesiástica mantiveram uma posição mais conservadora e alinhada com o regime militar. Outros membros da Igreja, especialmente aqueles ligados à Teologia da Libertação, adotaram uma abordagem crítica e comprometida com questões sociais. A cidade testemunhou a convivência dessas perspectivas distintas, evidenciando a diversidade de vozes dentro da Igreja Católica. Algumas paróquias e líderes religiosos engajaram-se ativamente em movimentos de resistência e defesa dos direitos humanos, desafiando as injustiças perpetradas pelo regime autoritário. Nesse contexto, a Igreja Católica em Salvador tornou-se um espaço de conflitos ideológicos, em que diferentes visões sobre o papel social da Igreja foram confrontadas durante um período marcado pela repressão política (COSTA, 2011). O autor destaca que “[...] é perceptível que a Igreja reagia a uma repressão que cada vez menos respeitava os centros pastorais, as sacristias e os palácios episcopais” (2011, p. 109).

O anúncio da vinda do Papa João Paulo vinha movimentando a imprensa desde meados de 1979. O Jornal Tribuna da Bahia (1979) já anunciava por intermédio do Arcebispo de Aracaju, D. Luciano Cabral Duarte, que o Pontífice viria ao Brasil em julho de 1980 para cumprir uma agenda de compromissos em nome da Igreja Católica. Em abril do ano seguinte, as primeiras notícias traziam os Alagados ao roteiro da visita papal. Sob o tema de pregar acerca do “Evangelho e as culturas” (O Globo, 1980), no mesmo mês, Dom Avelar Brandão Vilela, acompanhado do Secretário do Trabalho e Bem-estar Social, Bernardo Spector, visitou instituições em Salvador, incluindo a região da Ilha de Santa Luzia nos Alagados, como parte dos preparativos para a visita do Papa João Paulo II. O evento contou com a presença de técnicos do governo, o Prefeito Mário Kertész, o Governador Antônio Carlos Magalhães, e representantes da Nunciatura Apostólica e Conferência dos Bispos do Brasil, conforme documentos do Arquivo da Universidade Católica de São Salvador (UCSAL, 2023).

Estava previsto que entre as bênçãos dadas por João Paulo II, uma seria aos “pobres, das palafitas nos Alagados” (Jornal *A Tarde*, 1980). Também fazia parte dos planos da Arquidiocese que o Papa, durante a visita aos Alagados, abençoar a uma imagem de Nossa Senhora dos Alagados (Jornal *A Tarde*, 1980):

Com o processo da vinda do Papa João Paulo II ao Brasil — durante o período que ainda ocorria a Ditadura Civil-Militar — os Alagados que neste dado período era considerada a maior favela da América Latina, passou boa parte do ano sob os olhos da mídia e acabou por ser beneficiada em diversos aspectos através dessa visibilidade (CRUZ, 2023, p. 77).

Para os moradores da região da Maré, o Papa queria conhecer suas histórias e abençoar a sua luta diária, pois “o Papa deu a entender que queria visitar os Alagados, né, a região mais pobre da cidade” (CRUZ, 2023, p. 77).

Na “Ilha de Santa Luzia”, área arborizada na extremidade da rua Direta do Uruguai, estava em construção a Igreja de Nossa Senhora dos Alagados. O Cardeal Avelar Brandão Vilela concebeu uma imagem que seria abençoada durante a visita do Papa João Paulo II a Salvador, prevista para a manhã de segunda-feira, 7 de julho, antes da missa no Centro Administrativo. A igreja, de acordo com o Cardeal, apresentaria linhas simples adaptadas à realidade local (Jornal da Bahia, 1980).

A decisão de estabelecer uma paróquia nesse cenário pode ser compreendida como uma iniciativa com o propósito de criar um ambiente que favorecesse uma imagem

positiva na mídia, mesmo durante o período de repressão da Ditadura Civil-Militar, marcado pela tensão entre o Estado e a Igreja Católica.

O financiamento da construção da Paróquia dos Alagados, conforme relatado por Kern (2015), foi proporcionado pelo Governo do Estado da Bahia, liderado na época pelo Governador Antônio Carlos Magalhães. O investimento total na obra foi estimado em quatro milhões de cruzeiros, excluindo cinco milhões destinados a projetos de drenagem, pavimentação e iluminação. Essa atenção do Estado à região dos Alagados era até a visita do Papa João Paulo II inédita. O evento teve um impacto significativo, conforme destacado por Cruz (2023): a presença do Papa trouxe visibilidade mundial à comunidade, levando o governo a acelerar melhorias locais.

Além da Paróquia, o governo estadual destinou doze milhões de cruzeiros para aprimorar o bairro, com foco na pavimentação de vias principais, como a Rua Direta do Uruguai e a Rua Polivalente, e na valorização da Praça Santa Luzia, planejada como ponto de pouso de helicóptero para o Papa. O Colégio San Diego Polivalente, fundado em 1972, também se beneficiou dessas iniciativas, proporcionando melhorias substanciais à comunidade (CRUZ, 2023; KERN, 2015).

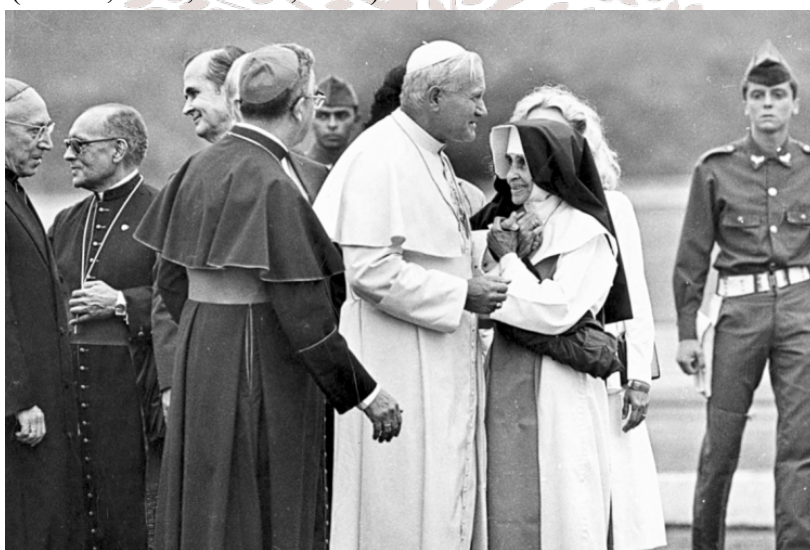


Figura 3 - Irmã Dulce com o Papa João Paulo II, Salvador. Fonte: O Povo, 2019.

Em 6 de julho de 1980, o Papa João Paulo II chegou a Salvador, sendo calorosamente recebido por uma multidão que o aplaudia e saudava com cânticos, instrumentos e grande comoção. Além do aspecto espiritual, a presença de figuras políticas notáveis, incluindo o Governador Antônio Carlos Magalhães, adicionou um

caráter distintivo ao evento, que contou com cerca de 500 mil pessoas ao longo da orla da cidade (ROCHA, 2019).

Durante a visita, a Irmã Dulce, apesar de estar doente, teve a oportunidade de encontrar-se com o Papa em dois ou três momentos, possibilitada pelo esforço do governador Magalhães e do general Moraes Rego, que a levaram ao aeroporto para vivenciar esse momento especial. Essa interação entre a freira e o Pontífice foi considerada significativa para a sociedade de Salvador, diante do papel político e social desempenhado por ambos (ROCHA, 2019).

A presença da Irmã Dulce ao lado do Papa tem um significado representativo crucial. Ela funciona como um símbolo que comunica a importância do compromisso social para o Catolicismo, e destaca o papel de figuras carismáticas como Irmã Dulce na ação humanitária. A representação visual não apenas reflete passivamente a realidade: ela é uma ferramenta ativa na construção de significados e na influência das percepções do público. Roger Chartier (1990) argumenta que as representações não apenas refletem a realidade, mas a constroem, sendo moldadas por interesses específicos. Portanto, o evento em questão não é apenas uma captura visual do momento, mas simboliza a união da Igreja com a prática caritativa, ressaltando o papel das figuras carismáticas na expressão da fé e na ação social. Tanto Chartier (1990) quanto Bourdieu (1974) destacam a influência decisiva das representações na construção da realidade social, moldando e dando forma ao que descrevem e nominam, e agindo como matrizes para discursos e práticas coletivas em momentos de destaque.

A imagem de Irmã Dulce ao lado do Papa, conforme mostrada na Figura 3, reforçou não apenas a importância da Igreja na abordagem de questões sociais, mas também destacou a influência de figuras carismáticas na promoção da caridade e na busca por soluções concretas para os desafios enfrentados pela comunidade.

O Papa chegou aos Alagados no dia seguinte, em um ônibus preparado por sua comitiva, sendo acompanhado do povo, que lhe ofereceria flores, cartas e outros objetos, embora sob a vigilância e controle da polícia e demais forças de segurança. O ambiente das ruas, normalmente marcado por grandes crateras, estava notavelmente limpo, com algumas áreas adornadas por bandeiras amarelas e brancas em homenagem ao Vaticano. Esse contraste criou uma impactante diferença em relação à situação cotidiana do local (KERN, 2015).

Conforme Kern (2015) uma multidão, enfrentando lama e lixo, buscava a bênção do Papa João Paulo II nas ruas principais dos Alagados. Mesmo em condições desafiadoras, dezenas de pessoas se ajoelharam na lama, rezando e pedindo a bênção papal. O Papa, homem considerado santo e infalível na doutrina católica, abençoou os moradores mais próximos, acompanhado pela imagem de Nossa Senhora dos Alagados. Os operários que construíram a igreja tiveram um lugar especial para receber a bênção papal e, na entrada do templo, o Papa recebeu a chave simbólica das mãos de um morador local e fez a benção da Imagem (CRUZ, 2023).

O Papa João Paulo II não testemunhou toda a realidade dos Alagados durante sua visita, pois os locais por onde passou foram preparados para o evento, escondendo problemas como esgoto a céu aberto, lixo e buracos nas ruas. Apesar disso, a visita foi considerada uma bênção para a população. Essa visita contribuiu para consolidar a presença da Igreja Católica na região.

Considerações finais

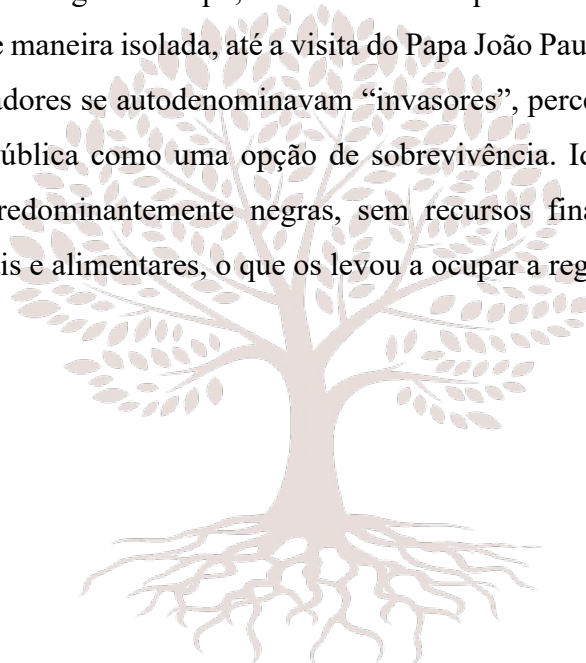
As práticas religiosas e manifestações de espiritualidade exercem um papel essencial na orientação dos costumes, tradições e atividades cotidianas de diversos segmentos da sociedade. Para aqueles que seguem uma fé, são as suas convicções que orientam suas ações, moldando a maneira como tanto homens quanto mulheres se relacionam com o mundo ao seu redor. A partir desse princípio, este estudo visou analisar como a influência da Igreja Católica desempenhou um papel crucial na coesão social da região dos Alagados, por meio de agentes religiosos envolvidos direta ou indiretamente em iniciativas sociais.

A presença da Igreja Católica nos Alagados não apenas consolidou esforços existentes, mas também representou um marco para a continuação do serviço social na comunidade. O contexto vivenciado por essa população destaca a resistência e a reexistência em circunstâncias adversas, onde práticas culturais e sociais são moldadas e reconfiguradas para enfrentar desafios contemporâneos.

Este artigo sobre os Alagados destacou a presença da Igreja Católica, personificada por figuras como Irmã Dulce, que incorporou abordagens progressistas, como a Teologia da Libertação, priorizando o cuidado com os pobres e marginalizados. A presença da Igreja nesse contexto é analisada como uma forma de resistência e

promoção de mudanças sociais, alinhada à proposta do dossiê que busca entender as práticas de sociabilidade como arenas de vivências que reproduzem ou reconfiguram hábitos e costumes.

A cidade de Salvador e sua Região Metropolitana passaram por transformações urbanas e industriais significativas durante o Regime Militar, refletindo-se no padrão de uso e ocupação do solo em Salvador. Os Alagados são resultado de um desenvolvimento tardio e defasado, iniciado no início do século XX com o processo de industrialização e urbanização dos grandes centros, notadamente Salvador. As fontes desta pesquisa apontam para a ausência de intervenção do Estado nos direitos básicos dessas pessoas que se estabeleceram em casas de palafitas sobre a maré, buscando sobrevivência e sustento para suas famílias. Ao longo do tempo, diferentes atores políticos adotaram abordagens diversas no bairro, de maneira isolada, até a visita do Papa João Paulo II em 1980. Relatos indicam que os moradores se autodenominavam “invasores”, percebendo a ocupação de uma área ociosa e pública como uma opção de sobrevivência. Identificavam-se como famílias carentes, predominantemente negras, sem recursos financeiros para custear despesas habitacionais e alimentares, o que os levou a ocupar a região da Maré.



Referências

- ALIANÇA DAS CIDADES. **A vez dos Alagados: A construção de um programa integrado à urbanização de favela em Salvador**. São Paulo: Aliança de Cidades, fevereiro de 2008.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer teologia da libertação**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, 147 p.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder: Ensaio de Eclesiologia Militante**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982, 249 p.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BRITO, Alison; RODRIGUES, Emília. **Dos Alagados à terra firme: processo de produção de uma favela, ausência do estado e impactos das dinâmicas socioespaciais na vida dos moradores**. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 24, 2022.
- CARVALHO, Eduardo Teixeira de. **Os Alagados da Bahia intervenções públicas e apropriação informal do espaço urbano**. Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (Mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002, 307 p.
- CARVALHO, Valber. **Além da fé: A Vida de Irmã Dulce, Santa Dulce dos Pobres**. Salvador: Irma Bem. 2020.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1990.
- COSTA, Iraneidson Santos. **Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política (1974-1985)**. Editora UEFS, 2011, 386 p.
- CRUZ, Karine Carvalho da. **Uma Igreja para o Povo: Catolicismo e Assistencialismo nos Alagados, Salvador (1969 - 1980)**. Feira de Santana: UEFS, 2023, 100 p.
- DOMÉZI, Maria Cecília. **O Concílio Vaticano II e os pobres**. São Paulo: Editora Paulus, 2015, 112 p.
- ESPIÑEIRA, Maria Victória. **O Partido, a Igreja e o Estado nas Associações de Bairros**. Salvador: Edufba, 1997.
- Fundação Pontifícia ACN. Teresa de Calcutá. *In: Fundação Pontifícia ACN. A verdadeira fisionomia dos Santos: Doze Santos indicam caminhos para Deus*. São Paulo: ACN - Aid to the Church in Need, 2021.
- GODOY, Mariana. **Santa Dulce dos Pobres: a vida, a fé e a santidade do anjo bom da Bahia**. Rio de Janeiro: Petra, 2019, 114 p.
- KERN, Etienne. **Alagados, um abraço do Céu a Terra: uma paróquia missionária a serviço de todos**. Uberlândia, MG: Editora A Partilha, 2015.
- LAGO, Eva Rosa do. **Migração Rural — Urbana: Experiências do Movimento migratório no município de Vargem Grande — MA nos anos de 1980 a 2000**. IX Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luiz: UFMA. 2019.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Editora Centauro, 2008, 114 p.

LIBÂNIO, João Batista. **Visita do Papa à América Latina**: Chaves de Leitura. Petrópolis: Revista Eclesiástica Brasileira. 1979.

ROCHA, Graciliano. **Irmã Dulce**: A Santa dos Pobres. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

ROCHA, Mariane Carolina Gomes da Silva; SERRA, Emerson Silva; TEIXEIRA, Aparecida Netto. **Panorama da Habitação Social na Região Metropolitana de Salvador/Ba**. 18ª SEMOC. Direitos Humanos, Ética e Dignidade, out. 2015.

RODRIGUES, Andréa da Rocha. Salvador, pobreza urbana e infância. In: RODRIGUES, Andréa da Rocha. **A infância esquecida: Salvador 1900-1940**. 2003, p. 7-38.

SANCHES, Maria Aparecida P. **As razões do coração: namoro, escolhas conjugais, relações raciais e sexo-afetivas em Salvador 1889/1950**. Tese de Doutorado. Niterói: UFF, 2010.

SILVA, Roberto Marinho Alves da. **Profetismo da Igreja Católica nos anos 1970 e 1980 no Brasil**: As Contribuições para uma economia popular solidária. Paralellus - Unicamp, vol. 11, nº 28, set/dez 2020, p. 497-413.

SOARES, António M. C. **“Territorialização” e pobreza em Salvador - Ba**. Estudos Geográficos, Rio Claro, 4(2), dezembro - 2006, p. 17-30.

VOLPINI, Lorena. “Aqui antes só existia a maré”: notas etnográficas sobre memória coletiva e políticas do espaço na região de Alagados. In: URIARTE, Urpi Montoya; MACIEL, Maria Eunice. **Patrimônio, cidades e memória social**. Salvador: EDUFBA: ABA, 2016, p. 141-169.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro (org.). **Ditadura Militar na Bahia: Novos Olhares, Novos Objetivos, Novos Horizontes**. Salvador: EDUFBA, 2009.

Sites

Como Irmã Dulce, 1ª santa do Brasil, ajudou a transformar as antigas palafitas de Salvador. Correio 24 Horas. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/salvador/como-irma-dulce-1-santa-do-brasil-ajudou-a-transformar-as-antigas-palafitas-de-salvador-0321>. Acesso em: 03 de fev. 2024.

Papa, santos e presidentes: os encontros de Irmã Dulce em Salvador. Salvador da Bahia. Disponível em: <https://www.salvadorbahia.com/papa-santos-e-presidentes-os-encontros-de-irma-dulce-em-salvador/>. Acesso em: 01 de fev. de 2024.

Alagados, sua história e Igreja construída para receber o papa. Secretaria de Comunicação: Prefeitura de Salvador. Disponível em: <https://comunicacao.salvador.ba.gov.br/sp-105313636/>. Acesso em: 01 de fev. de 2024.



CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NO SERTÃO SANFRANCISCANO

Breno Trindade da Silva¹

Resumo: Ao longo das últimas décadas diferentes agrupamentos sociais do Norte de Minas Gerais vêm se organizando politicamente, reivindicando o pertencimento à sistemas identitários próprios. Trata-se de grupos indígenas, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, caatingueiros, apanhadores de flores sempre vivas, vacarianos e veredeiros que, apesar de manifestarem diferentes estruturas culturais, coadunam suas lutas em alianças que visam um objetivo comum, o direito aos territórios tradicionais historicamente ocupados. Com objetivo de situar as dinâmicas sociopolíticas e territoriais que esses grupos estão vinculados, apresento quatro diferentes perspectivas que devem ser percebidas como fundamentais para se compreender o presente etnográfico experienciado junto às comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais. Trata-se dos processos históricos que moldaram a estrutura fundiária do Brasil rural e que influíram diretamente nos sistemas de organização territorial da região; da cultura institucionalizada pelos currais da Bahia e de Pernambuco, que consolidaram uma forma própria de relação entre humano, gado e ambiente; das particularidades da região sanfranciscana, como atributo político e identitário desses povos, e, por último, da memória indígena que, apesar de fluída, converteu-se como referência junto aos grupos tradicionais da região.

Palavras-chave: povos tradicionais, Médio São Francisco, territórios tradicionais, processos históricos.

Abstract: In recent decades, various social groups in the northern region of Minas Gerais have been forming political organizations, asserting their distinct identity systems. These include indigenous groups, quilombolas, geraizeiros, vazanteiros, caatingueiros, pickers of flowers, vacarianos, and veredeiros. Despite manifesting different cultural structures, these groups combine their struggles in alliances aimed at a common goal: the right to the traditional territories they have historically occupied. In order to contextualize the socio-political and territorial dynamics to which these groups are linked, four different perspectives are presented, which should be considered fundamental to understanding the ethnographic present experienced with the traditional communities of northern Minas Gerais. These are the historical processes that have shaped the land structure of rural Brazil and have directly influenced the region's territorial organization systems. They include the culture institutionalized by the corrals of Bahia and Pernambuco, which have consolidated their own form of relationship between humans. The following topics will be addressed: cattle and the environment; the particularities of the San Francisco region as a political and identity attribute of these peoples; and finally, indigenous memory, which, although fluid, has become a reference point for the region's traditional groups.

Keywords: traditional peoples, Middle São Francisco, traditional territories, historical processes.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, atua junto aos povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas, na região do Médio São Francisco. Foi bolsista CNPQ e CAPES. E-mail: breno.trindade26@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4981-5393.

Introdução

Minas Gerais carrega no seu próprio nome a dualidade de experiências históricas em que, ao mesmo tempo diferentes, tornam-se complementares, mas que, devido às suas particularidades, formaram mundos distintos que compõe um mesmo estado. As Minas, porção correspondente ao Ciclo do Ouro, tiveram como epicentro a região central do estado (ABREU, 1998 [1907]; ANTONIL, 1837; COSTA, 2003; RIBEIRO, 2006). A exploração que se desdobrou ao longo do século XVIII criou dinâmicas políticas e territoriais próprias com grande centralidade do poder pela Coroa portuguesa.

Por outro lado, nos sertões sanfranciscanos, outro mundo se criou, onde as dinâmicas vividas por diferentes grupos sociais se formaram com íntima relação junto aos variados ecossistemas que compõem a região. A experiência dos currais, grandes áreas que tinham na pecuária extensiva sua principal atividade, foram base para produção de carne, couro e demais alimentos, tanto para o fornecimento na região mineradora como para o abastecimento do litoral e seus grandes centros urbanos. Ressalta Marco Antônio Coelho (2005) que foi a pecuária quem deu suporte à corrida alucinada para mineração, não só na região central de Minas Gerais, mas, inclusive, nos locais mais distantes do litoral, como nas barrancas e nas ribeiras dos rios em Mato Grosso e Goiás. Assim, como destacou Mônica Nogueira (2017), Minas e Gerais se constituíram por meio de uma antinomia, entre o fausto do ouro e a rudeza dos currais.

Para qualquer pesquisador que busque se aventurar no Norte de Minas Gerais,² independente da área de conhecimento, três categorias são fundamentais, *Gerais*, *Sertão* e *Cerrado*. Polissêmicas, essas categorias carregam diferentes significados e apropriações que variam entre classificações ambientais, geográficas, históricas, políticas e existenciais, pois, se “Sertão! *é dentro da gente*”, como escreveu João Guimarães Rosa (2019 [1956]), sua imensidão também é física. Introduz o autor:

Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade (ROSA, 2019 [1956], p. 13, grifo nosso).

² Ao utilizar a categoria “Norte de Minas”, no presente trabalho, refiro-me menos aos contornos geográficos de uma dada região administrativa do Estado, enquanto Unidade Federativa, do que ao norte habitado por povos específicos onde, muitas vezes, suas fronteiras não coincidirão com os contornos institucionalizados.

Fazendo um contraponto a partir da mesma obra, Nogueira (2017) abre um dos capítulos do seu livro com a provocação de que “*o grande sertão de Minas é gerais*”. Lembra que o termo *gerais* é utilizado desde o Brasil colônia e se refere às vastas paisagens de campos que se estendem de norte a sul do país, coincidindo muitas vezes com áreas do bioma Cerrado.

Se de um lado *gerais* se confunde e, às vezes, se sobrepõe ao Cerrado, por outro, *gerais* também é *sertão*. Argumenta Ricardo Ribeiro que o termo *sertão* trata de uma corruptela de “desertão”, espaço sem gente, de natureza inóspita, rústico. Ao refletir as classificações desse ambiente ao longo da história, o autor argumenta que “[...] desertar é apenas uma forma de deserdar seus habitantes, esvaziar é uma estratégia histórica para justificar a dominação: o que não é de ninguém pode ser meu, precisa e deve ser apropriado por alguém de mérito”. Trata-se de justificar as estruturas de dominação do colonizador sobre a nova realidade com que ele se depara. Para o autor, o Cerrado e a Caatinga, são construídos política e historicamente como ambientes desertados, passam a ser compreendidos como sendo uma natureza menor, “mais que um desafio, uma ameaça a ser vencida, transformada à imagem e semelhança do universo civilizado” (RIBEIRO, 2006, p. 6). Tais perspectivas devem ser percebidas como construções epistêmicas que perduram até os dias de hoje.

Arturo Escobar (2005) questiona a persistente marginalização dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas submetidos historicamente ao colonialismo ocidental. Para o autor, trata-se de dispositivos epistemológicos profundamente enraizados em modelos eurocêntricos estruturantes das teorias sociais que marcam nossa percepção sobre esses ambientes.

Ponto de destaque é que, às margens e em constante interação com as dinâmicas impulsionadas por ciclos econômicos hegemônicos que estruturaram a construção histórica colonial brasileira, uma série de grupos sociais se estabeleceram nas áreas de sertão e em especial na região Norte de Minas, antes, durante ou após os processos coloniais que ocorreram ao longo dos séculos. Nas últimas décadas, esses grupos, coletivos e comunidades, a partir da mobilização política e acesso a dispositivos legais, emergiram acionando diferentes categorias identitárias, na busca por reconhecimento e ampliação de direitos sociais. Entre a diversidade desses grupos, destacam-se os povos indígenas Xakriabá e Tuxá, centenas de comunidades quilombolas, além de outras tantas

comunidades geraizeiras, vacarianas,³ vazanteiras, catingueiras, apanhadoras de flores, assim como as comunidades veredeiras, grupo com que tive a oportunidade de desenvolver estudos aprofundados ao longo do doutoramento.⁴ Esses grupos e comunidades, nos últimos anos, passaram a se organizar com base no que se compreende como “novos movimentos sociais”,⁵ constituindo uma rede política reconhecida a nível nacional, denominada Articulação Rosalina Gomes de Povos Tradicionais.⁶

Propõe Paul Little (2002), para entendermos os diferentes processos territoriais (OLIVEIRA, 1998) que levaram aos arranjos fundiários existentes hoje no Brasil, que se faz necessário atentarmos para incessantes movimentos de expansão de fronteiras vinculados às frentes de colonização. Little destaca que as histórias das fronteiras no Brasil tratam-se, necessariamente, de uma história territorial, uma vez que a expansão de um determinado grupo social, munido de suas formas próprias de se relacionar com o meio, entra em choque com outras territorialidades dos grupos já existentes naquele espaço. Para o autor, cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais, que, por sua vez, provocou distintas ondas de territorialização por parte de povos indígenas, grupos negros e tantos outros povos marginalizados dentro de um modelo político/econômico dominante (LITTLE, 2002).

Buscar compreender as dinâmicas dos povos tradicionais do Norte de Minas com base nos processos que culminaram na sua organização política demanda, além da abordagem sincrônica vivida a partir da experiência etnográfica do trabalho de campo, a consideração de elementos históricos importantes que, direta ou indiretamente, influíram no tempo atual. Não se trata aqui de reconstruir uma narrativa histórica da ocupação do sertão Norte-mineiro, mas indicar dinâmicas históricas que, de alguma maneira, estruturam as práticas tradicionais, como:

³ Recentemente, um conjunto de comunidades que habita a bacia dos rios Vacarias e Peixe Bravo, situados na porção Norte de Minas Gerais, passou a se autorreconhecer como povo vacariano.

⁴ As comunidades veredeiras são grupos culturalmente diferenciados que têm como principal elemento identitário as relações ecológicas estabelecidas com seus ambientes específicos, em especial com as veredas, áreas alagadas na qual se encontra uma rica biodiversidade, como àquelas espécies que são características de ambientes úmidos, chamadas de espécies-chave, como o **buriti** (*Mauritia flexuosa*) e o **xiriri** (*Mauritiella armata*). Estão distribuídas nos municípios mineiros localizados a margem esquerda do rio São Francisco, como Januária, Bonito de Minas, Chapada Gaúcha, São Francisco e Cônego Marinho (SILVA, 2023).

⁵ Sobre “novos movimentos sociais” e a construção de “novas identidades coletivas”, ver Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008).

⁶ Desde 2018 venho contribuindo junto à Articulação Rosalino Gomes de Povos Tradicionais e com o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas – CAA-NM na produção de materiais técnicos, vinculados ao reconhecimento de direitos territoriais e mediações em situações de conflitos ambientais.

- o manejo do gado a partir do sistema hiperextensivo, fazendo uso dos amplos planaltos sanfranciscanos e de sua diversidade de gramíneas;
- a produção de sementes crioulas que passa a ser retomada em contrapartida ao avanço da agroindústria e extração de frutos do Cerrado, importante mecanismo que orienta a defesa do bioma;
- das formas organizativas vividas hoje pelas comunidades da região.

Vale ressaltar que não advogo uma continuidade histórica ideal que legitimaria uma dada tradição. Pelo contrário: compreendo que as práticas atuais, por mais que tenham um vínculo processual com o passado, também são construídas e adaptadas com base no conhecimento e na capacidade criativa/adaptativa dos indivíduos no presente, a partir de sua relação com o ambiente e das ressignificações de sua experiência em grupo.

Para compreender parte dos processos que modelaram a vida social e política dos povos tradicionais do Norte de Minas Gerais, tomo como base as dinâmicas de ocupação da região, que ficou conhecida como região sanfranciscana/são-franciscana⁷. Para isso abordarei quatro diferentes perspectivas que devem ser percebidas como fundamentais para se compreender o presente etnográfico experienciado junto às comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais:

- O primeiro se refere aos processos que moldaram a estrutura fundiária do Brasil rural, as sesmarias, mas que configuraram de forma própria as terras sertanejas;
- o segundo ponto se refere à cultura dos currais, regiões de criação de gado que se consolidaram ao mesmo tempo em que formaram os vários povoados do Médio e Médio-Alto Vale do São Francisco;
- no terceiro ponto, discorro sobre as particularidades da região sanfranciscana e de sua importância para a formação de identidades próprias;
- e, por último, abordo a memória indígena que, apesar de fluída entre os vários grupos sociais da região, se mostra muito viva na condição de um passado ainda presente, tornando-se referência para o movimento político iniciado pelos povos e comunidades tradicionais nos tempos atuais.

Da imensidão do sertão ou das possíveis origens do latifúndio

⁷ A grafia irá variar de acordo com a fonte e o período pesquisado. Opto por utilizar no presente trabalho o termo sanfranciscano(a).

Quando iniciei os trabalhos entre os veredeiros e buscava a identificação territorial das comunidades, percebi que elas estavam localizadas sempre em imensas áreas nomeadas com base em alguma fazenda antiga da região. Entre as localizações mais comuns, estavam a Fazenda Picos, Fazenda Alegre, Fazenda Angicos, Fazenda Flores, Fazenda Floriano, esta última também conhecida como Fazenda Lagoa. Todas essas fazendas estavam localizadas nos municípios mineiros de Januária, Bonito de Minas e São Francisco. Nos documentos de divisão de terras⁸ dessas fazendas, datados da metade do século XIX e anos 1930, é possível localizar alguns dos sobrenomes de famílias que estruturaram os principais troncos de parentesco locais. Quando eu tentava buscar maiores informações sobre a origem das divisões de terras das antigas fazendas, muitos moradores argumentavam que se tratava de terras oriundas de “cartas sesmarias” e que o conhecimento era pouco por não terem vivido naquela época (SILVA, 2023).

Eduardo Magalhães Ribeiro (2010), que atuou junto às comunidades próximas ao rio dos Cochós, identifica na sua área de pesquisa que as fazendas antigas são denominadas como *fazendas gerais*:

Na região os grupos de comunidades rurais ficavam compreendidos em uma grande área que os moradores mais antigos denominavam *fazenda geral*. A fazenda geral Mamede, a fazenda geral Maria Criola; a Tejuco Pandeiros, Macaúba, Itapiraçaba: essas e muitas outras ainda são a base da divisão da área rural de Januária, Cônego Marinho e Bonito de Minas. Fazendas gerais, além de conter muitas áreas sem donos e outras dominadas por sítios e fazendas, reúnem logradouros – lugares dominados por pastejo em meio às chapadas de soltas -, veredas e *capões*, que são as áreas de terras mais férteis em meio aos chapadões de gerais (RIBEIRO, 2010, p. 27).

A partir da categoria “*carta sesmarias*”, compartilhadas pelos moradores antigos das comunidades veredeiras, e pelas informações trazidas por Ribeiro (2010), uma possibilidade de compreensão dessa forma de organização fundiária está nas próprias divisões de terras do período colonial, que teve como principal política fundiária as sesmarias. São recorrentes no debate histórico aqueles que, como Marco Antônio Coelho (2005), defendem a tese de que as sesmarias foram uma das principais formas que estruturaram o Brasil rural. Para este autor, devido à imensidão das terras de além-mar e os limites de investimentos da Coroa portuguesa, o único projeto de colonização viável

⁸ Documentos disponíveis no Fórum de Januária-MG e no Arquivo Público Mineiro, respectivamente.

foi a doação de grandes extensões de terras àqueles que se dispunham a se aventurar no Novo Mundo.

Inicialmente, as sesmarias eram a principal estratégia de ocupação do território, sem que houvesse necessidade de nenhum tipo de investimento por parte da Coroa pois, dessa forma, as terras ainda eram um patrimônio dos soberanos de Lisboa. Por outro lado, os aventureiros que dispunham de recursos financeiros para se lançarem nessa empreitada eram beneficiados com grandes vantagens, pois eles possuíam imensos latifúndios destinados à monocultura, principalmente no litoral; ou à criação de gado, exercida nas áreas interioranas do sertão. Eles também contavam com indígenas aprisionados e grupos africanos escravizados que, posteriormente, tornaram-se base para a estrutura econômica colonial. Na concepção de Sérgio Buarque de Holanda, a exploração dos trópicos pelos portugueses não ocorreu a partir de um empreendimento metódico e racional, “fez-se antes com desleixo e certo abandono”. Complementa o autor sobre a ocupação do território brasileiro que “sem braço escravo e terra farta, terra para gastar e arruinar, não para proteger ciosamente, ela seria irrealizável” (HOLANDA, 1995 [1936], p. 43).

Márcia Menendes Motta (2012) argumenta que, por definição, as sesmarias foram um sistema português de distribuição de terras adaptado para o Brasil. Por sua vez, Karla Silva e Cláudio Maia (2019) apontam que as sesmarias foi o primeiro modelo jurídico-normativo imposto ao Brasil enquanto colônia, assim carrega a origem histórica do direito de “propriedade agrária no país”.⁹ Defendem que, nos debates sobre direito agrário e conflitos fundiários, a compreensão sobre as normas que regulamentavam as sesmarias possibilita melhor entendimento sobre a formação do latifúndio no Brasil, assim como sobre os conflitos agrários da atualidade que tiveram como base esse sistema de concentração de terras.

No caso do Brasil, a ampla concessão de terras pelo Governo de Portugal era regida por um sistema de normas instituído, entre eles, a obrigatoriedade de cultivo, a não transferência das terras aos descendentes do sesmeiro e limites de extensão para a concessão, pois seria doado ao interessado aquilo que ele tivesse condições reais de explorar. Nesse sentido, a instituição jurídica das sesmarias, transplantada em sua íntegra para as terras da Colônia, era, em sua essência, contrária à grande e improdutiva propriedade. Como pontuam Silva e Maia, contrários em relação à tese de que a estrutura

⁹ Para os autores, a categoria propriedade não deve ser compreendida aos moldes contemporâneos como aquela prevista no Código Civil de 2002.

sesmarial deu origem ao latifúndio brasileiro, nem todas as terras com áreas extensas eram cultivadas - “daí surge a contradição da tese de que as sesmarias, enquanto instrumento jurídico normativo, foram o sustentáculo do latifúndio” (SILVA & MAIA, 2019, p.11).

Por sua vez, Olímpio Galvão (2006) argumenta que a concentração fundiária no Brasil teria se estruturado, principalmente, não no sistema formal de distribuição de terras português, as sesmarias, mas sim em fatores domésticos expressos na forma como a terra foi apropriada e no papel das elites locais:

Da consulta à vasta literatura documentada sobre a questão fundiária em Portugal, pode ser extraída a conclusão de que a legislação portuguesa com respeito ao uso da terra era, em geral, democrática tanto em seu conteúdo, quanto na prática, que seu objetivo era, claramente, o de impedir a formação do latifúndio e de propriedades ociosas, e que tinha a intenção deliberada de estimular o desenvolvimento da agricultura, através da promoção de uma vasta classe de pequenos agricultores (GALVÃO, 2006, p. 6).

A despeito do inicial caráter democrático da legislação das sesmarias, o autor ressalta que foi o comportamento das elites locais que, a contragosto da Coroa, ditou os cursos e resultados da colonização portuguesa no Brasil.

No decorrer dos séculos, diferentes regras foram fixadas com objetivo de melhor adequar a estrutura sesmarial portuguesa à realidade colonial brasileira. Contudo, segundo Coelho (2005), elas nunca foram respeitadas, principalmente no Nordeste, onde as *plantations* de açúcar e a emergência da atividade criatória acabou gerando uma profunda divisão social na colônia. De um lado, formou-se uma classe de poucos, mas de poderosos latifundiários, legalmente responsáveis pelas sesmarias. De outro lado, formou-se um vasto número de anônimos colonos, ocupantes, posseiros dedicados ao trabalho na terra, seja cultivando alimentos, seja dedicando-se à criação de animais.

Galvão (2006) aponta que, nos primeiros dois séculos de colonização, sesmeiros iniciaram um processo de ampliação de terras de forma legal e ilegal, o que deu origem, em um curto espaço de tempo, à formação de uma “aristocracia de invasores de terras” constituída de produtores de gêneros de exportação e de pecuaristas. Esses grupos passaram a exercer forte influência nos negócios internos da colônia ao ponto de que as autoridades coloniais no Brasil se tornaram fortemente sujeitas à influência das elites locais. Como argumentam Silva e Maia (2019), uma estrutura administrativa paralela dominou as pretensões de controle da Coroa portuguesa em disciplinar o uso da terra. Administradores da concessão de sesmarias, governadores e capitães-generais,

juntamente com grupos e famílias influentes politicamente, utilizaram do instituto sesmarial para se apossarem de grandes extensões de terras, moldando uma realidade fundiária que se estendeu ao longo dos séculos.

Grande parte do poder acumulado por esses grupos se concentrou na região Nordeste, com a produção de açúcar e as grandes fazendas de gado. A organização social que se constituiu nos sertões foi assentada, em partes, a partir de dois esteios: o regime de propriedade privada e a família.¹⁰ É a partir dessa união, segundo Diegues Júnior (1960), que surge a fazenda como núcleo econômico, social, demográfico e cultural, característica generalizada na colônia portuguesa. Essa situação é ilustrada pelo domínio de duas principais famílias que, por quase dois séculos, dominaram os negócios e a política na região da Bahia, além de manter e ampliar seus interesses econômicos a partir do Maranhão até o Alto São Francisco, em Minas Gerais. Trata-se da Casa da Ponte, vinculada à família Guedes de Brito, e o morgado Casa da Torre, vinculada à família dos Garcia D'Ávila.¹¹

Sobre a Casa da Ponte, Capistrano de Abreu (1998[1907]) aponta que a jusante, no sentido sul, na margem baiana do São Francisco, tinha como grande proprietário Antônio Guedes de Brito, cujo domínio era de cento e sessenta léguas (aproximadamente 772 km), contadas do morro do Chapéu até às águas do rio das Velhas. Já sobre a extensão das posses da Casa da Torre, porção pernambucana localizada na margem direita do rio São Francisco, também a jusante, o autor argumenta que:

Na margem pernambucana do rio S. Francisco possuía duzentas e sessenta léguas de testada a Casa da Torre, fundada por Garcia d'Ávila, protegido de Tomé de Sousa, a qual entre o São Francisco e Parnaíba senhoreava mais oitenta.¹² Para adquirir estas propriedades imensas, gastou apenas papel e tinta em requerimentos de sesmarias (ABREU, 1998 [1907], p. 133).

Sobre a forma com que os domínios das sesmarias se davam, Francisco Carlos Teixeira da Silva (1997) traz importantes informações. Demonstra que não devemos confundir o domínio de uma dada sesmaria com a uniformidade de uma fazenda. Para ele, a visão tradicional de fazendas perdidas no Sertão deve ser matizada. Os grandes domínios de terras não se constituíam uniformemente em fazendas de gado sob a forma

¹⁰ Francisco Silva (1997) chama atenção para formas de uso coletivo de faixas territoriais no nordeste brasileiro ainda no período das sesmarias.

¹¹ Como outras referências sobre o tema, destacamos FERREIRA (2008) e SANTOS FILHO (2012).

¹² 260 léguas equivalem a 1.255 km; e 80 léguas, a 386 km.

de uma única exploração. Era comum um só fazendeiro possuir vários currais. Para isso, dependiam basicamente da existência de pastos e águas, bem como da qualidade dos campos e seus recursos naturais (como os refrigerios, isto é, um campo com abundância de cactáceas que pudessem servir de pastos de reserva nas longas secas). Argumenta o autor que, ao contrário de certa visão heroica do sertão, não se identificam imensos domínios contínuos ou fazendas de muitas léguas. A renda da terra surgia como um mecanismo de enriquecimento do grande senhor, sem qualquer investimento prévio necessário. As riquezas constituídas dos arrendamentos eram derivadas da influência política e certo uso da força, o que garantia o monopólio de vastos tratos de terras (SILVA, 1997, p. 123).

Sobre a questão, André João Antonil, em 1837, ao discorrer sobre os domínios da Casa da Torre, em Pernambuco, e da Casa da Ponte, na Bahia, afirmou:

E nestas terras, parte os donos dellas tem curraes proprios, e parte são dos que arrendarão sitios dellas, pagando por cada sitio, que ordinariamente he de huma legoa, cada anno dez mil réis de fôro (ANTONIL, 1837, p. 199-200).

Compreende-se que, se o regime de sesmarias tinha como objetivo final gerar a divisão de terras para fomentar a produção e assim estruturar a vida na colônia, a apropriação das elites locais, administrativa e política, levou à criação de um regime de fato paralelo, os arrendamentos, que, talvez, esse sim tenha conformado a estrutura fundiária no Brasil. Foi por meio desse mecanismo que os sertões se moldaram territorial e politicamente.

Região sanfranciscana, o rio dos currais e o boi como elemento constitutivo do sertão

O projeto português de dominação das terras além-mar tinha como principal desafio a ocupação e proteção do território para evitar a sua perda para outras potências estrangeiras. Para isso, a criação de gado foi um dos mecanismos que levou à ampla apropriação do vasto território. A facilidade de manejo desses animais possibilitou a conquista, ampliação e estabilização de povoados.

Meio século depois da chegada dos portugueses a Porto Seguro, começaram a chegar à Colônia as primeiras cabeças de gado vindas do arquipélago de Cabo Verde, provavelmente, já aclimatados para a criação extensiva - os próprios animais buscavam as aguadas e seu alimento nos campos. Os primeiros rebanhos se instalaram no agreste

pernambucano e na orla do Recôncavo Baiano, seguramente distantes das zonas de produção de açúcar, para não prejudicarem o solo com o pisoteio. Esses animais foram de extrema relevância, pois deram início aos rebanhos de gado vacum, muar e cavalar, possibilitando a consolidação do domínio português e a montagem da estrutura econômica e social do país. Se multiplicaram e se dispersaram em currais, ao longo dos grandes rios, formando as ribeiras pastoris (COELHO, 2005; RIBEIRO, 1995). Manuel Diegues Júnior explica que a expansão do povoamento, baseada na criação de gado, foi fundamental para estruturação das populações que puderam, a partir de então, estabelecer no contato com o ambiente novos elementos de fixação e, em consequência, novas identidades surgiram (DIEGUES JÚNIOR, 1960, p. 158).

O gado converteu-se em elemento primordial para se estabelecer o domínio no território, principalmente naquelas áreas que ofereciam condições mais propícias à proliferação dos rebanhos. Esse foi o caso dos sertões do São Francisco, onde floresceu aquilo que passou a ser reconhecido como “civilização do couro”. Esses animais serviram como alicerce alimentar, dando base às massas populacionais que, posteriormente, invadiram a região mineradora, tornando-se também indispensáveis enquanto força motriz em inúmeras atividades na agricultura e na indústria.

A relação desenvolvida com o ambiente proporcionou o aparecimento de um novo tipo de gado, diferente daquele importado de Cabo Verde que, passado o tempo e o manejo local, transformou-se em um tipo próprio de animal. Desenvolveram caracteres morfológicos e fisiológicos próprios, oriundos de longa aclimação que, com o tempo, se refletiu no porte, no tipo e na textura da pelagem, na espessura do couro, assim como em outras características físicas. Por muitas décadas, até a chegada dos primeiros animais zebuínos de origem indiana, como o gado nelore, predominou nos pastos gerais o gado curraleiro, ainda encontrado entre as comunidades veredeiras, geraizeiras e quilombolas da região. Para Coelho, os rebanhos se tornaram, pelo menos nos primeiros séculos de colonização, a “infraestrutura, a argamassa, o alicerce da vida civilizada nestes trópicos” (COELHO, 2005, p. 31).

É comum na historiografia tradicional a ideia de que o protagonismo da ocupação do sertão se deu por meio das estoicas aventuras dos bandeirantes paulistas e da centralidade de famílias poderosas da Bahia, responsáveis pela estabilização de grandes fazendas de gado. No entanto, tanto Coelho (2005) quanto Ribeiro (2005) ressaltam que o protagonismo da ocupação do sertão se deu, em grande medida, pelo labor daqueles que

lidavam diretamente com o gado. Para Coelho, foi devido a estes que se deu a devassa do interior, a construção dos currais, a multiplicação do rebanho e a vivência compartilhada pelos seus familiares nos pontos mais distantes do litoral. Nesse sentido, Ribeiro argumenta que a ocupação do vale do São Francisco por fazendas de gado não deve ser atribuída apenas aos potentados paulistas ou baianos, mas também aos homens pobres que iam se dispersando sertão adentro e ali iam se fixando.

Caio Prado Júnior apontou a rapidez com que as fazendas de gado se alastraram para os sertões do São Francisco:

Levantada uma casa, coberta em geral de palha – são as folhas de uma espécie de palmeira, a *carnaubeira*, muito abundante, que se empregam, feitos uns toscos currais e introduzido o gado (algumas centenas de cabeças), estão ocupadas três léguas (área média das fazendas) e formado um estabelecimento. Dez ou 12 homens constituem o pessoal necessário: recrutam-se índios e mestiços, bem como entre foragidos dos centros policiados do litoral – criminosos escapos da justiça, escravos em fuga, aventureiros de toda ordem que logo abundam em uma região onde o deserto lhes dá a liberdade e desafogo (PRADO JÚNIOR, 1981, p. 45).

Para além da descrição plástica de Prado Júnior, a partir da estrutura fundiária e na instituição do sistema de arrendamentos, o sertão foi tomado por diferentes formas de apropriação. Explica Francisco C. T. da Silva (1997) que matrizes e escravos eram os investimentos básicos para a constituição de um curral, sendo que escravos se convertiam na parte mais onerosa, uma vez que as reses podiam ser adquiridas por mecanismos de pagamento por trabalho, vínculos de compadrio ou por outros laços de clientelismo. Denominações, como curralinho, malhada, brejo, campos, tapera, fazendinha, cafundó, manga, cercadinho, aguada, olho d'água ou mesmo sítio, eram algumas das variadas designações existentes nos inventários e registros de terras do século (SILVA, 1997). Atualmente, essas mesmas alcunhas são utilizadas para denominarem dezenas de comunidades no Norte de Minas Gerais.

A estruturação dessas fazendas de gado, que se estenderam sertão adentro, teve como principal eixo norteador o rio São Francisco e a disponibilidade de recursos naturais, atividade essa que se concentrou fortemente nas regiões do Alto-Médio e Médio. Dominadas pelas capitanias de Bahia e Pernambuco, seu poder administrativo se estendia pela porção norte do atual estado de Minas Gerais. Do lado direito, à vazante do rio, predominava o domínio da Bahia, que se abria até as nascentes do rio Vaihú (rio

Paraopeba),¹³ do lado esquerdo, também à vazante, o domínio de Pernambuco, que se estendia até às cabeceiras do rio Paracatu. O elemento que pode exemplificar esses vínculos é a própria Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Barro Alto, distrito de Januária, datada de 1688, que prestava contas ao bispo de Olinda, que distava cerca de quinhentas léguas dali.¹⁴

Há na Carta Geográfica da Capitania de Pernambuco de 1807¹⁵ a representação dos limites entre as Capitanias de Minas Gerais ao sul, e da Capitania de Pernambuco e da Bahia, a leste e a oeste do Rio São Francisco, respectivamente (COSTA, 2011).

Era da centralidade de Pernambuco e Bahia que irradiavam as criações sertão adentro, para o Norte, para o Sul e para Centro-Oeste.

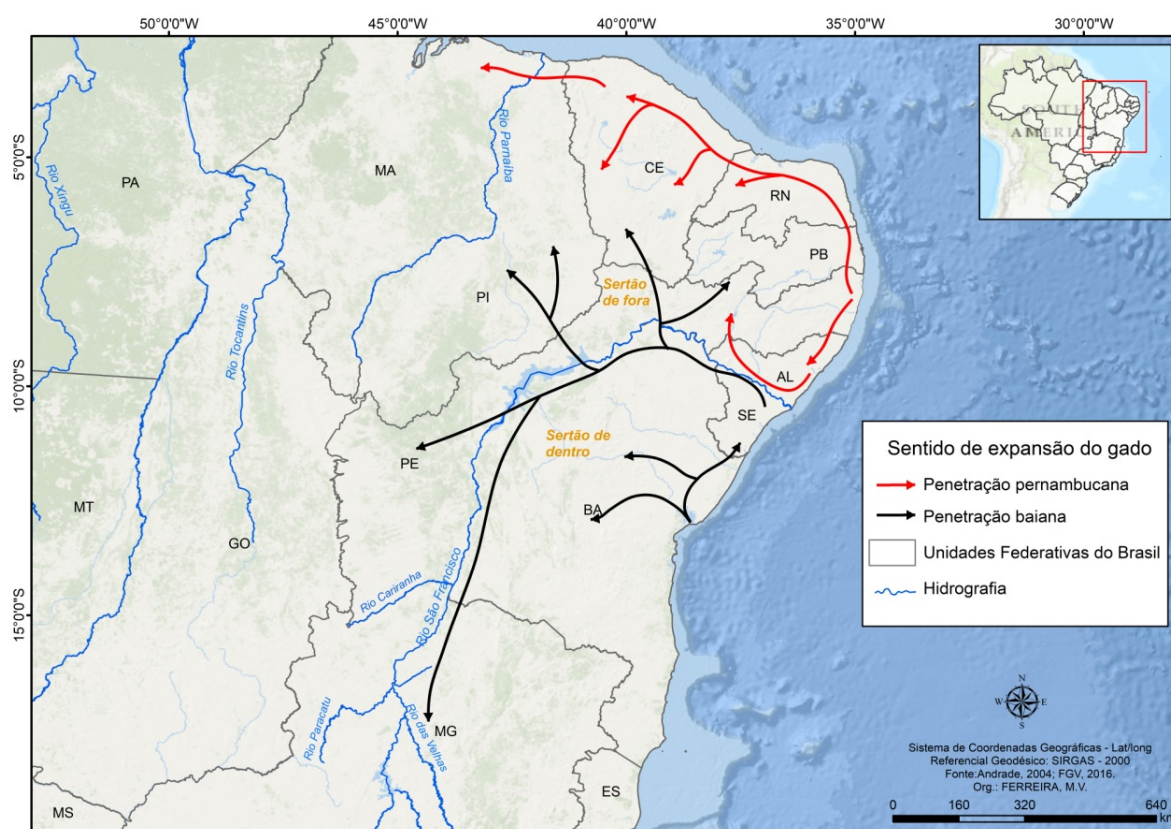


Figura 4: Representação da ocupação dos sertões pelos currais da Bahia e Pernambuco¹⁶

¹³ RIBEIRO, 1998; COSTA, 2005.

¹⁴ Sobre a extensão do território de Pernambuco e os processos que levou à sua retração, ver Pereira da Costa (1918).

¹⁵ Disponível em Arquivo Nacional, Rio de Janeiro – www.sian.an.gov.br. Acesso em 26 de maio de 2021.

¹⁶ Imagem adaptada de Andrade (2004) e Fundação Getúlio Vargas (2016) - Disponível em: <https://atlas.fgv.br/marcos/caminhos-do-gado/mapas/o-nordeste-da-cana-e-do-gado-no-seculo-17>. Acesso em: 28 de janeiro de 2021.

À oferta de campinas e savanas pelo vasto território dos sertões do alto-médio São Francisco juntou-se um elemento básico para o gado: o sal. Em diferentes paragens, as pastagens nativas do Cerrado podem se combinar com a presença de sal na terra, configurando os chamados “pastos salitrosos” do Vale do São Francisco. Coelho aponta que, sendo um produto indispensável, o sal foi encontrado em inúmeros pontos dos rios São Francisco e Salitre, chegando a ser encontrado na Vila do Urubu, ocupando uma área estimada de 60 léguas de comprimento por 25 a 30 metros de largura. Se ali o sal era abundante, ele não era facilmente encontrado em outros sítios. Até nas barrancas dos rios os terrenos salobros atendiam às exigências dos animais. Segundo o autor, o sal produzido abastecia o alto sertão desde o Piauí até Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso (COELHO, 2005, p. 31).

Devido às condições ecológicas, a agricultura era limitada. Apesar de estar presente nas fazendas de gado, era restrita a alguns poucos cultivos. Concentrava-se sobretudo às margens dos rios perenes, principalmente o São Francisco e seus grandes afluentes, Jequitinhonha, Verde Grande, Paracatu, Urucuia. Destaca-se aqui o manejo agrícola nas grandes ilhas do São Francisco, denominado agricultura de vazante que, aproveitando-se das enchentes que fertilizavam a terra, permitia plantar lavouras de cultivos de ciclo curto: mandioca, milho, feijão, algodão, melancia, melão, abóbora etc. Como o gado era criado solto nos sertões, as lavouras necessitavam ser isoladas por grandes valados denominado de “travessões”.

As práticas agrícolas e pecuárias dependiam sobremaneira das condições climáticas, o que sempre levou à eterna e angustiosa preocupação com as secas. Marco Antônio Villa (2001) tratou sobre os inúmeros períodos de seca que assolaram o norte¹⁷ ao longo dos séculos e o estado de inanição que toda a sociedade sertaneja viveu repetidas vezes. Essa relação entre ser humano e ambiente, muitas vezes, incontrolável, passa a influir diretamente no comportamento social e nas mais diversas formas de adaptação, refletindo-se diretamente na cosmologia e nas práticas religiosas das comunidades tradicionais da região.

O ambiente também é o espaço de construção mítica da experiência social no sertão, e a pecuária também possibilitou a construção de estruturas mentais dos grupos sociais que se formaram a partir da relação com os ambientes do sertão, forjando relações

¹⁷ Expressão utilizada pelo Sudeste para se referir à região Nordeste até meados do século XIX.

sociais, vínculos afetivos e territoriais próprios. Serviu como formas de nomear rios, localidades ou mesmo de parâmetro para segmentação das estruturas sociais entre as diferentes classes sociais. Enredada em práticas performativas vinculadas à lida com o boi, como pecuária, vaquejadas, cavalgadas, danças, cantos, tornou-se elemento central de consagração presente em práticas religiosas, como as Folias de Reis. Para Diegues Júnior (1960), no Vale do São Francisco, o boi e a relação estabelecida com ele estão vinculados a uma “verdadeira consagração totêmica”:

Os rebanhos tornaram-se responsáveis não apenas pela ocupação humana da região, mas ainda por sua caracterização social. A pecuária dá fisionomia à região, quer marcando-lhe a vida econômica, quer norteando-lhe a feição cultural. Em torno do gado criam-se as condições que normalizam a vida regional (DIEGUES, 1960, p. 150).¹⁸

No caso das comunidades do Norte de Minas, não seria demasiado afirmar que o gado podia ser considerado uma categoria de pensamento fundamental, que rege tanto o plano cotidiano quanto os momentos rituais.

Se por um lado o Norte do estado carrega particularidades que o diferem, em larga medida, de outras regiões de Minas, por outro, guarda proximidades, até certo ponto, com outras áreas do Vale do São Francisco. Como relembra Eduardo Magalhães Ribeiro (2010), desde o século XVIII, a referida região representa uma espécie de enclave no Sudeste do Brasil. Se o Norte-mineiro pode ser concebido como uma área distinta do que se entende enquanto Nordeste, de outro modo não encontramos laços que o vincula àquilo que se entende como Sudeste, sendo que entre o início da colonização europeia e o século XIX a região oscilou em termos de seu pertencimento político.

Como já foi referido anteriormente, a atual porção norte do estado chegou a fazer parte da Capitania de Pernambuco, uma vez que toda a margem esquerda do São Francisco e parte da atual região do Norte-mineiro eram subordinadas à província pernambucana e à diocese de Olinda. Devido às grandes distâncias entre as terras do sertão e sua comarca, em 1753,¹⁹ a área compreendida entre Pilão Arcado e o rio Carinhanha foi submetida à Comarca de Jacobina, pertencente então à Capitania da Bahia. Todavia, um inconveniente surge em decorrência desse novo arranjo, uma vez que o

¹⁸ Diegues Júnior (1960) limita seu entendimento sobre “ocupação humana” aqueles grupos sociais vinculados ao manejo dos animais, excluindo qualquer forma de ocupação indígena preexistente no Vale do São Francisco.

¹⁹ Segundo Marco Antônio T. Coelho (2005) do mesmo modo que já ocorria com outras áreas do território de Minas Gerais, incorporados à Comarca de Jacobina, essa submissão era apenas judiciária.

Termo da Vila da Barra confinava, de um lado, a região que vai do distrito de Pilão Arcado até Carinhanha, pertencente à Capitania de Pernambuco; mas, por outro, estava submetido à comarca de Jacobina, Capitania da Bahia. Além disso, havia a necessidade de maior presença da justiça colonial na margem esquerda do São Francisco. Como solução, foi proposta a criação de uma nova comarca no sertão pernambucano. Com o consentimento do Príncipe Regente D. João, foi criada a Comarca do Sertão de Pernambuco em 1810. No entanto, como demonstra Costa (2011), devido à grande extensão da nova comarca, foi determinado em 1820 o seu desmembramento em Villa de São Francisco das Chagas, conhecida vulgarmente como “da Barra”, Pilão Arcado e as Povoações de Campo Largo, Carinhanha, com os seus respectivos Termos, sendo a Cabeça da Comarca a Villa de São Francisco da Barra. Essas localidades passaram a compor a Comarca do Rio de São Francisco, como pode se observar na imagem que se segue.

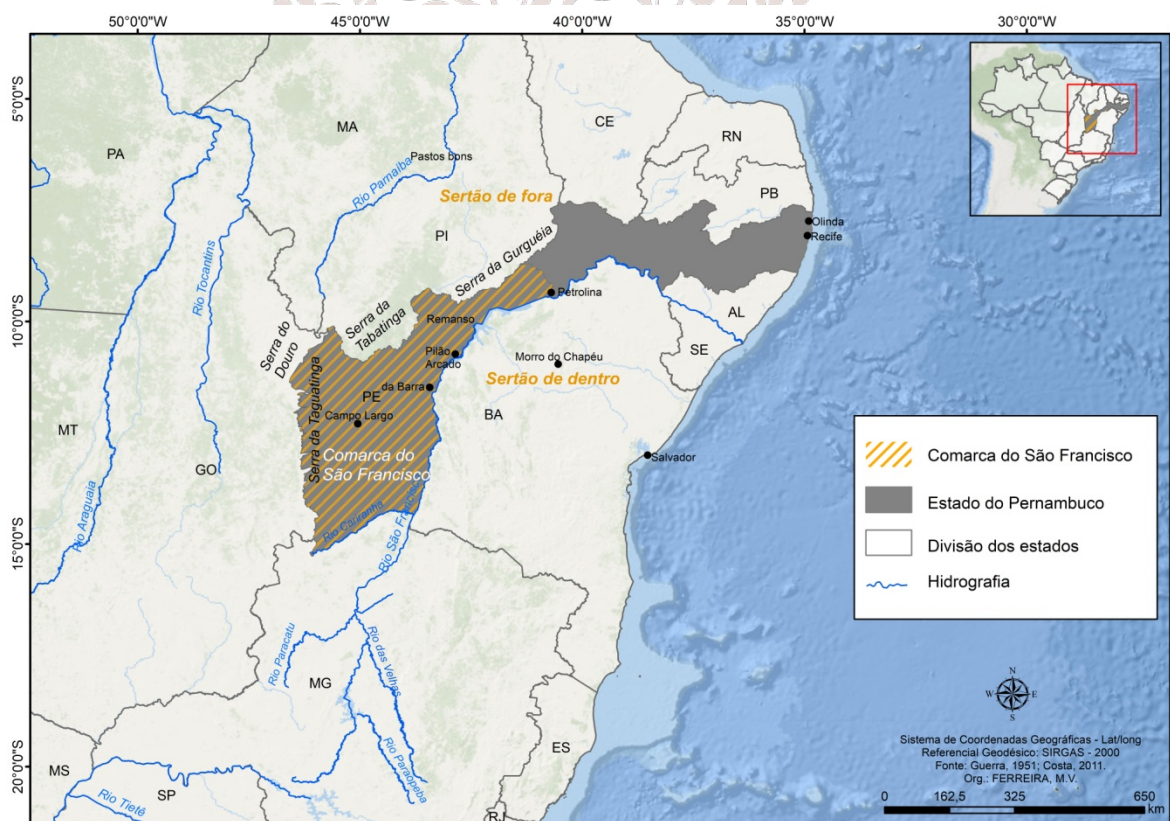


Figura 5: Os limites do território da “Comarca do Rio de São Francisco, 1951.”²⁰

²⁰ Imagem adaptada de Guerra, 1951, p. 14 *apud* Costa, 2011.

Como se pode observar na ilustração, a Comarca do São Francisco tinha como demarcadores de seus limites as serras de Taguatinga, do Duro, da Tabatinga e do Gurguéia. Inicialmente estava vinculada à Capitania de Pernambuco, mas foi desmembrada do território pernambucano e incorporada à província de Minas Gerais em julho de 1824 por causa dos movimentos revoltosos difundidos a partir de Pernambuco, em decorrência da Revolução de 1824.²¹ No entanto, tal medida se estendeu somente até 1827, quando então a Comarca do São Francisco foi incorporada definitivamente ao território da província da Bahia.

No decorrer de quatro séculos, no Vale do São Francisco e de seus afluentes, foi criado um modo de vida singular no extenso território que vai do Norte de Minas Gerais, região de Pirapora-MG, até os sertões do Nordeste, região de Juazeiro-BA. Compreendida como “região sanfranciscana”, as populações que ali se estabeleceram construíram, como argumenta Coelho (1995), um “*modus operandi* autônomo e quase autárquico, contrastando em muitos aspectos com o que sucedia no restante do país”. Para o autor, durante quase duzentos anos, o rio funcionou como uma lançadeira que uniu fios isolados na confecção de um tecido social próprio. Nessa perspectiva, é comum afirmar que os grupos sociais do Médio São Francisco criaram formas próprias de interação com o ambiente, produziram convenções e códigos morais próprios, formas de solidariedade e hábitos culturais diferenciados. Tais particularidades levaram muitos a denominarem esses diferentes agrupamentos existentes na região como a “civilização do São Francisco”.²²

De acordo com o autor, para se entender a “civilização do São Francisco”, dois pontos merecem destaque. Primeiro, trata-se de uma sociedade essencialmente rural, marcada pela vivência nas fazendas. Destaca Mônica Nogueira (2017) que as fazendas eram unidades econômicas autárquicas, pois sua produção estava vinculada a uma diversidade de culturas utilizada permanentemente para o consumo interno. Somente o sal, o metal para as ferramentas de trabalho, a pólvora para as armas e alguns outros artigos inviáveis de serem produzidos ali, eram buscados fora de suas fronteiras.

²¹ Os diferentes movimentos revolucionários de Pernambuco, que ocorreram ao longo do século XIX, foram influenciados pelas ideias libertárias do Iluminismo e pelo contexto de desagregação dos impérios coloniais no Novo Mundo. Destaque aqui para a Confederação do Equador, quando em 2 de julho Paes de Andrade conclamou os brasileiros a se unirem em torno de um projeto republicano, constitucional e federativo, convocando uma Assembleia Constituinte e assumindo provisoriamente a carta da Colômbia como lei geral. Para maiores informações sobre o tema, ver SILVA (2005).

²² Sobre a estruturação de uma cultura própria ao logo do rio São Francisco, ver: COSTA (2003), DAYRELL (2019) e PIERSON (1972).

O segundo ponto levantado por Nogueira é que o principal elo dessa estrutura era a família e seus vínculos extensos.²³ Nas grandes fazendas predominava a vontade e os interesses dos grandes proprietários de terras, os coronéis,²⁴ que comandavam seus próprios contingentes armados, formados por familiares, afilhados, compadres, agregados e até escravizados.

Uma vez ocorrida a Independência do Brasil, a administração na região do São Francisco foi entregue aos potentados que já haviam se estabelecidos naquelas terras, fazendo com que o poder tornasse cada vez mais disputado entre as famílias de maior prestígio e capacidade bélica. Nessa perspectiva, os grandes centros e capitais eram reduzidos somente às relações comerciais e para nomeação de autoridades locais. Para Coelho (2005), o “Estado era apenas uma abstração para o sertanejo”:

Os conflitos em Lisboa, Salvador, Recife e Rio de Janeiro resultavam das disputas em torno do melhor uso possível das benesses dos cargos oficiais e de todas as sinecuras estatais. Todavia, nos grotões, prescindia-se disso, pois o Estado era um ente apenas virtual, menosprezado e fraco. Não servia para nada, não prestava qualquer serviço. Apenas iniciava com dificuldade a cobrança de impostos (COELHO, 2005, p. 75).

Francisco Silva (1997) chama atenção para o fato de que, no decorrer dos séculos, a população no Sertão conseguiu impor um regime de terras distinto daquele baseado na apropriação individual e privada da terra. Mesmo após 1850, com a nova Lei de Terras, não ocorreu qualquer mudança significativa no regime de posse e uso da terra. Mesmo com a imposição de mecanismos como cadastro e medições de terras, dentre outras formas coercitivas para disciplinar o estatuto da terra, a referida lei, durante muitas décadas, não conseguiu se implementar ou ser levada a sério, como tantas outras leis do país que tentaram se impor no sertão. Não por acaso, em todo “Grande Sertão: veredas”, o que mais repetiu Riobaldo Tatarana foi que “viver é muito perigoso”, advertindo que “O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” (ROSA, 2019 [1956], p.21).

²³ Diferentes trabalhos, ao tratarem sobre a família e campesinato, parecem receber a influência das teorias da mestiçagem: Diegues Júnior (1960), Marco Antônio Coelho (2005). Ellen Woortmann (1994) e Klaas Woortmann (2018) lançaram debates mais profícuos sobre o tema.

²⁴ O surgimento da figura dos “coronéis” decorre da criação da Guarda Nacional em 1831, para substituir as milícias e ordenanças do período colonial. Nessa corporação foi estabelecida uma hierarquia em que a patente de coronel correspondia a um comando municipal ou regional. Aqueles vinculados à essa patente se firmaram durante o Segundo Império e na República Velha, concentrando grandes poderes (COELHO, 2005, p. 75).

Mônica Nogueira (2017) destacou que os conflitos entre o governo colonial e a população sertaneja, decorrentes das tentativas de controle da metrópole sobre as serras e matas gerais ao Norte das Minas, favoreceu o surgimento de redes locais de solidariedade em diferentes níveis: horizontais - que uniam garimpeiros, quilombolas, homens pobres livres e escravizados - e verticais - entre senhores e escravizados, homens de patentes e reles infratores. De acordo com a autora, esses vínculos improváveis tinham como objetivo o interesse comum de manutenção da autonomia política dos potentados locais e a manutenção do controle do excedente gerado pelas trocas comerciais com a região mineradora. Para isso, lutavam para se manterem excluídos da subordinação à administração colonial (NOGUEIRA, 2017, p. 49).

Ao longo do século XX, no esforço de construção e entendimento da identidade nacional, o sertão ou as áreas que se contrapunham ao litoral, assim como todo o universo social e simbólico que compunham esse ambiente, passaram comumente a ser associados ao atraso da região, ao tempo no qual suas populações “vivem alheias às leis econômicas”, ocupando-se somente daquilo que é preciso para viver. Para Coelho, “a região do São Francisco não incorporou o modo de vida, os costumes, as modificações econômicas e sociais que o capitalismo começou a implantar no país”.²⁵ Todavia, com base nos recentes estudos antropológicos sobre povos e comunidades tradicionais,²⁶ outras perspectivas passam a clarear essas concepções. Percebemos que, devido aos diferentes fatores históricos e ambientais, as populações localizadas na região sanfranciscana puderam desenvolver um sistema produtivo e social autônomo do poder central, seja da Coroa/Império, no período colonial, seja da República, mas sempre mantendo relações políticas e de trocas econômicas com o litoral ou com os grandes centros urbanos.

As especificidades da formação político-social e geográfica do alto-médio e médio curso do rio acabaram contribuindo para se pensar uma unidade territorial da região do São Francisco. Durante o período colonial e, posteriormente, após a proclamação da Independência, emergiram propostas e medidas para a constituição de uma província (estado) na área do São Francisco. Quando o Poder Legislativo Imperial passou a operar

²⁵ Ao apontar as diferenças da região, devemos levar em consideração os projetos políticos estruturados nos grandes ciclos econômicos como o açúcar, a mineração e o café, que concentram nos grandes centros urbanos litorâneos os espaços de decisão e concentração de poder.

²⁶ Para ficar somente em alguns exemplos, destaco aqui programa e núcleos de pesquisa que vêm se destacando a nível nacional sobre o tema: Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT-UnB), Núcleo Interdisciplinar de Investigação Socioambiental (NIISA-UNIMONTES), Grupo de Estudos em Temáticas Socioambientais (GESTA-UFMG).

em 1823, representantes de lideranças locais começaram a defender a proposta de criação da Província do São Francisco. Por três vezes, nos anos de 1830, 1850 e 1873, grupos políticos ligados aos grandes proprietários de terras do sertão baiano buscaram essa autonomia. Na terceira vez que o projeto foi levado ao plenário, ele chegou a ser aprovado na Câmara, mas acabou sendo rechaçado no Senado pela bancada mineira:

Em 1850, o deputado João Maurício Wanderley (futuro barão de Cotegipe), apresentou ao Parlamento um projeto de lei criando a província do São Francisco, na qual, além de certas comarcas da Bahia, seriam incluídas a comarca de Paranaguá, (do Piauí) e os termos de Paracatu, São Romão e Januária, pertencentes à época à província de Minas Gerais (COELHO, 2005, p. 83).

Costa (2005) destaca os constantes movimentos de autonomia da região. Ao longo de sua história, tentou-se por 36 vezes sua independência do estado mineiro. Nesse sentido, afirma Nogueira (2017) que a Conjuração Sanfranciscana teve importante influência para os movimentos regionalistas ainda hoje latentes no Norte de Minas. Além de servir como marco ideológico, reafirmando as continuidades ambientais, históricas e culturais com o Nordeste, contribuiu para sustentar o caráter nordestino da identidade Norte-mineira, frente à mineiridade característica do restante do estado.

Todavia, para Laurindo Pereira (2006) é necessário olhar com cuidado para a tese construída e difundida por intelectuais e políticos Norte-mineiros, a partir de 1960, de que o Norte de Minas é nordestino, frente à predominante ideologia da mineiridade. Segundo o autor é nesse período que se têm a criação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE, órgão do governo federal responsável pela formulação e implementação de planos de desenvolvimento na região assolada pela seca, que incluía também o Norte de Minas. O conjunto dessas áreas passou a ser conhecido como Polígono das Secas.

Influenciados pelas ações de regionalização da SUDENE em 1968 e em 1987, movimentos separatistas, propuseram a criação de um novo estado. Ambas as propostas buscavam separar o Norte de Minas, o Oeste e Sul da Bahia e instituir um novo Estado, denominado estado de Cabralia. Pereira (2006, p. 07) mostra que a “nordestinidade” do Norte de Minas ganhou os espaços universitários, convertendo-se em uma “verdade” sem se questionar os interesses e condições que lhe são relativos.²⁷

²⁷ As tentativas de criação do estado do São Francisco ainda perduram até em períodos recentes. Em 21 de agosto de 2013, a Comissão de Integração Nacional, Desenvolvimento Regional e da Amazônia aprovou a

A questão indígena

A historiografia demonstra que o grande desafio para o projeto colonial português não foi unicamente o próprio ambiente e todas as dificuldades enfrentadas por aqueles que buscavam seu domínio, mas o combate àqueles que dele se valiam há séculos, os diferentes grupos indígenas que ocupavam o vale sanfranciscano (ARRUTI, 1997; RIBEIRO, 2005).

No sertão mineiro e nas imensas ilhas do São Francisco, que se espalham pela porção média e baixa, se estabeleceram indígenas do tronco linguístico Macro Jê. Com base em revisão de estudos arqueológicos, Mônica Nogueira (2017) enfatiza a correlação dos povos indígenas do referido tronco linguístico – distribuídos em três famílias: Bororo, Cariri e Jê (línguas Akwen, Kayapó e Kaingang) – e grupos que habitaram o Cerrado antes do processo de invasão colonial. Tal perspectiva sugere que a distribuição geográfica do tronco Macro-Jê coincide em larga medida com a área nuclear do Cerrado.

A história referente aos grupos indígenas de Minas Gerais possui grandes lacunas em relação aos povos que habitavam sua porção entre o Norte e o Oeste. Segundo Ribeiro (2005), as informações disponíveis concentram-se mais naqueles dos vales do rio Doce e Mucuri, Zona da Mata e baixo Jequitinhonha²⁸, do que em relação ao Alto São Francisco, Triângulo Mineiro, alto Jequitinhonha, Norte e Noroeste de Minas, ou seja, as áreas que compõem o sertão mineiro. Aponta o autor que um dos possíveis motivos está vinculado à ocupação mais recente daquelas regiões localizadas em áreas de Mata Atlântica, pois, a fim de evitar o contrabando de ouro, a Coroa portuguesa limitou a abertura de novos caminhos na região até o século XVIII.

Por sua vez, o sertão mineiro já havia sido objeto de mais de um século de ocupação europeia e, por duzentos anos, grande parte dos povos indígenas da região sofria com a devassa de bandeirantes, criadores de gado e toda forma de colonização que visava riquezas minerais, escravos nativos e terras para instalação de fazendas de gado. Aqueles que conseguiam sobreviver se imiscuíram entre a população sertaneja, restando alguns poucos aldeamentos. Outros elementos que culminaram com o deslocamento ou mesmo

proposta que prevê a realização de plebiscito para a criação do estado do Rio São Francisco conforme o Projeto de Decreto Legislativo 355/11, do deputado Oziel Oliveira (PDT-BA). Fonte: Agência Câmara de Notícias - <https://www.camara.leg.br/noticias/412555-comissao-aprova-plebiscito-para-criacao-do-estado-do-rio-sao-francisco/>

²⁸ Como principais referências, Ricardo Ribeiro (2005) aponta Nelson Coelho Senna (1937), Oílham José (1937), Mônica Chaves Abdala (1997).

extermínio de incontáveis grupos foram os efeitos dizimadores das enfermidades trazidas pela colonização, além, é claro, da exacerbação das guerras entre os próprios indígenas, o que levou muitos grupos à extinção, ainda no primeiro século de colonização (RIBEIRO, 2005; NOGUEIRA, 2017; PUNTONI, 1998).

Entre os grupos com maior evidência no Norte de Minas Gerais estão os Xakriabá. Mantiveram contato com os colonizadores desde o século XVII e, entre alianças e conflitos, se estabeleceram em terras “doadas” pelo Mestre de Campo Januário Cardoso. Destaca Ana Flávia Santos (1997) que, em 1817, Saint-Hilaire, se refere aos “índios”²⁹ aldeados em São João das Missões como *xicriabás*, alegando que haviam se fundido com negros e mestiços. Afirmava que, por não serem “índios puros”, a lei não lhes concedia o direito de serem julgados pelos seus. Destaca Santos que outros visitantes da Missão se referem aos “índios” lá aldeados como “cayapós” e “acroás” (SANTOS, 1997, p. 13-17).

Considerados extintos, ressurgiram no Norte de Minas Gerais na década de 60, e iniciaram o processo de reconhecimento de sua indianidade e a retomada de parte de seu território.³⁰ A Terra Indígena Xakriabá foi homologada em 1987, com cerca de 46 mil hectares, no município de São João das Missões, MG. Atualmente, os indígenas constituem a maioria da população do município, além de serem uma referência para outros povos tradicionais da região³¹. Para Nogueira, os Xakriabá constituem para o Norte de Minas, “um testemunho vivo da profundidade histórica da ocupação do Cerrado, protagonizada pelos povos Jê”.

Ao revisar historicamente a presença indígena na região de estudo (SILVA, 2023), saltou aos olhos a possibilidade de extinção ou assimilação de dezenas de grupos indígenas. Sobre esse aspecto, José Maurício Arruti (1997), a partir de Reis (1996), argumenta que os verbos “extinguir” e “destruir” foram os mais utilizados pelos poderes

²⁹ Opto pelo uso do termo “índio” em referência ao citado pelos autores da época, para não cometer anacronismo com o uso de termos não referidos naquele período, como “indígena”.

³⁰ O pleito pelo reconhecimento como indígenas pelo Estado ocorreu dentro do contexto de disputa de terras, em que a RURALMINAS, órgão fundiário do Estado de Minas Gerais, deflagrou uma série de iniciativas vinculadas projetos de desenvolvimento agrícola na região Norte e Jequitinhonha em meados de 1960. Tidas pelo Estado como “devolutas”, as terras despertaram o interesse de grandes proprietários locais. Sobre o tema, ver Santos (1997) e Santos (2014).

³¹ A Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, organização representante dos povos tradicionais do Norte de Minas, foi assim nomeada em homenagem às lideranças Xakriabá assassinadas naquele que ficou conhecido como o Massacre Xakriabá - entre elas, Rosalino Gomes de Oliveira. Em 12 de fevereiro de 1987, 15 homens armados comandados por Francisco de Assis Amaro, conhecido grileiro de terras do Norte de Minas Gerais, invadiram a aldeia Sapé e atacaram a casa do líder Xakriabá, assassinando também José Pereira Santana e Manoel Fiúza da Silva.

coloniais para se relacionarem com grupos indígenas e negros ao longo do século XIX. Uma das formas mais eficazes de extinção indígena e negra, quando não diretamente pelo extermínio físico, era pelas estratégias de classificação desses grupos que passavam de indígenas e negros para indigentes ou generalizados em uma mesma categoria (ARRUTI, 1997, p. 17).

Um elemento de destaque na contextualização até agora apresentada é a constante relação entre negros e indígenas como grupos subalternizados nas dinâmicas de conformação histórica ao longo dos séculos. Não me parece exagero apontar que, em grande parte das pesquisas junto aos povos e comunidades tradicionais, três elementos se fazem importantes: as relações ecológicas que vinculam esses grupos aos seus ambientes/territórios; as relações étnico-raciais que conformam essas comunidades e, atrelado a essa, os vínculos passados ou presentes com a questão indígena. Mônica Nogueira (2017), ao historicizar a ocupação indígena nos sertões, pontua a preocupação de não assinalar continuidades culturais entre as comunidades geraizeiras e os grupos indígenas que historicamente ocuparam o sertão norte-mineiro. Ela identifica nas práticas dos grupos pesquisados diferentes formas de conhecimento, ao que tudo indica, de origem indígena, como técnicas de pesca, coletas de espécies nativas, usos de plantas para fins terapêuticos. No entanto, para a autora, os riscos de associações apressadas podem acabar reificando contextos, na maioria das vezes, complexos.

Vale questionar, neste momento, se ignorar certos vínculos, sejam do passado, sejam construídos no próprio presente, identificados constantemente quando estamos em campo, não seria deixar de lado importante elemento empírico. Segundo Nogueira, a própria ideia de população tradicional é definida como tributária de conhecimentos seculares sobre o ambiente no qual esses povos tradicionais se sentem profundamente vinculados e, por isso, eles têm motivação especial para cuidar e defender esses ambientes. Ainda que seja considerada culturalista, essa perspectiva serve aos geraizeiros para reivindicar a sua ancestralidade no lugar como nativos. No entanto, tal perspectiva também pode ser estendida para outros segmentos identitários, como veredeiros e vacarianos. No processo de construção genealógica desses grupos, é comum encontrar vínculos com indígenas da região em apenas uma geração ascendente. Neste sentido, seja para legitimar a ligação com seu território, seja a partir da memória, seja pelos vínculos de parentesco, a experiência indígena atravessa muitas comunidades do sertão de Minas Gerais.

Com base nessa problematização, tomo como importante referência a ser considerada nas abordagens sobre povos tradicionais do sertão a relação afro-indígena (GOLDMAN, 2015). Mesmo não havendo, em muitos casos, a identificação direta de certos grupos ou famílias com etnias indígenas específicas, a trajetória, a experiência histórica, as redes familiares, os fluxos migratórios carregam em si proximidades com a interseção desses universos.

Desse modo, desde o final do século XVIII, com a decadência do Ciclo do Ouro, a economia do Norte-mineiro experimentou um processo de retração que, com a abertura de um novo caminho para o Rio de Janeiro, afetou diretamente o comércio dos Currais da Bahia. Tal medida eliminou a mediação da região sanfranciscana como entreposto comercial dos bens e indivíduos escravizados vindos de Salvador. Como consequência, houve ampla dispersão de toda sorte de gente que, chegada à região mineradora, se espalhou por fazendas isoladas e autárquicas.

Além de brancos e pardos, um grande contingente de negros livres compunha as fileiras de homens que se refugiaram pelos campos gerais. Com a crise da exploração do ouro, muitos senhores de escravizados, não tendo condições de arcar com as despesas de seus cativos, lançaram mão de alforrias se isentando assim de qualquer responsabilidade para com os escravizados. Por sua vez, com o impacto do declínio econômico, o monopólio da terra perdera temporariamente o sentido na região dos currais, levando ao abandono de grandes fazendas e povoados gerais.

No século XIX, em decorrência da abolição da escravatura, uma nova leva de negros libertos ganhou os vales dos rios São Francisco e seus afluentes. Assim, hordas de agrupamentos humanos se dispersaram pelos sertões, firmando-se como agrupamentos de camponeses pobres numa imensidão de terras livres (NOGUEIRA, 2017).

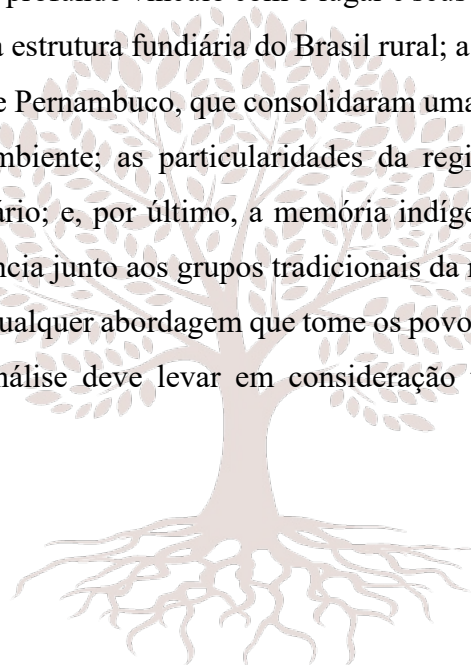
Tendo em vista a origem social e racial desses grupos e o contexto escravista, de alguma forma ainda presente na sociedade brasileira, esses homens e mulheres acabaram constituindo grupos diferenciados que desenvolveram formas de proteção, relações ecológicas com ecossistemas específicos e organização social próprias. Argumenta Nogueira³² que os gerais se constituíram mais uma vez como uma espécie de área marginal ao sistema dominante. Talvez por isso, esses núcleos camponeses se

³² Com base nos estudos de Laura de Mello e Souza, *Desqualificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*, 1982.

mantiveram ocultos nos subterrâneos da história.³³ Assim, a ocupação diferenciada por variados grupos sociais, “rejeitados da colonização”, foi a base para construção de relações próprias que se estabeleceram em zonas distantes do poder central, que se baseavam em uma economia de subsistência com limitada circulação de moeda que, apesar de vínculos com centros urbanos, mantinham certa independência.

Tendo em vista a possibilidade de disputar a construção histórica desde uma perspectiva de baixo e ecológica, busquei apresentar quatro diferentes perspectivas que devem ser percebidas como fundamentais para se compreender o presente etnográfico experienciado junto às comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais, assim como suas práticas que guardam profundo vínculo com o lugar e seus ambientes. Refiro-me aos processos que moldaram a estrutura fundiária do Brasil rural; a cultura institucionalizada pelos currais da Bahia e de Pernambuco, que consolidaram uma forma própria de relação entre humano, gado e ambiente; as particularidades da região sanfranciscana, como atributo político e identitário; e, por último, a memória indígena que, apesar de fluída, converteu-se como referência junto aos grupos tradicionais da região.

Defendemos que qualquer abordagem que tome os povos do Médio São Francisco como possibilidade de análise deve levar em consideração tais processos históricos, ecológicos e políticos.



³³ Sobre grupos que utilizaram do isolamento como forma de manutenção da liberdade, ver Aderval Costa Filho (2008) e seu estudo sobre o povo Gurutubano: “Gurutuba, região ou terra de refúgio historicamente relacionada à presença da malária, à não presença de brancos, a espaços de liberdade e autonomia”.

Referências

ABREU, J. Capistrano. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998 [1907].

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. “Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum”. In: **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008 [2004], p. 25-131.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A questão do território no Brasil**. São Paulo: Huciteca, 2ª ed., 2004.

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. Rio de Janeiro, 1837.

ARRUTI, José Maurício A. A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. MANA v. 3, n.2, p. 7-38, 1997.

COELHO, Marco Antônio T. **Os descaminhos do São Francisco**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

COSTA, Antônio Gilberto. **A cartografia do território de Minas Gerais e seus limites oitocentistas: anexações e desmembramentos**. IV Simpósio Luso Brasileiro de Cartografia Histórica, Porto, 2011.

COSTA, João Batista de Almeida. **Mineiros e Baianos: englobamento, exclusão e resistência**. Tese (Doutorado), Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

COSTA FILHO, Aderval. **Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro**. Tese (doutorado). Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

DAYRELL, Carlos A. **De Nativos a Caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar**. Tese (Doutorado). Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2019.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. **Regiões culturais do Brasil**. Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos – INEP. Rio de Janeiro, 1960.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO; Consejo Latinoamericano de Ciencias, 2005. p. 133-168, (Colección Sur Sur).

FERREIRA, Elisangela Oliveira. **Entre vazantes, caatingas e serras: trajetórias familiares e uso social do espaço no sertão do São Francisco, no século XIX**. Tese (Doutorado em História). Salvador-BA: Universidade Federal da Bahia, 2008.

GALVÃO, Olímpio J. de Arroxelas. Raízes históricas da questão fundiária no Brasil. *Revista de Desenvolvimento Econômico*. Salvador/BA, Ano VIII, n. 14, julho, p.5-11, 2006.

GOLDMAN, Marcio. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

HOLANDA, Sergio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995 [1936].

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28 (1), p. 251-90, 2002.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. A Lei de Sesmarias e a ocupação colonial: sobre as leis. In: **Direito à terra no Brasil: a gestação do conflito 1795-1854**. São Paulo: Alameda, 2012, p. 129-197.

NOGUEIRA, Mônica. **Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade dos Gerazeiros do Norte de Minas Gerais**. Brasília: Mil Folhas, Coleção Mil Saberes, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PIERSON, Donald. **O homem no vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

PUNTONI, Pedro Luís. **A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720**. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães (Org.). **História dos Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. **Sertão, Lugar Desertado: o Cerrado na cultura de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica. 2006.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: veredas**. São Paulo: Cia das Letras, 2019 [1956].

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção de fronteiras**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília-DF, Universidade de Brasília, 1997.

SANTOS FILHO, Lycurgo. **Uma comunidade rural no Brasil antigo: aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVII e XIX**. Edição fac-similar,

comemorativa aos 55 anos da primeira edição. Salvador-BA: Universidade Estadual de Feira de Santana, Fundação Pedro Calmon, 2012.

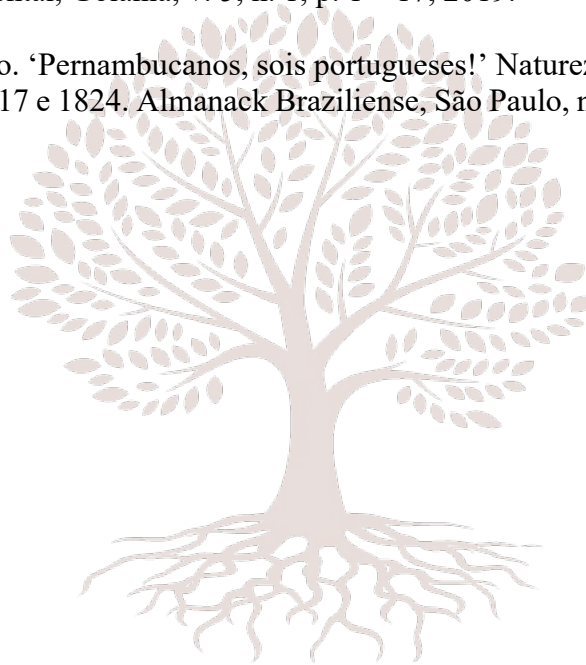
SANTOS, Rafael Barbi Costa. Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.

Silva, Breno Trindade. 2023. **O tradicional como perspectiva de futuro: relações ecológicas e conflitos ambientais entre as comunidades veredeiras do Norte de Minas Gerais.** Tese (Doutorado em Antropologia), Brasília-DF: Universidade de Brasília, 2023.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da Silva. Pecuária e formação do mercado interno no Brasil-colônia. Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, v. 8, p. 119-156, 1997.

SILVA, Karla Karoline Rodrigues; MAIA, Cláudio Lopes. Latifúndio: uma análise a partir do arcabouço normativo do regime de sesmarias no Brasil. Revista de Direito Agrário e Agroambiental, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 1 – 17, 2019.

SILVA, Luiz Geraldo. ‘Pernambucanos, sois portugueses!’ Natureza e modelos políticos das revoluções de 1817 e 1824. Almanack Braziliense, São Paulo, n. 01, p. 67 – 79, 2005.



CAMINHOS INSCRITOS NO CABULA: TERREIROS E INTERVENÇÕES URBANAS 1970-1980

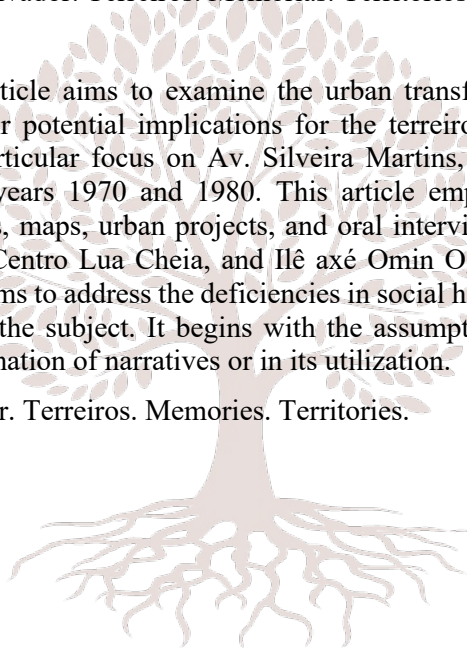
Amanda Cunha da Silveira¹

Resumo: Este artigo busca compreender as mudanças urbanísticas na comunidade do Cabula e seus possíveis impactos nos terreiros e/ou centros religiosos, tomando como recorte espacial e temporal a Av. Silveira Martins, Estrada das Barreiras e Engomadeira no período entre 1970 e 1980. Utiliza-se neste artigo leituras, discussões e fontes tais como matérias jornalísticas, mapas, projetos urbanos e entrevistas orais com as lideranças dos terreiros Viva Deus Filho, Centro Lua Cheia e Ilê axé Omin Ogum Jatoni. O artigo propõe preencher as lacunas da historiografia social provocadas pela escassez bibliográfica a respeito do tema, e parte da premissa de que o espaço urbano não é neutro na construção de narrativas, nem em seus usos.

Palavras-chave: Cabula. Salvador. Terreiros. Memórias. Territórios.

Abstract: Abstract: This article aims to examine the urban transformations occurring in the Cabula community and their potential implications for the terreiros (spiritual centers) and/or religious centers, with a particular focus on Av. Silveira Martins, Estrada das Barreiras, and Engomadeira between the years 1970 and 1980. This article employs a variety of sources, including newspaper articles, maps, urban projects, and oral interviews with the leaders of the terreiros Viva Deus Filho, Centro Lua Cheia, and Ilê axé Omin Ogum Jatoni, to examine the subject matter. The article aims to address the deficiencies in social historiography resulting from the paucity of literature on the subject. It begins with the assumption that urban space is not inherently neutral in the formation of narratives or in its utilization.

Keywords: Cabula. Salvador. Terreiros. Memories. Territories.



¹ Mestranda pelo Programa de Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras - PPGEAFIN. Especialista em Educação Digital pela Universidade do Estado da Bahia (Lato Sensu) - UNEAD/UNEB. Graduado em História pela Universidade Estado da Bahia - UNEB. Integrante do Grupo de Estudos em Cultura, Poder e Memória. E-mail: amandacdasilveira@hotmail.com. ORCID: 0009-0005-9681-1100. Este artigo é fruto do trabalho de conclusão de curso da Graduação em História - UNEB, feito sob a orientação da Profª Drª Neivalda Freitas de Oliveira.

Introdução

Os espaços do miolo do Cabula incorporam identidades africanas e seus mecanismos de resistência. O quilombo do Cabula é um dos exemplos de incorporação dessas identidades e resistências, uma vez que era o *Kimbula* reconhecido por escravizados da comunidade africana congo-angola como lugar de afastamento dos males, segundo a etnolinguista Yeda Castro, no livro “Falares africanos na Bahia” (2001). Castro indica ainda os significados de Cabula: toque para *Obaluâê* e *Besseim* em Angola e/ou topônimo, bairro antigo nos arredores de Salvador.² É interessante observar, que este espaço era constituído por uma imensa mata atlântica e geograficamente situado em um morro,³ tendo sido devastado pelo capitão-mor Severino da Silva Lessa, em 1807.

O quilombo do Cabula, além de ter sido um importante quilombo, continuou no século XX mantendo essa característica com a fundação do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910, em São Gonçalo do Retiro; e do Bate Folha ou *Mansu Bandu Kenkê* (Manso Banduquenqué), fundado seis anos depois na região da Mata Escura. Neste período, Salvador era marcada por políticas urbanas higienistas e sanitaristas que buscavam limpar o espaço urbano, principalmente os mais centrais, da presença de negras e negros. Tal limpeza social buscava no apagamento do passado colonial e a afirmação do modelo europeu de construção da cidade.⁴ Nos territórios mais afastados, como o Cabula, a dinâmica de ruralizar as terras começava a predominar.

Essas mudanças contribuíram para a constituição de novos contornos urbanos e para a expansão da cidade com a abertura de vias, alargamento de ruas e afins. O Cabula era constituído pela numerosa presença de fazendas e produção de laranja durante toda a primeira metade do século XX. Nas décadas seguintes, o planejamento da cidade buscava intensificar a articulação entre instâncias do Estado e a fragmentação do espaço. Nas décadas de 60 a 70, toda a área do Cabula começou a ser retalhada e/ou vendida.⁵ Como consequência, houve o aumento de ocupações do espaço por conjuntos habitacionais e equipamentos públicos, bem como houve o adensamento populacional na região.

² CASTRO, 2001, p. 184.

³ GOMES, 1990.

⁴ VIEIRA, 2013.

⁵ Por exemplo, um anúncio do Jornal *A Tarde* do dia 14 de setembro de 1970 menciona a venda de um sítio no Cabula com plantações e rio.

A abordagem das problemáticas no decorrer deste artigo é abrangente, considerando fontes diversas, como artigos do Jornal *A Tarde*, mapas, planejamentos urbanos e entrevistas com lideranças religiosas. A utilização de questionários para levantar e analisar informações sobre intervenções urbanas no Cabula e seus impactos nos terreiros religiosos visa tornar a metodologia sólida.

Parte-se neste artigo de algumas questões norteadoras:

- Quais foram as intervenções urbanas propostas para a região do Cabula?
- Como elas impactaram nos terreiros e/ou centros religiosos?
- Quais terreiros se deslocaram da cidade para o bairro, nas décadas de 70 a 80?
- Quais as motivações desses deslocamentos?
- Como esses terreiros se organizaram no território do Cabula?

Para responder às questões norteadoras, este artigo está organizado em três partes. A primeira, intitulado “Planejamento Urbano: perspectiva do Estado sobre a Comunidade do Cabula”, discute a organização do solo a partir dos órgãos estatais por meio dos Planos de Desenvolvimento Urbano. O segundo, “Encruzilhada: memória, território e terreiros”, tece algumas considerações a respeito das memórias construídas pelos Terreiros e/ou centros religiosos, e como estas dialogam com os territórios. E, por fim, em “Trabalho, confrontos e territorialidades: trajetos da ocupação espacial no Cabula”, busca-se compreender os conflitos pela ocupação simbólica e física do território do Cabula, ou seja, os usos e abusos das narrativas socioespaciais a partir de fontes documentais e entrevistas com o povo-de-santo.

Planejamento Urbano: perspectiva do Estado sobre a comunidade do Cabula.

A espacialidade do Cabula é marcada por diversos processos históricos de ocupação. Desta maneira, pretendemos analisar estes processos de historicidade do bairro a partir dos estudos da geógrafa Rosali Braga Fernandes (1992), que em sua dissertação de mestrado, “Periferização Sócio-Espacial em Salvador: Análise do Cabula, uma área representativa”, publicada em 1992, procura analisar o problema do processo de periferização na cidade de Salvador, com uma análise apurada da periferização do Cabula. Segundo Fernandes, o Cabula é integrante do miolo de Salvador, região situada entre a

BR 324 e a Avenida Luiz Viana (Av. Paralela), estando próximo ao Iguatemi, como é demonstrado no mapa abaixo:

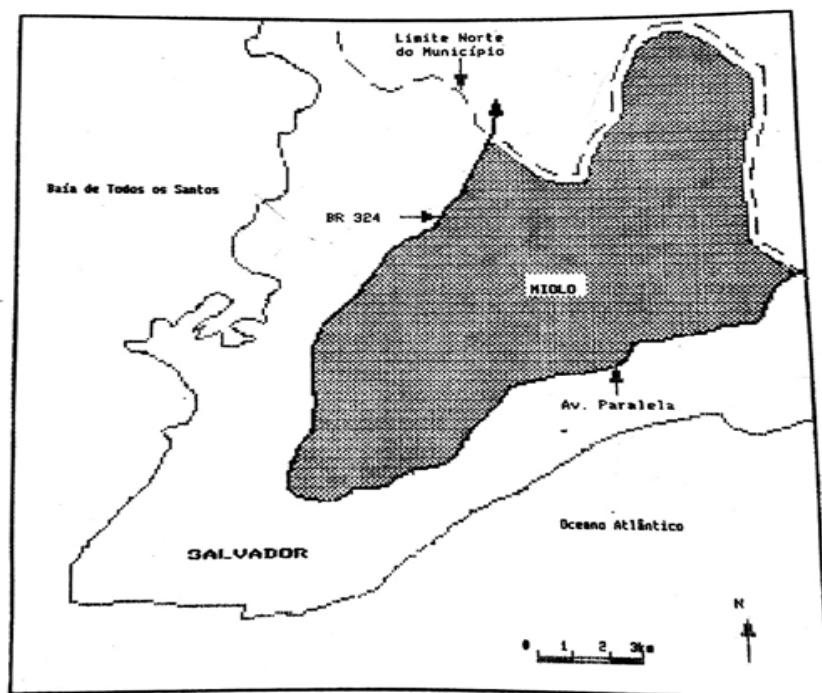


Figura 1 – Mapa do miolo de Salvador, Cabula.
Fonte: Acervo da Dissertação de FERNANDES, 1992.

A localização geográfica do miolo entre a avenida paralela e a BR 324 contribuiu para a intensificação da dinâmica comercial e residencial na área.⁶ Nesta perspectiva, a região do Cabula e/ou o miolo recebeu mais expressivamente a intervenção do Estado na reorganização do solo a partir da década de 60 a 70. No contexto político do “milagre econômico”⁷ durante o Regime Militar, comandado pelo ditador Médici, buscou-se na implantação de infraestrutura urbana, a articulação dos postulados ideológicos conduzidos pela configuração e execução de grandes obras. Assim, a cidade de Salvador alcançou a sua dimensão metropolitana.

O jornal *A Tarde*, em 03 de setembro de 1969, publicou a seguinte manchete: *Exército colabora com a pavimentação do Cabula da Cidade: Cabula*, destacando a ajuda do comando do 19º BC (Batalhão do Pirajá) para a retirada de trilhos e a reposição de calçamento da ladeira do Cabula, melhorando assim o fluxo e o acesso ao Quartel de Narandiba. Esta região era (e continua sendo) coberta pela mata Atlântica e alguns rios,

⁶ SECRETARIA MUNICIPAL DO PLANEJAMENTO, 1985.

⁷ SECRETARIA MUNICIPAL DO PLANEJAMENTO, 1985, p. 13-112.

que foram preservados pelos muros do Batalhão, da rua Silveira Martins até a Av. Paralela.

O plano federal, durante a ditadura militar, era o estabelecimento de relações econômicas internacionais e as realizações de grandes obras, aprimorando os planos urbanos municipais para alavancar o desenvolvimento do capitalismo. O cenário soteropolitano era conduzido pela institucionalização dos projetos urbanísticos e pela atuação de alguns órgãos, como PLANDURB - Plano de Desenvolvimento Urbano de Salvador, elaborado pelo OCEPLAN (1975/78), órgão da prefeitura, que define as diretrizes espaciais em nível intraurbano; e EUST- Estudo de Uso do Solo e Transportes, elaborado pela CONDER (1975/1976), que fixa as principais diretrizes macroespaciais para a região metropolitana.⁸ No entanto, a salvaguarda ambiental e religiosa do solo não foi priorizada nos planejamentos e obras, mesmo com o decreto da prefeitura municipal para a preservação de áreas verdes pela cidade de Salvador.⁹

Conforme o plano de ocupação para área do miolo de Salvador, desenvolvida pela Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia (SEPLANTEC), Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador (CONDER), e pela Prefeitura Municipal do Salvador, Pernambués, Pau da Lima, São Gonçalo e Cabula eram os assentamentos mais significativos da região. Na década de 1970, houve o surgimento de núcleos populacionais espontâneos e programados, como Narandiba, Castelo Branco, Palestina, Dois Irmãos entre outros. Esse fenômeno coincidiu com o investimento nacional em programas de desenvolvimento, que se refletiu em uma dinâmica de crescimento das áreas urbanas:

Isto permitiu uma expressiva atuação do Estado na implantação de infraestrutura urbana e desenvolvimento de programas habitacionais, ampliando a oferta de moradias e do ativo urbano, o que aqueceu economicamente o setor de construção civil. É a fase e execução dos projetos de Castelo Branco, Narandiba, Mussurunga e Cajazeira, na área do miolo.¹⁰

⁸ LIMA, 1999, p. 244-255.

⁹ DECRETO Nº 4756 DE 13 DE MARÇO DE 1975 - Delimita áreas incorporadas ao Sistema de Áreas Verdes do Município, no caráter de Áreas de propriedade privada, declaradas não edificáveis e áreas de domínio público não edificáveis, abrangendo a região do Cabula na encosta da rua Silveira Martins – Cabula e Conjunto arborizado na nascente do rio na chácara Perseverança - Cabula. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/1975/475/4756/decreto-n-4756-1975-delimita-areas-incorporadas-ao-sistema-de-areas-verdes-do-municipio>

¹⁰ SECRETARIA MUNICIPAL DO PLANEJAMENTO, 1985, p. 16.

A consolidação desse projeto gerou a expansão do espaço urbano e a aceleração do desenvolvimento das áreas consideradas periféricas. O plano também identificou os processos de ocupação a partir do perfil da renda dos moradores do miolo, dividindo-os em: ocupação espontânea, programada e formada por loteamentos. Conforme o arquiteto e urbanista Sampaio (1999), a intervenção expressiva do Estado se deu na construção de conjuntos habitacionais e investimentos viários nessas regiões destacadas no documento. E, neste sentido, o combate à “desordem” ganhou um caráter coercitivo, no intuito de realocar as chamadas “invasões”.¹¹ Tal ação não levou em consideração as narrativas culturais da população, mais especificamente do povo-de-santo, que habitavam os territórios e configurava o espaço com seus saberes religiosos.

Foi desenvolvido em 1978 pelo Governo do Estado da Bahia e Companhia Estadual de Desenvolvimento Urbano - CEDURB I, o projeto Urbanístico Integrado – CAJI, CAJAZEIRAS e NARANDIBA, com a proposta de disciplinar, racionalizar e ordenar estas áreas e as populações aí instaladas, interligando-as ao sistema viário metropolitano, e promovendo unidades habitacionais populares.¹² É notável que essa ação visava atender à carência habitacional na Região Metropolitana de Salvador (RMS), respondendo a uma grave situação social causada pelo aumento demográfico. O documento reflete a consideração da topografia e localização da área em relação à cidade, indicando uma abordagem planejada para o uso do solo e o desenvolvimento urbanístico. A busca pela modernização das ocupações existentes destaca o compromisso em enfrentar desafios socioeconômicos por meio de intervenções estratégicas no ambiente urbano. Acrescenta ainda:

O sistema viário local é, basicamente, composto das vias cumeada – Estrada do Saboeiro, Rua Silveira Martins, Estrada da Tesoura, Estrada das Barreiras e a Estrada do Beiru - das quais as duas primeiras atravessam a área, e as demais fazem seu contorno no oeste, norte e nordeste [...] Só na rua Silveira Martins, em pequenos trechos, é pavimentada, e as demais são de péssimas condições e estreitas, nas quais o tráfego, sobretudo em época de chuva, é impraticável.¹³

A deficiência de infraestrutura em determinados locais diante das chuvas fez com que os planos previssem a preservação dos mananciais que alimentavam a Cidade a partir

¹¹ SAMPAIO (1999), LIMA, 1999, p.116.

¹² GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA, 1978, p. 9.

¹³ GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA, 1978, p. 14.

da intervenção da CEDURB.¹⁴ O projeto possibilita apresenta em seu bojo as características da estrutura urbana não apenas na região de Narandiba, mas também de outras áreas localizadas no miolo. Observa-se que a estrutura urbana da Silveira Martins e Engomadeira, especialmente no que diz respeito ao abastecimento de água e coleta de lixo nas ruas principais, era desigual e negligenciada, favorecendo apenas uma parcela restrita da população.

Um relatório de 1983¹⁵ indica a inexistência de rede de esgotamento sanitário em Engomadeira, o que obrigava os moradores a jogarem os dejetos a céu aberto em 1980. Logo, a dinâmica do funcionamento dos serviços públicos dentro do recorte espacial (Silveira Martins e Engomadeira) evidencia a circulação e as condições de vida da população na região.

A geógrafa Gouveia, na dissertação “Um olhar sobre o bairro: Aspectos do Cabula e suas relações com a cidade de Salvador” (2015), afirma que a apropriação dos equipamentos urbanos pelas pessoas estabelece diferentes relações com espaço em suas práticas cotidianas.¹⁶ Gouveia também destaca as vivências e o cotidiano refletidos na paisagem, no reconhecimento dos limites e representações do bairro do Cabula, evidenciando as suas múltiplas identidades.

Os equipamentos urbanos acompanhavam as demandas da expansão da malha da cidade, mas não atendiam a todos os agentes sociais. Os investimentos realizados pelo Estado que de acordo com SAMPAIO (1999), serviram de subsídio para especulação imobiliária¹⁷ que também se intensificou na região do Cabula na década de 70, com a abertura de sistemas viários, como por exemplo, as avenidas do acesso norte (BR-324) e Av. Paralela (Luiz V. Filho) com articulação para outras vias da cidade. Isso gerou um fluxo no comércio, nos serviços e nos terreiros. Como destaca João Bispo, Fundador do Centro Lua Cheia, a vinda dos convidados para a festa era viabilizada pelo ônibus da empresa Itapemirim, que fazia a rota Comércio, Federação e Rio Vermelho, tendo uma parada na Unimar (atualmente Mercado Bompreço). Posteriormente, eles foram realocados ao fim da sessão religiosa para o seu local de origem. É interessante notar que

¹⁴ A CEDURB, instituída em 1976, passou a comandar o processo de elaboração/execução dos novos projetos. Estabeleceu-se como um novo agente promotor, em continuação aos trabalhos iniciados pela Subsecretaria de Desenvolvimento Urbano, da desapropriação dos terrenos. MENDONÇA, 1989, p. 74.

¹⁵ URB-18, 1983.

¹⁶ GOUVEIA (2015), p. 38-56.

¹⁷ SAMPAIO, 1999, p. 124.

o usufruto do solo pelos terreiros também dependia desses equipamentos urbanos, seja por meio de intermediação privada ou pública. Vejamos alguns:

Companhia de Energia Elétrica da Bahia: uma das subsidiárias da Eletrobrás – AVISO: Aos consumidores de energia elétrica – para a expansão e melhoramento da rede de distribuição de energia elétrica, e segurança do pessoal que realiza esse serviço, tornar-se indispensável interromper o fornecimento de eletricidade, nos seguintes logradouros:

Das 06:30 às 10:00 HORAS – Rua Ceará e adjacências, Estrada do colégio Militar e adjacências Conjunto Residencial Costa e Silva, Conjunto Residencial Castelo Branco e adjacências, parte da Cristiano Buís, parte da Pituba, Silveira Martins e adjacências, Tomaz Gonzaga e adjacências, Narandiba e adjacências, Saboeiro e adjacências.¹⁸

A observação na reportagem do Jornal *A Tarde* sobre a distribuição de eletricidade na cidade e, em particular, na região do miolo do Cabula, destaca o processo de implantação de serviços públicos conduzidos pelo Governo do Estado. Neste sentido, o Estado é um dos agentes que atuavam na organização espacial da cidade, assim como eram os promotores imobiliário, os proprietários fundiários e outros grupos sociais e econômicos que constituíam o tecido social.¹⁹ É neste emaranhado de intervenções e agentes que a ação dos entes ou componentes estatais, representantes do capitalismo de então, regulamentavam o uso do solo e o estabelecimento de fronteiras, como fez a CONDER, denominando o espaço “XI região administrativa – Cabula”, como foi destacado por Fernandes (1992). Por outro lado, o Plano de ocupação do miolo²⁰ salienta que a ocupação e distribuição do solo é heterogênea e assistemática, sendo caracterizada pela ocupação residencial, comercial/ serviços, institucional e industrial.

Sampaio (1999) ajuda a entender a ineficácia das medidas estatais de planejar e modernizar o solo, à medida que a ocupação de loteamentos clandestinos continuava acontecendo na cidade. Ao mesmo tempo, o arquiteto traz uma importante reflexão acerca das propostas urbanas que eram articuladas com intenções, ou seja, o planejamento do Estado ao solo foge da neutralidade. Afinal, tal planejamento, conforme executado, cooperava na mercantilização das terras e sustentava diretamente o mercado imobiliário.

¹⁸ Jornal *A Tarde*, 21 de agosto de 1971, p. 10.

¹⁹ CORRÊA *et al.*, 1989.

²⁰ SECRETARIA MUNICIPAL DO PLANEJAMENTO, 1985, p. 35.

Isso aconteceu na Avenida Silveira Martins, como evidencia as suas rotas viárias e os conjuntos habitacionais construídos em sua extensão.

A documentação coletada e analisada oferece uma percepção dessas mudanças urbanísticas, indicando os interesses do Estado na implementação de serviços públicos e na ordenação do solo, mesmo em áreas ainda não afetadas pela especulação imobiliária, como Narandiba. Embora a atuação dos órgãos estatais seja fundamentada em discursos e planejamentos disciplinadores do espaço, as fronteiras por eles traçadas não são imutáveis. Outros agentes sociais, como o povo de santo, desempenham um papel dinâmico ao ocupar e estabelecer diferentes relações e delimitações espaciais nesse contexto urbano.

Encruzilhada: memória, território e terreiro

A oralidade é um aspecto marcante nas práticas religiosas de matrizes-africanas, assim como, para a manutenção destas. Deste modo é a partir da tradição oral que são repassados e cultivados, os segredos, conhecimentos e reconhecimentos dos/nos terreiros. E segundo Nora (1993):

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais.²¹

A perspectiva dos lugares de memória não nega a existência da memória vivida nos hábitos e nas trocas de saberes, mas destaca os suportes e/ou monumentos que a perpetuam. Nessa lógica, é possível afirmar que a memória adquire consonância nos espaços sagrados, ou seja, na estrutura física dos terreiros. A geógrafa Jussara Rêgo (2006) afirma que os terreiros possuem monumentos não edificadas também, e tais estão erigidos nos rituais e assentamentos dos orixás. É um exemplo disso o espaço “mato”, a grande extensão de Mata Atlântica sacralizada no Centro Lua Cheia e no Terreiro Viva Deus Filho. Por sua vez, o Ilê axé Omin Ogum Jatoni possui a menor extensão territorial. Os locais sagrados não apenas testemunham a história, mas também se tornam veículos tangíveis da memória, enraizando-a nas construções e nos rituais realizados.

²¹ NORA, 1993, p. 13.

Os terreiros podem ser compreendidos como espaços de memória religiosa externadas por uma coletividade marcada tanto pelo crescimento urbano quanto pelos silêncios e omissões das ciências sociais. Esses espaços religiosos não apenas testemunham a transformação urbana, mas também refletem a resistência e a preservação de tradições culturais muitas vezes negligenciadas nas narrativas acadêmicas e sociais. Porém, colocar grupos como as comunidades de terreiro na sombra não resulta no seu esquecimento. Ao longo do tempo, essas comunidades fizeram contraponto às narrativas oficiais, mantendo vivas as suas tradições, manifestações e memórias transmitidas através das redes familiares, religiosas e outros laços criados no espaço do terreiro. Notamos isso na entrevista com a Mameto Antônia do Terreiro Viva Deus Filho. Ela afirma: “Lavava roupa na fonte, eu cansei de lavar roupa lá embaixo na fonte... baixa de nanã... que é lá embaixo na baixada, ... eu lavava roupa lá e estendia nos mato [*sic*]”.²²

O cotidiano de lavar roupas na fonte de nanã localizada no bairro da Engomadeira, aponta para a dimensão do sagrado no fluxo do dia-a-dia do povo de santo,²³ e permanências históricas das mulheres que engomavam e lavavam para os proprietários de fazendas e chácaras na região no início do século XX, conforme Nunes (2015). As memórias deste cotidiano perpetuaram e acabaram por dar nome ao território Engomadeira,²⁴ assim como às ruas próximas ao rio, como baixa de nanã e vila de nanã, local este com a presença do terreiro Viva Deus Filho da nação Angola. Soares (2009) afirma que toda comunidade se sustenta na tradição da presença contínua dos indivíduos, celebra uma lembrança que é reativada pelos espaços da comunidade, seus objetos e práticas rituais,²⁵ como no Viva Deus Filho.

Os terreiros constantemente utilizam da relação memória e território para reconstruírem e preservarem sua história, sua ancestralidade, seus ritos e signos religiosos. Deste modo, a memória expressada no espaço é rodeada de singularidades que buscam articular passado e presente.²⁶ A disputa é parte marcante na articulação dos lugares de memória no espaço urbano, pois elas estão refletidas nas construções sociais e

²² Entrevista realizada no dia 16 de maio de 2019.

²³ VELAME, 2009.

²⁴ Engoma, palavra de origem africano-banto da língua kimbundo e kikongo cuja origem é ngoma. É o nome dado ao atabaque no culto Congo-Angola. Desta palavra, ngoma, surge ngomadele, engomadeira. CASTRO, 2001, p. 229, 357.

²⁵ Ver o capítulo II: “Memória, territorialidade e identidade negra no terreiro ilê axé maroketu”.

²⁶ SOARES, 2009, p. 94.

nos variados grupos. Deste modo, as memórias das(os) entrevistadas(os) explanadas ao longo do trabalho podem servir de contraponto significativo dos discursos oficiais dos planejamentos urbanos. Nesse jogo:

A memória dominante para se afirmar, precisa sufocar ou submeter memórias autônomas, provando que sua existência se dá num espaço de lutas, configurando poderes menos visíveis e muito eficazes na construção de identidades sociais.²⁷

Para Silva (2003), a memória ou experiências de saberes é dimensionada em meio às disputas por definições no quadro da sociedade, a exemplo do período da ditadura militar e a busca pelo sufocamento das memórias dos opositores no contexto de tensões políticas. Outro exemplo é o embate entre os sujeitos dos terreiros *versus* os órgãos do Estado e seus agentes pela espacialidade. Aqui o conflito, que pode ser físico e/ou simbólico, tem como pano de fundo a manutenção da memória. Assim, se faz pertinente pensar a territorialidade dos terreiros na cidade, diante das intensas transformações urbanas ocorridas nas décadas de 70 a 80 em Salvador, com sua expansão e crescimento populacional.

De acordo com os estudos de Sampaio (1999),²⁸ as práticas urbanas desse período estiveram atreladas ao mercado de terras e o desenvolvimento dos setores da especulação imobiliária. Dessa forma, os projetos urbanísticos da administração pública buscaram atender a expansão da cidade para o “miolo”, implementando serviços que atendessem aos conjuntos habitacionais que aí foram instalados, não levando em consideração a ocupação do solo pelos terreiros. E estes sobreviveram também a partir das memórias coletivas, que segundo Pollak (1989), são baseada na referência ao passado e servem para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade.²⁹ A narrativa do cotidiano e das vivências a partir da oralidade ajuda a compreender que a memória é um mecanismo de resistência do povo-de-santo, e promove o fortalecimento da história e cultura afro-brasileira.

Buscamos aqui o entendimento de território como resultado de processos produzidos nas tramas materiais e imateriais, ou seja, na tessitura do simbólico, do social, do cotidiano e das vivências.³⁰ Nisto, percebemos por meio das entrevistas que as relações

²⁷ SILVA, 2003, p. 67.

²⁸ SAMPAIO, 1991, p. 128.

²⁹ POLLAK, 1989, p. 9.

³⁰ FERREIRA, 2014.

das lideranças religiosas com o território foram sendo construídas através da materialidade/imaterialidade, visível e/ou invisível e na parte interna ou externa do terreiro. Por exemplo, o Babalorixá Weslele, do Ilê Axé Omin Ogum Jatoni, ao ser perguntado se utiliza a parte externa do terreiro, o mesmo diz que não: “[...] só utilizo essa área daqui, se tem necessidade de levar alguma coisa pro mato, alguma coisa desse tipo”. A partir disso, constata-se a dinâmica de oposição entre interior e exterior no terreiro, de forma que a territorialidade pode propiciar ou não o atendimento das demandas do sagrado. O entrevistado ainda reitera:

[...] eu vou pra uma mata, eu não levo nada que vá demorar a decomposição, tudo levamos em folha em coisas que vão fazer a decomposição rápida, e não venha sujar o meio ambiente e aquilo venha fazer parte que volte pra natureza de forma positiva. Então eu faço tudo no meu terreiro, e tudo é levado prum lugar limpo que não tenha sujeira, que não suje a rua, até a oferenda a Exu eu levo pro mato porque eu acho que ali é o sagrado [...].³¹

É possível perceber o sentido sagrado atribuído ao espaço, seja interno ou externo ao terreiro, tornando lugares de memória coletiva permeados pela oralidade, pelo ensino dos mais velhos. Ao mesmo tempo, há ações no terreiro de preservação do meio ambiente. Como salienta Ramos (2007), a construção de territórios de maioria afrodescendente é caracterizada pelas singularidades socioculturais de matriz africana.³² A percepção da natureza pelas comunidades de terreiro é marcada pelo culto dos elementos que a compõe, como o rio, a pedra, as árvores, as folhas e afins. Por isso, Rêgo (2006) afirma que o desaparecimento dos monumentos naturais foi e está sendo prejudicial para Salvador.

Em contrapartida, Santos (2008) aponta para o aumento no quantitativo de terreiros no século XX, o qual acontece apesar das adversidades, tendo em vista a ocupação de terrenos extensos e/ou um ambiente ecológico propício para continuidade dos rituais, dos festejos, para os “assentamentos” das entidades. Santos afirma:

O crescimento do número de terreiros, a partir da segunda metade dos anos 1970, nos permite observar o que significou a liberdade religiosa para o povo-de-santo. No ano de liberação da licença de Jogos e Costumes, através do decreto-lei n. 25.095, de 15 de janeiro de 1976, houve uma expressiva fundação de terreiros de candomblé. Somente neste ano foram criados 46 terreiros, o que representou uma média acima de três terreiros a cada mês.³³

³¹ Entrevista realizada no dia 07 de maio de 2019.

³² RAMOS & CUNHA, 2007, p. 61.

³³ SANTOS, 2008, p. 17.

Antes da mudança da legislação, as intervenções opressivas policiais e jurídicas eram intensamente praticadas contra os terreiros na Bahia. Todavia, a publicação do Decreto Estadual nº 25.095, do governo Roberto Santos, em 1976, extingue a repressão do poder público, e possibilita o funcionamento das atividades religiosas. A consequência disso é o aumento exponencial do número de terreiros na cidade de Salvador nas décadas que se seguiram. E conforme Santos (2008), houve uma média de 57 terreiros fundados no ano de 1986. A fiscalização dos espaços religiosos ficou sob responsabilidade da FEBACAB, hoje FENACAB, onde foi registrado o Ilê Axé Omin Ogum Jatoni. Os outros terreiros e/ou centros religiosos da pesquisa foram registrados em diferentes entidades: Terreiro Viva Deus no Arco Brasileiro, e o Centro Lua Cheia.

Sendo assim, é possível observar o processo de avanço no reconhecimento das religiões de matrizes-africanas e de suas memórias nos diversos âmbitos da sociedade, principalmente o candomblé: seja por vias artísticas, seja pelas autoridades políticas, seja pelos intelectuais nas décadas de 70. Este contexto também era constituído por um emaranhado de aspectos que repercutiram no imaginário da cidade, tais como:

- 1) o desenvolvimento de uma política governamental voltada para fins turísticos, em que a cultura afro-baiana, notadamente a sua religiosidade passou a ser a “imagem força” do estado da Bahia;
- 2) a imagética do candomblé nos blocos afros e afoxés durante o carnaval;
- 3) as re-interpretações dos movimentos negros sobre religiosidade afro-baiana.³⁴

Diversos mecanismos auxiliaram no reconhecimento social, cultural, intelectual e político dos terreiros e sua religiosidade. Porém, os terreiros que se consagraram foram: Casa Branca, Gantois, Ilê Axé Opô Afonjá, Bogum e Bate Folha, estes considerados mais antigos da cidade e/ou tradicionais. A relação construída entre eles e os poderes públicos os agraciou com intervenções, a exemplo daquela ocorrida no mandato de Manuel Castro (1983-1985) à frente da Prefeitura de Salvador, quando tomou providências emergenciais para a salvaguarda de espaços religiosos e árvores sagradas nos terreiros do Gantois e na Casa Branca.³⁵ No mandato de Edvaldo Brito, no período de 1978 a 1979, houve intervenções físicas de preservação no terreiro do Gantois.

³⁴ SANTOS, 2008, p. 18.

³⁵ BRITTO, 2016, p. 247-257.

O reconhecimento das religiões afro-brasileiras nas décadas de 70 e 80 foi também fruto das lutas do movimento negro e do povo-de-santo, pois tais confrontaram a lógica vigente no âmbito cultural, político e social. A reivindicação por políticas que diminuíssem as desigualdades raciais e a valorização dos símbolos associados à cultura negra, tais como a capoeira, o samba e as religiões de matriz africana, resultaram nas mudanças das prioridades governamentais, e aguçou a curiosidade de intelectuais.

É possível notar, ainda, que não foram observadas as disputas por espaços referentes aos outros terreiros. Embora tenha havido uma maior visibilidade e o reconhecimento dos terreiros considerados tradicionais, houve de certa forma benefícios que alcançaram a todos.

Espaço Cabuloso: organização dos terreiros e seus conflitos

A presença dos terreiros no espaço urbano foi se estruturando no contexto colonial no Brasil e na Bahia. Esta espacialidade era compreendida pelos escravizados como lugar de refúgio que possuía presença de matas e alguma distância dos centros urbanos. Entretanto, a cidade de Salvador e suas modificações urbanísticas ao longo dos séculos, refletiram diretamente nas ocupações dos terreiros e no usufruto do solo.

As territorialidades são dimensionadas nas relações pessoais e cotidianas que acabam por construir o território em suas dinâmicas e experiências.³⁶ Neste sentido, compreender a produção destas territorialidades (Engomadeira e Silveira Martins) a partir dos terreiros selecionados pressupõe entender as experiências espaciais do povo de santo. E como aponta a arquiteta e urbanista Maria Estela Rocha Ramos ao estudar bairros negros,³⁷ a territorialidade negra é embasada na cosmovisão africana. Tal cosmovisão tem simbologias e múltiplos sentidos e percepções que serão expostos, em linhas gerais, doravante.

Nicolin (2007) afirma que essa cosmovisão perpassa diversas tradições (nagô, congo-angola) nas heranças quilombolas da região à medida que foram fincados no estilo de vida e nas relações. Porém, o presente trabalho não trata das singularidades a respeito das religiões de matrizes africanas. Trata-se aqui da narrativa espacial que algumas

³⁶ FERREIRA, 2014.

³⁷ RAMOS, 2010.

casas/terreiros fizeram na ocupação e nos usos do território do Cabula nas décadas de 70 a 80. Para isso, leva-se em consideração as entrevistas realizadas com os sujeitos inseridos no contexto temporal da pesquisa nos seguintes terreiros: Casa de Lua Cheia, Ilê Axé Omin Ogum Jatoni e Terreiro Viva Deus Filho. Estes foram escolhidos por intermédio do levantamento feito pelo CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais, posteriormente sofreram ajustes, devido às dificuldades para encontrar outros dentro do recorte temporal aqui proposto.

A localização de cada um dos terreiros ou centros religiosos pesquisados é importante. Por exemplo, é na Avenida Silveira Martins que está a Casa Lua Cheia. Na Rua São Tomé está o Terreiro Viva Deus Filho. Na Rua 26 de março está o Ilê Axé Omin Ogum Jatoni. Os dois últimos terreiros citados estão no território da Engomadeira. As linhas e fronteiras dos mapas não são estáticas diante das dinâmicas das relações sociais e das mudanças espaciais que transbordam e criam fissuras no território. Percorrendo a espacialidade do Cabula durante a pesquisa de campo, foi possível perceber os obstáculos para localizar os terreiros a partir do levantamento do CEAO, diante do crescimento urbano na região. Entretanto, foi possível constatar a existência de uma possível rede de relações entre os terreiros/centros religiosos, pois uns indicavam a localização dos outros ou aconselhavam a não ida a determinadas áreas do bairro. Isso também permitiu encontrar uma quantidade expressiva de terreiros instalados recentemente ou no período delimitado.

A Casa Lua Cheia está localizada na Avenida Silveira Martins desde 1977, e fica no lado oposto da Universidade Estadual da Bahia – UNEB. Isso facilitou o acesso à sua investigação. De acordo com João Bispo, morador e fundador da Casa, o Centro foi fundado na Federação e depois transferido para a Avenida Silveira Martins. Esse é um fenômeno que merece destaque, visto que a transferência dos terreiros para outros espaços devido ao adensamento das áreas em que eles foram inicialmente instalados é bastante comum. Esclarece Rêgo (2006) que há um constante processos de desterritorialização na cidade quando tal fenômeno é observado a partir da história dos terreiros/casas de cultos afro em Salvador, especificamente na Vasco da Gama. O Ilê Axé Osun Inká, por exemplo, migrou para área de Itapuã.³⁸ Os motivos que levaram a mudança da Casa Lua Cheia da Federação para o Cabula, conforme Sr. Bispo, são os seguintes:

³⁸ RÊGO, 2006, p. 68.

Porque lá era pequeno, lá já não comportava a quantidade de gente para o caruru, [...] no caruru vinha 10 mil pessoas, então lá na Federação aonde foi fundado, já não cabia mais o pessoal, a gente veio pra aqui e aqui reunia todo mundo [...].³⁹

Nota-se a partir da entrevista que a espacialidade era adensada não suportava o quantitativo de convidados, o que demandou a transferência para a Avenida Silveira Martins. Isso atendia às necessidades do sagrado e das festividades. No entanto, a construção do barracão e outros espaços foram progressivos, pois o caboclo e seus rituais ainda se encontravam na Federação, e com o seu deslocamento, os rituais puderam continuar em agosto de 1977.

Há outra questão a ser destacada: os caminhos percorridos pelos terreiros e/ou centros religiosos na cidade de Salvador também se deram por força da repressão histórica no âmbito físico e cultural. Segundo Braga, estes deslocamentos dos terreiros e grupos religiosos para zonas periféricas – o autor destaca São Gonçalo, Mata Escura, Fazenda Grande do Retiro, Beiru e outros – representam uma estratégia de resistência para a manutenção aos rituais sagrados de maneira significativa nas primeiras décadas do século XX.⁴⁰

É possível constatar o processo de desterritorialização⁴¹ no Terreiro Viva Deus Filho, de nação Angola. Ele foi fundado na Fazenda Grande do Retiro, sendo posteriormente deslocado para rua São Tomé na Engomadeira, em 1951. Ele foi refundado por Leocádia Maria dos Santos, mãe de santo da atual Mameto Antônia Ferreira. Ela, em entrevista, afirma:

Quem comprou foi Leocádia Maria dos santos, foi minha primeira mãe de santo (...) da fazenda grande para a engomadeira [...] lá na fazenda grande era pequeno demais aí tinha condições dela bater o candombré [*sic*], aí comprou isso aqui[...] aqui é maior, lá era menor.

Conforme é possível constatar, a mudança ocorreu por motivos da ausência de espaço para realização de atividades e obrigações religiosas. Nesse período, a Mameto tinha 10 anos de idade. Há, na ocupação e organização destes terreiros, períodos diferentes de refundação, mas tais apresentaram motivações similares referentes à mudança de uma espacialidade para outra. Ou seja, as mudanças indicam o adensamento

³⁹ Transcrição da entrevista de João Bispo, fundador da Casa Lua Cheia.

⁴⁰ BRAGA, 1995.

⁴¹ RÊGO, 2006.

geográfico nas regiões da Fazenda Grande do Retiro e da Federação. A presença marcante de Mata Atlântica no Cabula contribuiu para a fixação do Centro, e os terreiros incorporaram tal biodiversidade também nos seus espaços internos. Como destaca Mameto Antônia, há, no Terreiro Viva Deus Filho, noventa e dois pés de coqueiro, cajueiro, pé de mangaba e ingá. Isso atesta o que afirma Rêgo:

Existe uma série de elementos que compõem um terreiro, que, integrados aos já descritos acima como demarcadores de sacralidade, como as árvores sagradas e as espécies rituais, são referidos aqui como simbolismos territoriais. Eles integram a composição física da casa, revelando aspectos particulares dos terreiros, que, com alguma variação de casa a casa - o que as torna singulares -, se referem à qualificação do espaço com a ordenação de objetos rituais específicos e representantes de entidades e seus rituais.⁴²

Rêgo (2006) ainda destaca a bandeira branca hasteada nas casas como símbolo do sagrado, que no culto Angola é denominada bandeira de Tempo, e nos terreiros Ketu, Bandeira de *Irôko*. Estes símbolos territoriais demarcam a espacialidade e a representação do sagrado em consonância com relações socioculturais e econômicas. Isso está relacionado também às mudanças pertinentes ao espaço urbano, e certamente acontece no Cabula. Desta maneira, o Babalorixá Wesleley França do Ilê Axé Omin Ogum Jatoni nos revela a existência desses marcadores na organização/divisão interna do terreiro:

Esse espaço é dividido aos orixás, meu pai tem a casa dele independente, meu irmão também tem a casa dele independente [...] Fica aí do lado, é esse aí de meu irmão, esse aqui é o terreiro é dividido em barracão, samba-gira, roncó, casa de Exu, casa de Baba, tempo e caboclo.

A divisão espacial na percepção do povo-de-santo é sacralizada. Em espaços está a morada dos orixás, *inquices* e *voduns*: seja em uma árvore ou em um quintal, as divindades são simbolizadas e cultuadas.⁴³ Sendo assim, é possível observar que a organização estrutural física Ilê Axé Omin Ogum Jatoni divide o espaço com casas familiares e supostamente estabelecidas desde a sua fundação em 1986. Sobre isso, afirma o Babalorixá Wesleley França:

Assim, surgiu por eventualidade porque eu era muito pequeno e tive que iniciar o santo cedo, aí minha mãe de santo, que eu tive que fazer santo aqui com 3 anos de idade, aí começou a minha jornada aqui, meu pai construiu um pequeno roncó um pequeno quarto de santo e fui

⁴² REGO, 2006, p. 40-41.

⁴³ VELAME, 2009.

raspado aqui por causa do meu cargo, minha mãe de santo me deu as minhas obrigações aqui na minha casa própria, que não poderia ser iniciado lá, os antigos não me explicaram o motivo de não ser iniciado na casa da minha mãe de santo, mas ela me iniciou aqui, desde de então, a casa tá fundada aqui no momento. Aí eu dei continuidade, montei barracão, montei tudo quando completei meus 7 anos de obrigação.

Percebe-se que as memórias da fundação do terreiro são costuradas com a trajetória individual do entrevistado, o que pode ser visto já em seu processo iniciático no candomblé. O antropólogo Vivaldo da Costa Lima (1977), em seu estudo sobre família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia, afirma que a “família de santo” se estrutura de forma sociobiológica, levando em consideração as relações intragrupoais que são organizadas hierarquicamente. No caso do Babalorixá França, tais relações estão ligadas ao sistema de parentesco: ao afirmar a presença do seu pai biológico e também *ogan* na construção do ilê e na sua iniciação, ele evidencia isso, bem como evidencia ao indicar a existência de casas dos familiares ao redor do terreiro.

Um fator importante para entendermos os possíveis impactos nos terreiros e/ou centros religiosos com as mudanças urbanas são as relações sociais e religiosas. Estas também interferem na estrutura física do sagrado e na construção de novos vínculos socioespaciais. Como mostra a entrevista com Mametu Antônia ao esclarecer os motivos que levaram a diminuição do espaço do Terreiro Viva Deus Filho:

Diminui porque a segunda mãe de santo daqui do terreiro Viva Deus Filho era sobrinha da primeira, aí ela mais os filhos dela saiu destruindo tudo, vendendo tudo e hoje em dia só tá isso aqui, porque eu tomei a frente [...] e não fez benefício nenhum aqui ao terreiro [...] o benefício foi que o finado meu marido que era *ogan* de outra casa, aí quando a segunda faleceu foi que ele endireitou o barracão, as telhas era pequena [*sic*], tava [*sic*] caindo, quebrando [...] aí a gente consertou.

Ao narrar essas relações, a entrevistada ainda destaca que pretende fazer ainda mudanças estruturais no terreiro, e que está atuando em respeito à hierarquia do espaço. É interessante observar a partir dessa memória que as relações internas estabelecidas em torno do território do espaço sagrado foram marcadas por tensões referentes à posse da terra, que pode ocasionar a redução do espaço mato⁴⁴ e/ou espaço urbano, como o ilê-orixá, ilê-axê, as casas de moradia e os espaços para o culto público no terreiro.⁴⁵ Desta

⁴⁴ RÊGO, 2006, p. 31-85.

⁴⁵ RÊGO, 2006, p. 38.

maneira, são construídas novas vivências, às quais repousam nas heranças angolanas do *unzó* (Casa).

O Sr. Bispo também destaca que o espaço externo do centro religioso na Avenida Silveira Martins era constituído por muito mato e pela presença da empresa de ônibus intermunicipais São Francisco na região onde hoje está localizada a UNEB.⁴⁶ Concomitante a isso:

A partir de 1972 dá-se a implantação do novo sistema de transporte da cidade, criando-se linhas da cumeada do Cabula para o Terminal da França e ampliando-se as do vetor Estrada Velha do Aeroporto. Acrescentaram-se também os terminais de Sussuarana, Engomadeira, Vila Canária, Canabrava e Novo Marotinho.⁴⁷

O surgimento do transporte coletivo e dos outros equipamentos urbanos foi intensificado na década de 1970. Além disso, surgiram instituições públicas e serviços, como o colégio Roberto Santos, Dom Jerônimo e os condomínios do Saboeiro. Tudo isso teve grande impacto na circulação de pessoas, no comércio e até no sagrado. E Mendonça⁴⁸ salienta que os programas habitacionais, como URBIS, se apropriaram de sítios que passavam por investimentos governamentais, haja vista os eixos rodoviários criados no processo de expansão urbana. Por outro lado, Bispo aponta para a questão das dificuldades de acesso dos frequentadores ao centro religioso na Avenida Silveira Martins, pois ele ainda estava coberto de barro:

[...] não existia recanto do Cabula, não [...] esse conjunto que tá aí veio em 82, que começou a fazer esse conjunto. [...] Em 74 inaugurou as linhas de ônibus; Sussuarana, Tancredo Neves [...] era Beirú.. [...] então o que acontece! Aí, eu trouxe as entidades pra cá, porque já tinha ônibus, aí o pessoal soltava lá onde está o Bompreço, soltava lá na frente e vinha andando [...] em 74 já estava tudo asfaltado aqui, aí eu trouxe.

Tal narrativa apresenta as mudanças urbanas e usufruto do solo pelo entrevistado, expressando suas limitações e as possibilidades de circulação no miolo. Assim como nas experiências da Mameto Antônia a partir das idas e vindas da Fazenda Grande do Retiro até a Engomadeira no processo de desterritorialização⁴⁹ do Terreiro Viva Deus Filho, estas andanças se davam a pé no final da década de 50. Esta acentua a ausência de água, asfalto,

⁴⁶ A Universidade do Estado da Bahia foi fundada em 1983. Ela é mantida pelo Governo do Estado por intermédio da Secretaria da Educação (SEC).

⁴⁷ PLANO DE OCUPAÇÃO PARA ÁREA DO MIOLO DE SALVADOR, p. 37.

⁴⁸ MENDONÇA, 1989, p. 20.

⁴⁹ RÊGO, 2006, p. 31-85.

luz e ônibus nesse mesmo período. O projeto de infraestrutura do bairro da Engomadeira tinha a proposta de legalização de posse de terras, implantação de serviços e vias de pedestres na área habitada por 840 pessoas na década de 80. O projeto também buscou analisar aspectos socioeconômicos do território, defendendo o fortalecimento de ações comunitárias, sem considerar, contudo, a presença dos terreiros.⁵⁰

O território do cabula incorporou os elementos socioculturais dos terreiros e sujeitos mesmo diante do processo de periferização no qual a tessitura urbana foi construída na dimensão material e imaterial a partir das relações sociais, econômicas e culturais. Estas foram marcadas por conflitos. E na busca por território para fixar ou manter o sagrado, os terreiros enfrentaram a dinâmica do alargamento da cidade, o aumento populacional, a implantação dos equipamentos urbanos e as relações internas conflituosas. E para compreender este cenário, é preciso compreender o cotidiano dos terreiros selecionados, a sua relação com o espaço - ou seja, é necessário mergulhar nas teias das memórias em conjunto com um universo de fontes.

Conclusão

Este artigo demonstrou os possíveis impactos das reformas urbanas nos terreiros e/ou centros religiosos, e utilizou para isso uma diversidade de fontes históricas para chegarmos a algumas considerações. Entre elas, destaca-se que as relações sociais e religiosas constituíram vetores que impactaram na ocupação e organização dos terreiros pesquisados.

Outro ponto destacado na investigação dos terreiros e na análise da documentação (jornais, relatório de planos urbanos) foi a possibilidade de elencar diversos fatores que contribuíram para modificações territoriais. As obras realizadas pelos órgãos do Estado (abertura de vias, transporte, eletricidade, conjuntos habitacionais) e o intenso adensamento populacional impactou os terreiros e/ou centros religiosos. Eles se instalaram no período destas mudanças, exceto o Viva Deus Filho, e passaram a desfrutar dos equipamentos, à medida que foram engolidos pelo crescimento de moradias nos locais.

⁵⁰ URB-18 Habitação – melhoramento do bairro de Engomadeira (HAMESA)-1983

Tais mudanças foram dificultadas pelo fato de que as religiões de matrizes africanas foram vítimas historicamente de repressões e intolerâncias religiosas, as quais se tornaram mais um entrave. Porém, a busca por tornar visível as narrativas do povo-de-santo se constituíram como incentivo para o enfrentamento destes obstáculos.

As narrativas religiosas de matrizes africanas e os planejamentos urbanísticos usufruíram de maneiras diversas do solo do Cabula à medida que atribuíram marcadores espaciais significativos para a memória do miolo. Os terreiros acessados utilizaram dos equipamentos urbanos e mantiveram o ilê neste território, exceto o Ilê axé Omin Ogum Jatoni, que foi transferido para a região de Pau da Lima, mas no período da entrevista realizada com Babalorixá Wesley França, ainda encontrava-se localizado na Engomadeira.

A complexidade das relações traçadas nos territórios dos usos dos equipamentos urbanísticos em diferentes níveis implicou em distintas experiências e vivências de acordo com a localização de cada terreiro e/ou centro religiosos. Por exemplo, o Centro Lua Cheia, devido às estratégias urbanísticas de ligações viárias e serviços (mercado, escolas e conjuntos habitacionais), pode usufruir com maior intensidade desses equipamentos. Ao contrário, o Ilê Axé Omin Ogum Jatoni foi prejudicado pelo adensamento populacional, e teve mais barreiras no acesso a esses aparelhos urbanos que foram instalados progressivamente na Engomadeira.

Assim, foram respondidos os questionamentos propostos. Porém, nem todas as respostas foram alcançadas, permanecendo em aberto, por exemplo, a análise relações raciais e gênero no território. Tal questão será respondida *a posteriori*.

Referências

- BARROS, José D. História, Espaço e Tempo: interações necessárias. *Varia história*, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.460-476, Jul/Dez 2006. pp.461-463
- BRAGA, Júlio Santana. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRITTO, Livaldo Reaiche Raimundo. O reconhecimento da importância dos Terreiros de Candomblé. In: **A proteção legal do Terreiros de Candomblé: da repressão policial ao reconhecimento como patrimônio histórico-cultural**. Salvador: Kawo-Kabiyesele, 2016. p. 247-257.
- COPQUE, A. C. S. M. et al. **Expansão urbana e redução de áreas verdes na localidade do Cabula VI Região do miolo da cidade do Salvador, Bahia**. Anais XV Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto. Curitiba, 2011. Disponível em: <http://martesid.inpe.br/col/dpi.inpe.br/marte/2011/07.15.14.47/doc/p0313.pdf>
- DA COSTA LIMA, Vivaldo. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.
- DE SENA NICOLIN, Janice. Ôkê-Arô! Ecos do Alvorecer. In: **Artebagaço Odeart Ecos que entoam a mata africano-brasileira do Cabula**. 2007. Disponível em: http://www.cdi.uneb.br/pdfs/educacao/2007/janice_de_sena_nicolin.pdf.
- DECRETO Nº 4756 DE 13 DE MARÇO DE 1975 - Delimita áreas incorporadas ao Sistema de Áreas Verdes do Município, no caráter de Áreas de propriedade privada, declaradas não edificáveis e áreas de domínio público não edificáveis, abrangendo a região do Cabula na encosta da rua Silveira Martins – Cabula e Conjunto arborizado na nascente do rio na chácara Perseverança - Cabula. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/1975/475/4756/decreto-n-4756-1975-delimita-areas-incorporadas-ao-sistema-de-areas-verdes-do-municipio>
- FERNANDES, Rosali B. **Periferização Sócio-Espacial em Salvador: Análise do Cabula, uma área representativa**. Feira de Santana: Sitientibus, 1992.
- FERREIRA, Denison da Silva. Território, Territorialidade e seus múltiplos enfoques na ciência Geográfica. *CAMPO-TERRITÓRIO: Revista de Geografia Agrária*, v. 9, n. 17, 2014.
- GOMES, Marco Aurélio A. **Escravidão e cidade: notas sobre a ocupação da periferia de salvador no século XIX**. *Revista de Arquitetura e Urbanismo*, Salvador, v. 3, n. 4/5, 1990, p. 7-17.
- GOUVEIA, Anneza Tourinho de Almeida. **Um olhar sobre o bairro: aspectos do Cabula e suas relações com a Cidade de Salvador**. Dissertação (Mestrado). Salvador: Universidade Federal Da Bahia - Instituto de Geociências, 2010.
- GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA. **A grande Salvador, posse e uso da terra. Projetos urbanísticos integrados**. Salvador, 1978.

MENDONÇA, Frederico A. R. A estratégia de localização dos conjuntos habitacionais da URBIS em Salvador, entre 1964 e 1984. Revista de Urbanismo e Arquitetura, v. 2, n. 1, 1989.

MENDONÇA, Frederico A. R. A estratégia de localização dos conjuntos habitacionais da URBIS em Salvador, entre 1964 e 1984. Revista de Urbanismo e Arquitetura, v. 2, n. 1, 1989.

NICOLIN, Janice de Sena. Ôkê-Arô! Ecos do Alvorecer. In: **Ecos que entoam a mata africano-brasileira do Cabula**. Salvador: EDUFBA, 2007. Disponível em: http://www.cdi.uneb.br/pdfs/educacao/2007/janice_de_sena_nicolin.pdf

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, nº 10. São Paulo: Educ, 1993.

NUNES, Davi. Engomadeira: Uma História de Engoma. 2015. Disponível em: <https://ungareia.wordpress.com/2015/07/06/capslock-engomadeira-uma-historia-de-engoma/>

OLIVEIRA, Iris Verenados Santos. Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador (1900-1950). In: ANAIS. II ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Mai. 2006. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/enecul2006/iris_verena.pdf.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Revista Estudos Históricos, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RAMOS, Maria Estela R., CUNHA, Henrique Jr. Bairro da Liberdade em Salvador (BA): Território de Maioria Afrodescendente. In: **Espaço Urbano e Afrodescendência: Estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

RAMOS, Maria Estela Rocha. Contextos da construção da territorialidade negra em áreas urbanas. Revista África e Africanidades-Ano. Ano 3, nº9, maio de 2010. Disponível em: http://africaeaficanidades.com.br/documentos/Contextos_construcao_territorialidade_negra.pdf.

RAMOS, Maria Estela Rocha. **Território afrodescendente: leitura de cidade através do bairro da Liberdade, Salvador (Bahia)**. Dissertação de Mestrado. Salvador: PPGAU/UFBA, 2007.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. GeoTextos, vol. 2, n. 2, 2006. p. 31-85.

SALVADOR. Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador; Secretaria de Planejamento Municipal. **Plano de Ocupação para a Área do Miolo de Salvador**. Salvador, 1985.

SAMPAIO, Antônio Heliodório Lima. **Formas urbanas: cidade real & cidade ideal contribuição ao estudo urbanístico de Salvador.** Salvador: Quarteto; PPG/AU, Faculdade de Arquitetura da UFBA, 1999.

SAMPAIO, Antônio Heliodório Lima. **Formas urbanas: cidade-real & cidade-ideal; contribuição ao estudo urbanístico de Salvador.** Salvador: Quarteto, 1991.

SANTOS, Jocélio dos. **Mapeamento dos terreiros em Salvador.** Salvador: Centro de Estudos Afro-orientais da UFBA, 2008.

SILVA, Marcos A. da. **História: o prazer em ensino e pesquisa.** São Paulo: Brasiliense, 2003.

SILVA, Marcos A. da. **Memórias ou experiências de saberes. História: o prazer em ensino e pesquisa.** 2003.

SOARES, Cecília C. Moreira. **Encontros, desencontros e (re) encontros da identidade religiosa de matriz africana: a história de Cecília do Bonocô, Onã Sabagi.** Tese de doutorado em ciências sociais. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2009

VELAME, Fábio Macêdo. Orixás nos espaços públicos de Salvador: um processo de dessacralização—estetização—espetacularização do patrimônio afro-brasileiro. In: **ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA**, 5, 2009. Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA, 2009.

VIEIRA, Claudia Andrade. **Imagens reveladas, diferenças veladas relações de gênero na dinâmica do espaço público na cidade do Salvador, Bahia.** Tese Doutorado (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – PPGNEIM. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

REDES COMERCIAIS E DE SOLIDARIEDADE ENTRE CRISTÃOS-NOVOS NO BRASIL SETECENTISTA: A TRAJETÓRIA DO CRISTÃO-NOVO LUÍS MENDES DE SÁ

Cleílton Chaga Bernardes¹

Resumo: O presente trabalho analisa a trajetória do cristão-novo Luís Mendes de Sá, morador em uma localidade no sertão baiano, Rio de Contas. Com o crescimento da mineração em Minas Gerais este sujeito passou a se aventurar como comerciante de mercadorias para essa localidade, inserindo-se em redes comerciais e de solidariedade de cristãos-novos entre o Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. E isso se deu através de seu ofício de tratante e comboieiro que o fez tornar-se peça relevante no comércio inter-capitanias no período colonial e no desvelamento de uma rede de cristãos-novos que viviam entre as três capitanias. Luís Mendes de Sá nasceu nos cárceres do Santo Ofício e trinta e quatro anos depois retornou para o mesmo local pelo crime de heresia. Tendo sido julgado por judaizar e acabou sendo morto na fogueira, interrompendo, dessa forma, seus vínculos com diferentes pessoas moradoras no Brasil. Mesmo atemorizado pelas duras condições de encarceramento ele não abjurou de sua fé e enfrentou os inquisidores se negando a deletar o nome de alguns cristãos-novos. Com isso ele colocou evidência a importância da confiança na relação entre os cristãos-novos praticantes do criptojudaísmo.

Palavras-chave: Trajetória. Cristãos-novos. Criptojudaísmo. Redes comerciais.

Abstract: This paper presents an analysis of the trajectory of the New Christian Luís Mendes de Sá, who resided in Rio de Contas, a town situated in the remote interior of the state of Bahia. As the mining industry expanded in Minas Gerais, this individual began to engage in commercial activities, acting as a merchant of goods for the region. He subsequently became integrated into the commercial and solidarity networks of New Christians between Rio de Janeiro, Minas Gerais, and Bahia. This occurred as a result of his involvement in the trade as an attendant and convoyer, which positioned him as a significant figure in inter-capitania trade during the colonial period and in the discovery of a network of New Christians who resided between the three captaincies. Luís Mendes de Sá was born in the prisons of the Holy Office and, thirty-four years later, was returned there for the crime of heresy. He was tried for judaizing and ultimately executed by burning at the stake, effectively severing his connections with numerous individuals residing in Brazil. Despite the harsh conditions of his imprisonment, he did not recant his faith and stood up to the inquisitors by refusing to delete the names of some New Christians. In doing so, he underscored the significance of trust in the relationship between New Christians who practiced crypto-Judaism.

Keywords: Trajectory. New Christians. Crypto-Judaism. Commercial networks.

¹ Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História - PPGH/UEFS. Especialista em História da Bahia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Bahia (Lato Sensu) - EHB/UEFS. Graduado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Integrante do Grupo de Trabalho em História Econômica da ANPUH-BA. E-mail: cleilton.bernardes@hotmail.com. ORCID: 0009-0009-1862-4683. Este artigo é fruto do trabalho de conclusão de curso da Especialização em História da Bahia (Lato Sensu) - EHB/UEFS, feito sob a orientação do Prof. Dr. Augusto Fagundes da Silva dos Santos.

Introdução

A prisão de um cristão-novo pelo Santo Ofício denunciado pela prática de criptojudaísmo² colocava em risco todo o circuito social no qual ele estava inserido, pois muitos praticavam em segredo, dentro de suas casas, o culto à Lei de Moisés. Após a prisão, o réu poderia pedir audiência à mesa do Santo Ofício para expor os seus crimes, mas se o prisioneiro não solicitasse, os próprios inquisidores exigiam a sua presença para a realização do interrogatório. A prática da tortura também fazia parte do procedimento para o prisioneiro confessar os supostos crimes cometidos; contudo, esse era o último método utilizado. Segundo Alex Monteiro (2012), antes de chegar ao extremo da tortura os inquisidores primeiramente faziam o levantamento da genealogia do acusado, logo após verificavam sobre os ritos cristãos do réu e, em seguida, o preso era interrogado a respeito das suas crenças. A sessão seguinte levava em conta as informações que os inquisidores possuíam a partir das denúncias e a terceira listava as acusações que os inquisidores tinham contra o réu:

A partir daí, mantendo-se na negativa, os réus poderiam indicar testemunhas a seu favor, que viessem ratificar suas posições de bons cristãos. Seguindo o curso do processo sem realizarem suas confissões, mas tendo os inquisidores provas bastante contra os réus, depois de ouvidas algumas testemunhas poderiam ser publicadas novas “Provas de Justiça” contra os réus, das quais caberia, por parte dos acusados, nova defesa, novas “Contraditas”, e a designação de outras testemunhas. Por fim, a relutância poderia levar os réus a mais dura prova de justiça: a tortura (MONTEIRO, 2012, p. 19-20).

O trato experto era um dos tipos de tormento que “consistia em levantar o réu a certa altura na polé e, dali, despencá-lo, [*sic*] o que provocava o descolamento dos membros” (MONTEIRO, 2012, p. 31). Esse estratégico método tornou a inquisição uma instituição de grande receio pelos cristãos-novos, provocando a diáspora sefardita para outros continentes como, por exemplo, o americano, fugindo dos tentáculos da Inquisição.

Algumas mulheres grávidas ingressaram aos cárceres da Inquisição, não sendo poupadas, pela sua condição, de viver em um local insalubre, no qual poderia acontecer todo o processo da gestão e até mesmo o trabalho de parto para o nascimento do bebê. Luís Mendes de Sá é fruto dos nascimentos nos cárceres do Santo Ofício e algumas

² São judeus ou muçulmanos (mourous) que foram convertidos ao cristianismo, contudo continuavam a exercer em segredo sua religião de origem.

décadas depois retornou para o mesmo local para ser julgado pelo crime de heresia, uma realidade de muitos cristãos-novos.

Enquanto alguns cristãos-novos buscaram seguir fielmente como sua única religião a cristã, existiram muitos indivíduos que não abandonaram o judaísmo e continuaram a praticar em segredo os preceitos da sua religião de origem, tornando-se criptojudeus, por exemplo, o nosso investigado Luís Mendes de Sá. Contudo, esses grupos praticantes do judaísmo, segundo Angelo Assis (2002), perante a sociedade colonial demonstravam serem fiéis praticantes da religião cristã, mas permaneciam na antiga fé em segredo, reunindo-se em ambientes privados para a prática dos cultos que acontecia de maneira limitada. Desse modo, “a antiga religião, de tradição letrada, ficava então praticamente resumida aos poucos textos judaicos preservados secretamente, a que se somavam à adaptação do Evangelho católico e à memória dos que a conheceram em outra época ou local” (ASSIS, 2002, p. 54).

Os mais velhos pertencentes ao grupo familiar tio, tia, pai e mãe etc., exerciam um importante papel da transmissão da religião judaica para os integrantes mais novos da família. Eles possibilitavam a preservação e propagação da fé dos seus antepassados, mesmo vivendo em uma sociedade que não tolerava a prática de cultos, senão aqueles oficialmente autorizados pelo Estado - neste caso, a religião cristã. Os cristãos-novos, mesmo sob vigilância da Inquisição, não se submeteram a essa autoridade. Eles tornaram seus lares tornaram, seus refúgios para a prática em segredo de sua fé transmitida pela oralidade dos mais velhos para os mais novos. Desse modo, era possível à antiga religião que ela não caísse no esquecimento. Isso também permitia que a religião se mantivesse forte ao longo do tempo, apesar do medo de serem descobertos e de todas as limitações impostas aos criptojudeus.

Os comboieiros, tratantes e comerciantes cristãos-novos que frequentemente estavam em locomoção entre as capitanias da Bahia e Minas Gerais, aproveitavam para realizar as cerimônias judaicas em companhia de outros cristãos-novos que estavam presentes na viagem. Deste modo, os caminhos de condução das mercadorias colaboravam não apenas para abastecer a população mineira, mas também possibilitavam o povoamento dos sertões, bem como o fortalecimento e propagação da fé judaica. Segundo Ivo, “inserida no contexto da mundialização portuguesa, a ocupação dos sertões contribuiu para que agentes imersos - subordinados às autoridades coloniais ou não -

construísem os alicerces da integralização dos sertões à economia colonial” (2012, p. 117).

A perseguição ao cristão-novo Luís Mendes de Sá

Luís Mendes de Sá, cristão-novo, morador em uma região bem desenvolvida economicamente no século XVIII, a Bahia, buscou através do comércio o seu meio de sobrevivência. Além disso, ele se tornou uma “peça” importante para o comércio local mediante o seu trabalho de comboieiro e tratante através dos caminhos da Bahia para as Minas Gerais, e da condução de “mercadorias das minas para o porto de Salvador e vice-versa” (ALMEIDA, 2012, p. 43).

Em 1738, Luís Mendes de Sá foi preso pelo Santo Ofício no Brasil, sob a acusação de crime de judaísmo. Em 26 de julho de 1738, ele foi enviado para Lisboa. Em 24 de outubro de 1738, o réu chegou aos cárceres da inquisição em Portugal. Por via de sua confissão, foi possível conhecer sua genealogia. O réu relatou ao Santo Ofício ter parte de cristão-novo, sendo solteiro, sem filhos naturais e que exercia o ofício de comboieiro.

Ele era morador do distrito de Rio das Contas, na freguesia de Santo Antônio do Urubu, Arcebispado da Bahia. Sua idade era de 34 anos, sendo filho de Salvador Mendes de Sá, natural de Coimbra, sem ofício e já falecido, e de Isabel Maria Cardoza, natural de Bragança. Apesar das denúncias ao réu informarem e o próprio Luís Mendes de Sá também declarar ser morador de Rio de Contas na Bahia, em sua confissão foi possível detectar uma outra localidade de residência: Guarapiranga, na ouvidoria de Ouro Preto, em Minas Gerais, lugar em que ele constantemente estava.

Segundo Luís Mendes de Sá, os seus avós paternos e maternos eram falecidos e “deles só sabe o nome de seu avô materno Luiz Nunes, cristão-novo, rendeiro e também não sabe se foi natural de Bragança”.³ Pelo lado paterno, ele teve dois tios, Francisco de Moraes, solteiro, que vivia de seu negócio; e Alexandre de Moraes, cristão-novo, esse último casou-se duas vezes e do segundo casamento obteve um filho. Já pelo lado materno teve duas tias Leonor cristã-nova, “que morreu solteira”⁴, Luiza Maria casada com Manoel Lopes Ribeiro, com quem teve dois filhos, moradores em Lisboa, e um tio, Gaspar Garcia, cristão-novo, que teve dois filhos de seu casamento. Luís Mendes de Sá

³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo/Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, nº 08015, processo de Luís Mendes de Sá, fôlio n. 236.

⁴ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 236.

declarou que tinha três irmãos: Alexandre Mendes de Sá e José Mendes, solteiros, e Maria do Espírito Santo, cristã-nova que deixou Lisboa com destino a França em companhia de seu esposo Miguel Rodrigues, também cristão-novo.

O réu relatou aos inquisidores que, segundo ouviu da sua mãe, ele nasceu nos cárceres da inquisição. A partir desse relato, é possível deduzir que seus pais também foram presos pelo Santo Ofício. Essa informação foi confirmada quando encontramos o processo de Salvador Mendes de Sá nos documentos inquisitoriais disponíveis no site da Torre do Tombo. A Inquisição esteve presente em sua vida desde o seu nascimento e mais adiante. A mesma perseguição aos seus pais também o atingiu em sua vida adulta.

Verifica-se que “entre 1634 e 1713 nasceram pelo menos, 39 crianças no tribunal de Lisboa, 22 do sexo masculino e 17 do feminino” (BRAGA, 1997, p. 439-440). Segundo Braga (1997) o custo da presença de uma mulher grávida nos cárceres era maior, sendo tal despesa paga pelo próprio Santo Ofício para aquelas sem condições. Contudo, as diárias das mulheres não superavam os custos de alimentação dos demais presos. Em sua grande maioria, as presas eram mulheres casadas e cristãs-novas com idade entre 17 a 40 anos. A tortura também foi usada nelas, mas “quando uma mulher se encontrava grávida ficava isenta da aplicação de qualquer tormento” (BRAGA, 1997, p. 441), por ser necessário a proteção do feto. Após o nascimento da criança, a maior preocupação era realizar rapidamente o batizado do bebê. E isso se devia ao fato de que o risco da mortalidade infantil era alto devido às precárias condições da gestação e do nascimento. Conforme afirma Braga (1997), após a realização do batizado, o recém-nascido era entregue a um familiar próximo da presa ou retornava aos cárceres para ficar com a mãe.

Em seu depoimento inicial o réu apontou aos inquisidores uma informação em sua defesa, relatando que há sete anos deixara de seguir a Lei de Moisés. Ele alega ter percebido que estava errado, e assim decidiu “abraçar outra vez a de Cristo Senhor Nosso, e de haver cometido as ditas culpas está muito arrependido e deles pede perdão a Deus nosso Senhor, e a esta mesa que com ele use de misericórdia”.⁵ Mais tarde, em seu depoimento, ele entrou em contradição com essa alegação.

Dando andamento às declarações do réu, os inquisidores verificavam sobre os ritos cristãos de Luís Mendes de Sá. Ele declarou ser cristão batizado, e afirmou que o foi

⁵ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 212.

em Coimbra; contudo, ele não sabia quem foram seus padrinhos “e que ele não sabia se em pequeno foi crismado, mas se o não foi ainda o não é”⁶. Ainda sobre seus ritos cristãos, ele alegou:

E que ele tanto que chegou aos amos de discrição ia às igrejas e nelas ouvia missas e pregação, se confessava e comungava e fazia as mais obras de cristão e logo foi mandado por de joelhos e depois de se persignar e benzer disse a doutrina cristã a saber salve nosso, ave Maria, salve rainha credo os mandamentos da lei de Deus e os da santa madre igreja que tudo soube suficientemente. E que ele neste reino demonstrado nesta cidade [de Lisboa], [...] e no Brasil nas cidades da Bahia e Rio de Janeiro e nas Minas Gerais e nelas falava com toda sorte de pessoas que se lhe oferecia ou fosse cristão-novo ou cristão-velho.⁷

Luís Mendes de Sá demonstrou em sua confissão ser aparentemente um cristão praticante dos seus rituais. Contudo, este ato de realizar a prática dos preceitos cristãos em público fazia parte da rotina dos cristãos-novos. Alguns deles realizavam rituais judaicos em seus lares em conjunto com o grupo familiar e amigos, e frequentavam as igrejas católicas para que a sociedade não desconfiasse de sua verdadeira fé. Em nenhum momento Luís Mendes de Sá descreveu sobre sua prática religiosa no lar, em ambiente privado. Portanto, ele sempre buscou frequentar as igrejas existentes nas cidades em que ele convivia, para que assim ele fosse bem-visto perante a comunidade católica.

Em 4 de fevereiro de 1739, o inquisidor Felipe Maciel solicitou a presença de Luís Mendes de Sá para conversar sobre suas culpas. No entanto, o réu declarou que não se lembrava delas. Em seguida, sobre sua crença, ele foi perguntado “em que Deus creia no tempo de seus erros, que orações rezava e a que as oferecia”.⁸ Luís Mendes de Sá declarou que acreditava no Deus de Israel e para ele oferecia a oração “do salve nosso sem dizer Jesus no fim e com a oração que tem dito na sua confissão e os salmos de Davi que repetia em castelhano”.⁹ Ainda em resposta ao inquisidor ele disse que:

No dito tempo não cria no ministério da santíssima trindade nem em Cristo senhor nosso, nem o tinha por Deus verdadeiro e Messias prometido na lei antes esperava por ele com os judeus esperam. Disse que no dito tempo não cria nos sacramentos da Igreja, nem os tinha por bons [...] para a salvação das almas mas não lhe fez desacato algum. Disse que no dito tempo fazia o comprido da pergunta [rituais cristãos] por cumprimento do mundo. Disse que no dito tempo não tinha seus erros por pecado e por isso se não confessava deles. Disse que no dito

⁶ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 237.

⁷ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 237.

⁸ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 240.

⁹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 240.

tempo sabia muito bem que as Lei de Cristo senhor nosso e a de Moisés eram entre si diversas e encontradas. Disse que a crença da Lei de Moisés lhe durou até o tempo que o prendera no Brasil, porque então acabou de entender que vivia errado, e já anteriormente tinha remorsos de consciência que o inquietava o. Disse que de presente crê em Cristo senhor nosso e na sua santa lei espera salvar sua alma.¹⁰

Luís Mendes de Sá declarou que na verdade retornou a crer na religião cristã após a sua prisão no Brasil há mais ou menos sete meses. Entretanto, em sua confissão inicial, ele tinha declarado que havia deixado de seguir a Lei de Moisés já havia sete anos. Assim as informações não estavam de acordo, entrando o réu em contradição nas informações prestadas. Ele confessou ao inquisidor Felipe Maciel que no Brasil, estando preso no Convento dos Carmelitas e por conta das ações dos padres, “acabou de reconhecer o seu erro e não disse a verdade [alegando que] lhe foi causa do demônio que o atentou, e pede perdão e que com ele se use de misericórdia”.¹¹ Em seguida ele confessa o nome de mais cristãos-novos que em sua companhia realizaram práticas judaicas tanto em Portugal como no Brasil.

O inquisidor comunicou ao réu em diferentes momentos que “suas confissões tem muitas faltas e diminuições quais são não dizer de todas as pessoas com quem se comunicou na crença da lei de Moisés e sabe andam apartadas da fé, nem todas as cerimônias que fez por observância da lei de Moisés”¹². Luís Mendes de Sá foi admoestado; contudo, ele relatou em vários momentos que não se lembrava de mais informações além das que já manifestara à mesa. Contudo, sempre que ele era convocado à mesa do Santo Ofício, o réu fazia novas confissões, justificando que se lembrara delas.

Em 27 de outubro de 1730, o inquisidor Felipe Maciel solicitou que o réu Luís Mendes de Sá fosse apresentado para o levantamento de seus bens. No seu inventário ele declarou que não tinha bens, mas que possuía “um cavalo castanho que comprou por vinte e quatro mil réis de Domingos Mendes, tratante, morador no Rio das Contas, isto comprou fiado de maneira que ainda no tempo da sua possua lhe devendo”.¹³ O mesmo ainda relatou mais algumas dívidas, como um valor de sete mil réis que devia por ter comprado

¹⁰ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 240-241.

¹¹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 230-231.

¹² ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 241.

¹³ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 206.

farinha para revender de Gonçalo Pereira, preto forro e roceiro, morador no Rio Paramery, comarca do Rio das Contas.

Luís Mendes de Sá foi denunciado aos inquisidores por diversos cristãos-novos que foram presos pelo Santo Ofício. Um deles foi António Fernandes Pereira,¹⁴ mineiro, solteiro, cristão-novo. Tendo 37 anos a época, morador nas Minas Novas de Arasuali, Arcebisado da Bahia, foi preso em 1730 pelo Tribunal do Santo Ofício acusado pelo crime de judaísmo. Nas suas confissões, o réu denunciou além de Luís Mendes de Sá vários outros criptojudeus, como seu irmão Domingos Pereira da Costa e seu primo Manoel Lopes Pereira, casado com a tia de Luís Mendes de Sá. O prisioneiro teria declarado que estavam todos os quatro em sua casa, e que zelavam por conservarem a Lei de Moisés para a salvação de suas almas.

Outro réu que denunciou Luís Mendes de Sá foi Fernando Gomes Nunes,¹⁵ também chamado de Fernando Gomes Belmonte. Tratante, solteiro, morador em Guarapiranga, cristão-novo, ele tinha 40 anos quando foi preso nos cárceres da Inquisição, acusado pela prática de judaísmo, em 13 de maio de 1739, seis meses após a prisão de Luís Mendes de Sá. Ele declarou aos inquisidores que Luís Mendes de Sá esteve em sua casa e, “estando ambos sós se declaram por crentes e o servites a Lei de Moisés para a salvação de suas almas e por sua a servir fizeram alguns jejuns judaicos”.¹⁶

Luís Mendes de Sá também foi denunciado por Luís Vaz de Oliveira,¹⁷ tratante, solteiro, morador nas Minas do Ribeirão do Carmo, bispado do Rio de Janeiro,¹⁸ cristão-novo, 23 anos, preso em 1730, acusado pelo crime de judaísmo por sua mãe em 1728. Em sua confissão, datada de novembro de 1730, ele declarou que, estando em companhia de Luís Mendes de Sá e estando ambos sozinhos com frequência, há seis anos atrás, ou seja, em 1724, tendo o réu 17 anos e Luís Mendes de Sá com 20 anos, no Rio São Francisco, “em caminho que vai do Serro Frio para a Beira do Rio da Velhas”,¹⁹ declararam-se crentes e observantes da Lei de Moisés. Eles realizaram alguns jejuns. Como podemos verificar na fala de Luíz Vaz de Oliveira, o Rio São Francisco e o Rio das Velhas tinham

¹⁴ ANTT, TSO, IL, processo 08015.

¹⁵ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 19.

¹⁶ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 19.

¹⁷ ANTT, TSO, IL, processo 09969.

¹⁸ Ou seja, apenas um de seus pais era cristão-novo e o outro cristão-velho.

¹⁹ ANTT, TSO, IL, processo 08015.

um papel fundamental para a locomoção dos viajantes que percorriam longas distâncias, a exemplo dos tratantes e comerciantes.

Com o descobrimento de ouro e diamante em Minas Gerais, a região atraiu uma grande quantidade de pessoas de diversas regiões. Por isso, foi necessário um comércio externo mais abundante para suprir as necessidades dos aventureiros que estavam em busca dos minerais. Assim, “pelo caminho da Bahia formou-se, então, uma das mais amplas redes de circulação de mercadoria para a região das minas” (SANTOS, 2001, p. 133). Segundo Santos (2001), as mercadorias eram tão diversas que somente o porto de Salvador poderia disponibilizar os produtos antes da formação do Caminho Novo:

Eram os produtos importados da Europa, inexistentes na colônia: armas, pólvora, chumbo, ferramentas, tecidos finos, espelhos ornados, louças, tapeçarias. E, principalmente, escravos negros, provenientes da África e das regiões agrícolas do Nordeste, que a partir do porto baiano eram conduzidos pelo caminho da Bahia à capitania das Minas Gerais. Aí podiam valer duas ou três vezes mais do que o seu preço nas lavouras de açúcar e nos engenhos, o que explica por que, apesar das restrições da coroa ao comércio entre a Bahia e a região das minas, tanto prosperou o negócio da venda de escravos negros pelos senhores de engenho (SANTOS, 2001, p. 134).

De acordo Santos (2001), o atrativo ao comércio com as Minas Gerais ocorreu devido ao grande lucro na venda das mercadorias. Assim, “se numa cidade litorânea um boi valia de três a cinco oitavas de ouro, para região das minas podia ser vendido por quinze a trinta oitavas” (SANTOS, 2001, p. 137).

Márcio Santos, em seu livro “Estradas reais: introdução ao estudo dos caminhos do ouro e do diamante no Brasil” publicado em 2001; e André Antonil, em seu livro “Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas” publicado em 1711, com introdução e notas de André e Silva, contribuíram com os estudos do trânsito comercial entre Bahia e Minas Gerais através de mapas que ilustram com detalhes o percurso utilizado para escoar as mercadorias entre Bahia e Minas:

De Salvador o caminho seguia pelo sul do que hoje é o estado da Bahia, passando, segundo o roteiro descrito por Antonil pela ‘aldeia’ de Santo Antônio de João Amaro (João Amaro, povoado de Iaçú/BA), às margens do rio Paraguaçu, e daí a um local chamado Tranqueira (Paramirim das Creoulas, povoado de Érico Cardoso/BA), onde o caminho se dividia. A via principal seguia até a nascente do rio das Rãs, afluente do São Francisco (proximidades da atual localidade de Matina/BA), de onde seguia para o sul rumo ao arraial de Matias Cardoso. A partir do arraial, que ‘foi uma das localidades mais

prósperas da região sanfranciscana nos primórdios do século XVIII', o curso do caminho se tornava bem simples, bastando acompanhar o São Francisco até Barra do Rio das Velhas, na confluências dos dois rios, e daí seguir pelo vale do rio das Velhas até o 'arraial do Borba' (SANTOS, 2001, p. 135-136).

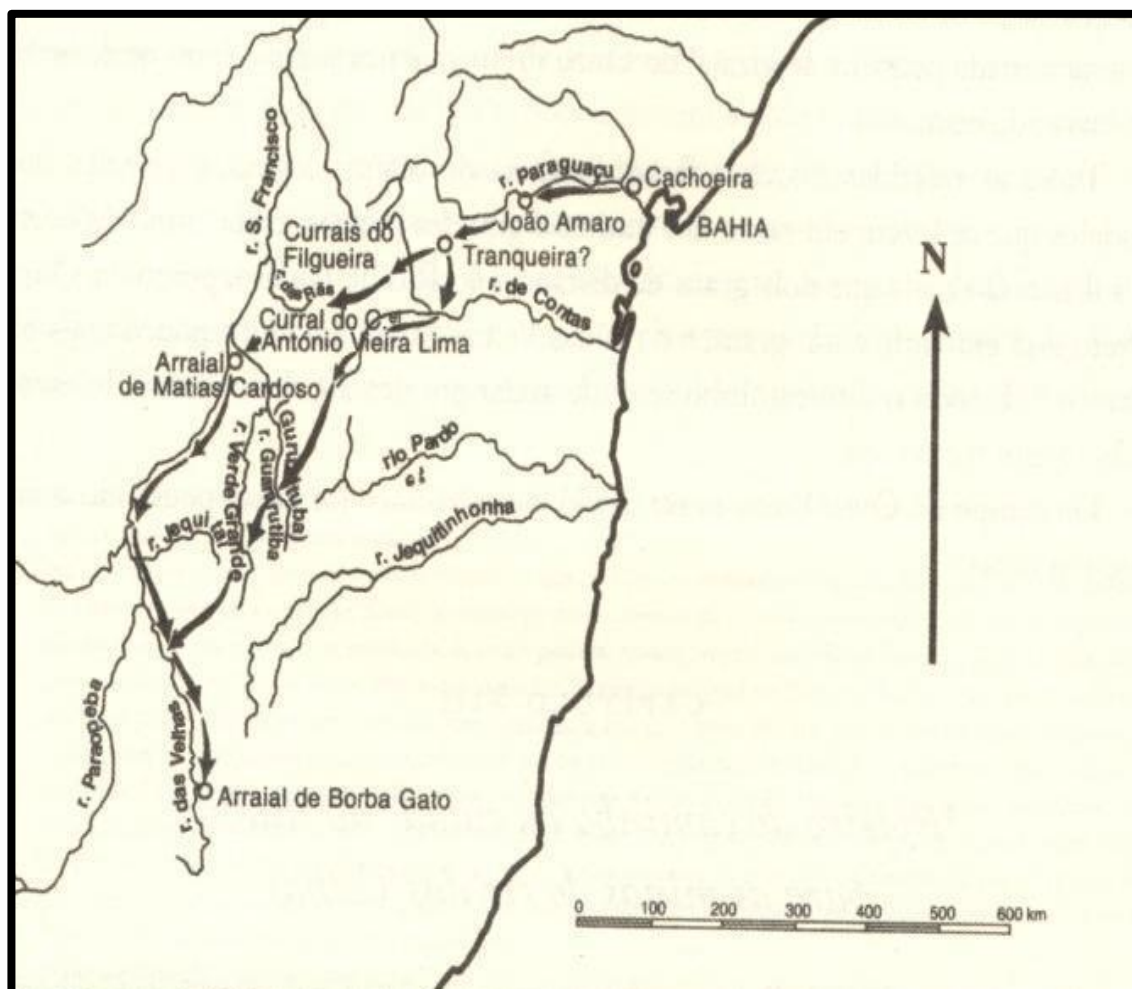


Figura 1: As rotas comerciais entre Bahia e Minas Gerais.

Fonte: ANTONIL, André João. Cultura e Opulências do Brasil por suas Drogas e Minas. Introdução e notas por Andrée Mansuy Diniz Silva. São Paulo: EDUSP, 2007.

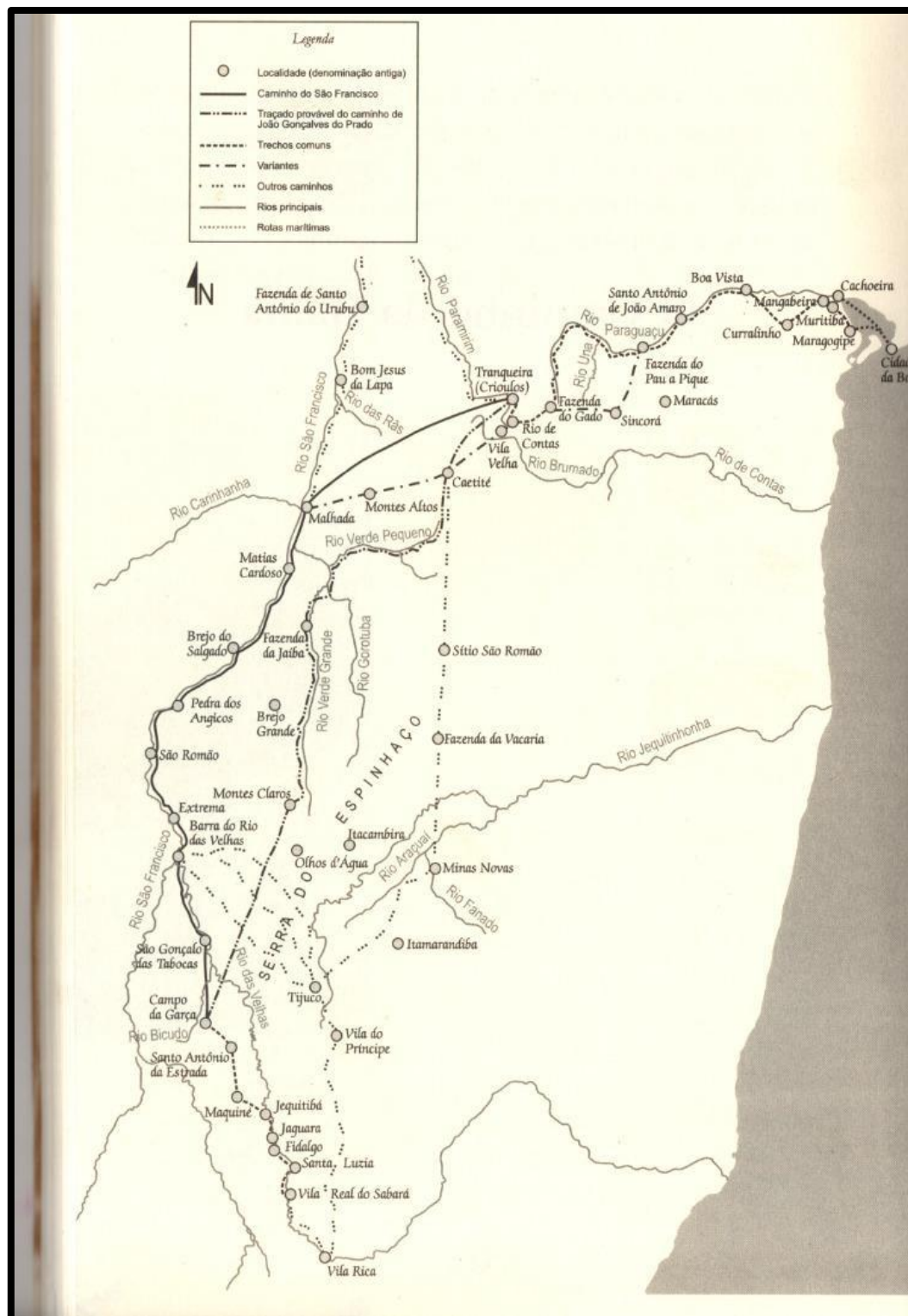


Figura 2: Os caminhos de acesso do porto de Salvador a Minas Gerais.
Fonte: SANTOS, Márcio. As estradas reais: introdução ao estudo dos caminhos do ouro e do diamante no Brasil. Belo Horizonte: Estrada Real, 2001.

Os mapas ilustram o que pode também ser analisado a partir do roteiro dos irmãos Nunes: Diogo, João e Sebastião. Os irmãos eram todos “portugueses, cristãos-novos, naturais da vila de São Vicente da Beira [...] os irmãos Nunes eram descendentes de judeus fugidos das perseguições inquisitoriais na Espanha e convertidos à força ao catolicismo, em Portugal, no final do século XV” (FURTADO, 2013, p.170). O roteiro obtido a partir das viagens dos irmãos Nunes permite verificar com maior riqueza de detalhes quais eram os percursos utilizados pelos viajantes e comerciantes que saíam da Bahia com destino às Minas Gerais.

De acordo com os relatos dos irmãos sobre uma de suas viagens estando estes na Bahia em 1709, eles decidiram viajar para as Minas Gerais. É relatado que o mês mais próprio para a viagem era o mês de outubro devido ao período de chuvas no sertão, o que proporcionava água potável aos viajantes. Logo, o mais indicado é “para e da Bahia as Minas Gerias é necessário e buscar o Rio de São Francisco que indo pela travessia de João Amaro há 25 até 30 dias de viagem”.²⁰ A travessia de João Amaro e também do Rio São Francisco facilitou o deslocamento de pessoas e mercadorias por estas vias de ligação entre as cidades da Bahia e as Minas Gerais, e o Rio São Francisco possibilitou que o percurso acontecesse de forma mais breve ao contrário das rotas terrestres. Ao longo do trajeto terrestre na Bahia as fazendas tornavam-se ponto de refúgio para passar a noite e seguir viagem no dia seguinte. Os irmãos Nunes estavam tão afeitos a fazer tal trajeto que também alertavam aos viajantes sobre os perigos encontrados ao longo de todo o caminho:

Nestas paragem o maior perigo é a onça [...] outro animal se acha neste caminho chamado Tamanduá [...] este Tamanduá não corre, sempre anda de trote; as suas garras tem três unhas, é de cor de um urso, porém no rabo tem tanto pelos que trazendo estendido a direita lhe arrasta pelo chão, este bicho [...] há também muitos tigres e outras espécie de onça chamada sussuarana que é quase alaranjada; há diversas cobras venenosas uma se chama caninana a jararaca a de cascavel outra de coral a se-pó outra de duas cabeças [...] cobra a que chamaram sucuri [...] também nestes caminhos se encontram uns porcos montezez de cor ruiva, que lhes chamarão de queixada branca os quais sendo muitos em

²⁰ The Brazil Collection of Robert Bosch GmbH, Stuttgart. n. 229 - ANVILLE, Jean-Baptiste Bourguignon d'. Collection of eight manuscripts concerning Brazil: n. 555 (1) - Noticia das minas da América chamadas Gerais pertencentes à el rei de Portugal, relatada pelos três irmãos chamados Nunes os quais rodarão muytos annos por estas partes, 21 p.

tropa e vendo um homem acometem fazendo lhe um cerco o matava e o comem.²¹

Os viajantes e comerciantes que percorriam longas distâncias entre os caminhos da Bahia e Minas Gerais enfrentavam perigos constantes. Para o retorno das minas:

[...] os viajantes preferiam passar ao sertão em canoas, beneficiados pela correnteza das águas [...] nas quais ‘embarcam pelo rio das Velhas, entram no de São Francisco’. Com ‘brevidade e suavidade’ ia-se da Barra do rio das Velhas à Cachoeira de Paulo Afonso em ‘quinze dias’ (CARDOSO, 2022, p. 110).

Pela facilidade de acesso de Minas à Bahia através dos caminhos terrestres e fluviais, “o governo metropolitano mostrou-se preocupado com os descaminhos, particularmente a saída do ouro pelo caminho do Sertão. O comércio da Bahia com Minas era extremamente ‘prejudicial a [*sic*] boa arrecadação dos quintos reais’, escreveu Artur de Sá e Menezes” (CARDOSO, 2022, p. 105). Por esse motivo, de acordo com Santos (2001) a Coroa impôs proibições e restrições; entretanto, não obteve eficácia. A título de exemplo:

[...] as ordens régias, como a que determinou o fechamento do caminho da Bahia em 1701, logo derogada, e a que proibiu a circulação pela via de quaisquer mercadorias que não o gado, de 1702, revogada em 1711, se revelaram impraticáveis e pueris” (SANTOS, 2001, p. 145).

Cardoso demonstra que as proibições do contrabando do ouro e do comércio entre Minas e Bahia não obtiveram efeito, pois “as autoridades associavam a evasão fiscal pelo Sertão do rio São Francisco à existência de uma vasta malha de caminhos com suas ramificações, desvios e variantes” (CARDOSO, 2022, p. 113). Além disso, segundo Cardoso:

[...] o extravio do ouro e o comércio ilegal de mercadorias no *Caminho do São Francisco* eram facilitados não apenas pela ‘infinidade de trilhas’ que atravessavam a região. As lucrativas transações contavam com a participação direta das autoridades, cuja incumbência era a de coibi-las (CARDOSO, 2022, p. 145).

²¹ The Brazil Collection of Robert Bosch GmbH, Stuttgart. n. 229 - ANVILLE, Jean-Baptiste Bourguignon d’. Collection of eight manuscripts concerning Brazil: n. 555 (1) - Notícia das minas da America chamadas Gerais pertencentes à el rei de Portugal, relatada pelos três irmãos chamados Nunes os quais rodarão muytos annos por estas partes, 21 p.

O contato de Luís Mendes de Sá com a Lei de Moisés.

Em 27 de outubro de 1738 o inquisidor Felipe Maciel solicita a presença de Luís Mendes de Sá e logo “lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos em que pôs a mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e segredo o que sedo prometo cumprim [...]”.²² Em seguida, após o réu ser admoestado, ele iniciou a sua confissão relatando que teve seus primeiros contatos com o judaísmo através de seus familiares ainda quando estava em Lisboa. Luís Mendes de Sá conversou ao Santo Ofício que esteve “a 21 ou 22 anos”,²³ estando com 12 para 13 anos de idade, na casa de seu tio Domingos da Costa de Miranda, cristão-novo, morador em Lisboa que vivia de seu negócio e era casado com Felipa Garcia, estando também presente o cristão-novo André Garcia de Miranda. Neste momento, Domingos da Costa de Miranda revelou ao seu sobrinho a sua verdadeira fé, a dizer:

[...] que tinha muita pena dele pelo ver enganado em viver na religião Católica Romana e queria desenganar propondo lhe a Lei de Moisés na qual só se havia de salvar, fazendo jejuns da Rainha Esther estando de sol a sol sem comer nem beber até a água”.²⁴

Além disso, e que Luís Mendes de Sá também:

Não comesse toucinho, nem comesse carne três dias antes do dito jejum e que rezasse uma oração que pimeipiava = adonai onipotente, Deus de nossos patriarcas Abraão Isaac e Jacó e sua justa propicia, vós sois senhor soberano e criastes e fizestes céus e também a terra com todo armamento deles, estas cristalinas águas, vós sois senhor que fizestes algo, vós sois senhor imenso, vós sois que sivial fizeste, vos senhor que concluíste este caos tremendo e foi a este abismo é selva e triste sem vosto terrível nome e semanalmente louvável, que estes angélicos corais canta com voz insecável, vós sois senhor finalmente a quem o creado todo se atemonzá e este e mercê da simbrado do vosso esforço, porque senhor grandioso, sempre importável sustenta de vossa alma infinita a real magnificência = e algumas mais palavras de que não está bem lembrado. E também que rezasse os salmos de Davi na língua castelhana dos quais ele [Luís Mendes de Sá] só aprendeu três semglorai, Satrinofim, equetodas estas rezas fizestes com a cabeça coberta, e que rezasse também o pai e nosso sem Jesus no final, e que guardasse os sábados com o dias Santos, e que todas a presses que temesse o fizeste com a cabeça coberta.²⁵

²² ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 209.

²³ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 210.

²⁴ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 210.

²⁵ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 210-211.

Com os ensinamentos, Luís Mendes de Sá afeiçoou-se pela nova religião e deixa de seguir a de “Cristo Senhor Nosso”,²⁶ abraçando inteiramente a Lei de Moisés. Três semanas depois, estando ele na casa de sua mãe Izabel Maria Cardoso,²⁷ ela diz que Domingos da Costa de Miranda e André Garcia de Miranda tinham dito ao seu filho para que seguisse a Lei de Moisés e o “aconselha que vivesse nela, dizendo lhe que só na dita lei havia salvação, e que por sua observância fizesse as mesmas cerimônias que lhe haviam ensinado, porque ela dita sua mãe vivia na dita Lei ”.²⁸ Ter a aprovação de sua mãe fez com que ele tivesse ainda mais certeza de que deveria seguir a Lei de Moisés. Daquele momento em diante ele começou a fazer as cerimônias religiosas em companhia de sua mãe.

Luís Mendes de Sá, dando andamento a sua confissão, relatou aos inquisidores que esteve há vinte e um (21) ou vinte e dois (22) anos na casa de sua mãe Isabel Maria Cardoso. Ali, ele se encontrou com o seu irmão Alexandre Mendes,²⁹ um cristão-novo, sem ofício, solteiro, natural e morador de Lisboa. Com a aprovação dada por Isabel Maria Cardoso para que seus filhos seguissem a fé de seus antepassados, Alexandre Mendes informou ao seu irmão que o ensino da Lei de Moisés também lhe foi transmitido pelos seus parentes Domingos da Costa de Miranda e André Garcia de Miranda. Desta forma e nesse contexto, “ficarão tratando todos por crentes e observantes da dita Lei de Moisés por tempo de seis meses, rezando o Pai Nosso sem o dizer Jesus no fim e fazendo alguns jejuns judaicos”.³⁰

Ao longo do processo, Luís Mendes de Sá delatou diversos cristãos-novos, parentes e conhecidos, moradores em Portugal, que confessaram ao réu serem praticantes da Lei de Moisés ou que praticaram juntos diversos ritos judaicos, como as cerimônias e alguns jejuns judaicos.

²⁶ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 211.

²⁷ Segundo Luís Mendes de Sá, ele não sabe se ela está viva ou se já faleceu e tem dezesseis anos que não teve contato com ela (ANTT, TSO, IL, processo 10481, f. 211).

²⁸ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 211.

²⁹ Segundo Luís Mendes de Sá, ele ficou sabendo que seu irmão se ausentou de Lisboa indo para Inglaterra ou Holanda com sua mãe (ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 212).

³⁰ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 214.

A emigração de Luís Mendes de Sá para a América e seus contatos sociais.

Com 16 anos de idade, Luís Mendes de Sá saiu do reino, deixando seus familiares em sua terra natal para buscar novas oportunidades no além-mar. Em companhia de Domingos Pereira, cristão-novo, sem ofício, solteiro e natural da Vila de Chaves (Portugal); e de Manoel Lopes Ribeiro, eles emigraram de Portugal com destino ao Rio de Janeiro em um navio de um mercador. Ao longo de toda a viagem, foram todos três "tratando e comunicando na crença da Lei de Moisés, rezando com as cabeças cobertas".³¹

Luís Mendes de Sá no Brasil transitava por diferentes províncias, evidenciando três nas documentações: Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Quando estava nestas províncias, ele frequentava casas de cristãos-novos para praticar rituais judaicos coletivos. Em confissão, ele relatou que esteve a mais ou menos há 18 anos no Rio de Janeiro na casa de Pedro de Miranda em companhia de José Fernandes Camacho (morador em Minas Gerais), Manoel Lopes Pereira e Domingos Pereira, e praticaram cerimônias judaicas. Segundo o réu, "nestas práticas não estava presente o dito Pedro de Miranda".³²

Luís Mendes de Sá também esteve em Minas Gerais há mais ou menos de 16 a 17 anos no Arraial de Guarapiranga, comarca do Ouro Preto, e encontrou-se com Michael Nunes, cristão-novo, morador no Rio de Janeiro, que ia para a Minas com carga de fazendas, "e estando ambos sós se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés".³³ O réu também declarou que esteve há 18 anos no Arraial do Bocalho em Minas Gerais na casa de Antonio Fernandes Pereira, cristão-novo, mineiro, solteiro, estando também presente Domingos Pereira e Manoel Lopes Pereira, irmão de Antonio Fernandes Pereira. Eles "se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés para salvação de suas almas".³⁴

Ele também declarou aos inquisidores que esteve há 14 anos no Sítio de Guarapiranga da ouvidoria de Ouro Preto das Minas Gerais, na casa de Fernando Gomes Nunes, cristão-novo, solteiro "que vivia de seu negócio [e] andou em negócio da Bahia para os sertões",³⁵ estando também presente João Nunes de Lara, cristão-novo, sem ofício, solteiro e morador também no sítio de Guarapiranga. E "estando todos três a saber

³¹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 214.

³² ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 217.

³³ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 214.

³⁴ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 215.

³⁵ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 215.

ele confidente e os ditos Fernando Gomes Nunes e João Nunes de Lara, entre práticas se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés para salvação de suas almas”.³⁶ Luís Mendes de Sá relatou que esteve novamente na casa de Fernando Gomes Nunes há mais ou menos de 11 a 12 anos e encontrou novamente com João Nunes de Lara e com João Rodriguez de Mesquita, cristão-novo, mineiro, solteiro e morador no Sítio de Guarapiranga, “e todos três se declaram por crentes e observantes da Lei de Moisés para salvação da suas almas e se ficaram tratando por mais algum tempo por crentes e observantes por mais algo, digo, da dita Lei se ficarão tratando”.³⁷

O depoente ainda relatou que há mais ou menos 15 anos, esteve novamente no Sítio de Guarapiranga e encontrou com Fernando Gomes Nunes e os irmãos Miguel da Cunha e Martinho da Cunha, cristãos-novos, solteiros e moradores no Serro Frio em Minas Gerais. Eles, “entre práticas se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés para salvação de suas almas e por sua observância disseram que faziam jejuns judaicos e guardava os sábados”.³⁸ Ele declarou que esteve novamente no Sítio de Guarapiranga há mais ou menos três anos na casa dos irmãos Miguel da Cunha e Martinho da Cunha, encontrando também um outro irmão desses de nome Manoel Pereira da Cunha, cristão-novo, solteiro, tratante e morador no Serro Frio e “todos se declararam por crentes e observantes da Lei de Moisés para salvação de suas almas”.³⁹

Luís Mendes de Sá teve contato com diversas pessoas em Minas Gerais e no Rio de Janeiro que compartilhavam da mesma fé. Em Minas Gerais sua presença tornou-se frequente no Sítio de Guarapiranga de ouvidoria de Ouro Preto. Neste local, ele tinha ligação com diversos cristãos-novos, destacando suas conexões frequentes com Fernando Gomes Nunes. Em seu processo, ele informou o nome de diversos outros cristãos-novos que eram também praticantes da Lei de Moisés, moradores em Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia.

³⁶ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 215.

³⁷ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 215.

³⁸ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 217.

³⁹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 217.

NOME	NATURALIDADE	MORADIA	OFÍCIO	ESTADO CIVIL
Michael Nunes - Cristão-novo	Portugal	Rio de Janeiro - Brasil	Feitor	Solteiro
Pedro de Miranda - cristão-novo	–	Rio de Janeiro - Brasil	–	–
José Fernandes Camacho - cristão-novo	Portugal	Minas Gerais	Tratante	–
Antonio Fernandes Pereyra - Cristão-novo	Portugal	Serro Frio - Minas Gerais	Mineiro	Solteiro
Fernando Gomes Nunes - cristão-novo	Portugal	Sítio de Guarapiranga, ouvidoria de ouro preto - Minas Gerais	vivia de seu negócio	Solteiro
João Nunes de Lara - crstão-novo	Portugal	Sítio de Guarapiranga, ouvidoria de ouro preto - Minas Gerais	Sem ofício	Solteiro
João Rodriguez de Mesquita - cristão-novo	Portugal	Sítio de Guarapiranga, ouvidoria de ouro preto - Minas Gerais	Mineiro	Solteiro
Miguel da Cunha - cristão-novo	Portugal	Serro Frio - Minas Gerais	Tratante	Solteiro
Martinho da Cunha - cristão-novo	Portugal	Serro Frio - Minas Gerais		Solteiro
Manoel Pereira da Cunha - cristão-novo	–	Serro Frio - Minas Gerais	Tratante	Solteiro
Manoel Lopes Pereira	–	–	–	–
David de Miranda	–	–	–	–
Manoel Gomes Nunes	Portugal	Ouro Preto- Minas Gerais		Solteiro
Manoel Lopes Ribeiro - cristão-novo	Portugal	Serro Frio - Minas Gerais	Mercador	solteiro
Domingos Pereira - cristão-novo	–	–	–	–
Miguel Nunes de Miranda - cristão-novo	Portugal	–	Tratante	Solteiro
Diogo Fernandes - cristão-novo	Castela	Bahia	Tratante	–
Francisco Nunes Pereira - cristão-novo	Portugal	Portugal	Mineiro	Solteiro
Fulano Vale Henriques/Antonio do Vale Sarmento - cristão-novo	–	Salvador-BA/Minas Gerais	comboieiro	solteiro
Ana Bernal de Miranda - cristã-nova	–	Salvador-BA	–	casada
José da Costa - cristão-novo	–	Salvador-BA	comerciante/capitão de navio	casado
Manuel Nunes Bernal - cristão-novo	–	Rio de Janeiro	Mercador de navio	Solteiro
Maria de Miranda - cristã-nova	–	–	–	–
Pedro de Miranda - cristão-novo	Portugal	Rio de Janeiro	Feitor de engenho	solteiro
Manoel Nunes Bernal	Portugal	Rio de Janeiro	Mercador de navio	solteiro

Tabela I: Os contatos sociais de Luís Mendes de Sá no Brasil

“Da condução de mercadorias das minas para o porto de Salvador e vice-versa”: as relações comerciais de Luís Mendes de Sá

As relações de confiança entre os cristãos-novos fortaleceram as transações comerciais neste grupo. Denominada por Severs (2011, p.107) como “rede de solidariedade familiar,” como também “a partir da qual as práticas religiosas judaicas poderiam ser observadas em segurança e cumplicidade” (SEVERS, 2011, p. 107). Essa rede de solidariedade também fazia parte dos processos comerciais de Luís Mendes de Sá, como foi apontado em seus vínculos com cristãos-novos residentes no Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia.

Na confissão de 05 de novembro 1738, Luís Mendes de Sá apontou qual era o seu vínculo com Fulano Vale Henriques, também chamado de Antonio do Vale Sarmento, pois ele trocou de nome, talvez como estratégia para escapar da perseguição do Santo Ofício. Como o mesmo relatou para Luís Mendes de Sá, ele “temia ser preso pelo Santo Ofício”⁴⁰, pois, era praticante do criptojudaísmo. Fulano Vale Henriques era cristão-novo, solteiro e exercia o ofício de comboieiro, sendo primo segundo da mãe de Luís Mendes de Sá. Eles se encontraram em Salvador, na casa de Fulano Vale Henriques há mais ou menos de 12 para 13 anos. Contudo, Luís Mendes de Sá relatou que Fulano Vale Henriques era morador nas Minas do Sabará.

Na confissão de 12 de agosto de 1739, Luís Mendes de Sá ainda declarou aos inquisidores que esteve há 13 anos em Salvador, na casa de Ana Bernal de Miranda, cristã-nova, filha do médico Francisco Nunes de Miranda e casada com José da Costa, também cristão-novo que exercia o ofício de capitão de navio. E ele esteve na casa dela “por ocasião dele confidente levar a mesma quatro mil ou quatro mil e oito contos, que lhe mandava o tio dele confidente Antonio do Vale Sermita”.⁴¹

Segundo Schetini Jr., José da Costa morava na Bahia, “de onde abria o leque de possibilidades no comércio colonial. Joseph comerciava com o Rio de Janeiro, Minas do Cuiabá e Pernambuco, no Brasil, e diretamente com a África Ocidental, transpondo o Atlântico para Costa da Mina, Angola e Ilha de São Tomé” (2018, p. 239), contudo, “o capitão de navio Joseph da Costa, filho de mãe portuguesa e pai italiano, apesar de ser morador na Bahia, passava maior parte do tempo embarcado navegando entre Angola e a

⁴⁰ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 232.

⁴¹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 335.

Costa da Mina, além de manter negócios com a praça pernambucana” (SCHETINI JR, 2018, p. 105-106). Deste modo, apontamos que na ausência de José da Costa, sua esposa Ana Bernal de Miranda era responsável pela arrecadação da venda das mercadorias.

O vínculo de Luís Mendes de Sá com a família Nunes Bernal não era restrito ao contato com Ana Bernal de Miranda na Bahia, mas também com o irmão dela, Manuel Nunes Bernal, capitão de navio, morador do Rio de Janeiro. Como podemos verificar, Luís Mendes de Sá aponta este vínculo aos inquisidores em sua confissão:

[...] que houve dezenove anos pouco mais ou menos no Rio de Janeiro a casa de Manoel Nunes Bernal [...] e se achou com o mesmo e com José Fernandes Camacho [...] em práticas que tiveram se declaram por crentes e observantes da Lei de Moisés para Salvação de suas almas.⁴²

A documentação deixa evidente outras conexões de Luís Mendes de Sá com a família Miranda, especialmente com Pedro de Miranda, irmão de Ana Bernal de Miranda. Ele declara em confissão que “haverá dez a nove anos pouco mais ou menos no Engenho de Nossa Senhora da Luz de duzentas léguas da cidade do Rio de Janeiro [...] de Pedro de Miranda cristão-novo administrador do dito engenho, filho de [Francisco Nunes de Miranda] médico não sabe o nome da mãe se achou com ele e com irmã do mesmo chamada de Maria de Miranda cristã-nova, solteiros”,⁴³ e os três declararam-se praticantes da Lei de Moisés. Segundo Schetini Jr. “no 1º Ofício de Notas do Arquivo Nacional (RJ) [...] no mês de novembro de 1718 [...] o nome do capitão Manuel Nunes Bernal esteve vinculado à aquisição da Fazenda Nossa Senhora da Luz, junto ao rio Embuaçu, termo da cidade do Rio de Janeiro” (SCHETINI JR, 2018, p. 213).

Dos diferentes contatos de Luís Mendes de Sá no Brasil, evidenciamos suas relações com José da Costa e Manuel Nunes Bernal, ambos capitães de navio inseridos no comércio atlântico. Portanto, apontamos que possivelmente Luís Mendes de Sá era uma peça dessa engrenagem comercial, responsável pelo escoamento das mercadorias oriundas de Salvador para as Minas Gerais.

⁴² ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 365.

⁴³ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 256-257.

“Por não está arrependido de suas culpas e querer permanecer em seus erros obstinado e cego”: o triste fim de Luís Mendes de Sá.

Ao longo do processo, Luís Mendes de Sá foi diversas vezes admoestado, influenciando-o a confessar algumas de suas práticas judaicas na companhia de outros cristãos-novos, mas ele insistia em dizer em diferentes momentos, mesmo com a exposição de provas que “não se lembrava”,⁴⁴ ocultando seus contatos recentes com outros cristãos-novos. O inquisidor não se contentou com as declarações do réu e em 10 de setembro de 1739 apresentou as provas de “seus erros” e novamente ele foi admoestado a fornecer mais algumas confissões. Os inquisidores diziam que “parecia que faltava verdade”:⁴⁵

Que o réu não tem feito inteira e verdadeira confissão de suas culpas antes muito diminuta simulada esta fingida, porque não declara todas as pessoas com quem se comunicou na crença da Lei de Moisés e sabe que andam apartadas da fé, nem todas as cerimônias, que fez por observância da dita Lei, não se presumido nele réu esquecimento algum, mas antes que o faz com muito dolo e malícia por não está arrependido de suas culpas e querer permanecer em seus erros obstinado e cego”.⁴⁶

Os inquisidores apontam “que lhe dão culpa de judaísmo e atende bem na sua crença, tem o notável de viver na Lei de Moisés”⁴⁷, pois a partir das declarações dos familiares responsáveis pelo cárcere da inquisição foram formuladas provas que o réu, mesmo estando preso em companhia de João Nunes Henriques, realizou “ações e cerimônias demonstrativas de serem feitas em observância da dita Lei [de Moisés]”⁴⁸ e que “deixaram de comer em todo o dia”⁴⁹ - supondo estavam praticando o jejum judaico, uma acusação que o réu confirmaria em sua confissão. Logo, o réu ainda estava vivendo na Lei de Moisés e “que portanto o réu [é] como [um] herege de nossa fé católica”⁵⁰. Em 25 de setembro de 1739, Luís Mendes de Sá foi julgado pelos inquisidores ordinários concluindo que: “seja entregue e relaxado à Justiça Secular, [...] e que incorrer em justiça

⁴⁴ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 249.

⁴⁵ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 288.

⁴⁶ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 264.

⁴⁷ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 357.

⁴⁸ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 357.

⁴⁹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 357.

⁵⁰ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 358.

de excomunhão maior e em confiscação de todos os seus bens pelo fisco e Câmara Real”.⁵¹

O auto público de Luís Mendes de Sá aconteceu em Lisboa na Igreja do convento de São Domingos em 18 de outubro de 1739, “contendo presente o Rei Dom João [...] o príncipe nosso, os senhores infantes, Dom Pedro, Dom Francisco, Dom Antônio, os senhores Inquisidores e mais ministros, muita nobreza e povo”.⁵² Ele foi relaxado em carne, morreu na fogueira, junto com outros dez cristãos-novos, estando presente o cristão-novo Antônio José da Silva, “advogado, natural da cidade do Rio de Janeiro e morador em Lisboa”⁵³.

Considerações finais

Com o surgimento da mineração no início do século XVIII em Minas Gerais, foi atraído um contingente populacional para explorar a região, possibilitando um fluxo de entrada e saída de mercadorias pelos portos brasileiros. Neste mecanismo de redes comerciais, os comboieiros e tratantes tornaram-se peças fundamentais para o escoamento das mercadorias. Nesse contexto, Luís Mendes de Sá está inserido como uma peça de uma engrenagem que movimentou este comércio entre Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. Através das suas redes de solidariedade, destacamos aqui a família Nunes de Miranda. A religião, assim como, as relações comerciais deste grupo de cristãos-novos, estavam interligadas por mecanismos de confiança que fortaleciam os vínculos entre os praticantes do criptojudaísmo.

⁵¹ ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 360.

⁵² ANTT, TSO, IL, processo 08015, f. 399.

⁵³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo/Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, Autos da fé 1563/1778, Listas ou “notícias” 1563/1750, folio n. 534.

Referências

ALMEIDA, Kátia L. N. **Escravos e libertos nas Minas do Rio de Contas – Bahia, século XVIII**. Tese (doutorado em história). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulências do Brasil por suas Drogas e Minas**. Introdução e notas por Andrée Mansuy Diniz Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial — Nordeste, séculos XVI-XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 43, p. 47-66, 2002.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Nascer nos Cárceres do Santo Ofício. **Arquipélago - História**. Ponta Delgada, 2.^a série, vol. 2, p. 435-447, 1997.

CARDOSO, Aparecido P. **A garganta das minas: ensaios de história regional**. Montes Claros: O Autor, 2022.

FURTADO, Júnia Ferreira. **O mapa que inventou o Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Versal; São Paulo: Odebrechet, 2013.

IVO, Isnara Pereira. **Homens de Caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

MONTEIRO, Alex Silva. Despidas de suas vestes. Torturas e intrigas: o cotidiano das cristãs-novas nos cárceres do Santo Ofício da Inquisição de Portugal, século XVII. **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, 2012.

SANTOS, Márcio. **As estradas reais: introdução ao estudo dos caminhos do ouro e do diamante no Brasil**. Belo Horizonte: Estrada Real, 2001

SCHETINI JÚNIOR, Ademir. **Cristãs-novas e criptojudáismo na Bahia setecentista**. Dissertação (mestrado em história). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018.

SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos. “Sapatos ao mato”: o Sentimento de “um triste homem que vem preso” pelo Santo ofício. **Politeia: História e Sociedade**, Vitória da Conquista, v. 11, n. 1, p. 105-125, jan.-jun. 2011.

AS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS DO CABOCLO BOIADEIRO NA RELIGIOSIDADE DE MARACÁS

Ivana Karoline Novaes Machado¹

Resumo: O presente artigo analisa a religiosidade no município de Maracás-BA, contextualizando sua formação histórica, econômica e étnica, com destaque para a influência central da pecuária. O Caboclo Boiadeiro é apresentado como uma representação simbólica de extrema relevância para o povo local, sintetizando elementos das culturas africana, indígena e europeia. A presença histórica dos indígenas Maraká e a interação com imigrantes europeus enriqueceram a diversidade étnica e cultural da região, contribuindo para um sincretismo religioso peculiar. Além disso, o estudo aborda o papel do sertão como espaço sociocultural, ressaltando suas peculiaridades e influências na cultura local, incluindo a diversidade étnica e cultural presente na região. Na esfera das tradições religiosas do candomblé, o Caboclo Boiadeiro se destaca como um símbolo de força e resistência, reverenciado como solucionador de problemas. A compreensão das tradições locais, como se observará, é fundamental para entender a complexidade do sincretismo religioso em Maracás, refletindo as experiências e crenças da comunidade local.

Palavras-chave: Religiosidade, Maracás, Sincretismo, Caboclo Boiadeiro.

Abstract: This paper examines religiosity in the municipality of Maracás, Bahia, Brazil, contextualizing its historical, economic, and ethnic formation, with emphasis on the central influence of cattle ranching. The spiritual entity called *Caboclo Boiadeiro* is presented as a symbolic representation of extreme importance to the local people, synthesizing elements from African, indigenous, and European cultures. The historical presence of the Maraká indigenous people and interaction with European immigrants enriched the ethnic and cultural diversity of the region, contributing to a peculiar religious syncretism. Furthermore, the study addresses the role of the backlands as a sociocultural space, highlighting its peculiarities and influences on local culture, including the ethnic and cultural diversity present in the region. In the sphere of Candomblé religious traditions, the Caboclo Boiadeiro stands out as a symbol of strength and resilience, revered as a problem solver. Understanding local traditions, as will be observed, is essential to grasp the complexity of religious syncretism in Maracás, reflecting the experiences and beliefs of the local community.

Keywords: Religiosity, Maracás, Syncretism, Caboclo Boiadeiro.

¹Licenciada em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Especialista em Antropologia com ênfase em Culturas Afro-brasileiras (ODEERE-UESB). Mestre no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades (PPGREC-UESB), Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia – UFBA. E-mail: novaesivanakaroline@gmail.com. ORCID: 0009-0006-7912-6838.

APRESENTAÇÃO

O objetivo principal deste artigo é analisar a religiosidade local na cidade de Maracás, no estado da Bahia, e destacar as peculiaridades de sua formação baseada num contexto histórico, econômico e étnico. Tal contexto tem a pecuária no pano de fundo das tradições inventadas no sertão, e o boi está presente no mito fundador do Sertão dos Maraká, e permeia narrativas míticas neste território. Assim, este artigo trata da representação simbólica do Caboclo Boiadeiro, especialmente para o povo de santo desta localidade.

Muito nos motivou, neste sentido, a leitura das obras do pesquisador Itamar Pereira de Aguiar, especialmente do artigo “Os Candomblés do Sertão” (2013), em que o autor discute as relações étnicas entre africanos, indígenas e europeus. Na obra, o autor afirma que os elementos culturais desses grupos étnicos foram sincretizados e constituíram tanto a religiosidade local do Sudoeste da Bahia, como a da Chapada Diamantina, onde foram realizadas as pesquisas de Ronaldo de Salles Senna (1998) acerca da especificidade religiosa da cultura do diamante, o Jarê.

Embora existam estudos acerca da religiosidade de matriz africana e indígena em outras localidades no interior da Bahia, elas ainda são insuficientes para realizar satisfatoriamente o estudo em Maracás. Isso contrasta com a sua importância histórica, em virtude de tal localidade ter sido outrora o núcleo de um importante território do Sertão dos Maraká.

Neste artigo, investigamos e levantamos dados históricos da formação étnica do município, e da tradição local do povo de santo de Maracás. Traçamos o estudo das características simbólicas e de sua importância para a formação dos terreiros do município, e da gênese das peculiaridades religiosas existentes naquela localidade.

Salve, salve o povo de santo: a tradição local do sertão dos Maraká

O município de Maracás está no centro do que já foi conhecido como “o sertão dos Maraká”: território localizado entre a margem direita do Rio Paraguaçu e a margem esquerda do Rio de Contas, delimitado a oeste pela Chapada Diamantina (onde nascem os dois rios) e a leste pela faixa de Mata Atlântica. Assim, esse território compreende praticamente todo o vale do rio Jiquiriçá.

A memória local tende a afirmar que os indígenas maracás habitavam o lugar onde

hoje se situa a zona urbana do município de Maracás, Bahia.² Mas percebemos pelos relatos históricos que tanto a presença dos Maraká como as batalhas contra eles ocorreram num vasto território do qual o município atual é apenas uma pequena fração. A vila de Maracás (como era conhecida até o século XIX), no entanto, já abrangeu quase todo esse território (SIERING, 2008, p. 49, 50), razão pela qual o município deve ter recebido tal nome.

Junto a toda a história de preconceitos comuns à sociedade brasileira, Maracás recebeu uma carga extra destes em virtude dos imigrantes que ajudaram na composição de sua história e de sua cultura. Além dos colonizadores portugueses presentes na formação do município, ele recebeu bem mais tarde (século XIX) imigrantes italianos e, posteriormente, no período da Segunda Guerra, alemães.

Essas três nacionalidades ajudaram a compor as famílias tidas como da elite maracaense, o que, sem dúvida, contribuiu para acentuar a segregação racial, visto que tal se relaciona com a divisão de classes sociais vigente no município. A forte presença europeia também contribuiu para o fortalecimento da Igreja Católica em Maracás.

O contato entre os indivíduos dessas diferentes etnias contribuiu para atribuir uma peculiaridade às religiões de matriz africana e indígena em Maracás. Os elementos em torno da tradição local do sertão baiano voltados para a formação dos candomblés da cidade, foram constituídos a partir do sincretismo das três culturas: indígena, africana e europeia. Os diferentes povos estrangeiros, portugueses, italianos e alemães que ocuparam o território ao longo da formação urbana e rural de Maracás (sendo muito mais forte a segunda do que a primeira), mantiveram relações com os indígenas e negros habitantes do lugar mesmo antes de sua emancipação.

Maracás se encontra próxima à Chapada Diamantina, onde ocorre o Jarê; e, também é próxima da cidade de Vitória da Conquista, que dista cerca de 250 km. Ali, foram realizados os primeiros estudos sobre os Candomblés do Sertão, por Aguiar (2013).

² Causa-nos curiosidade a frequência com que as pessoas em Maracás alegam ter ascendência indígena da tribo dos indígenas Maraká. Muitos moradores afirmam possuir ancestrais próximos, como os próprios avós ou bisavós, que teriam sido “achados no mato”. Não obtemos dados precisos acerca dessa alegada ascendência e a consideramos de complexa compreensão, posto que os indígenas da região teriam sido dizimados ou dispersos pelo Sertão do Maracás ainda no século XVII. De qualquer modo, consideramos relevante a manutenção de memórias familiares em torno dessa ascendência e acreditamos que isso contribui para a manutenção da memória oficial. Esta memória oficial do município nos aponta para existência de uma tribo indígena que viveu no lugar onde se edificaria a cidade e que teria emprestado o seu nome para o lugar, como afirma a letra do hino municipal.

A atividade econômica de Maracás, baseada desde a fundação do povoamento na pecuária e na agricultura, favoreceu as relações entre o gado, o fazendeiro, o boiadeiro e a terra. Sem dúvidas, essas relações influenciaram a realidade local da cidade de modo peculiar. Desta forma, criou-se uma tradição, também religiosa, pautada numa cultura que a criação do gado viabilizou. Por conta disto, Aguiar (2011) considera o boi o mito fundador do Sertão da Ressaca, para onde foram levados como escravos indivíduos africanos de diversas nações e etnias. Estendemos que isso também ocorreu no Sertão dos Maraká.

O sertão como espaço sociocultural: raízes das relações simbólicas e o saber local

Compreender o sertão é essencial para darmos conta das peculiaridades de uma sociedade local, e, por conseguinte, de sua cultura. Este saber é fato histórico que assume o pano de fundo de um povo, no seu próprio espaço. Se o sertão está por toda parte – como afirma Rosa (1994) – ele rompe com aquelas noções de espaço que as sociedades pautadas na cultura da objetividade cultivam. O sertão é um paradoxo atemporal e como tal, não pode ser restrito ao campo meramente geográfico, categórico: “Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo. Dia da lua. O luar que põe a noite inchada” (ROSA, 1994, p. 215). Em Guimarães, o próprio

lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade[...]. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom vender, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho [...]. O sertão está em toda a parte. [...] Lá tinha um caminho novo. Caminho de gado. Sertão é uma espera enorme [...]. Satanão! Sujo! [...] e dele disse somente – S... – Sertão... Sertão (ROSA, 1994, p. 3, 4).

O sertão não é uma categoria cuja função se restrinja às organizações de territórios. Ele também é inerente à cultura dos seus indivíduos e compõe, sem dúvida, um leque de possibilidades que não conseguimos dar conta ao utilizarmos noções apenas objetivas. É necessário compreendermos todas as relações até então ali estabelecidas por meio dos elementos simbólicos. Neves afirma que se generalizou o conceito de sertão para a vasta área do interior brasileiro, como expressão de pluralidade cultural, social, econômica e geográfica (NEVES, 2011, p. 56). Segundo ele:

[...] tanto na condição de categoria geográfica quanto na perspectivas

[sic] socioantropológica e econômica, a categoria sertão se revela polissêmica. Mais que uma alteridade negativa de litoral, afirma-se na condição de referente do regional e se expressa enquanto referente da cultura nacional. Como fator cultural sertão se impõe pelos seus antecedentes econômicos, sociológicos e antropológicos, que expressam “poder de evocação de imagens, sentimentos, raciocínios e sentidos”, construídos ao longo da sua experiência histórica (NEVES, 2011, p. 56).

Observemos que para dar conta do entendimento do que seja sertão, precisamos ir além. A definição de Poppino também é necessária para um entendimento da categoria na sua perspectiva geográfica apresentada. Também se entende comumente sertão como quase todo interior da Bahia, onde há uma vasta região pastoril:

[...] sertão é uma palavra brasileira que não tem tradução exata na língua inglesa. Traduziram-na por backlands, hinterland e interior, mas, na realidade, nenhum desses termos [sic] exprime com exatidão o que sertão significa. Na Bahia, sertão refere-se especificamente à vasta região pastoril, de exígua população, que abrange quase todo o interior do Estado. Num sentido mais genérico o sertão inclui praticamente todo o Estado, com exceção da Cidade de Salvador e áreas circunvizinhas (POPPINO, 1968, p. 5, 6).

Encontramos no dicionário Aurélio que o sertão pode ser definido, de forma geral, da seguinte maneira:

[De or. Obscura.] Região agreste, distante das povoações ou das terras cultivadas. 2. Terreno coberto de mato, longe do litoral. 3. Interior pouco povoado. 4. Bras. Zona pouco povoada do interior do Brasil, em especial do interior semi-árido da parte norte-ocidental, mais seca do que a caatinga, onde a criação de gado prevalece sobre a agricultura, e onde perduram tradições e costumes antigos. [Cf. sertão] (FERREIRA, 1999, p. 1845).

Além de apresentar uma vegetação peculiar, de região para região, com predominância de uma fauna característica, a organização espacial do sertão permitiu áreas favoráveis para a criação de gado e a prática da agricultura, o que contribuiu para o desenvolvimento de povoados que se transformariam, mais tarde, na maioria das cidades do interior. A própria formação da cultura sertaneja, pautada nessas atividades de agropecuária, contribuiu para o nascimento de uma especificidade que só poderá ser entendida se considerada de perto, tomando como base as particularidades de cada costume local e o desenvolvimento dos processos históricos durante a criação de determinadas tradições.

E sobre as categorias “tradição” e o “costume” – nas sociedades tradicionais – Hobsbawm (1997) afirma que não podem ser entendidos como conceitos iguais, embora se completem. Ambos têm processos diferentes no decorrer do desenvolvimento de uma cultura:

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O processo real ou forjado a que elas se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência a inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história (HOBSBAWM, 1997, p. 10).

Sabemos que a população do Brasil foi formada, em sua grande maioria, tanto pelos povos indígenas como pelos africanos. Dentre esses últimos, ressaltamos a predominância de grupos étnicos aqui no Brasil oriundos de Angola, por exemplo, que durante os processos de escravização foram trazidos ao país. Esse fato resultou em uma marca muito forte para os legados africanos distribuídos no sertão da Bahia. Podemos observar no trecho abaixo como isto se deu e como influenciou Maracás:

[...] os kimbundus são um dos principais grupos étnicos de Angola, que juntamente com os ovibundus e os bakongos formam algo próximo aos 70% da população angolana atual e, durante o período do tráfico de escravos, esse grupo foi enviado para o Brasil como cativo/escravo. Nesse processo os kimbundus trouxeram consigo elementos da sua cultura, que foram incorporados até os dias de hoje, sobretudo nos aspectos da religiosidade afro-brasileira de matriz banto, mas que no processo de misturas, mestiçagens e crioulizações existentes no Brasil desde a época da colonização influenciaram e interferiram, também, nas matrizes do complexo jeje, nagô e ketu praticados no Brasil. Além disso, houve um processo de mistura com os universos indígenas existentes aqui no Brasil, como por exemplo, aquelas vistas nos “Candomblés do Sertão”. Esta categoria foi criada para dar conta e compreender, os elementos da cultura indígena brasileira que, aparecem nos terreiros de tradição local em Vitória da Conquista e, por extensão, em outras cidades do Sudoeste baiano, a exemplo de Maracás que, cultivam desde sua origem a agricultura de subsistência, a criação de pequenos animais, de equinos e muares, bem como e, principalmente do gado bovino, tendo o boi na condição de seu mito fundador, em ecossistemas definidos como Caatinga, Mata de Cipó e Mata Atlântica (AGUIAR, SIQUEIRA, NASCIMENTO, 2016, p. 3).

Além disso, no âmbito sócio-histórico, o sertão do Brasil foi cenário de muitas

guerras sangrentas pautadas por interesses políticos e econômicos. O mandonismo, coronelismo, clientelismo e outros processos desenvolveram-se pelas terras sertanejas, muitas vezes envolvendo interesses de uma minoria elitizada e branca, mas que repercutia, sem dúvidas, na vida do povo pobre, majoritariamente formado por negros, indígenas e, certamente, mestiços.³

Em Maracás, estas relações se deram, principalmente, por meio de articulações políticas estabelecidas por coronéis, como é o caso do coronel Marcionílio Souza e José Antônio de Miranda, que detiveram poderes por muito tempo na cidade e região. Eles defendiam os seus próprios interesses, cada qual do seu grupo, mas os apresentavam, invariavelmente, como se fossem interesses de toda a sociedade (NOVAES, 2009). Isto ajudou a estabelecer a hegemonia do município a partir de laços políticos, familiares e de amizade, sem considerar os limites entre o público e o privado. Para Novaes:

[...] é nesse contexto que se insere o perfil político do município de Maracás, esboçado a partir do mandonismo local que se estruturava, então, sob a forma do coronelismo. Em Maracás, assim como em boa parte do sertão baiano, os principais agentes a comandar a esfera política provinham da elite local, que utilizava a propriedade da terra como um dos sustentáculos para a manutenção e efetivação do seu poder, pois, como ocorria em todo o país, boa parte da população residia na zona rural. Tornando-se, em muitos casos, facilmente manipulada pelos interesses dos coronéis da época, a exemplo do Coronel Marcionílio Souza e do seu rival político, o Coronel José Antônio de Miranda (NOVAES, 2009, p. 45).

Estes coronéis possuíam grandes propriedades rurais, o que possibilitava empregos e arrendamentos de terras para a população pobre do município. De acordo com Novaes, tratava-se de um número significativo de pessoas que trabalhavam nessas condições, entre os anos de 1915 e 1930 (época pesquisada por ele). Este povo, então, era coagido a defender os interesses destes proprietários. Segundo ele, com a população mais pobre da zona urbana não era diferente, visto que a maioria acabava prestando serviço para os referidos coronéis “principalmente no período de colheita do café, pois os trabalhos oferecidos no comércio e na indústria eram limitados. Em Maracás, esse último

³ Usamos esta palavra para nos referir a indivíduos afro-brasileiros, afro-indígenas ou até afro-indígena-brasileiros. A questão da mestiçagem não pode ser explicada pelo viés meramente biológico, o que seria impossível, devido aos diversos processos de misturas raciais que sofreram os povos de etnias diferentes no Brasil. Temos consciência, no entanto, da complexidade em torno da abrangência deste termo (MUNANGA, 1999).

setor funcionava de forma quase artesanal” (NOVAES, 2009, p. 45).

Se havia grupos que manobravam os interesses locais e de uma minoria, as piores consequências eram sentidas pela população pobre, negra e mestiça daquela cidade. Isto não implica dizer que o povo era passivo. Ao contrário, houve estratégias de sobrevivências desenvolvidas, tanto em âmbitos econômicos de subsistência, quanto em esferas culturais e religiosas. Sobre isto Novaes afirma que:

[...] em Maracás, assim como em outros lugares do Brasil, o sertanejo criou estratégias de resistência que norteavam as suas práticas, em suas relações familiares, sociais e políticas, fundamentados a partir de recursos simbólicos e materiais disponíveis naquela sociedade, o que lhes permitia, muitas vezes, burlar as regras impostas pelos chefes locais (NOVAES, 2009, p. 44).

Como exemplo dessas estratégias, podemos citar a prática do curandeirismo e de rituais tidos como supersticiosos na época, os quais eram totalmente proibidos. Um exemplo é a existência de uma possível curandeira, Maria Jacaré, no município (NASCIMENTO, 2014). Certamente, estas práticas, identificadas como de origem afro, indígena e brasileira nortearam as relações simbólicas do povo de Maracás. Mais tarde, tais foram fundidas na religiosidade de tradição local da cidade que estamos classificando como “candomblés do sertão”.

No que tange aos legados indígenas e africanos, o Sertão dos Maraká tornou-se uma imensa “colcha de retalhos”, um contexto pertinente para o entendimento das relações étnicas estabelecidas por meio da diversidade compartilhada entre esses povos e os colonizadores. Assim, nesta perspectiva, as especificidades são construídas a partir do contato do indivíduo com o local, com o seu lugar. Erivaldo Fagundes Neves expõe um conceito que dá conta do que podemos entender sobre local:

[...] a localidade significa o espaço no qual uma comunidade se estabeleceu e se desenvolveu, de modo que configura uma construção humana através de organizações comunitárias, como identidades e vinculações exteriores e extrapola as circunscrições projetadas por governantes, técnicos, estudiosos, para incorporar fatores históricos de natureza social, econômica política e cultural. Consequentemente define-se a historicidade das atividades cotidianas dos grupos sociais pelos lugares e tempos de suas ocorrências (NEVES, 2011, p. 51).

Com base nesses pressupostos, podemos afirmar que a localidade deve ser entendida como espaço de pertencimento. Como tal, precisa ser considerada como produção cultural e histórica pela qual se pode explicar o fenômeno da invenção das tradições (HOBSBAWM, 1997) e o das trocas simbólicas (BOURDIEU, 1998). É na

localidade que o sujeito se reconhece e preserva os costumes para seus descendentes, a partir do legado de seus ancestrais.

No que diz respeito à sua religiosidade, a análise das características locais de um povo pode funcionar como subsídio para os elementos de cultura e para os ritos vigentes, os quais encontraremos em seus templos sagrados. Sobre a religião afro-brasileira Júlio Braga, em conferência citada por Itamar Aguiar e Luciano Souza (2020), afirma:

[...] julgamos necessário, a revisão conceitual do que seja religião afro-brasileira, a partir de reflexão profunda que resulte em consistentes meios teóricos capazes de frear a eterna recorrência nagocentrismo e nagocrática como única explicação filosófica, teleológica, teológica e até epistemológica da referida religião. Evidentemente tudo isso através de uma metodologia que possa alcançar a complexidade geradora dos valores éticos, das liturgias recriadas, reinventadas e inventadas, assim como as representações simbólicas resultantes de um perverso contingenciamento histórico, mas que mercê de uma inteligência extraordinária do negro Brasileiro resultou um dos mais complexos sistemas de crenças e valores civilizatórios de que se tem notícias na história deste país (BRAGA *apud* AGUIAR; SOUZA, 2020, p. 879).

Dentro de um universo da subjetividade, é preciso reconhecer a importância da religião, economia e etnia do sertão, provenientes da miscigenação do negro com o indígena na formação do Brasil, em diálogo com os colonizadores do país. Erivaldo Fagundes Neves considera o sertão como “categoria espacial, alteridade sociocultural e interação político-econômica” (NEVES, 2011, p. 51).

Todas as tradições foram, um dia, inventadas e implantadas numa sociedade. Em virtude disso, aquilo que hoje tem raízes remotas, por vezes, nasceu em uma época, por um dado povo:

[...] por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente regulada por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado (HOBBSAWM, 1997, p. 9).

Em diálogo com as diversas representações religiosas afro, indígenas e brasileiras desse país, as tradições do sertão baiano preservaram aquilo que há de essencial em cada uma delas. Não podemos negar que as bases que as sustentam têm raízes remotas, e foram implantadas pelos seus ancestrais: ora africanos e indígenas, ora europeus. Essas relações

são importantes para entendermos o processo das tradições locais, do sincretismo brasileiro e da etnicidade que permeiam este povo culturalmente heterogêneo.

Rediscutindo os candomblés no sertão: a categoria e as especificidades de uma tradição local

A professora Yeda Pessoa de Castro, etnolinguista, profissional com larga experiência em pesquisas de campo sobre as línguas africanas no Brasil e na África, apresentou os seguintes significados para a palavra *candomblé*, aos quais Aguiar (2013) recorre para intitular essas tradições religiosas em Vitória da Conquista:

CANDOMBLE (BANTO) 1. (BR) – local de adoração e de práticas religiosas afro-brasileira da Bahia; o culto ou o conjunto de crenças religiosas dedicadas a divindades africanas (santos); a cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, macumba. Var. canombé. Cf. candombe, candombelê, canzuá, ilê-orixá. KiK./ Kimb./ Umb. Kandombele> kulombela< lombá, reza, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto. 2. (PS) – s.m. associações religiosas afro-brasileiras, espécie de igrejas independentes, cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (pai – ou mãe-de-santo), submetida apenas à autoridade suprema dos inquices, voduns ou orixás, e organizadas por linha hierárquicas bem definidas entre homens (Cf. ogã), e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre a maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residências do líder religioso. Var. candombé. Ver bembé (CASTRO, 2001, p. 196).

Com base principalmente na primeira afirmação de Castro é que também intitularemos as tradições religiosas de matrizes africana e indígena em Maracás.

Gostaríamos de ressaltar que esta categoria não apresenta uma definição exógena, tampouco rotula seus adeptos sob uma perspectiva meramente aleatória. Trata-se de uma categorização antropológica sobre mitos e ritos praticados no sertão, os quais não podem ser limitados aos moldes da Umbanda e dos Candomblés de nação, ditos tradicionais – aqueles praticados em Salvador e no Recôncavo Baiano.

Os candomblés no sertão foram organizados tomando o boi como mito fundador e o boiadeiro como figura essencial na realização dos ritos. São compreendidas como especificidades locais por meio de uma “diversidade compartilhada” entre povos e etnias:

Sugerimos a “Diversidade compartilhada” para analisar o processo histórico que alcançou matrizes religiosas e sua interação com os outros elementos de igual teor que entraram em zona de contato com o legado primordial de origem africana. A expressão nos auxilia a compreender o processo histórico dos contatos culturais de toda natureza, cujos arranjos resultantes das invenções e reinvenções surgidas, servem de apoio para alcançar elementos equalizantes, os quais a luz da

interpretação de sua logicidade interna, nos conduzem aos alicerces do que denominamos de “essencialidades” comuns, identificáveis em quase todos os arranjos da religião afro-brasileira [...] (BRAGA *apud* AGUIAR; SOUZA, 2020. p. 879).

A própria dinâmica social do sertão proporcionou as peculiaridades de seus grupos religiosos. A criação do boi representou o desenvolvimento da economia local, que por um lado mantinha o sustento de algumas famílias e por outro trazia riqueza para os donos das fazendas. Para lidar com este animal, sempre foi preciso certo conhecimento e competência. A população autóctone não conhecia animal maior e com tantas propriedades comerciais: o couro, o leite, a carne, os chifres e as fezes. A novidade que sua chegada trouxe associou à figura do boi valores existenciais que, mais tarde, o transmutaria em símbolo de fartura para a sua população e o tornaria mito fundador do sertão.

Os candomblés no sertão expressam símbolos da cultura indígena. Os indígenas são conhecidos dentro deste universo sagrado como entidades espirituais que lidam com determinados poderes consagrados. Eles são respeitados, temidos e não raras vezes reverenciados. Os adeptos da tradição em apreço consideram os caboclos de “índios”, parte integrante da religião, e dedicam a eles espaço diferente daquele que se entendem, comumente, por altar. Nos terreiros dessas tradições, os locais reservados a estas entidades são as “cabanas dos índios”, ou algo parecido, geralmente separados dos demais locais reservados a outros arquétipos.

Outras entidades que integram o seu panteão são os encantados, caboclos distintos dos de “índio”: o Caboclo Boiaheiro, Martim Pescador, a Pomba Gira e a Pomba Gira Cigana, os Marinheiros, os Pretos-Velhos e outros. Todos são entendidos como espíritos encantados, diferentemente daqueles “desencarnados” do espiritismo kardecista e dos “eguns” dos candomblés de nação. Embora, a presença de elementos do kardecismo e algumas entidades dos candomblés de Angola, Jegê/Nagô e kueto também componham este universo.

Além de todos esses elementos de culturas africanas e indígenas, é indispensável a presença de símbolos cristãos provenientes do catolicismo. A figura de Jesus como messias, e o culto ao evangelho são exemplos que podemos eventualmente citar. Além disso, há o apego por diversos símbolos católicos: a cruz (material e imaterial), a noção de pecado e bondade (típica do maniqueísmo), a divindade monoteísta superior (apesar

dos Caboclos, Santos Católicos e Orixás), o uso de objetos como terços, rosários, imagens de santos, bíblias, velas, matracas⁴ e outros. Além destes aspectos, o que também, os aproxima do catolicismo é a relação pessoal que muitos dos seus líderes nutrem com os padres. Em Maracás, outra prática frequente entre o povo de santo é ir à romaria em Bom Jesus da Lapa. Em quase todas as casas, percebemos a devoção ao Senhor Bom Jesus da Lapa.

A influência dos legados africanos de origem banto é mais percebida nessas tradições. De fato, notamos a organização centrada em alguns elementos dessas culturas quando seus líderes e adeptos realizam as práticas do samba de umbigada, do reisado e outros. Em Maracás, secundariamente, no entanto, algumas características iorubanas, uma vez que o panteão dos orixás cultuados nos candomblés do Sertão, muitas vezes, não protagoniza os mitos e os ritos nas cerimônias daquela cidade. Porém, em alguns casos, percebe-se o fenômeno entendido como a “caboclarização dos orixás” (AGUIAR, 2013), que consiste em atribuir características de caboclos aos orixás: Ogum e Oxóssi, por exemplo.

Neste contexto deve-se incorporar às especificidades locais, a matriz econômica, a organização social e história do lugar que, sem sombra de dúvida, repercutem na religiosidade da sua população etnicamente constituída. Nesta perspectiva, deve-se considerar o “saber local” para definir as peculiaridades da tradição local.

Nessa categoria de candomblé, diferenciada pelas influências de uma tradição local, observa-se a figura do Boiadeiro, do Vaqueiro e do Boi como protagonistas de um universo sagrado. Portanto, o chapéu e todos os outros utensílios de couro representam o patrimônio simbólico destas tradições religiosas. Eles são indispensáveis aos rituais, e não se trata apenas de instrumentos apenas decorativos: eles constituem a representação que lida com a energia do terreiro em favor dos seus adeptos. Ou seja: os utensílios cumprem a função de amuletos para os sertanejos de santo.

Tudo isso, foi gerado em sintonia com as atividades de sobrevivência –a partir da pecuária e agricultura de subsistência, cultivada pelos povos indígenas, africanos e seus

⁴ O dicionário Aurélio define matraca como “instrumento de percussão, formado por tabuinhas movediças ou argolas de ferro, que, ao serem agitadas, percutem a prancheta em que se acham presas e produzem uma série rápida de estalos secos; malho” (FERREIRA, 1999, p. 1299). No caso específico dos candomblés de Maracás, o instrumento é feito com três pequenas peças móveis em madeira (sendo a do meio, prancheta, a peça maior, com uma parte mais estreita por onde se segura o instrumento), fixadas em uma extremidade com uma tira de couro. O som é produzido ao movimentá-la para um lado e para o outro. Diferente das matracas-da-quaresma, que são tocadas com movimentos circulares.

descendente, em diálogos nem sempre amistosos com os colonizadores nas relações típicas do sertão da Bahia.

Em conversa com pais de santo da cidade de Maracás, descobrimos que o chapéu de couro pode trazer boa sorte para o trabalhador. Depositá-lo aos pés da imagem do caboclo Boiadeiro ou na “mesa de santo” são gestos que fazem parte da religiosidade do povo de santo do município.

O boiadeiro e o boi compõem o plano de fundo dos candomblés locais. Isto porque não só representam poder na maioria dos terreiros, como também são símbolos de ordem, bravura, competência e esplendor para o povo de santo que os recebem em seus “cavalos”.⁵ É o boiadeiro que põe ordem na casa para que tudo aconteça em paz, mesmo que para isso seja necessário o combate.

O boiadeiro em Maracás: especificidades locais

No sertão baiano, esta entidade espiritual, o caboclo Boiadeiro, recebeu além dos que já possui, novos elementos simbólicos. Por conta das especificidades locais, acabou por estabelecer correspondência simbólica com o Bom Jesus da Lapa. Isto se deu na invenção do mito, segundo Aguiar (2011), que diz ter colhido de seus entrevistados uma narrativa tomada como o mito do Boiadeiro: “Na gruta do bom Jesus caiu o boi, o cavalo e o vaqueiro”:

[...] os pais e mães de santo têm obrigação de frequentar a romaria de Bom Jesus da Lapa, cujo o dia de festa é seis de agosto. Bom Jesus da Lapa é o santo católico com o qual o boiadeiro é sincretizado. Conta uma lenda, que há muitos anos caiu, no buraco da gruta da Lapa do Bom Jesus, um boi, um vaqueiro e seu cavalo e que, quando os boiadeiros da região do São Francisco conduziram suas boiadas e se aproximavam da gruta, os bois empacavam e ficavam por algum tempo girando em círculo e berrando, tendo os vaqueiros que aguardar a sua disposição para seguir em frente, contam ainda que nas paredes das grutas encontram-se desenhados, pela própria natureza, os trajes de boiadeiro: jaleco, chapéu, laço, gibão e perneiras, feitos de couro (AGUIAR, 2011, p. 686).

O espaço hoje ocupado pela cidade da Lapa, segundo Aguiar (2011), foi outrora uma fazenda de gado, a fazenda Itaberaba. Conforme o mito, a história do local se relaciona com as tradições católicas, as quais teriam atribuído ao Boiadeiro um sentido

⁵ O cavalo é o corpo do homem ou da mulher que recebe as entidades espirituais e as incorporam. Sem o cavalo as entidades não podem dançar nem expressar seus desejos e deixar seus recados.

sagrado:

Bom Jesus da Lapa antes de passar à condição de cidade e a de importante santuário, onde ocorre grande romaria, foi uma fazenda de criação de gado e, enquanto santo da igreja católica povoando o imaginário dos habitantes da região andou pelo mundo disfarçado de vaqueiro. (AGUIAR, 2011, p. 687).

O Caboclo Boiadeiro em Maracás é uma entidade espiritual cultuada com muito respeito e vigor. Nesta cidade, as pessoas costumam depositar nas mesas de Santo o chapéu de couro representando o símbolo da devoção ao caboclo. A sua manifestação é sempre em alguém (cavalo) que vestirá roupas características e colocará o chapéu de couro, além do laço na mão, na maioria das vezes. Sua dança lembra o galopar do cavalo e as cantigas dedicadas a ele são bem representativas e apresentam a identidade de cada terreiro.

O Caboclo Boiadeiro é chamado para resolver problemas de egum (tirar espíritos de morto de um filho de santo ou cliente); para trabalhos de cura de doenças, como mordida de cobras, doenças de pele; para desfazer trabalhos de macumba (que alguém julga estar atrapalhando a vida de alguém, por causa do “feitiço”) e para a realização de batismos.

Em Maracás, acredita-se que o Boiadeiro é o mais forte de todos os caboclos, pois eles estão acostumados a trabalhar com energias “pesadas”. Por isso, ele é chamado para resolver os problemas mais complicados que surgem. Nesta cidade, o culto a este caboclo é muito antigo e é possível encontrarmos referências a ele, tanto nas práticas atuais do povo de santo, quanto na memória destes. Uma particularidade desta entidade em Maracás é o fato de muitas vezes ser confundida com o Vaqueiro. Ou seja, “Vaqueiro” e “Boiadeiro” são caboclos de energias semelhantes, referenciados muitas vezes como entidades iguais, sem distinções entre elas.

Geralmente o caboclo em Maracás bebe cerveja e fuma cigarro industrial. Sua cor pode ser o azul e no seu mês, agosto, geralmente há festas para a entidade. As pessoas daquela localidade que cultuam o Boiadeiro são, em sua maioria, devotos de Bom Jesus da Lapa, pois acreditam haver uma ligação entre o vaqueiro, o boi e a gruta de Bom Jesus. Há também, próxima à cidade, a gruta da Mangabeira. Esta é bastante visitada e objeto de culto pelos fiéis dos candomblés locais.

Visitamos esta gruta e observamos que logo na entrada há uma cruz cravada no chão, sobre a qual pendem as indumentárias do vaqueiro, compondo o quadro sagrado. A

história mitológica da gruta da Mangabeira assemelha-se a de Bom Jesus da Lapa. Por conta disso, acreditam que ali também há uma espécie de santo do sertão que pode ser sincretizado com o Boiaheiro misterioso e sagrado. A gruta da Mangabeira é mais próxima de Maracás que a cidade da Lapa.

Em todos os ambientes em que se cultua tal entidade, é possível notar uma reunião de utensílios dessa natureza. Em Maracás a tradição local é mais voltada para práticas semelhantes ao catolicismo popular, práticas de curandeirismos, de raizeiros, entre outros. O Boiaheiro sempre desempenha papel importante ali, principalmente frente à prática do “descarrego” (tirar energias ruins, muitas vezes causadas pelo “espírito de morto”; ou como chamados no espiritismo kardecista, os espíritos obsessores; no catolicismo, de almas; nos candomblés de nação, egum). A realidade presente em Maracás é a dupla-pertença dos filhos e pais de santo: todos se dizem praticantes do candomblé ou umbanda, mas declaram-se, ao mesmo tempo, católicos.

Considerações finais

Os candomblés de tradição local na cidade de Maracás fazem parte de uma tradição inventada por uma população de santo que uniu cada elemento de cultura, cada legado, indígena, africano e europeu por meio da diversidade compartilhada, em um espaço sagrado. O culto aos caboclos, encantados, orixás e santos católicos fazem parte de suas essências. Assim, o povo de santo não ignora os seus símbolos decorrentes. Desta forma, ritualizam os seus cotidianos, criando-se mitos que originaram suas crenças, com base em conhecimentos de ancestrais e em relações étnicas.

A fé atribuída aos santos católicos não é nem mais nem menos considerada do que aquela nutrida as entidades espirituais. Neste contexto, o sincretismo é importante na fundamentação de suas religiosidades, atribuindo-se constantemente novas correspondências simbólicas.

A realidade local do sertão, baseada na atividade da criação do Boi e nas modificações culturais em decorrência da chegada deste animal ao Brasil, gerou o protagonismo do culto ao Caboclo Boiaheiro, em detrimento da hegemonia daqueles símbolos dos candomblés, ditos tradicionais, de nação jeje/nagô. Assim, o pleno desenvolvimento agropecuário fortaleceu essas tradições religiosas.

Notamos que a realidade que nos foi apresentada está repleta de símbolos que

nortearam as interpretações aqui perscrutadas. O Caboclo Boiadeiro tornou-se essencial para a descoberta de especificidades maracaenses. Nesta localidade, o culto ao Boi e ao Caboclo Boiadeiro é uma constatação. A importância que esta entidade assume em seus ritos é simbolicamente a mesma que a importância das atividades da agricultura e pecuária para o desenvolvimento econômico local.

No Sertão dos Maraká, o boi foi símbolo da fundação de um mito, tornando-se vetor das relações étnicas entre os indígenas e negros durante os processos de colonização. Como sabemos, o processo não foi amistoso. O boi esteve presente nas mudanças mais significativas e na criação de culturas antes desconhecidas. Possibilitou o contato entre essas etnias, além de ter sido veículo de sustentação econômica.

Maracás teve, desde sua formação, a presença das três culturas: indígena, africana e europeia. Isto ajudou a estabelecer as relações étnicas entre elas e a compor a essência de sua população mestiça. No primeiro caso, os indígenas Maraká, que habitavam todas as imediações, no dito Sertão dos Maraká, implantaram seus legados por todo o município. Ou seja, há elementos de origem indígena no imaginário da comunidade maracaense. Isso também compôs parte das descendências de um povo.

No segundo caso, tal diversidade implantou culturas peculiares, mantendo relação de trocas simbólicas nos diversos âmbitos da sociedade. Houve e há na cidade um número grande de africanos, supostamente de origem banto, e grande parte desta população morava no bairro do “Cuscuz”.

O funcionamento da escravidão no sertão, embora também fosse opressora, não pode ser considerado como a escravidão do Recôncavo. As relações entre os senhores e os escravizados são diferentes. Pudemos perceber isto em dados bibliográficos que afirmam sobre as residências dos escravizados serem diferentes das dos seus senhores. Obviamente, este fato não ameniza a escravidão, mas a caracteriza de modo peculiar. Escravizados participavam do cotidiano do homem do sertão, inventando, mais tarde suas tradições religiosas.

Os europeus, portugueses, italianos e alemães que vieram à cidade em diferentes momentos e por razões diversas, compondo um conjunto de imigrantes, dialogaram com a população nativa e com os africanos levados para lá, no que diz respeito à disseminação de cultura. Eles, de uma forma ou de outra, se estabeleceram naquela localidade e compuseram também parte dos seus legados, símbolos e crenças. Assim, afirmamos que a formação dos terreiros de Maracás foi constituída de elementos sincréticos de tradições

africanas, indígenas e europeias.

Maracás é, sem dúvida, heterogênea nas religiões. Seus ritos e mitos, uns mais, outros menos, se unem numa predominância de origem acima de tudo, sertaneja. Eles são representados nas relações entre o boi e o homem do campo; o couro, a terra e as atividades agropecuárias de subsistência; o boiaheiro e o vaqueiro. Mesmo que por caminhos diferenciados, seus símbolos compuseram a essências do povo de santo. Eles labutam com conhecimentos adquiridos pelas esferas ancestrais indígenas e africanas, principalmente. O saber local, a configuração dos espaços, os problemas cotidianos são realidades completamente distintas daquelas do litoral e do Recôncavo. Em virtude disto, suas culturas religiosas também são e assim foram desenvolvidas pelo sudoeste baiano.

Em nossas pesquisas de campo nos terreiros em Maracás, constatamos a frequência com que o Caboclo Boiaheiro se apresenta, realizando rituais indispensáveis ao culto. A relação com a cultura católica pode ser bem destacada quando encontramos, dentre outros símbolos, os casos de dupla pertença religiosa e a devoção ao santo e a cidade de Bom Jesus da Lapa.

Concluimos afirmando que estudos locais são necessários para compreensão de cada realidade e representação simbólica, e de seus funcionamentos frente aos processos de sincretismos, de fé e de culto. A fé e o culto atribuídos ao Boi, ao Caboclo Boiaheiro e fundados a partir de elementos de cultura banto, aqueles trazidos para o Brasil por meio dos povos africanos, foram preservados em um espaço de quilombo e desenvolvidos no sertão da Bahia.

Referências

- AGUIAR, Itamar de; SIQUEIRA, Nathalia Rocha; NASCIMENTO, Washington Santos. Vozes da Sanzala: Simbologias Kimbundu e trânsitos religiosos em Angola e no Brasil. Revista Transversos. Rio de Janeiro, v. 6, n. 6, p. 103-124, mar. 2016.
- AGUIAR, Itamar de. O Caboclo Boiadeiro o ser dos pastos sujos. In: Erivaldo Fagundes Neves. (Org.). **Sertões da Bahia**. 1ª ed. Salvador - Ba: Arcádia, 2011
- AGUIAR, Itamar de. *Os candomblés do sertão: a diversidade religiosa afro, indígena, brasileira*. In: MARTINS, P. C. B.; OLIVEIRA, S. C. C. G. da S. S. de (orgs.). **Diversidade religiosa no Brasil contemporâneo**. Goiânia: Kelps, 2013.
- AGUIAR, Itamar; Souza, Luciano. O panteão bantu e o sincretismo: a formação do candomblé na raiz tombenci. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 30, n. 4, p. 868-882, 2020.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva 1998.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário afro brasileiro**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- HOBBSAWN, Eric. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- NASCIMENTO, Washington Santos. *Africanos e negros na Região Sudoeste da Bahia: histórias, culturas e influências*. In: Santana, Marise de (org.). **ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014. p. 29-59.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. *Curraleiro, crioulo, peduro: a pecuária como fator da formação socioeconômica do semiárido*. In: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia**. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 253-281.
- NOVAES, João Reis. **De tropeiro a coronel: ascensão e declínio de Marcionillo Antônio de Souza (1915 – 1930)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2009.
- POPPINO, Rolie. **Feira de Santana**. Salvador: Ed. Itapuã, 1968
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- SENNA, Ronaldo de Salles. **Jarê: uma face do candomblé; manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- SIERING, Friedrich Câmara. **Conquista e dominação dos povos indígenas: Resistência no sertão dos Maracás (1650- 1701)**. Salvador, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, janeiro de 2008 - Dissertação de Mestrado em História Social.

O ESPAÇO SAGRADO DE MADRINHA ALICE: CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE RELIGIOSA NO SERTÃO DOS MARAKÁ

Edelvito Almeida do Nascimento¹

Resumo: O presente texto faz uma caracterização histórico-geográfica da localidade onde estava inserida a comunidade religiosa dirigida por Alice Ferreira de Almeida, conhecida como Madrinha Alice, sacerdotisa de um culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas, numa região rural do município de Maracás-BA. Para tanto, na primeira parte, faz um exame da caracterização geral do “sertão” – historicamente associado à interioridade, isolamento e subdesenvolvimento – seguida de uma abordagem mais específica acerca do “Sertão dos Maraká”, território cuja origem está relacionada aos indígenas locais e sua relação com os colonizadores e africanos escravizados, e onde está situado o município em questão. Tal abordagem busca evidenciar a diversidade cultural e étnica locais, que podem ter influenciado na constituição religiosa da comunidade em estudo. Na segunda parte, o texto descreve mais especificamente o espaço de culto da comunidade, situando-a na zona rural do município, descrevendo o terreiro e analisando as relações entre a religião afro-brasileira e o ambiente natural. Com tais discussões, o texto pretende ampliar a compreensão acerca da identidade cultural do Sertão dos Maraká.

Palavras-chave: Sertão dos Maraká, diversidade étnica, candomblé, ambiente natural, Madrinha Alice.

Abstract: This text provides a historical-geographical characterization of the locality where the religious community led by Alice Ferreira de Almeida, known as Madrinha Alice, priestess of an Afro-Brazilian and indigenous cult, was located in a rural region of the municipality of Maracás-BA. In the initial section, the text examines the general characterization of the “sertão,” a region historically associated with interiority, isolation, and underdevelopment. It then delves into a more specific analysis of the “Sertão dos Maraká,” a territory with roots in the local indigenous communities and their interactions with colonizers and enslaved Africans. This is the region where the municipality in question is situated. This approach aims to highlight the local cultural and ethnic diversity, which may have influenced the religious constitution of the community under study. In the second part, the text provides a more detailed description of the community's place of worship, situating it within the rural area of the municipality. It offers a detailed analysis of the terreiro, exploring the relationship between Afro-Brazilian religion and the natural environment. Through these discussions, the text aims to enhance our understanding of the cultural identity of the Sertão dos Maraká.

Keywords: Sertão dos Maraká, ethnic diversity, candomblé, natural environment, Madrinha Alice.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro-UFBA), sob a orientação do Prof. Dr. Elias Alfama Vaz Moniz. Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade (UESB/2023). Mestre em Estudos Literários (UEFS/2014). Especialista em Antropologia das Populações Afro-brasileiras (UESB/2018). Especialista em Literatura e Ensino de Literatura (UESB/2017). Licenciado em Letras (UESB/2005). Professor efetivo da rede básica de educação pública do Estado da Bahia. E-mail: nascimentoedelvito@gmail.com. ORCID: 0009-0008-0572-6544.

Introdução²

O presente texto busca apresentar a caracterização histórico-geográfica do espaço onde se inseria a comunidade religiosa dirigida por Alice Ferreira de Almeida³ (ou Madrinha Alice, como era chamada por seus filhos de santo), sacerdotisa de um culto de matrizes afro-brasileiras e indígenas, configurado a partir da tradição local, no município de Maracás, notadamente de sua zona rural. Trata-se aqui de parte de uma pesquisa mais ampla, ainda em andamento, que visa investigar as características das tradições religiosas locais de matriz afro-brasileira e indígena.

Tanto na pesquisa mais ampla quanto no presente texto, a opção metodológica adotada é a de crítica à história tradicional e às fontes oficiais de memória a partir de referências a pesquisas mais recentes e do uso de fontes orais. Para tanto, combinamos a metodologia da História Oral com uma abordagem etnográfica e discussões em torno de teorias da memória. A História Oral tem sido amplamente utilizada nas ciências sociais para compreender a memória coletiva e as tradições de comunidades sem registros escritos formais. Jacques Le Goff (2013, p. 432, 433) destaca a sua importância como uma ferramenta para transformar a memória coletiva, especialmente em contextos onde não há registros escritos disponíveis. Ele argumenta que essa abordagem possibilita a construção de novos arquivos que preservam e transmitem as narrativas históricas de grupos e comunidades.

Um aspecto fundamental que influenciou a escolha da História Oral como metodologia foi a ausência de registros escritos na comunidade estudada. Muitos dos membros dessa comunidade, incluindo sua líder, eram analfabetos ou semianalfabetos, o que levou à caracterização da comunidade como “sem escrita” (LE GOFF, 2013, p. 392, 394). Embora alguns indivíduos possam ter habilidades de leitura e escrita, a prática da escrita não desempenhou um papel significativo na transmissão das tradições religiosas

² O texto aqui apresentado é um fragmento da dissertação de mestrado intitulada “O candomblé de Madrinha Alice: sincretismo, afro-brasilidade e herança indígena no Sertão dos Maraká”, de autoria de Edelvito Almeida do Nascimento, sob a orientação Marcello Moreira, defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, em 2023. Constitui também a base sobre a qual se constitui o aprofundamento da pesquisa, que tem sua continuidade, atualmente em nível de Doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Posafro/UFBA), sob a orientação do Prof. Dr. Elias Alfama Vaz Moniz.

³ Alice Ferreira de Almeida nasceu em 15 de maio de 1926, em Maracás, nas imediações do povoado de Morros (hoje, sede do município de Planaltino-BA), e faleceu em 24 de dezembro de 1998, na zona urbana do mesmo município. Na sua juventude, sua família adquiriu uma propriedade rural, próxima à povoação de Morro do Tatu, há cerca de 60 km da zona urbana, onde passou a residir.

dessa comunidade. Isso reflete uma tendência observada em muitos grupos religiosos de matriz africana, nos quais a transmissão oral desempenha um papel central na preservação dos conceitos, dogmas e rituais.

A História Oral é uma metodologia qualitativa que pode ser aplicada em uma variedade de disciplinas, incluindo História, Antropologia e Sociologia. A sua vantagem é possibilitar que testemunhas ou partícipes de fatos, acontecimentos ou (como no caso de um grupo religioso) instituições e grupos sociais, deponham sobre suas próprias experiências, que são basilares na abordagem do objeto de estudo. Além disso, a História Oral é especialmente útil em áreas pouco exploradas da vida social, onde a falta de fontes oficiais e documentos pode dificultar a compreensão dos fenômenos culturais e religiosos.

A escolha da metodologia se deve principalmente às possibilidades oferecidas por ela. Segundo Verena Alberti (1989), a História Oral é:

[...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. [...] Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, [...] etc., à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (ALBERTI, 1989, p. 1, 2).

Além disso, é importante considerar a possibilidade de combinar a História Oral com outras abordagens, como a etnografia ou etnobiografia. Consideramos que essa abordagem pouco ortodoxa nos possibilita também fazer um contraponto às fontes da memória oficial e fazer frente à uma espécie de manipulação da memória. Paul Ricoeur (2007) discute a manipulação da memória, destacando-a como uma ferramenta utilizada pelos detentores do poder para consolidar sua autoridade. Ele argumenta que essa manipulação está ligada à fragilidade da identidade, que enfrenta desafios tanto da passagem do tempo quanto das interações com outros indivíduos e grupos sociais (RICOEUR, 2007, p. 96, 98). A instrumentalização da memória visa reforçar a hegemonia dos poderosos, estabelecendo uma narrativa hegemônica que suprime as vozes e perspectivas alternativas.

Ao optar pela abordagem da História Oral, buscamos dar visibilidade à voz das memórias subterrâneas, muitas vezes marginalizadas pela memória oficial de Maracás. Ou seja, ao coletar narrativas orais de indivíduos excluídos e marginalizados,

pretendemos fazer um contraponto às narrativas hegemônicas e ampliar o debate sobre a história e identidade de Maracás.

A coleta de dados foi realizada principalmente por meio de entrevistas temáticas, que foram estruturadas para valorizar e capturar as tradições orais dos participantes. Neste artigo em específico, as falas citadas são de Luzia Rodrigues Ferreira, filha mais nova de Madrinha Alice e a responsável por acompanhar consultor para fazer anotações e por realizar determinados ritos religiosos. Ela é figura central na compreensão da comunidade religiosa, visto que é a única filha que preserva alguns ritos da tradição aprendida com a mãe. Contudo, na pesquisa como um todo e na elaboração de determinados conceitos, contamos com outros colaboradores, como filhos de santo e familiares. Além disso, recorreremos aqui às colaborações de Flávia Maraká, indígena que nos forneceu importantes informações sobre as tradições religiosas dos indígenas locais.

O texto está dividido em duas partes. Na primeira, busca-se oferecer uma análise abrangente sobre a caracterização do Sertão dos Maraká, destacando sua complexidade e significado dentro do contexto geográfico e social e enfatizando a natureza simbólica do sertão, como uma metáfora que representa as terras interiores e desconhecidas, em contraste com o litoral e a civilização. Além disso, discute-se a diversidade dos sertões no Brasil, ressaltando as relações históricas entre os povos indígenas, colonizadores portugueses e africanos escravizados. A presença desses diferentes grupos étnicos é enfatizada como um aspecto crucial na construção da identidade cultural local.

Na segunda parte, apresenta-se uma análise detalhada do espaço de culto, destacando a sua localização geográfica, a polissemia do termo “terreiro” e a interconexão entre as atividades sagradas e cotidianas. Descreve-se, também, a estrutura física da fazenda onde o terreiro está situado, ressaltando a autossuficiência do local e a hospitalidade estendida aos que necessitam de cuidados religiosos. Além disso, destaca o papel das árvores e plantas medicinais cultivadas e utilizadas em rituais.

Caracterizando o sertão dos Maraká

No Brasil, a expressão “sertão” foi utilizada desde o início da colonização para se referir às regiões interiores. A complexidade de sua definição no contexto brasileiro é revelada por Antonio Carlos Robert Moraes (2003), que faz uso de uma série de negativas para delimitar o seu conceito. Segundo o autor, o sertão não pode ser definido “do ponto

de vista clássico da geografia, como um tipo empírico de lugar”, nem como uma “obra da natureza” e muito menos como resultado da “intervenção das sociedades” (MORAES, 2003, p. 1). Isso porque o sertão só existiria do ponto de vista teórico, não podendo ser caracterizado nem por um traço natural (visto que se estende há vários biomas) nem social, pois a ideia de sertão se aplica justamente às regiões em que se imagina a inexistência incompleta (ou quase) da ação humana. Ou seja, “o sertão não é um lugar, mas uma condição atribuída a vários lugares” (MORAES, 2003, p. 2). Trata-se de uma caracterização pejorativa, uma valoração construída em oposição ao litoral (inicialmente) e, por extensão, à civilização, à cultura, à pujança econômica etc. Assim, o sertão só pode ser definido em oposição a outros lugares, o que nos leva a afirmar que se trata de um não-lugar.

Sertão é uma espécie de metáfora para representar diversas localidades. Nessa metáfora está contida a ideia do profundo, do misterioso e do desconhecido. Por isso, não é possível definir o sertão sem recorrer a imagens poéticas, como bem fez Guimarães Rosa (1986): “sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (p. 17); “o sertão está em toda a parte” (p. 1); “conseguiu de muito homem e mulher chorar sangue, por este simples universozinho nosso aqui. Sertão” (p. 11); “o senhor tolere, isto é sertão” (p. 1).

Moraes (2003) afirma ainda que não existe um sertão no Brasil, mas os Sertões, como bem optou Euclides de Cunha no título de seu livro (CUNHA, 1985), tão diversos quanto diferentes são os seus biomas e seus grupos humanos. Historicamente relacionados aos povos indígenas considerados hostis pela empresa colonizadora – em virtude de sua resistência, que teria levado a Coroa Portuguesa a empreender as chamadas Guerras Justas ou Guerras contra os Bárbaros, entre os séculos XVII e XVIII – os sertões continuaram, mesmo na contemporaneidade, a ser representados como morada de selvagens, de não-civilizados, de bárbaros. A sua diversidade levou a uma subdivisão, a exemplo de “sertão de Lages, sertão dos Patos, sertão dos Goitacás” (MORAES, 2003, p. 4) ou, como na Bahia, sertão da Ressaca, sertão das Jacobinas, sertão dos Maraká. Tais divisões não são fixas, porque elas são redefinidas pelas dinâmicas históricas, de modo que um lugar pode deixar de ser classificado como sertão à medida que seus qualificadores negativos contrapostos à civilização deixam de existir, ou a denominação

de um sertão pode ser alterada de acordo com os movimentos de seus povos, de seus acontecimentos históricos etc.

Na época da invasão colonial (década de 1670), todo o território de domínio dos indígenas Maraká, que era mais ou menos delimitado pelo Rio de Contas, o Rio Paraguaçu, a Chapada Diamantina e as proximidades da Mata Atlântica, foi denominado de Sertão dos Maraká. As primeiras referências à colonização portuguesa daquele espaço são do século XVII, quando forças do governo da província da Bahia contrataram homens liderados pelo paulista Baião Parente para desbravar o sertão às margens dos rios Paraguaçu, Jiquiriçá e Jussiapé (como então era conhecido o Rio de Contas), combatendo os povos indígenas do grupo étnico Maraká e edificando as primeiras casas da vila (NOVAES, 2009; NASCIMENTO, 2014).

Após a ação desses bandeirantes, os colonizadores passaram a controlar a região, que passou então a ser conhecida como “Sertão dos Maracás” (SIERING, 2008, p. 50). Embora por muito tempo a crença era a de que os indígenas Maraká haviam sido dizimados, uma parcela deles foi dispersa para as áreas mais distantes da sede do povoamento e se reassimilou etnicamente como forma de sobrevivência (SIERING, 2008). Mais recentemente, várias pessoas de origem indígena no município passaram a reivindicar sua identidade, num movimento conhecido como etnogênese Maraká (NASCIMENTO; MACHADO; NASCIMENTO, 2021, p. 104-150). Assim, a influência cultural dos povos indígenas é muito forte em Maracás (e na vizinhança), sobretudo na zona rural e nos que se avizinham ao território dos indígenas Payayá. Essa informação é relevante para o presente estudo, em virtude do fato de que, de acordo com os relatos de familiares, Madrinha Alice descendia de uma linhagem matrilinear de indígenas daquela região.

Embora essa etnia estivesse espalhada por diversos povoamentos, havia um agrupamento maior, que foi denominado de “a Grande Aldeia dos Maraká”, situada nas proximidades da nascente do Rio Jiquiriçá. Foi sobre esta aldeia que foi fundada, em 1674, a Vila de Maracás, centro da sesmária doada a Manuel de Inojosa (um dos colonizadores que lideraram a invasão). Esta vila viria a se tornar a cidade de Maracás, ou sede do município. Assim, toda a extensão municipal que vigorou até o século XIX é, na verdade, o entorno da “Grande Aldeia”. Provavelmente, os povoados que,

posteriormente, foram emancipados, também foram estabelecidos em outros povoados indígenas.

Outra observação importante é que a colonização e conquista do espaço não poderia ter se dado sem a presença dos africanos escravizados. Tanto pelo período de sua chegada, como pelos traços remanescentes de sua cultura, a hipótese que se tem construído é a de que a origem desses negros seria, predominantemente, Banto (NASCIMENTO, 2014). A negação destes povos na história do município é resultado do racismo a eles dirigido. Racismo que, no município, ganhou traços muito originais. Além de todo o preconceito que há na sociedade de um modo geral, ali houve um processo ainda mais opressor, o que se depreende da formação de um bairro destinado à moradia de negros, como uma aparente estratégia de isolamento e de branqueamento da “Praça”, espaço urbano destinado às famílias da elite local. Isso contribuiu para uma segregação espacial que perdurou até o século XX, mantendo esta população separada do restante da cidade e, sobretudo, afastada da “Praça”. A localidade dos negros ficou conhecida como “Rua do Cuscuz”, embora o nome oficial hoje seja Bairro Jiquiriçá.

Em estudo acerca das festas populares em Maracás, Jerry Guimarães (2006) escreve a história do bairro, desde o seu surgimento até a fundação e uso do seu principal espaço de festa: o Clube 13 de Maio ou, como é conhecido popularmente, o Clube do Cuscuz. A partir das observações encontradas naquele trabalho, compreendemos que o clube é um local de resistência e afirmação da identidade afro-brasileira e reação ao processo de segregação promovido pela elite branca, que monopolizou o espaço de festas da Praça Rui Barbosa.

A história de tal bairro, atualmente, tem se tornado, para a cidade, sinônimo de afirmação étnica no cenário afro-brasileiro da região, em virtude de que ali se encontram vestígios de legado africano preservados pelos antigos moradores. Podemos deduzir, assim, que se trata de um remanescente quilombola, embora ainda não oficializado. Também há outras regiões na Zona Rural que aparentemente possuem este perfil, como é o caso do Boqueirão, da Estiva, de Caldeirão dos Mirandas e, provavelmente, da comunidade de Umburanas.

Como prova da presença de negros escravizados naquela cidade, há os documentos históricos revelados, em 2014, pelo Padre Washington e citados por Ivana

Karoline Machado (MACHADO, 2016). Tais documentos encontram-se no arquivo da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Graças e apontam para o número de, aproximadamente, duzentos registros de batismos de crianças recém-nascidas em um período de três anos, após a Lei do Ventre Livre.

Assim, as relações étnicas estabelecidas no território de Maracás se deram em virtude dos contatos entre os povos indígenas, africanos e europeus, contribuindo sobremaneira para a construção de uma cultura com marcas próprias e um campo religioso específico. O município tem, portanto, em sua gênese particular, uma história marcada pela diversidade étnica. Isto potencializa a importância do campo de estudo, posto que, a etnicidade é, de acordo com Philippe Poutignat e Streiff-Jocelayne Fenart (1998), “uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT; FENART, 1998, p. 141).

O município de Maracás (cuja sede situa-se entre as coordenadas 13°26'26" a Sul e 40°25'55" a Oeste) está localizado na Mesorregião do Centro-sul Baiano, na região econômica do Sudoeste da Bahia, na Microrregião de Jequié e no território de identidade do Vale do Jiquiriçá.⁴

A nascente do Rio Jiquiriçá fica na sede do município nos arredores do centro da cidade, há cerca de 400 metros da praça principal. A cidade dista aproximadamente 360 km da capital do estado (pela via mais curta: rodovia BA 026 e, em seguida, BR 116) e tem como municípios limítrofes: ao norte, Marcionílio Souza e Planaltino; a Leste, Lajedo

⁴ É recente a inserção deste município no território de identidade do Vale do Jiquiriçá, como acontece com outros tantos municípios da Bahia. Há, pelo menos, dois argumentos válidos para que ele fosse inserido no território do Médio Rio de Contas. O primeiro é de ordem geográfica: a porção do município que é banhada pelo Rio de Contas é bem maior que a extensão do Rio Jiquiriçá dentro de seus limites (na maior parte de seu território, o Jiquiriçá sequer chega a ser um rio); o segundo argumento é de ordem econômica e cultural e leva em conta o fato de que os maracaenses estão mais ligados (comercial e culturalmente) a Jequié, do que a Amargosa (sede administrativa estadual do Vale do Jiquiriçá) ou qualquer outro município daquele território de identidade. Mesmo depois de transferido para sede administrativa regional de Amargosa, os maracaenses continuam utilizando o comércio, o serviço, as instituições de saúde e de Ensino Superior de Jequié. Apesar disso, não podemos negar a proximidade que Maracás tem, do ponto de vista simbólico, com vários municípios do Vale do Jiquiriçá, visto que eles estão na rota entre Maracás e a capital. Deve-se levar em conta, no caso das relações religiosas, o fato de que Santa Inês está bem mais próximo do Recôncavo Baiano, considerado pelo povo de santo de Maracás (como para muitos outros) o berço do candomblé. Assim, estar em Santa Inês, por exemplo, pode conferir em determinados contextos, mais legitimidade a um sacerdote do que estar em Maracás-BA.

do Tabocal; ao Sul, Manoel Vitorino; a Sudeste, Lafaiete Coutinho e Jequié; e a Oeste, Iramaia.

Com cerca de vinte e sete mil habitantes, dos quais aproximadamente 70% residem em áreas urbanas, a base econômica do município atualmente está sobretudo nas atividades comerciais e de prestação de serviços (65%), seguida da agropecuária (25,4%) e da indústria (9,6%). A “novidade econômica”, no entanto, de acordo com Flávio Guimarães de Souza (2015), é a exploração do minério de vanádio, iniciada em meados de 2014, cujo processo de implantação atraiu “um significativo contingente de população na expectativa de trabalhar nas atividades vinculadas à mineração” (SOUZA, 2015, p. 13, 14).

O município tem se revelado uma importante fonte de pesquisa da história e antropologia do interior da Bahia, tendo em vista o fato de que sua extensão territorial que vigorou até o fim do século XIX, quando o município abrangia áreas que hoje pertencem a outros municípios. Assim, a história de Maracás tornou-se importante para a compreensão de toda uma realidade regional.

O espaço de culto

O terreiro de Madrinha Alice situava-se na zona rural do município, na Fazenda São José, localizada nas imediações de uma comunidade denominada Morro do Tatu, a aproximadamente 48 km da sede (se utilizadas as estradas vicinais que passam pela Serra da Salgada e pelo Povoado de Capivaras). As coordenadas exatas da localização do terreiro são 13°18'51" a Sul e 40°42'56" a Oeste. A comunidade do Morro do Tatu, localizada imediatamente a oeste da Fazenda São José, é o ponto mais distante da zona urbana de Maracás, no limite com o município de Marcionílio Souza.

Tomada a mesma estrada vicinal de Capivaras, depois de passar pela Fazenda São José e pela Comunidade do Morro do Tatu, percorridos mais 7,5 km, chega-se ao povoado de Lajedinho (já pertencente ao município de Marcionílio Souza), que tem uma grande importância para esta pesquisa, porque, além de lá terem residido alguns filhos de santo e consulentes de Madrinha Alice, é também onde se situa o cemitério utilizado por sua família, a igreja onde geralmente ela assistia às missas esporádicas, onde seus filhos biológicos foram batizados e onde residiu, por um tempo, suas filhas biológicas Zelina e

Luzia: após o casamento, Zelina passou a morar no povoado, tendo levado Luzia (ainda adolescente) para morar com ela.

Seguindo 4,5 km na mesma estrada, chega-se à comunidade rural de Umburanas, onde residiam alguns filhos de santo. Próximo a Umburanas (que, ao que tudo indica, se trata de um remanescente quilombola) está situada a tríplice divisa entre os municípios de Maracás, Marcionílio Souza e Iramaia. É nessa divisa que há uma intersecção para outra estrada vicinal, que dá acesso à comunidade rural de Gavião (localizada no território de Maracás e onde também residiam muitos filhos de santo e consulentes de Madrinha Alice). Ou seja, embora o terreiro estivesse na zona rural de Maracás, exercia grande influência sobre outros dois municípios da região.

Tanto o relativo isolamento geográfico da comunidade na época (dadas as dificuldades de transporte) como a diversidade de povos que compuseram a realidade social do município (e notadamente de sua zona rural) parecem ter contribuído para a construção de um candomblé com traços muito específicos, que podem ser descritos sobretudo a partir das peculiaridades do seu sincretismo, marca da tradição local, muito diferente dos chamados Candomblés de Nação.⁵

A palavra “terreiro”, muitas vezes utilizada pelos colaboradores, é uma expressão comum para designar diversos cultos classificados como candomblé. No caso em estudo, é importante que se esclareça, este termo tem múltiplos sentidos, o que nos obriga a considerar o contexto em que é utilizado. Entre os filhos de Madrinha Alice, “terreiro” significa a própria comunidade religiosa em si, mas também significa o espaço religioso (como acontece com outros grupos religiosos). Porém, inclui ainda outro sentido: terreiro como sinônimo de quintal, como se nota na descrição que Luzia faz da área cercada em volta da casa de residência de Madrinha Alice:

O terreiro era bastante grande, cercado, em volta tinha flores plantadas. De longe você via logo que era uma casa de candomblé, né. Cê via logo que era uma casa de candomblé porque você via várias flores plantadas

⁵ Tanto a singularidade do sincretismo presente no culto quanto os mitos fundadores da comunidade religiosa e as narrativas da origem familiar indígena indicam que a comunidade de Madrinha Alice se configura de modo muito diferente dos candomblés conhecidos e elaborados em Salvador, Região Metropolitana, Recôncavo da Bahia e outras áreas litorâneas. Nessas localidades, onde se desenvolveram os ritos de candomblé a que se dedicam a maior parte dos estudos acadêmicos até então, há a presença das “nações de Candomblé”: keto, Jeje, Angola etc. A expressão “nação” é utilizada como um classificador. No entanto, nem toda tradição que reivindica a denominação de candomblé se encontra classificada por este sistema. As descrições da comunidade de Madrinha Alice e sua ritualística teriam sido construídos de modo bastante peculiar, gerando um “candomblé” com traços muito próprios e que aqui chamo, por ausência de um nome específico, de “tradição local”, em oposição aos “candomblés de nação”.

em volta da casa e tudo muito limpinho, tudo muito arrumadinho (LUZIA FERREIRA).

Essa polissemia em torno do termo “terreiro” ocorre porque o espaço religioso da comunidade está inserido na própria casa do sacerdote, sendo o salão⁶ apenas um anexo ou cômodo da própria residência. O terreiro, nesse sentido, engloba o espaço delimitado pela cerca do quintal em torno da edificação de morada da sacerdotisa e sua família. Isso quer dizer que não há uma diferença muito grande entre as atividades ditas religiosas ou sagradas e as atividades cotidianas.

Em virtude disso, a descrição do espaço físico do terreiro deve começar pela fazenda São José, como um todo, incluindo a descrição do salão, seu altar e seus elementos sagrados, bem como o entorno da edificação (onde Madrinha Alice cultivava ervas destinadas às práticas de cura).

A Fazenda São José é uma pequena propriedade familiar. Entre as décadas de 1970 e 1980, chegou a ser relativamente próspera, resultado da cultura de mamona, que havia se tornado, àquela época, o carro-chefe da economia municipal. A importância da cultura da mamona para a economia de Maracás é explicada por Souza (2015):

[...] o processo de crescimento da cidade de Maracás está ligado não somente à doação de terrenos a uma parte da população pobre da cidade no final da década de 1970 – na parte sul da cidade –, por proprietários fundiários pretendentes a cargos políticos no município de Maracás, mas também a uma melhoria relativa nos rendimentos de produtores rurais com a ricinocultura (cultivo da mamona) até a década de 1980. A elevada produção de mamona, cujas safras destas décadas posicionaram o município de Maracás entre os maiores produtores do estado, induziu a mudanças significativas no comércio local, na dinâmica urbana e atraiu a população do campo para a cidade, tanto do município de Maracás quanto de municípios circunvizinhos (SOUZA, 2015, p. 37).

Além da agricultura de subsistência – que incluía diversos gêneros, como milho, feijão, abóbora, melancia, caxixe, maxixe, arroz e mandioca –, a família mantinha um pequeno rebanho de bovinos de leite, caprinos e uma criação de aves (predominantemente de galinhas, perus e conquéns) para produção de ovos e abate. As atividades desenvolvidas eram tão diversas, que a propriedade, na maior parte do tempo, era quase

⁶ A palavra “salão” é utilizada pelas participantes para se referir ao principal espaço religioso daquela tradição. Trata-se de onde está localizado o altar, onde são feitas as consultas e se realizam as festas. Seria sinônimo do que, para os candomblés de nação, se chama de “barracão”, mas com suas particularidades.

completamente autossuficiente, com exceção dos períodos de seca.

Essa autossuficiência, adicionada ao fato de que a casa principal era relativamente espaçosa, facilitava a permanência de pessoas por longos períodos nas dependências para seus respectivos tratamentos.⁷ De acordo com Luzia Ferreira:

Era um lugar simples, mas de muita fartura. A fazenda ela produzia de tudo um pouco, do feijão, o arroz, é... A melancia, a abóbora, tudo que você imaginar ela tirava dali, até a própria carne mesmo, que meu pai criava bode e tinha muita galinha. Então assim, não era nenhum problema uma pessoa de fora fazer um tratamento e trazer um irmão, um filho, pessoas assim que ficavam lá hospedado dias e dias e pra a gente era tudo muito normal (LUZIA FERREIRA).

Os relatos dão conta de que, em alguns casos, determinados filhos de santo, já devidamente tratados, quando sentiam algo “fora do normal”, o que podia ser uma impressão do retorno dos sintomas, acabavam por decidir, sem um prévio aviso, se recolher novamente, chegando “de surpresa” à casa de Madrinha Alice, com bagagem e pertences religiosos para ficar uma quantidade indefinida de dias. De acordo com Luzia, isso nunca chegou a ser um problema, já que havia sempre gêneros alimentícios em quantidade suficiente: “graças a Deus a gente passou muito bem ali naquele lugar simples e cheio de fartura, cheio de bênçãos. Graças a Deus” (LUZIA FERREIRA). Essas aparições repentinas de filhos de santo eram comuns, sobretudo por parte de dois deles em especial: Francisco (morador do povoado de Umburanas e primo de Dona Licinha) e uma senhora chamada Maria de Abílio, também chamada de Maria Vêa (moradora do povoado de Capivaras).

Havia, em suas dependências, além da casa principal (onde residia o casal Ferreira: Madrinha Alice e seu esposo), outras quatro casas no entorno. A residência principal se localizava mais ou menos ao centro da propriedade, enquanto as demais se espalhavam para os limites em direções opostas, todas elas ficando a, aproximadamente, um quilômetro de distância da principal. Essas quatro residências eram habitadas por filhos do casal Ferreira (Rosa, Brás, Pedro e Natal)⁸ e seus respectivos descendentes, netos de Madrinha Alice.

⁷ O “tratamento” é o rito sincrético estruturador da própria religiosidade em questão. Refere-se ao complexo de ritos que compreendiam, ao mesmo tempo, as práticas de cura e a própria filiação do neófito.

⁸ Além desses quatro filhos, havia ainda Luzia e Zelina (que desde cedo constituíram suas respectivas famílias na zona urbana), além de Eunápio (que residia com sua família em outras localidades rurais, onde trabalhava como administrador). Vilma, a filha mais nova, faleceu na adolescência, na década de 1980.

A casa principal tinha ainda, há poucos metros, outras edificações, como uma casa, chamada de “casinha”, onde se guardavam os arreios, sementes de capim, ferramentas e outros instrumentos, e que em época anterior tinha servido de hospedaria para trabalhadores temporários e tropeiros em trânsito; uma casa de farinha, usada por Seu Abinel e seus filhos e, às vezes, alugada a famílias vizinhas; e um pequeno curral aos fundos, destinado à ordenha de vacas.

Como afirmado anteriormente, não havia uma distinção entre o que era a residência de Madrinha Alice e o que era o seu “terreiro de candomblé”, assim como não havia uma separação entre as atividades cotidianas e as atividades religiosas, nem entre os membros da família biológica e os da família de santo. Assim, não convém tratar aqui da residência como algo distinto do espaço religioso. É certo que, na edificação, havia um cômodo maior e separado (cujo acesso se dava por um dos dormitórios) para as principais atividades do culto. Mas nunca houve uma clara divisão entre aquele espaço e os demais.

Isso envolvia também o entorno da casa, delimitado por uma cerca que formava, à época, um grande círculo. Fora desse “círculo”, além das edificações indicadas acima (a casinha, a casa de farinha e o curral), havia um frondoso cajueiro (no lado leste da residência, para onde se direcionava a porta da cozinha): “na frente da porta da cozinha tinha um pé de caju muito bonito, era cercado, tinha um giralzinho aonde [*sic*] a gente lavava prato” (LUZIA FERREIRA). E na frente da casa (sudoeste) havia um grande pé de mulungu. Essas duas árvores tinham uma importância fundamental no culto, razão pela qual Madrinha Alice tinha por elas um cuidado especial.

O cajueiro, além de sua função óbvia de fornecer, na devida estação, frutos para o uso comum, era a origem das castanhas, que eram devidamente armazenadas. No período de festas religiosas, as castanhas eram torradas numa panela sobre uma pequena fogueira nos fundos do terreiro. Depois de frias, removiam-se as cascas e, em seguida, as castanhas eram trituradas no pilão. A massa processada de castanhas era misturada a outros condimentos para o preparo do caruru e do vatapá.

O mulungu (*Erythrina velutina*), árvore de grande porte muito comum na caatinga da região central da Bahia, produz cachos de flores vermelhas de pétalas com aproximadamente dez centímetros de comprimento, e sementes que, no tamanho e formato, se assemelham a grãos de feijão, porém, de cor vermelho-sangue com uma

pequena mancha preta. As sementes não são comestíveis e, até onde foi possível verificar, não são utilizadas para outro fim que não seja ornamental. Apesar de muito dura, com a técnica certa pode ser matéria-prima para colares. As flores, por sua vez, servem para decoração de ambientes. No caso de Madrinha Alice, observava-se o uso das sementes para fazer colares de conta: “de vez em quando a gente pegava aquelas sementes do pé de Mulungu pra fazer corrente” (LUZIA FERREIRA).

Contudo, o que era mais utilizado da árvore era a casca, que tem faculdades calmantes e anti-inflamatórias. Eventualmente, Madrinha Alice recolhia uma pequena porção de casca de mulungu, fazia uma infusão e servia aos seus neófitos. Essa era, geralmente, a primeira providência que era tomada quando alguém era levado até sua casa em estado de grave perturbação. Nessas ocasiões, não raro, a pessoa era amarrada em sua residência por seus familiares. Quando era apresentada a Madrinha Alice, ela ordenava que desamarrassem e preparava o chá de mulungu, bem como outros remédios. Nos dias subsequentes ao tratamento, ela oferecia ainda algumas vezes as porções até que a pessoa retomassem seu estado de lucidez.

Esse era um chá que ela mesma fazia questão de preparar e advertia que havia segredos na quantidade e no modo de manipulação da casca. Segundo ela, um erro poderia levar a efeitos colaterais desagradáveis. O cuidado era redobrado, sobretudo, quando o neófito era do sexo masculino. Tais segredos, no entanto, não foram revelados pelos filhos de santo, ou porque eles tenham em relação a isso alguma proibição ou porque Madrinha Alice não chegou a transmiti-los. Contudo, algumas pessoas da família utilizam o chá para controle da pressão arterial e para combate à insônia.

Independentemente dos fins terapêuticos a que se destinava o mulungu, o certo é que se tratava de uma árvore que gozava da condição de ente sagrado ou lugar de culto a determinada divindade. As participantes da pesquisa não sabem dizer a qual entidade estava ligada à árvore, mas é de se supor que ela estivesse relacionada ao culto de caboclo, porque temos notícia, por meio do Babalorixá Adatao Viana, de Vitória da Conquista, de que naquele município há casas que utilizam o mulungu para o culto ao caboclo.

De qualquer forma, a importância da árvore para o candomblé, como para outros diversos cultos atuais ou antigos, já foi exaustivamente explicada. Basta lembrar que uma das divindades do candomblé é, em si, uma árvore (Iroko, Loco, Tempo etc.). Martins e Marinho (2010) afirmam que “o culto da árvore está presente em várias religiões

primordiais, como as tradições dos druidas, as dos antigos gregos e romanos e algumas religiões indígenas” (MARTINS; MARINHO, 2010, p. 22). Ou seja, o culto a árvores não é exclusividade do candomblé. Os romanos celebravam nas árvores o solstício de verão. Na tradição judaico-cristã, há várias menções a árvores nos mitos de fundação, como a árvore do conhecimento do bem e do mal, a árvore da vida etc.

Entre os indígenas, o culto à jurema (árvore de pequeno porte comum na caatinga) era estabelecido como meio de conectar o ser humano aos espíritos dos ancestrais e às divindades. Ainda hoje, nos candomblés de tradição local, no município de Maracás, serve-se uma bebida chamada de vinho de caboclo ou vinho de jurema. Embora não tenhamos certeza do uso da jurema no preparo da referida bebida, fica o registro do nome, como uma referência ao antigo culto.

Flávia Maraká afirma que seus ancestrais eram juremeiros e que faziam uso da bebida para a comunicação com o mundo espiritual. Essa religiosidade em torno da jurema, no território dos Maraká, já foi estudada e documentada. E ela se apresenta sob três dimensões: o uso da bebida, a incorporação da ancestral divinizada cujo nome é Jurema e a adoração da própria árvore, diante da qual são depositadas oferendas com diversas finalidades (MACHADO, 2016, p. 54).

Nos candomblés de nação o culto à árvore é realizado na constituição de divindade:

Iroko é a grande árvore encantada, pai e mãe de tudo que existe no mundo do sagrado; temida, amada e respeitada por aqueles que a conhecem de perto, é a morada de orixás (dos iorubás); voduns (dos fon e jejes), inquices (dos bantu) e de todos os tipos de espíritos, feiticeiros e bruxas. [...] É o Orixá Iroko para os iorubás; o Vodum Loco para os fon do Benin; o Orixá Olorokê para os efãs e ijexás; o Inquice Tempo, para grande parte do povo banto (MARTINS; MARINHO, 2010, p. 33, 34).

Eliade (1992) relaciona o culto às árvores à percepção humana de que sua existência é precedida pela existência do mundo, que permanecerá após sua partida. A vida humana, de acordo com o autor, não está “entre dois Nadas” (ELIADE, 1992, p. 73). Isto é, a perenidade da árvore em oposição à fugacidade da vida humana se impõe como representação da própria força do tempo. A morte é vista, portanto, não como o fim, mas como uma outra forma da existência. Como o próprio cosmos é um organismo vivo, a

morte é apenas uma mudança de categoria da vida humana, uma mudança de esfera, de plano, de dimensão. E a árvore é o testemunho da permanência da vida. Mas o simbolismo vai muito além disso:

A imagem da árvore não foi escolhida unicamente para simbolizar o Cosmos, mas também para exprimir a Vida, a juventude, a imortalidade, a sapiência. Além das árvores cósmicas, como Yggdrasff, da mitologia germânica, a história das religiões conhece Árvores da Vida (Mesopotâmia), da Imortalidade (Ásia, Antigo Testamento), da Sabedoria (Antigo Testamento), da juventude (Mesopotâmia, Índia, Irã) etc. Em outras palavras, a árvore conseguiu exprimir tudo o que o homem religioso considera real e sagrado por excelência, tudo o que ele sabe que os deuses possuem por sua própria natureza e que só raramente é acessível aos indivíduos privilegiados, os heróis e semideuses (ELIADE, 1992, p. 74).

Isto é, a árvore tem um sentido profundo para o homem religioso e isso não é diferente no caso de Madrinha Alice. O culto ou reverência prestados ao mulungu é a maior evidência disso. Enquanto foi possível, aquela grande testemunha do tempo esteve lá, sob os cuidados amorosos da grande matriarca e recebendo as devidas honras pelo serviço prestado aos filhos de santo aflitos.

Ainda são necessárias pesquisas mais aprofundadas acerca do uso terapêutico do mulungu em seres humanos. Mas testes recentes em animais já comprovam a presença de lavonoides e alcaloides, que agem sobre a ansiedade. Chá das suas cascas já é utilizado há muito para casos leves de ansiedade (BOTELHO; OLIVEIRA; ANDRADE, 2021, p. 1332). Além do mulungu, diversas outras plantas eram utilizadas para fins medicinais. Nos fundos do terreiro, havia uma variedade de árvores, pequenos arbustos, ervas etc. que eram utilizadas para chás, infusões, banhos, enfeites, entre outras coisas:

[...] tinha um pé de laranja d'água [...] que dava uma laranjas muito boa. Mais no fundo da casa tinha as plantações que dali que ela tirava os banhos. Tinha pé de maravilha, espada de Ogum, espada de São Jorge, losna, é... Tinha arruda, tinha também vence-tudo, pé de comigo-ninguém-pode, pé de cheiroso, algumas pessoas conhecem como guiné. Tudo que ela plantava ali para os trabalhos, aquelas plantas tudo ela trabalhava com elas também. No fundo da casa tinha bastante coisa assim, bastante plantações que eu me lembre. E... logo cedo ela ia lá antes de escurecer e catava aquelas folhas para fazer as coisas, os banhos pro pessoal (LUZIA FERREIRA).

Tais ervas eram cultivadas dentro do círculo de cerca de arame formado em torno da casa. Esse círculo compreendia o espaço mágico, por assim dizer, que encerrava o culto e delimitava até onde havia a proteção dos santos e entidades. Uma das restrições

para os filhos em tratamento era justamente ultrapassar os limites desse círculo. Mesmo depois de iniciado, uma das proibições incluídas no chamado resguardo era passar por baixo de cerca de arame por um determinado tempo que poderia variar de semanas a anos, a depender das circunstâncias. Tal proibição evidencia o poder relacionado à cerca como limite entre dois espaços. Nesse caso entre o espaço sagrado e o profano. Mas o lugar principal de culto era o salão:

Lá no salão tinha uma mesa no centro [...] que era onde ela fazia as consultas, uma mesa que estava sempre coberta com uma toalha branca. [...] E depois dali tinha o altar, tinha o campo da sereia, tinha o campo de ogum, né... era o campo da sereia era no chão (LUZIA FERREIRA).

Ou seja, era no salão onde se realizavam as consultas, trabalhos de limpeza, de cura, de cuidados com os santos, de rezas e onde aconteciam as festas públicas, chamadas de samba. O salão era o cômodo mais amplo da casa e ficava no lado oeste da residência. Nele estavam todas as representações materiais de divindades, os atabaques, a mesa de consulta, os paramentos de santo etc. Na descrição de Luzia, observamos que os paramentos utilizados pelas divindades ficavam ali:

[...] eu lembro que tinha uma flecha, tinha um chapéu de pena, que Geni [filha de santo e sobrinha biológica de Madrinha Alice] usava e deixava lá, porque era instrumento de usar lá. [...] Quando tinha uma coisa de usar no santo, ficava lá [no salão] guardado (LUZIA FERREIRA).

Ao abordar o espaço de culto, vamos além das simples descrições físicas e adentramos em um universo de significados profundos e simbólicos. O candomblé praticado nesse local transcende a mera prática religiosa; ele reflete a identidade e a visão de mundo dos seus seguidores, enraizados nas tradições antigas e na conexão com a natureza. Assim, ao explorarmos este espaço, mergulhamos em um mundo de símbolos e espiritualidade que ecoa a riqueza das tradições afro-brasileiras e da espiritualidade rural do interior da Bahia.

Considerações finais

Ao concluir esta investigação sobre o Sertão dos Maraká e o espaço de culto na Fazenda São José, torna-se evidente a complexidade das interações sócio-históricas que deram forma à identidade na Bahia, notadamente na localidade estudada. Desde os

primeiros tempos da colonização até os dias de hoje, destacando a riqueza e a diversidade das influências dos povos indígenas, dos africanos escravizados e dos europeus na formação da identidade étnica e religiosa local.

Não obstante a manipulação das fontes da memória, com fito a ignorar a presença negra e indígena, é possível detectar a presença da cultura de origem indígena e africana no Sertão dos Maraká, a partir de uma leitura mais ampla das fontes orais e das tradições religiosas. A partir dessa perspectiva, é possível compreender melhor a complexidade do conjunto simbólico por trás dos ritos e da mitificação dos espaços sagrados.

A análise das narrativas orais e dos ritos religiosos permite também compreender os conflitos e tensões que são a tônica da formação histórica do Sertão dos Maraká, desde os primeiros contatos entre os colonizadores e indígenas locais até a configuração atual da sociedade, marcada por uma invisibilização dos povos marginalizados e pela ratificação dos espaços de poder. Isso nos induz a continuar as pesquisas em torno das práticas religiosas de tradição local, analisando as identidades culturais e étnicas que emergem dela.

O candomblé de tradição local, marcado por um sincretismo bastante peculiar, revela a complexidade das relações interétnicas historicamente. Além disso, a relação entre o espaço sagrado e o ecossistema, simbolizada pela importância das árvores, ressalta a conexão profunda entre o sagrado e o profano na cosmovisão local. Essas árvores são como entidades sagradas que desempenham um papel vital na existência da comunidade religiosa.

Destacamos a importância do estudo acerca do Sertão dos Maraká, de um modo geral, e do espaço de culto, mais especificamente, para o conhecimento sobre as dinâmicas sociais e históricas que moldaram essa região e sua população ao longo dos séculos.

Referências

- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1989.
- BOTELHO, R. M.; OLIVEIRA, L. S.; ANDRADE, L. G. Estudo da utilização popular da espécie medicinal *erythrina mulungu* mart. ex benth no transtorno da ansiedade. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação*. São Paulo, v.7.n.10. out. 2021, p. 1331-1345.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GUIMARÃES, Jerry Santos. O clube do cuscuz: espaço de festas, identidades e resistência. In: **Seminário História em Debate: Fórum Permanente de Debates Sobre Trabalho Cultura e Poder. Ano 1. Ciclo 2**. Vitória da Conquista: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão *et. al.* 7 ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2013.
- MACHADO, Ivana Karoline Novaes. **Cultuando a essência dos que se foram: o candomblé no sertão dos maracás**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades – PPGREC. Jequié-BA: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, 2016.
- MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. **Iroco: o orixá da árvore e a árvore do orixá**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. O sertão: um “outro” geográfico. *Terra Brasilis: Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica*. 2003. p. 1-8.
- NASCIMENTO, Edelvito Almeida do; MOREIRA, Marcello. Manipulação da memória nas fontes da memória oficial do município de Maracás - BA. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, n. 16(6), p. 4471–4489.
- NASCIMENTO, Edelvito; MACHADO, I. K. Novaes; NASCIMENTO, Washington. Os Maraká: história, etnogênese e cultura no sertão de Maracás. In: NASCIMENTO, Washington (Org.). **Antônia Onça e o mestre em amansar brancos**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021. p. 137.
- NASCIMENTO, Washington Santos. Africanos e negros na região sudoeste da Bahia: histórias, culturas e influências. In: Santana, Marise de *et al.* **ODEERE: formação docente, linguagens visuais e legado africano no sudoeste baiano**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

NOVAES, João Reis. **De tropeiro a coronel: ascensão e declínio de Marcionílio Antônio de Souza (1915-1930)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2009.

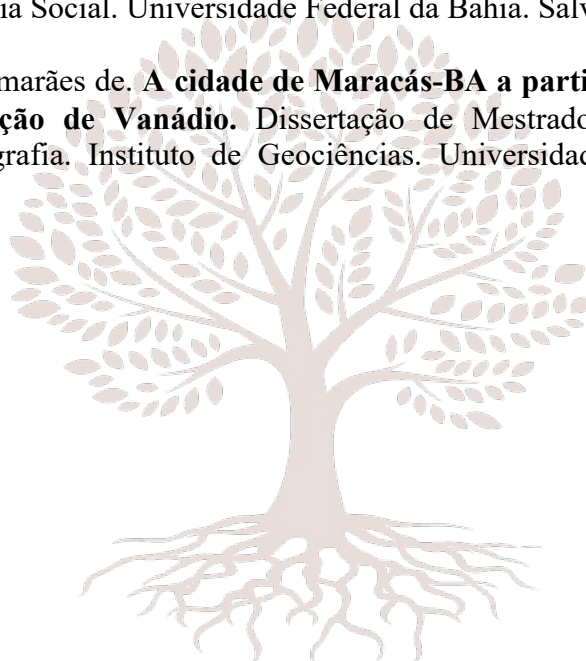
POUTIGNAT, Philipe; FENART, Streiff-Jocelayne. **Teorias da Etnicidade (seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrick Barth)**. São Paulo: Fundação editora da Unesp, 1998.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SIERING, Friedrich Câmara. **Conquista e dominação dos povos indígenas: resistência no sertão dos Maracás (1650-1701)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História Social. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

SOUZA, Flávio Guimarães de. **A cidade de Maracás-BA a partir da implantação do projeto de mineração de Vanádio**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia. Instituto de Geociências. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.





RELATO DE PRÁTICA

XIRÊS PATRIMONIAIS: SEMINÁRIO PELO TOMBAMENTO DO ABAITÉ, EM SALVADOR-BAHIA.

Clara Domingas Correia de Codes¹

Resumo: Os “Xirês Patrimoniais” são espaços não-formais de educação que evocam as forças da Natureza, em atos contínuos e formato expandido, compondo diversos colaboradores. A experiência foi inaugurada com um seminário, de 1 a 3 de dezembro de 2023, quando realizamos rodas, vivências, debates, rituais e convocações políticas acerca do Tombamento do Abaeté (1985- atual), resultante do acúmulo de diversas mobilizações populares nas últimas décadas, em defesa deste território sagrado e único, ameaçado de extinção, em Salvador, Bahia. Neste relato, a proposta é construir, com textos e fotografias, uma breve narrativa crítica sobre os “Xirês Patrimoniais” e o processo de patrimonialização do Abaeté. No atual contexto de crise climática, desagregação territorial e devastação socioambiental, estamos diante de uma complexa teia sociohistórica e biocultural, que envolve agentes divergentes, que ora sucumbem, ora resistem e se reinventam, embora fragilizados pela contínua urbanização desenvolvimentista e pela lógica do capital, que buscam eliminar as alteridades, a existência de diferentes mundos, e impõem novas geografias, desde o período colonial. Defendemos uma perspectiva regenerativa e ancestral para a restinga urbana do Abaeté, território articulado em rede com outros sítios sagrados da cidade de Salvador e RMS. Lançamos uma flecha no presente, para combater problemas iniciados no passado, que persistem. Defendemos “um mundo de muitos mundos” como nos traz a antropóloga Marisol de la Cadena, uma política baseada na ideia de Natureza (in)comum.

Palavras-chave: Tombamento; Patrimonialização; Espaços Não Formais de Educação; Crise climática; Restinga Urbana.

ABSTRACT: The "Xirês Patrimoniais" are non-formal educational spaces that evoke the forces of nature, employing continuous acts and an expanded format, with the involvement of various collaborators. The experience commenced with a seminar held from December 1 to 3, 2023. During this event, a series of discussions, experiences, debates, rituals, and political calls were conducted pertaining to the Abaeté Land Registry (1985-present). This registry emerged from the aggregation of various popular mobilizations that have occurred in recent decades in Salvador, Bahia, in defense of this hallowed and singular territory, which is currently facing extinction. The objective of this report is to construct, through the use of textual and photographic evidence, a concise critical narrative about the "Xirês Patrimoniais" and the process of patrimonialization of Abaeté. In the context of the climate crisis, territorial disintegration, and socio-environmental devastation, we are confronted with a complex socio-historical and biocultural web involving a multitude of agents, some of whom succumb, some resist and reinvent themselves, although weakened by continuous urbanization and the logic of capital, which have sought to eliminate otherness, the existence of different worlds, and impose new geographies since the colonial period. We propose a regenerative and ancestral perspective for the urban sandbank of Abaeté, which is part of a network of sacred sites in the city of Salvador and the RMS. We are taking action in the present to address issues that originated in the past and continue to persist. We defend “a world of many worlds” as anthropologist Marisol de la Cadena tells us, a policy based on the idea of (un)common Nature. We propose a policy based on the concept of “a world of many worlds,” as articulated by anthropologist Marisol de la Cadena. This policy is founded upon the notion of (in)common nature.

Keywords: Heritage Designation; Patrimonialization; Non-Formal Spaces of Education; Climate Crisis; Urban Restinga.

¹ Clara Domingas Correia de Codes é nativa de Itapuã, Abaeté. Artista transdisciplinar e pesquisadora, educadora popular, professora da rede pública municipal, ativista socioambiental e mestra em Antropologia pelo PPGA-UFBA com a dissertação “Cultura de areia”: transformações urbanas, memória e imaginação no bairro de Itapuã (2020). É integrante co-fundadora do Fórum Permanente de Itapuã, membro do Conselho Gestor da APA-Lagoas e Dunas do Abaeté, integrante do Coletivo Nosso Quilombo, Instituto de Permacultura da Bahia e Convergência pelo Clima. E-mail: claradomingas@gmail.com. ORCID: 0009-0008-6353-0005.

INTRODUÇÃO

Abaité é um ecossistema costeiro com dunas e lagoas, dentre as quais, se destaca a Lagoa do Abaeté, cuja formação geomorfológica é descrita por Avanzo (1990), a partir de movimentos de transgressão (elevação) e regressão (diminuição) do nível do mar, avanços e recuos que foram provocando o depósito, nesses longos movimentos, de areias sobre um rio ancestral, soterrando-o e dando origem ao que seria a atual rede de lagoas e riachos do território, há cerca de 120 mil anos. Trata-se do último remanescente conservado, a última paisagem geoecológica originária de restinga de Salvador, com espécies endêmicas de plantas e bichos, significados históricos e religiosos, modos de vida humanos e mais que humanos, influenciados por entes vivos e mortos, intrinsecamente ligados ao mar, nutridos pelas bacias hidrográficas do rio Ipitanga e do rio Jaguaribe.

Este ecossistema está parcialmente “protegido” pela APA (Área de Proteção Ambiental) Lagoas e Dunas do Abaeté, criada em 1987 para preservar “os últimos remanescentes de sistemas de dunas associados às terras úmidas (lagoas, alagadiços e brejos) conservados no município de Salvador, podendo vir a constituir um laboratório natural de experiências científicas para manejo deste tipo de ecossistema” (BAHIA, resolução n. 3.023, 2002, p. 3). No entanto, os principais instrumentos para seu gerenciamento, o ZEE - Zoneamento Ecológico-Econômico (conjunto de parâmetros urbanísticos específicos para a APA) e o Plano de Manejo (diretrizes para realização da gestão, ações e parcerias institucionais), encontram-se extremamente desatualizados, provando serem ineficientes no objetivo de preservar o que restou dessa restinga urbana.

Fernandes et al (2015) mostram que, desde sua criação, a APA Lagoas e Dunas do Abaeté tiveram seu ZEE modificado algumas vezes (1992, 2002 e 2010), e essas alterações corresponderam somente aos interesses da especulação imobiliária, o que resultou na redução da área total da unidade de conservação e na redução das áreas ditas preservadas, não urbanizáveis.

Outras graves incoerências observadas são: a desconexão da legislação com os valores identitários da comunidade local (afroindígena, pesqueira e quilombola) ao não mencionar as manifestações culturais e religiosas típicas do Abaité - em especial, as tradições de matriz africana - como usos permitidos nas áreas restritas à ocupação humana. Além disso, a poligonal da APA não abrange os terrenos mais privilegiados da orla, estando absolutamente apartada da faixa de praia, embora o mar seja elemento

fundamental para a formação e a manutenção da restinga. Isso torna impossível a preservação desse ecossistema costeiro, pois desconsidera-o como um grande contínuo. Como as políticas de preservação ambiental poderiam ser, de fato, efetivas, quando se faz vista grossa para uma expansão urbana tão indiscriminada?

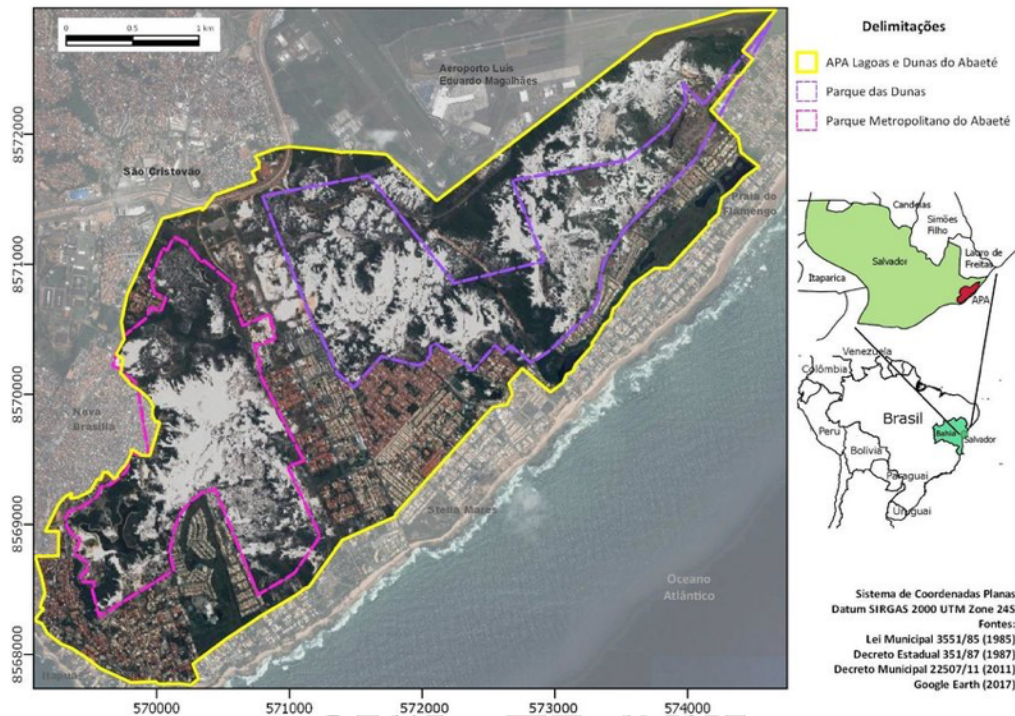


Figura 1. Localização da APA- Lagoas e Dunas do Abaeté e dos parques municipais.
Fonte: OLIVEIRA, Diego Idelfonso de, PEREIRA, Ricardo Galeno Fraga de Araújo (2020)

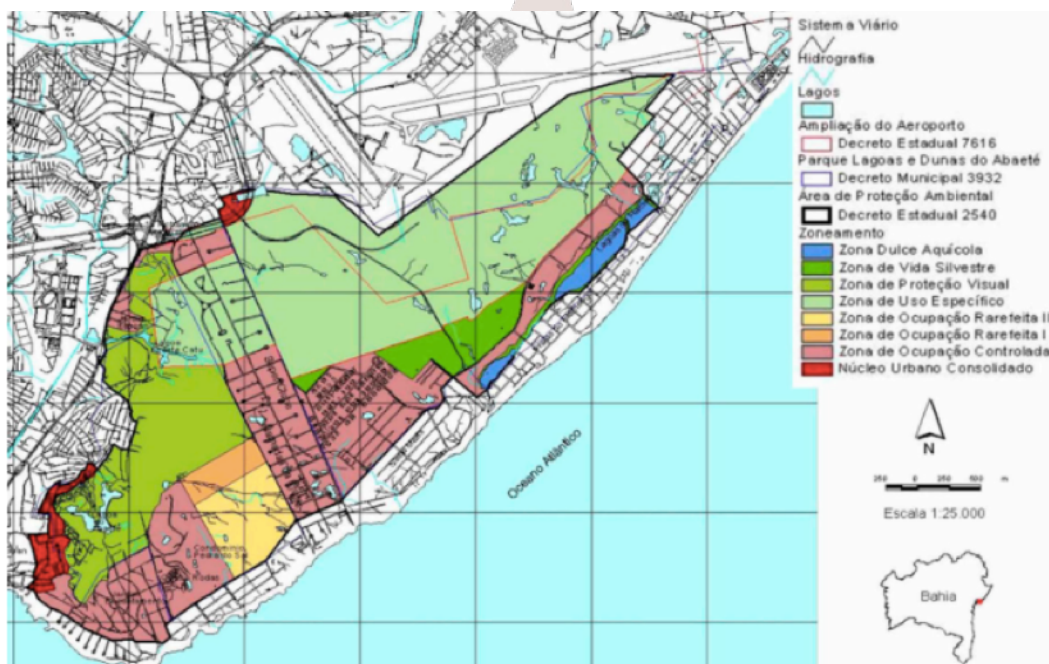


Figura 2. Zoneamento Ecológico- Econômico da APA.
Fonte: BAHIA, resolução no 3.023, 2002, p.1.

Abaité ou Abaeté? Abaité e Abaeté

Afirmamos Abaité com “i” para reforçar a retomada ancestral em curso, evocando o Tupi antigo, língua nativa dominante neste território, antes da invasão europeia e durante os primeiros anos de colonização. O caso foi analisado por Frederico Edelweiss (1969) tupinólogo interessado em investigar topônimos de origem Tupi na cidade de Salvador, concluindo ser inadequado o termo Abaeté com “e”, pois a palavra “eté” remete a homem (Abá) abalizado, de valor, verdadeiro. Diferentemente, “ité” tem sentido de sinistro, terrível, traduzindo de maneira mais precisa a realidade geográfica do lugar, que desafia, inspira o medo, respeito e mistério próprios às lendas e causos em torno da lagoa escura. No entanto, não propomos a exclusão de um termo pelo outro. Não se trata de fazer uma substituição definitiva, mas de evocar a herança originária, viva no momento presente.

Nas últimas décadas, as intervenções urbanísticas engendradas pelo poder público, tanto municipal quanto estadual, na orla marítima e no Parque do Abaeté, fora e dentro da poligonal da APA Lagoas e Dunas do Abaeté (fig.1), têm reforçado o modelo colonial e capitalista de “fazer cidade”, fragmentando o ecossistema, retirando as pessoas de seus lugares de convivência cotidiana, priorizando o mercado imobiliário, hoteleiro, de eventos, festas e comércio de bebidas alcoólicas, como parte de um projeto globalizante e predatório, “cuja apropriação pela atividade turística resulta em *despersonalização e negação* do lugar, inviabilizando o encontro e o estabelecimento de um diálogo com raízes territoriais e culturais” (OLIVEIRA, 2009, p. 5).

Esse processo histórico tem implicado na desfiguração das paisagens simbólicas do Abaeté, na impermeabilização excessiva do solo, pavimentação, retificação e canalização de rios, devastação da vegetação, edificações em zonas legalmente protegidas, extração ilegal de areia, perfuração de poços rasos, descarte irregular de resíduos, todo tipo de exploração e violação dos direitos à vida. As consequências são a alteração do microclima, a degradação do aquífero e a desertificação das lagoas, o aumento da temperatura média e a ameaça de extinção da restinga, uma completa contradição com a verdadeira vocação do Abaeté, nosso território sagrado.



Figura 3. Areais, lagoas e restinga aberta, ecossistema predominante do Abaité, em contraste com edificações.
Fonte: Autora (2023)

Qual é a situação atual?

A Ação Civil Pública 1059284-76.2022.4.01.3300, em curso, de iniciativa da DPU que corre na 13ª Vara da Justiça Federal Cível, tem no polo passivo a Prefeitura de Salvador e o IPHAN, e versa sobre dois processos de tombamento, não concluídos: um do Parque das Dunas, aberto em 2015, UC de proteção integral municipal; e outro, cujo objeto é a Lagoa do Abaité, de 1985. Somente o último processo é legitimado pelas populações locais. Um documento de origem do arquivo central do IPHAN/RJ aponta a reabertura do processo de tombamento em 03 de agosto de 2020. Há também decisão liminar de abril de 2023, da lavra do Juiz Federal Carlos D'Ávila, que ordena a suspensão imediata de intervenções na área litigiosa ou no perímetro que compõe a Lagoa do Abaité e o Parque da Dunas, objetos dos processos de tombamento. É urgente que a sociedade civil demande ao IPHAN, que tem essa competência, que decrete o tombamento provisório, cujas tratativas para o início do procedimento instrutório está em um atraso de 39 anos.

A ausência do Tombamento tem fragilizado, ainda mais, as forças do Abaité. Por isso, a mobilização para que ocorra esse reconhecimento ainda que tardio permanece, e para que haja a recuperação da conectividade e do encantamento dos territórios. Assim, contornar-se-ia na cidade de Salvador o que Serpa (2007) chama de “guetos preservados” os espaços verdes e APAs que se encontram fragmentados e cujas margens são pontos de conflito constantes entre seres humanos e natureza.

Atualmente, com a inconclusão da retomada do processo de Tombamento do Abaeté iniciado pelo IPHAN em 1985 (os autos foram dados oficialmente como perdidos pelo órgão em 2013), os coletivos, associações, terreiros e movimentos socioambientais estão sendo convocados a colaborar com a reconstrução do processo instrutório original. Para participar ativamente, a comunidade e seus representantes precisam refletir sobre o que pleiteia e como deve se dar o processo de Tombamento da área. O Tombamento não deve ser considerado a solução definitiva para o problema, mas como um passo importante no processo de Patrimonialização, uma espécie de empoderamento emancipatório da comunidade. Urge, portanto, o desafio de mobilizar e informar a população dos acontecimentos. É dessa necessidade de mobilização que surge a concepção dos “Xirês Patrimoniais”.

As práticas que constituem os modos hegemônicos de fazer cidade abominam a diversidade biocultural. Contra isso, a exuberante rede ecológica do Abaeté, vinculada às cosmogonias indígenas e afro-brasileiras, resiste às correntes da modernização. A proteção e a regeneração do Abaeté implicam no reconhecimento e fortalecimento dessas iniciativas, e viabiliza a reformulação dos valores intrínsecos às políticas ambientais e patrimoniais baseadas na (falsa) dicotomia entre Natureza e Cultura. Para contrapor o predomínio da lógica da *remanescência*, da tutela e da reserva de mercado, é urgente promover o (re)surgimento das redes socioecológicas da região, reconectando paisagens que foram desconectadas entre si.



Figura 4. Águas doces e salgadas do Abaité, cavalos, vegetação reptante de restinga e pedras equilibradas em “Ebós artísticos” de Pio Filho.
Fonte: Autora (2023)

População magoada

O trecho que segue é uma composição do Bloco Afro Ilê Aiyê (Genivaldo Evangelista/Neve), bloco que foi puxado pelo Doté Saulo Pinheiro, da Comissão dos Povos de Axé de Itapuã. Tal canto foi entoado como uma resposta da comunidade em diversos momentos de enfrentamento, protestos e manifestações nos últimos anos:

Negro, negro, negrada,
A nossa honra tem que ser lavada,
Na passeata
A nossa honra tem que ser lavada
População magoada
A nossa honra tem que ser lavada

Desde a luta contra a instalação da EEE - Estação Elevatória de Esgoto às margens da Lagoa do Abaeté durante a pandemia do Covid-19 em 2020, os movimentos sociais uniram-se aos terreiros e representantes autodeclarados indígenas do território, em retomada ancestral. Os “Xirês Patrimoniais” se somam a essas e outras iniciativas históricas de descontentamento coletivo em face da gestão pública do Abaeté, buscando fortalecer ações de valorização dos nossos bens culturais-ambientais, base da Patrimonialização, comprometendo-se com a memória local e com as práticas das comunidades afro-brasileiras remanescentes. Para isso, aposta na oralidade e na promoção de espaços não-formais de educação.

Xirê é o nome que se dá ao ritual público das religiões de matriz africana. É a roda dos orixás, entidades que são manifestações da Natureza, tais como o vento, as águas, os rios e os mares, o fogo, as matas, os mangues etc. O nome “Xirês Patrimoniais” foi sugerido pelo artista e candomblecista Rosalvo da Conceição Filho, conhecido como Pio Filho, a partir da idealização do seminário pela autora deste relato, uma filha de Itapuã, artista e pesquisadora engajada na defesa do patrimônio ecológico da cidade de Salvador.

O Fórum Permanente de Itapuã, em parceria com Coletivo Nosso Quilombo e o Instituto de Permacultura da Bahia, ficaram à frente da produção, que teve apoio financeiro da CESE - Coordenadoria Ecumênica de Serviço. A realização do evento em si envolveu várias de forças de diversos agentes e entidades parceiras.

As discussões e ações desenvolvidas buscam consolidar os debates políticos através do encantamento, da magia e da reverência, percepções que escapam à racionalidade. O seminário “Xirês Patrimoniais” apostou na sensibilização da sociedade

civil, buscando a equivalência entre diferentes regimes de conhecimento, cumprindo o necessário, mediante a publicação de informações elementares e estudos, vivências enriquecedoras que atravessam diferentes gerações e reflexões acerca do processo de tombamento patrimonial.

O GT (Grupo de Trabalho) de Patrimonialização do Abaeté é formado por inúmeras entidades e associações dos territórios: Stella Maris, Aeroporto, São Cristóvão, Mussurunga, Vale Encantado, Manguezal do Passa Vaca, Pedra de Xangô, Pituaçu, Quilombo Quingoma, Quilombo Pitanga dos Palmares/ Caipora, Bacia do Cobre, Bacia do Jaguaribe etc. O GT zela para que o tombamento seja retomado e concluído nos termos do povo, como resultado de uma construção coletiva interdependente.

É fundamental que a comunidade participe ativamente, apresente suas visões e propostas autodemarcatórias. No entanto, nos deparamos com divergências e conflitos de interesses dentro da mesma luta. Em 1993, Paulo R. Guimarães da Silva observou:

[...] É verdade que no movimento de defesa do Abaeté constatou-se uma dimensão interclassista fundamental, divergências de percepção de um mesmo problema, diferentes níveis de projeto e modalidades de ação social e política pertinentes a serem descritas. Trata-se aqui, portanto, de demonstrar que o Abaeté é, sobretudo, um território em torno do qual se formou uma ação coletiva portadora de um discurso ecológico, capaz de fazer emergir a diversidade de dimensões de que um mesmo espaço de referência pode se revestir, segundo diferentes apropriações, seja sob a forma concreta de seu caráter produtivo e disciplinar, seja sob a forma simbólica, quando se trata de seu valor histórico, religioso, patrimonial ou natural[...]. Este movimento de defesa ecológica, mesmo que fortemente marcado por situações sociais de exclusão, por manipulações políticas e por interesses econômicos externos, exprime a natureza do vivido nesta cidade, de suas crenças, de suas representações do mundo, de seus valores e normas tradicionais, através de práticas religiosas e tradições vivas, presentes em Itapuã e na cidade em geral (SILVA, 1993).



Figura 5: Terreiros locais ritualizam o Iroko-Loço-Tempo, entidade espiritual das religiões de matriz africana, árvore popularmente conhecida como Gameleira Branca, I Caminhada dos Povos de Axé e Sociedade Civil em defesa do Abaeté.

Fonte: Autora (2023; 2020)

Alerta do clima

Abaeté é um caso emblemático e ocupa o centro dos debates, meio ao colapso climático de dimensões globais e impactos locais, de acirramento das assimetrias sociais e ameaça de apagamento de ecossistemas biodiversos e territórios originários, de populações aldeadas, de quilombolas ou de remanescentes afro-indígenas nos centros urbanos, como é o caso da região Abaité, seu entorno e contínuo com o mar.

Como ecossistema litorâneo, a restinga foi um dos primeiros ambientes a sofrer intervenção antrópica desde a época da invasão portuguesa. Na verdade, a utilização das restingas remonta aos tempos pré-históricos e às montanhas de restos de conchas e ossos de peixes (sambaquis), hoje raramente encontrados no litoral do Brasil, que seriam seu testemunho (ROCHA, 1994, p. 65). A colonização europeia inaugurou um processo severo de exploração e devastação territorial, marcando profunda e irreversivelmente a história do planeta, devastação que segue em atualização. Este flagelo atravessou a região do Abaité, que viu muitos de seus tombando, lutando, fugindo, mas jamais aceitando pacificamente tal violência.

A historiografia destaca a existência, em Itapuã, de um quilombo: o Buraco do Tatu. Narcimária Patrocínio Luz (p. 73, 2012) ressalta que esse quilombo não era o único a resistir na região:

[...] há uma tendência de fixar o quilombo Buraco do Tatu como uma territorialidade absoluta de recusa a escravidão em Itapuã. Ledo engano. Ouso afirmar que havia outros 'quilombos' em Itapuã que interagiam e se apoiavam nos valores e vínculos de sociabilidade africanos.

Além disso, “o quilombo nunca foi para o africano(a) um lugar de ‘negros(as) fugidos(as)’ e sim, uma territorialização sinérgica, que acolhia todos(as) que procuravam manter sua liberdade e direito à sua alteridade civilizatória e com ela suas comunicações” (LUZ, p. 74, 2012). A autora afirma ainda que os quilombos:

[...] tinham dinâmicas variadas para desestabilizar a ordem escravista: daí apelarem para assaltos, mobilização de africanos escravizados, implantação de roças para subsistência, dedicação a caça explorando a fauna de Itapuã, trocas de mercadorias com os produtos gerados no quilombo com comerciantes locais, e um dado interessante os vínculos com os cantos, instituição formada por etnias variadas de africanos pelas freguesias da cidade de Salvador (LUZ, 2012, p. 77).

Até hoje, atualizam-se também as estratégias para viver em contexto de crise social e climática, com a fragilização de territórios e a desagregação ambiental. A história do bairro de Itapuã e do Abaité se misturam e se amalgamam. Nesse sentido, observamos que as aceleradas transformações urbanas não apenas degradam, mas aniquilam o que chamamos de “cultura de areia”, os modos de ser multi-espécies da restinga no meio urbano (CODES, 2020).

As mudanças climáticas observadas no último século deram-se em velocidade recorde na história do planeta, sugerindo o nascimento de uma nova época geológica, em que a espécie humana teria se tornado uma força capaz de imprimir mudanças em escala planetária e em uma velocidade jamais vista. É um fenômeno que não temos qualquer capacidade de anular – por isso, resta a nós nos adaptarmos e desenvolvermos a mitigação de seus efeitos. Muitos cientistas batizaram a nova época de Antropoceno, mas há outras denominações que nos provocam reflexões críticas. As mudanças climáticas não anunciam mais uma crise a ser enfrentada pela humanidade, mas escancaram a brutalidade avassaladora dos sistemas colonialistas das Américas, cuja crise que dura séculos, afeta desigualmente os diversos povos, espécies e territórios do planeta, podendo nos levar a um colapso ecológico irreversível.

A época geológica presente é chamada por Marisol de la Cadena (2009) de “Antropo-cego”, e sua marcação coloca em xeque a separação basilar da modernidade entre a história humana ou social e a história geológica ou natural: “de um lado, assim, a evolução da espécie, do outro a história do capitalismo” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 26). Essas histórias, contudo, jamais foram separadas, e disso os povos e espécies cujos modos de vida são entrelaçados à natureza já sabem (SANTOS, 2019). O exemplo do Abaité evidencia como as políticas de proteção podem ser a outra face da moeda do *ethos* civilizatório da modernidade colonialista. Santos (2019) explica como o desenvolvimentismo faz parte da guerra da colonização, que é, acima de tudo, uma guerra territorial.

Muitas são as facetas do desenvolvimentismo, desde grandes obras de infraestrutura a políticas ambientais de implantação de reservas naturais, onde proíbe-se a permanência, ocupação e usos tradicionais. Na verdade, o “cego” proposto por Marisol de la Cadena não se refere propriamente a um regime de (in)visibilidade. Em vez disso, o termo quer fazer referência a algo inerente a uma condição de impossibilidade

hegemônica formulada historicamente, indicando que parceiros antagonistas e suas relações antagônicas estão incluídas no antropo-cego (DE LA CADENA, 2018). O “clima” de Salvador depende do Abaité. É preciso, portanto, alertar a cidade sobre a sua condição de cegueira, pois o sentido sagrado atribuído ao Abaité evoca dimensões que a espécie humana não é capaz de controlar.



Figura 6. “Xirês Patrimoniais” na rua da Literatura (com Mestra Damiana) e nos arcos do Parque Metropolitano do Abaeté.
Fonte: Autora (2023)

Acordar as memórias

Tivemos uma rica programação no seminário “Xirês Patrimoniais”, desde a abertura (sexta, 01/12) na sede do Malê Debalê (instituição que nasceu nas margens da Lagoa do Abaeté, em 1979) a partir da condução de lideranças religiosas e da apresentação do grupo Malêzinho, coordenado pelo Prof. Agnaldo Fonseca, envolvendo dezenas de crianças da comunidade e suas famílias, em torno da cultura afro-brasileira. Em seguida, houve uma roda de falas e exibição de vídeos, participação das lideranças de terreiros, representantes de parques e coletivos associados, apoiadores diversos e instituições implicadas no processo: IPHAN, DPU, UFBA e outros órgãos públicos estaduais e municipais.



Figura 7. Abertura dos “Xirês Patrimoniais” na sede do Bloco Afro Malê Debalê, com participação de lideranças religiosas, especialmente de matriz africana, colaboradores diversos, órgãos públicos politicamente implicados, comunidade local e de Salvador.

Fonte: Pio Filho

No dia seguinte (sábado, 02/12) abrimos as atividades com um Poranci, ritual Tupinambá, conduzido por indígenas de Salvador e dos litorais norte e sul da Bahia. Em seguida, tivemos momentos de partilha dos alimentos e eixos de trabalho durante a manhã e à tarde. Concluímos o dia com o plantio de uma muda de Baobá que encontrou seu caminho até nós, de maneira mágica, através das mãos da educadora Rita Capotira, pelos fluxos do Movimento Sem Terra-MST e da Teia dos Povos, importantes organizações de base popular, além da presença confluyente do Prof. Dr. Cláudio Orlando do Nascimento (Gbinkore, aquele que colhe o que planta):

Para dar voltas no Baobá,
E acordar as Memórias (2x)

Memórias de um tempo atrás,
Memórias dos Ancestrais
Agora! (2x)
(NASCIMENTO, 2023, p. 22)



Figura 8. Plantio de muda de Baobá durante os “Xirês Patrimoniais” em dez, 2023
registro do seu desenvolvimento em março, 2024.

Fonte: Autora (2023) e Cláudio Orlando (2024) respectivamente.

No último dia (domingo, 03/12), iniciamos as atividades com uma caminhada e a realização de um sonho antigo de mestra Damiana, pandeirista, compositora e baiana de acarajé: fizemos o “Samba de bacia” na Lagoa de Deus (chamada também de Lagoa de Zambi). O evento contou com a presença ilustre das matriarcas do território, as antigas lavadeiras como Maria de Xindó, integrante do grupo Ganhadeiras de Itapuã, e outras. Após este momento icônico, partilhamos o alimento no Espaço Verde, lugar que abrigou no passado, o terreiro mais antigo de Itapuã, do finado Pai Daniel. Essas e outras histórias

foram contadas no momento *griot* com Mestre Ulisses, Mãe Mucinha de Oxum e outros baluartes da cultura afro-indígena local. A última atividade deu-se num cortejo de Afoxé de rua, que nos conduziu para a faixa de praia, para o samba final, em frente à pedra ancestral Itapuã (“pedra saliente” em Tupi) a pedra que “ronca” manifestando a alteridade civilizatória dos povos inaugurais.

Dentre as variadas estratégias de comunicação e ações previstas nos “Xirês Patrimoniais”, algumas não puderam ser realizadas no seminário realizado e aguardam novas oportunidades para serem lançadas ao mundo. Uma delas é a série *Patrimônios Vivos*, que consiste em colagem nas ruas e na publicação em redes sociais, de cartazes (montagens artísticas baseadas em fotografias) e minibiografias que prestam homenagens a alguns dos principais anciões e anciãs da comunidade, guardiões e guardiãs da memória local. Outra ação que precisa de amadurecimento e posterior publicação, é a mostra do Dossiê Abaeté, material que foi salvaguardado pela ONG Gambá, com inúmeras matérias históricas de jornais, no período de 1983 a 2000. Esse material começou a ser avaliado e tratado, mas ainda de maneira superficial, e merece, portanto, uma curadoria cuidadosa, para elaboração de nexos críticos e apontamentos. Assim, serão destacadas questões que se repetem sem solução década após década, configurando-se em dívidas históricas. No futuro, é importante construir um site para disponibilizar esse acervo de informações.

Para pressionar o IPHAN a prover o Tombamento provisório, foi solicitado aos movimentos sociais um relatório delimitando algum recorte crítico que selecione elementos de alguma área que esteja em maior risco. Isso demandará novas mobilizações e deliberações para a produção desse material. Buscamos constantemente medidas necessárias para evitar que as degradações ultrapassem o limite ecológico irreversível, comprometendo o legado da ancestralidade afro-indígena na comunidade, suas artes de fazer, elaborações políticas e intelectuais no contexto urbano.

Há sobreposição de competências, legislações e instâncias administrativas que requerem, portanto, esforços conjuntos, inter e transdisciplinares, considerando, principalmente, a imperiosa necessidade de enfrentar a emergência climática.

Ao distribuir as ações dos “Xirês Patrimoniais” em diferentes sítios, descentralizando-os, recorreremos à ideia de biorregião² para reforçar a abordagem orgânica do território, para além das fronteiras da unidade de conservação, mostrando como o ecossistema funciona e fazendo trocas energéticas de maneira aberta, para além das abstrações de poligonais. Assim, demonstra-se como a preservação/regeneração ecológica é impossível se desvinculada dessas “ilhas” ou fragmentos, como observa Rocha:

[...] é possível concluir que a malha de interações é praticamente infinita e que colocar limites geográficos ou de elementos constituintes para os ecossistemas é uma atividade subjetiva, uma abstração humana para tornar mais prático o seu estudo (ROCHA, 1994, p. 59).



Figura 9. Samba de Bacia com Mestra Damiana, Maria de Xindó e outras antigas lavadeiras do Abaeté.

Considerações finais

A despeito de todas as dificuldades e limitações, os resultados alcançados foram satisfatórios, pois oferecemos ao público experiências inéditas e transformadoras, além de informações atualizadas sobre o Tombamento do Abaeté. Espera-se que na continuidade do processo, haja o estreitamento do diálogo e cooperação acadêmica no âmbito interinstitucional e interdisciplinar entre pesquisadores das áreas da Antropologia, Arquitetura, História, Ecologia, Geografia e outras, com a comunidade, os mestres de notório saber, as zeladoras da cultura popular, a infância e a juventude, fomentando outras iniciativas similares de sistematização do conhecimento resultante não somente da pesquisa acadêmica, para tornar o processo acessível a um público mais amplo.

² Biorregião é um conceito utilizado para caracterizar uma “área geográfica que contém um ou outro mais ecossistemas, e cujas demarcações são definidas pelos limites dos sistemas ecológicos e das comunidades humanas”, de acordo com a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO).

Neste sentido, o conceito de “Natureza Incomum” (DE LA CADENA, 2009) nos permite pensar os coletivos e comunidades que excedem a divisões entre “humano” e “não humano” de maneira insurgente, fazendo resistência à guerra do antropo-cego, em suas palavras:

[...] afirmando o seu ser e clamando por uma política que vá além dos direitos que o Estado poderia ou não oferecer benevolmente por meio da cultura. Muito longe de ser um conflito como costumamos ver, seu dissenso com o Estado pode dizer respeito à soberania territorial, e não apenas. Pode expressar a demanda pública por permitir condições políticas, historicamente negadas, de que - sem natureza, não há cultura (DE LA CADENA, 2009, p. 115).

No último dia dos “Xirês Patrimoniais”, assim que finalizamos as atividades, permanecemos juntos e, coletivamente, recebemos a notícia da ancestralização do Mestre Nego Bispo (Antônio Bispo dos Santos). Nos abraçamos emocionados, nos consolando com sua lição de vida:

Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo. (SANTOS, 2023).

A luta vem de longe, nós mantemos o legado.

Abaeté, Abaeterna!³



Figura 10. Paralelo entre matérias jornalísticas, no início da luta pelo Tombamento e o momento atual.
Fonte: Dossiê da ONG Gambá (Correio da Bahia, 1985) e Jornal *A Tarde* (2023), respectivamente.

³ “Abaeté Abaeterna” refere-se a campanha iniciada na década de 1980, pela C.A.T.A. - Comissão de Avaliação Técnica do Abaeté, formada por membros das universidades, ONGs e representantes da comunidade, sendo uma das responsáveis pela formulação do primeiro encaminhamento para o Tombamento do Abaeté.

Referências

- AVANZO, P. E. **Importância da Geologia nos estudos de impacto ambiental. Abaeté: um exemplo**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1990.
- BAHIA. **Resolução nº 3.023 de 20 de setembro de 2002**. Zoneamento Ecológico – Econômico da APA Lagoas e Dunas do Abaeté. Salvador, 20 set. 2002.
- BRSIL. **Lei nº 6.902 de 27 de abril de 1981**. Brasília, DF, 25 de abr. 1981
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- DE CODES, Clara Domingas C. **“Cultura de areia”: transformações urbanas, memória e imaginação no bairro de Itapuã**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Salvador: PPGA - Universidade Federal da Bahia, 2020.
- DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum: histórias do antrope-cego**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.
- EDELWEISS, Frederic. **Camarajipe e Lagoa Abaité**. Centro de Estudos Bahianos, Salvador-Bahia, 1969.
- FERNANDES, V. et al. **Análise socioambiental a partir dos zoneamentos ecológico Econômico da área de proteção ambiental das lagoas e dunas do Abaeté**. In: Geo UERJ. Rio de Janeiro, no 27, p. 137-143, ago. 2015.
- GANDON, T. d’ R. **A voz de Itapuã**. Salvador: Edufba, 2018.
- LEWIS, S.L. & MASILIN, M. A. **Defining the Anthropocene**. Nature. Reino Unido, vol. 519, pp. 171-180, mar. 2015. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/nature14258>>. Acesso em 27 de março, 2024.
- LUZ, N. C. do P. **Itapuã da Ancestralidade africano-brasileira**. Salvador: Edufba, 2012.
- NASCIMENTO, Cláudio Orlando C. (Org); OLIVEIRA, Eduardo D., Nkadiobu, Arlindo, DIAS, Rita de Cássia (colaboradores). **Escrevivências Baobás de contos indígenas- africanos - diaspóricos -1**. Ed – Ituiutaba, MG: Editora Barlavento, 2023.
- OLIVEIRA, Diego Idelfonso de, PEREIRA, Ricardo Galeno Fraga de Araújo. **Análise Espaço-Temporal do Estado de Conservação da área de Proteção Ambiental Lagoas e Dunas do Abaeté**. São Paulo, UNESP, Geociências, v. 39, n. 1, p. 215 - 226, 2020.
- ROCHA, Rosana Moreira da. **A restinga como exemplo**. Paisagem Ambiente Ensaio. São Paulo, n. 6 p. 57 - 73 dez. 1994.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **A Terra dá, a Terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. 112 p.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: Modos e significações**. Brasília: AYÔ, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 -51, 2018. Disponível em: <<https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>>. Acesso em 27 de março, 2024.

SERPA, Ângelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo, Contexto, 2007.

SILVA, Paulo R. Guimarães da Silva. Identidade, Territorialidade e Ecologismo: o caso da Lagoa do Abaeté. Cad. CRH. Salvador, n.18, p.117-137, 1993.





ARTIGOS LIVRES



EDUCAÇÃO NO ÂMBITO PANDÊMICO: VIVÊNCIAS E SABERES

Francisca Cíbele da Silva Gomes¹

Resumo: O presente artigo tem como objeto de estudo a realidade educacional barrense desenvolvida no contexto pandêmico. A problemática inicialmente proposta foi a de tentar compreender como o ensino remoto foi concebido durante o citado período. O objetivo geral foi analisar o desenvolvimento das práticas metodologias e a aprendizagem na pandemia. Como abordagem metodológica utilizou-se da pesquisa qualitativa a partir das vivências oriundas do estágio supervisionado e a análise bibliográfica acerca da pandemia e suas influências no desenvolvimento escolar em Barras, no Piauí, apoiado em autores como: Andrade et al. (2023), Dias (2021), entre outros. Os resultados alcançados apontam para uma percepção de que as dificuldades encontradas em relação a aprendizagem deixaram os alunos e professores em um contexto de gritantes desigualdades sociais e tecnológicas. E isto trouxe um profundo prejuízo para o ensino e aprendizagem ao regredir ainda mais ao ensino tradicional notadamente pautado na mecanização das atividades e no distanciamento entre docentes e discentes.

Palavras-chaves: Educação; Pandemia; Ensino; Aprendizagem.

Abstract: The objective of this article is to examine the *barrense*' educational reality, as it developed in the context of the pandemic. The initial objective was to gain insight into the conceptualisation of remote education during this period. The overarching objective was to examine the evolution of pedagogical practices and learning outcomes during the pandemic. The methodological approach utilized was qualitative research based on experiences from the supervised internship and a bibliographic analysis of the impact of the pandemic on school development in Barras, Piauí. This analysis was informed by the works of prominent scholars such as Andrade et al. (2023), Dias (2021), and others. The findings indicate that the challenges faced in the learning process have resulted in a context of stark social and technological inequalities, affecting both students and teachers. This has led to significant setbacks in the quality of teaching and learning, with a regression towards traditional methods that rely on mechanized activities and distance between teachers and students.

Keywords: Education; Pandemic; Teaching; Learning.

¹ Pós-Graduada em Docência para a Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal do Espírito Santo (IFES), Graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). E-mail: cs6445758@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2829-885X.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento do estágio supervisionado de um docente é uma fase que propicia a formação profissional em termo de experiência escolar. Além disso, promove a familiarização com a didática, com o espaço escolar e com a educação. Logo, a experiência nesta fase também permite que o aluno-estagiário crie suas próprias assertivas e conclusões a respeito da atuação do professor, o que colabora com a sua capacitação. Contudo, com o período de pandemia, a atividade escolar teve que se adaptar à necessidade de restrição ao convívio social. Os alunos, assim como os professores, não podiam conviver no âmbito escolar, pois a COVID-19, uma doença pandêmica e de fácil propagação, funcionava como um fator limitante para a atuação da prática docente. A escola precisou atender às medidas sanitárias propostas pelo governo federal visando conter a disseminação da doença. Essas medidas incluíam o distanciamento social, o uso obrigatório de máscaras em todos os estabelecimentos públicos e privados, o uso de álcool em gel antisséptico com frequência e a restrição à atividade presencial das instituições educacionais.

Neste contexto, foi necessário adequar-se a modalidade de ensino remoto, pois houve a substituição das aulas presenciais por aulas remotas. Para viabilizar o ensino remoto, foi preciso facilitar o acesso à internet, computadores, celulares, tablets, equipamentos imprescindíveis neste processo. As exigências necessárias para o retorno do ano letivo na nova estratégia de educação foram determinadas no §5º do Ar. 2º da Portaria nº 544, de 16 de junho de 2020. A legislação determinou aos sistemas de ensino que eles assegurassem acesso aos meios tecnológicos aos alunos e docentes, para que esses efetivassem as aulas na modalidade remota. No entanto, o que foi disposto não foi plenamente realizado em todas as escolas (BRASIL, 2020, s/p).

A partir desse impasse, o presente artigo pretende problematizar como a educação no período pandêmico foi abordada no contexto do município de Barras-PI. O objetivo é analisar o desenvolvimento do ensino e aprendizagem nessa conjuntura. De forma específica, pretende-se descrever o contexto educacional incorporado no ensino remoto e avaliar a implantação da educação *on-line* na conjuntura barrense. Nesse contexto, faz-se uso aqui da pesquisa qualitativa e da análise bibliográfica para interpretar e entender as teóricas desenvolvidas em torna dessa particularidade educacional piauiense.

A realidade do alunato deve ser levada em consideração no momento de elaboração didática, e isso também é verdadeiro em uma situação de crise mundial como a questão da pandemia do COVID-19. As mudanças oriundas desta situação de calamidade pública sanitária influenciaram na formação educacional e na visão de educação centralizada na escola, pois o espaço escolar foi ampliado e passou a incluir a casa de cada aluno. Cabendo ao professor e ao discente atuarem em conjunto para colaborarem com o processo educativo, mesmo distantes e com as suas limitações.

Pandemia e estágio supervisionado: educação e resistência

Ao pensar-se em educação escolar, imagina-se um prédio com salas de aulas, carteiras, quadro, mesa, alunos e alunas, professores e professoras, todos juntos, permeando os âmbitos do local. Há um planejamento mensal e anual organizados em um cronograma, em avaliações e conteúdos. No entanto, em março de 2020, foram suspensas as aulas em todos os níveis da educação no Estado do Piauí. Essa situação ocorreu devido à pandemia mundial do Coronavírus, também denominado de COVID-19. Com o contexto pandêmico foi preciso repensar o conceito de escola, educação e aula (MARTINS; CAVALCANTE; DOURADO, 2020, p.74). O choque se tornou ainda maior quando se considerou as novas realidades de implantação do ensino remoto:

Inicialmente, se entendeu que o ensino remoto era mediado por tecnologias digitais, plataformas e ferramentas. Mas, logo nos deparamos com problemas estruturais, como: falta de acesso à internet e ausência de computadores e celulares adequados, tanto por parte dos docentes como dos discentes. Para além das dificuldades em relação ao acesso à internet, aos computadores, aos tablets e aos celulares, nos deparamos com discentes e docentes que não sabiam como acessar as plataformas nos processos de ensino e aprendizagem. Entendeu-se que não bastava às políticas públicas lançarem decretos e portarias regulamentando o Ensino Remoto, teria que haver uma viabilização para que isto se efetivasse (MARTINS; CAVALCANTE; DOURADO, 2020, p. 75).

A educação nesse período possibilitou que o docente-professor conhecesse na prática a realidade escolar em um contexto de caos, e aplicasse os apontamentos teóricos elaborados nas aulas que compunham a graduação. As atividades pedagógicas não puderam ser interrompidas por todo o tempo da pandemia, motivando alunos a aprenderem neste novo contexto e tentassem se adaptar à nova realidade lidando com o problema do ensino e aprendizagem. Nessa conjuntura de intensas modificações e

intensificação dos problemas escolares, fazia-se necessário repensar a prática docente. Sobretudo, no período de calamidade sanitária em que:

A pandemia, num primeiro momento, desacelerou todos nós, parou o mundo, criando uma nova realidade. Todos os setores da sociedade sofreram impactos brutais, com restrições de circulação e de atividades, mudanças nos hábitos de higiene, ao mesmo tempo em que nos fez conviver com a possibilidade da infecção e com a fatalidade de milhões de pessoas. Num segundo momento, exigiu (e exige) reação, da população, dos sistemas de saúde, dos cientistas, dos governantes –, que nem sempre corresponderam com eficiência ou idoneidade, negando a ciência, contribuindo para o aumento do número de mortos –, das organizações de saúde e humanitárias e das instituições ligadas à Educação (DIAS, 2021, p. 567).

Neste contexto, pensar e refletir sobre a prática docente permite desenvolver interpretações acerca da vivência escolar em um período pandêmico. Isso também permite compreender que o planejamento didático é ainda mais fundamental para o desenvolvimento das atividades teóricas e práticas. Ainda mais importante é planejar as aulas devido à heterogeneidade das realidades que cada aluno apresenta dentro do espaço escolar. Foi necessário levar em consideração as necessidades dos discentes, as condições socioeconômicas, as dificuldades cognitivas e o ambiente de ensino, ou seja, se todos dispunham de acesso à internet ou possuíam computadores, notebooks, tablets, entre outros multimeios didáticos.

Foi ainda necessário vincular a teoria à prática docente, e entender que a experiência é um processo de investigação, reflexão e capacitação do estagiário para atuar na realidade escolar, analisar tal realidade e questioná-la criticamente. De fato, cabe ao profissional de educação relacionar-se com o ambiente de trabalho e com a prática docente. Assim, os futuros profissionais são preparados para a heterogeneidade e complexidade da realidade escolar. As possibilidades criadas pelos momentos e situações pedagógicas mobilizam os saberes docentes na dinâmica da sala de aula, das vivências na realidade escolar, dos saberes e dos fazeres compartilhados pelos sujeitos envolvidos: estagiários, professores e formadores (BORGES; SOUZA; LUCA, 2021, p. 114).

As mudanças e intempéries no caso da pandemia, foram obstáculos: o isolamento social, a desigualdade socioeconômica dentro do ambiente escolar, a assistência governamental de modo interveniente ou ausente no espaço educacional, a dificuldade cognitiva dos discentes, a pressão para atendimento da demanda por aprendizagem tanto da direção, dos pais e dos próprios alunos, o receio em estar corroborando com a

precarização da educação e não como formador de discentes. Sobre isso, afirmam Pereira e Barros:

É necessário a inserção de todos num contexto mundial e por esse fato não se pode ficar à margem dos acontecimentos e das consequências, nem sempre positivas. A educação deveria ser beneficiada e privilegiada com os avanços tecnológicos, porém, infelizmente não é devidamente contemplada como deveria, afinal, mesmo considerada prioridade pelos órgãos governamentais, continua de modo geral, obsoleta em tecnologia e elitista, na qual os menos favorecidos lutam por uma escola pública de maior qualidade e por acesso à universidade mais democrático e menos excludente. Por estarem inseridos nesse contexto, os alunos observam às suas vidas e ao futuro. Isso tudo, acaba por desencadear elevados índices de repetência e evasão escolar, ou seja, o insucesso do processo ensino-aprendizagem. Somam-se a isso outros problemas de ordem pessoal, social e familiar que comprometem o processo ensino-aprendizagem, uma vez que afloram na escola e no meio próximo a esta (PEREIRA; BARROS, 2020, p. 4).

No contexto da crise pandêmica, o uso da tecnologia deveria ser o maior aliado, mas tornou-se o principal problema, visto que o acesso à internet e aos meios tecnológicos não são democráticos para todos os alunos. No que tange a escola pública, a disponibilidade de acessá-los ainda não é uma realidade igualitária. E para o professor, também restou adaptar-se a esta nova realidade, aprendendo a lidar com os desafios do ensino em meio virtual, com a precária iniciação dos discentes ao universo digital, e propondo soluções para resolver os problemas de ensino e aprendizado em construção no ambiente digitalizado e à distância. O isolamento e o distanciamento social foram algumas das principais medidas tomadas a princípio no período pandêmico. A doença ocasionada pelo Novo Coronavírus, SARS-CoV-2, tendo início na China em dezembro de 2019, espalhou-se rapidamente para todo o mundo, levando a Organização Mundial da Saúde (OMS) a declarar a pandemia em março de 2020. Isso ocasionou ações profiláticas e confinamento para evitar a proliferação do vírus (BORGES; SOUZA, 2021, p. 115).

O isolamento social demandou aos professores, primeiramente, capacitações e produção de novos materiais didáticos, com o uso de novas tecnologias; além, é claro, de seu acesso aos meios tecnológicos para produzir as suas atividades.

Em segundo lugar, a informática na educação envolveu a democratização do acesso a computadores e internet aos alunos em situação de vulnerabilidade social e econômica – eles muitas vezes não possuíam meios tecnológicos e condições mínimas

para adquiri-los. Isso fez com que muitos alunos fossem excluídos do processo de ensino-aprendizagem.

Em terceiro lugar, os discentes que possuem computadores, mas não se sentiam motivados em razão da pressão educacional, ansiedade, depressão acentuados no período pandêmico, precisaram de motivação, afeto e comprometimento educacional em um período de crise (PEREIRA; BARROS, 2020, p. 6).

O desenvolvimento da prática didática e pedagógica, considerados os problemas infraestruturais e cognitivos dos discentes e do próprio sistema educacional, permitiu que o ensino remoto ressaltasse as diferenças profundas de acesso dos alunos aos recursos tecnológicos e educacionais: “[...] ora, sabemos que há desigualdades no sistema de ensino público e privado, o que os governos, as instituições e a sociedade precisam fazer é responder ao problema, de forma que se possa superá-lo” (DIAS, 2021, p. 567). A educação no período pandêmico foi concebida de forma improvisada, fator que permitiu o aprofundamento das discrepâncias educacionais, acentuando as dificuldades de aprendizagens e acesso a meio tecnológicos de compartilhamento de informações e comunicações.

Nessa conjuntura, as falas segregacionistas ainda são alimentadas pelos discursos de que “é importante fazer o que for possível”, “sempre existiu a plataforma, todos deveriam usar e saber usar”, ou “mas todo mundo tem um celular hoje em dia”. Esses discursos revelam em sua essência um caráter excludente, em que a generalização abafa e mitiga os problemas estruturais existentes no âmbito escolas: nem todos os alunos dispõem de aparelhos de comunicação; e nem todos os professores que conhecem e dominam as plataformas digitais, ou possuem acesso aos meios tecnológicos de comunicação e formação continuada (ASSIS, 2021, p. 2). O que marca esses discursos seria a desconsideração das desigualdades sociais e econômicas, e a manutenção da tendência à precarização no âmbito escolar. Conforme Dias:

“[...] o estudante X quer e pode se formar, pois tem todas as condições de acesso ao modelo remoto emergencial, mas o estudante Y que quer e não pode se formar, pois não tem as condições materiais mínimas de acesso ao modelo remoto [...]” (DIAS, 2021, p. 3).

O ensino em tempos pandêmicos, por outro lado, permitiu que o docente pudesse moldar sua personalidade profissional, iniciar sua prática pedagógica e tivesse uma conexão mais íntima com a sua área de atuação para além dos apontamentos teóricos

promovidos em sala de aula na graduação. É neste campo que o professor irá reinventar-se como profissional e como pessoa, vendo como funciona a profissão que ele escolheu. Ele terá que lidar com os problemas e com a rotina escolar. Além disso, cabe ao profissional da educação pôr em prática os conhecimentos construídos ao longo da sua formação acadêmica, e fazer conexões com a realidade sua cotidiana. O profissional também deve ser capaz de deparar-se com outras realidades:

Não há tranquilidade, uma vez que é preciso desmascarar relações aparentemente comuns entre EAD e *internet*. Não há tranquilidade, pois não se trata apenas de abrir um notebook em uma mesa e dialogar remotamente (DIAS, 2021, p. 6, grifos do autor).

A pandemia restringiu o acesso dos alunos e educandos ao espaço escolar, mas a educação não pode ser interrompida. Lidar com os medos, as frustrações e as limitações impostas pelo contexto social, político e econômico durante a ameaça do vírus da COVID-19 foi um desafio diante de estudantes mergulhados em um mar de exclusões, que:

[...] não tem acesso à internet em suas casas; não tem computadores; tem celulares, mas com pacotes baratos que não permitem assistir todas as aulas da semana via streaming. E, acaso tenham celulares e dados, pergunta-se: É possível elaborar um texto no celular? (DIAS, 2021, p. 8).

Os estudantes, diante da acentuada dificuldade em lidar com as tecnologias de comunicação, tiveram dificuldades participarem das atividades propostas pelos docentes. Mesmo assim, forçadamente fez-se necessário, mesmo diante das frustrações e desafios. Os medos e as limitações asseguram o desenvolvimento de habilidades para adaptações em situações extremas, como foi o caso da pandemia. Assim, os estudantes tiveram de lidar com a prática aliada à teoria, tendo de administrar as experiências e críticas à sua atuação.

A crise sanitária se aprofundou no período do governo de Jair Bolsonaro (2018-2021), que chegou a negar a gravidade da crise mundial, e promoveu ações para atender às necessidades das classes dominantes, não da população em geral. Essa postura inadequada de enfrentamento da pandemia distanciou as políticas públicas daquelas estipuladas pela Organização Mundial da Saúde (OMS). A pandemia agravou o grave quadro de piora na gestão educacional, fortalecendo a implementação da Educação à Distância e o Ensino Híbrido no viés da privatização de todos os níveis escolares, da educação infantil ao ensino superior. Ao mesmo tempo, as funções atribuídas aos

professores foram precarizadas, provocando o adoecimento do docente e a sua descaracterização (GRACIANO *et al.*, 2021, p. 13).

O Brasil era, antes da pandemia, um dos países com a maior desigualdade econômica no planeta. Em 2020, o país atingiu o pior nível de concentração de renda das últimas duas décadas, quando quase metade da riqueza, 49,6%, foi parar nas mãos do 1% mais rico. No estado do Piauí, uma das unidades federativas que apresentam os maiores índices de exclusão e desigualdades socioeconômicas, as políticas governamentais do governo federal intensificaram ainda mais a situação de pobreza e negligência com a educação, segurança e qualidade de vida.

O ponto alto do desmonte dos direitos à educação foi a Emenda Constitucional 95 (EC 95), promulgada em 15 de dezembro de 2016, que congelou por vinte anos os investimentos em serviços públicos, com prejuízos avassaladores para a população brasileira, sobretudo em áreas como educação e saúde (FEITOSA; CRUZ, 2022, p. 24). Assim, os efeitos foram graves, pois a sociedade brasileira se tornou perplexa “tanto pelo grau de ignorância quanto pelo contexto insalubre e corrupto no qual governo e seguidores vêm se movimentando ao longo de mais ou menos metade de uma década” (FEITOSA; CRUZ, 2022, p.25). Esse contexto soma-se ainda conforme:

O relatório de monitoramento do terceiro ciclo do Plano Nacional de Educação evidencia a situação de negação do direito à educação no Piauí: somente 28,8% das crianças de zero a três anos têm acesso às creches; apenas 69,3% das pessoas de 16 anos têm o ensino fundamental concluído; 66,3% da população de 15 a 17 anos frequenta o ensino médio ou tem a educação básica concluída, mesmo sendo essa etapa de ensino obrigatória no Brasil; o Piauí é o segundo estado com menor acesso de pessoas com deficiência à educação básica (76,7%); conta com uma taxa de alfabetização de 84%, sendo o Estado com a segunda maior taxa de analfabetismo funcional (26,4%); tem uma taxa líquida de escolarização no ensino superior de 25,4%; apresenta percentual significativo de docentes nos anos finais do ensino fundamental (59,6%) e no ensino médio (40,5%) sem a formação adequada na área em que lecionam. Salienta-se o não cumprimento do Piso Salarial Profissional Nacional para o magistério da educação básica por parte da rede estadual e de muitos municípios, entre outros problemas que denunciam que o direito à educação tem sido negado no Piauí (FEITOSA; CRUZ, 2022, p. 38).

A educação piauiense sofreu e ainda sofre em razão do descaso governamental, da falta de infraestrutura, da precária qualificação profissional e, especialmente, das condições socioeconômicas legadas a uma população significativamente constituída por

peças em estado de extrema pobreza. Deve-se ainda acrescentar-se a ineficiência das políticas públicas em distintas áreas, em especial a educação.

A Constituição Estadual do Piauí prevê a aplicação de até 30% dos recursos provenientes de impostos para a manutenção e desenvolvimento do ensino. No entanto, o governo estadual e os governos municipais não respeitam o proposto na legislação e aplicam o mínimo de 25% previsto na constituinte (FEITOSA; CRUZ, 2022, p. 36).

A falta de recursos obstruiu o desenvolvimento educacional, tornando as escolas e a escolarização oferecida ainda mais precária e aquém do desejo de tornar as escolas públicas do Piauí espaços de formação cidadã, libertária e crítica. As imensas desigualdades sociais e educacionais são grandes desafios para as políticas públicas, para a atuação de gestores, educadores, pais e comunidade educativa. Afinal, o acesso desigual aos recursos tecnológicos, as limitações no acesso ao conhecimento, na construção da educação fora do espaço escolar, atingiram majoritariamente as camadas populares da sociedade (AGUIAR; CRUZ; RESENDE, 2021, p. 779). O ensino necessita passar por novos planejamentos, avaliações, monitoramento dos processos para fazer valer o direito a uma educação com qualidade para todos e em todas as modalidades e etapas. Deve fazê-lo até que seja possível superar ou amenizar o quadro de fracasso escolar e exclusão educativa e social existentes nas escolas públicas. Esse é grande desafio para os próximos anos (AGUIAR; CRUZ; RESENDE, 2021, p. 785-756).

As propostas educacionais para a pandemia e para o período pós-pandêmico podem ser vistas como pontos de partida para uma reforma estrutural do ensino que culmine em uma gestão pública da educação eficiente e democrática. Assim, as condições dos discentes, o perfil socioeconômico da comunidade escolar, a aprendizagem, a reorientação curricular tornará efetiva a participação dos educadores, discentes e comunidade escolar, especialmente no processo de formação contínua de professores. (AGUIAR; CRUZ, RESENDE, 2021, p. 786).

As aulas remotas foram importantes para atender as necessidades imediatas da pandemia, embora também tenham evidenciado o quanto a aula presencial e o contato direto são relevantes no processo de ensino e aprendizagem. Essa modalidade depende da disposição dos alunos em buscarem conhecimentos, mas em alguns casos falta motivação e disso resultam as desistências. Mesmo que o desenvolvimento educacional não tenha sido plenamente satisfatório na pandemia, contribuiu significativamente para não

estagnar totalmente as atividades educacionais, o que ocasionariam atraso e regresso. (SILVA FILHO; AMARAL, 2021, p. 80).

As práticas educacionais no contexto pandêmico foram reinventadas e não paralisadas. As escolas que não pararam suas atividades continuaram os seus processos de socialização e escolarização à distância. Professores, alunos, pais/responsáveis foram impelidos a desenvolverem novas táticas de sobrevivência no ensino chamado remoto. Foi possível o caminho para uma nova realidade educacional, apesar das limitações ainda existentes, em especial, na educação básica. A escola exerceu, com dificuldades, o seu papel social como espaço de transformação social a partir das convivências e vivências (MARTINS; ALMEIDA, 2020, p. 220).

Educação na pandemia: metodologias e práticas educacionais

A educação no contexto pandêmico utilizou novas tecnologias de informática e comunicação. Isso fez com que professores, alunos, gestores, pais e responsáveis saíssem forçadamente da sua zona de conforto para tentar interagir através de outros meios além dos presenciais. Esse caráter improvisado e desafiador permitiu evidenciar os problemas existentes no interior das escolas no que concerne às suas deficiências infraestruturais, formação docente e deficiências educacionais. Por outro lado, é inegável que a cibercultura, nas últimas décadas do século XXI, revela-se transformadora na revolução de hábitos, dos processos educacionais, dos meios de comunicação e de informação. Desse modo, o meio digital tem sido cada vez mais utilizado nos espaços de ensino-aprendizagem (SANTANA; SALES, 2020, p. 77).

A pandemia tornou o espaço educacional mais complexo, sobretudo com o clamor pela apresentação de soluções imediatas para o desenvolvimento do ensino e aprendizagem no que diz respeito a infraestrutura tecnológica da escola. Porém, ainda que o ensino utilizasse mediações tecnológicas, muitas vezes ele se mantinha tradicional, com a transmissão de conhecimento do professor para o aluno. A migração desarticulada e improvisada das salas de aulas para o âmbito virtual levou à apropriação da educação remota pela precarização das escolas brasileiras, pela baixa condição econômica e social dos alunos e professores, e pela carência na formação docente. Muitas tentativas de gerenciar esses problemas foram malsucedidas (SANTANA; SALES, 2020, p. 78).

A análise das vivências do estágio da licenciatura em História nas turmas de primeiro ano do ensino médio de uma escola estadual no município de Barras, no Estado do Piauí, permite uma abordagem por amostragem da educação na região. O Município de Barras foi incluindo no ensino remoto, e improvisadamente adaptou-se à nova realidade. Nesse contexto, a educação barrense contemplou em 2021 em matrículas: na creche, 1.335; na Pré-escola, 1.380; no Fundamental – Inicial, 3.621; no Fundamental-Final, 3.462; no Ensino Médio, 2.171; na EJA, 1.861; e na Educação Especial, 429.

Há um total de 50 escolas e 359 professores no município (BARRAS, 2021, s/p), que se localiza em uma região localizada na Baixa Parnaíba-Piauiense, no Território dos Cocaís, distando da capital Teresina em torno de 119 km (RÊGO FILHO, 2008, p. 65).

Foi proposto no referido estágio a elaboração de três atividades em forma de questionários que seriam as únicas formas de avaliação do semestre interior, sendo a última uma prova de múltipla escolha com questões com no máximo dez perguntas e seis alternativas cada. As questões foram enviadas a um grupo de WhatsApp pela própria professora titular. Tal perspectiva educacional demonstra direcionamento em grande parte para a transmissão do conhecimento, sendo ineficaz para a formação subjetiva construída interdisciplinarmente, ou para a formação da cidadania integrando no currículo questões da sociedade (MARTINS; ALMEIDA, 2020, p. 220).

As aulas consistiam em uma atividade de múltipla escolha enviada pelo grupo em uma rede social digital para os discentes. A escola estava em uma situação precária e preocupante em virtude de os alunos terem pouca infraestrutura à disposição, o que provocou baixa aprendizagem. Os discentes do 1º ano tinham 60% de seus 110 alunos matriculados sem acesso à internet, o que impedia o acesso às atividades postadas no grupo virtual. Logo, “esse contexto de Pandemia exige constantes mudanças e a educação também precisa se reestruturar nesse cenário. Repensando a forma como ensinamos e também como avaliamos no tempo presente” (MARTINS; CAVALCANTE; DOURADO, 2020, p. 79).

A direção relutou em aceitar o estágio, pois considerou que ele seria um empecilho no desenvolvimento das atividades que já estavam em uma situação crítica. Essa situação caótica da educação nas últimas décadas foi fruto do não acompanhamento da União e dos estados no planejamento escolar nessa etapa da educação básica (CORTI, 2019, p. 48). A escola se tornou carente e pouco estruturada em termos de suportes educacionais, formação de professores e infraestruturas. Há uma precarização do trabalho docente, pela

falta de investimento na qualificação e formação profissional para o uso de ferramentas tecnológicas em sala de aula. A exclusão digital acentuou-se ainda mais pelas desigualdades sociais e educacionais, sendo necessária a criação de políticas públicas voltadas para a formação continuada de professores e para as melhorias nas infraestruturas escolares (QUEIROZ; SILVA; SOUZA, 2022, p. 548).

Os alunos também estavam com dificuldades para compreender as questões propostas no ano anterior e carregavam um déficit educacional. Neste momento, a professora relatou que até mesmo os discentes que faziam as atividades avaliativas copiavam um do outro ou simplesmente alteravam o nome da pessoa que realmente fez o trabalho. O alunato demonstrava incompreensão das propostas de atividades e apresentavam dificuldades para desenvolver as propostas de trabalhos escolares. Cumpru-se o que afirmou Santana e Sales:

[...] ao que parece não há dúvidas que a pandemia de COVID-19 implicará em perdas para a educação e para aprendizagem dos mais de 47.000.000 de estudantes matriculados no país. Na rede pública, esse hiato é ainda maior [...] (SANTANA; SALES, 2020, p. 82).

Pode-se perceber que o ensino na pandemia foi uma tentativa de transmitir conteúdos através de atividades de memorização, excluindo em grande parte a mediação docente, o diálogo e a interação. Do mesmo modo, as práticas docentes limitavam-se ao fornecimento de informações, mobilização dos estudantes para estudar de forma imediatista e reprodução de práticas tradicionais já contestadas antes do período pandêmico pelo seu caráter passivo, impositivo e não crítico (SANTANA; SALES, 2020, p.88). Educava-se “[...] em modelos pedagógicos sem presencialidade física de maneira mecânica, operacional, sem formação [...]” (SANTANA; SALES, 2020, p. 88). Afirmam ainda Queiroz, Silva e Sousa:

Paralelo a isso, muitas famílias ficaram desempregadas, doentes, vivenciando processos de luto, os/as filhos/as órfãos, e esses/as precisaram trabalhar, muitos na informalidade, para ajudar no sustento financeiro familiar. Todos esses elementos têm feito com que alguns e algumas estudantes não consigam acompanhar as aulas remotamente ou de forma híbrida, e consequentemente deixaram os estudos, pois em algumas escolas que voltaram ao formato de aulas presenciais, alguns alunos/as não conseguiram retornar (QUEIROZ; SILVA; SOUSA, 2022, p.549).

Esta carência não é fruto da necessidade de substituir o ensino presencial pelo remoto, mas o resultado da precarização do sistema educacional. A deficiência do ensino

público em relação à introdução da tecnologia como ferramenta no processo pedagógico “[...] visibilizou uma realidade que é vivenciada há anos pela população menos favorecida economicamente, a falta de recursos para acesso à internet e a não disponibilidade de aparelhos tecnológicos [...]” (QUEIROZ; SILVA; SOUSA, 2022, p. 549).

A pandemia evidenciou no cenário piauiense as condições marginalizadas de sua população. No campo educacional, muitos discentes ficaram impossibilitados de ter acesso a internet, recebendo somente materiais impressos. Os pais/responsáveis não tinham transporte para ir até a escola para buscarem o conteúdo escolar. A carência econômica se agravou pela baixa renda ou desemprego que atingiu as camadas pobres da sociedade. Embora, essa fragilidade também se reflita dentro das próprias escolas com infraestrutura carente e pouco preparo (ANDRADE *et al.*, 2023, p.420), grande parte das instituições de ensino, principalmente as instituições de ensino básico era precária. Nessa conjuntura pode-se perceber:

Além da falta de preparo das instituições de ensino, poucos professores tinham conhecimentos técnicos e formação pedagógica para manipular os novos recursos e ministrar aulas na nova modalidade de ensino. Foi uma transição severa que ocorreu sem planejamento algum, uma vez que a motivação foi uma pandemia. Novos recursos, metodologias e formas de comunicação, os professores precisaram adaptar sua bagagem pedagógica em um espaço de tempo crítico, e ainda lidar com a frustração de resultados deficientes e saúde mental afetada (ANDRADE *et al.*, 2023, p. 421).

O processo de mudança das aulas presenciais para o âmbito remoto, embora necessária pelo momento pandêmico, permitiu refletir o quanto a escola tem um papel relevante que vai além da transmissão de conhecimento formais. É o lugar com uma importante função social para crianças e jovens, sobretudo, para os mais pobres dos territórios periféricos e pequenas regiões distantes das capitais brasileiras. É um espaço em que muitas vezes as crianças têm na merenda a primeira e, eventualmente, a única refeição saudável do dia. Ali, são construídos vínculos e uma rede de apoio emocional através de laços de amizade. As crianças se sentem protegidas de uma série de violências, abusos e maus tratos de diferentes ordens. É necessário que a escola atue de forma compartilhada com a família, a comunidade e demais setores, objetivando contribuir com a proteção dos alunos e possibilitando as crianças, jovens e adultos a darem continuidade aos seus estudos. Esse ambiente serve com espaço de lazer, convivência, acolhimento, permite que seus educandos construam estratégias de resistências diante das gritantes desigualdades cotidianas (QUEIROZ; SILVA; SOUZA, 2022, p.555-556).

O cenário piauiense é composto por uma parcela da população com alta vulnerabilidade econômica e social, que não dispõem de acesso à internet ou qualquer aparelho eletrônico. Isso tornou bastante complexa a prática do ensino com base nas tecnologias de informação e comunicação. As instituições de ensino do Piauí possuem em sua maioria alunos com pouco ou nenhum suporte necessário às atividades on-line. Por causa disso, muitas instituições optaram pela reprodução de materiais e atividade de forma quinzenal ou mensal enviadas e recebidas pelo aplicativo WhatsApp. Em meio à heterogeneidade das escolas, os alunos simplesmente respondiam às atividades de forma mecânica e não adquiriam uma aprendizagem significativa (ANDRADE *et al.*, 2023, p. 419).

Os pais não conseguiam dar um suporte adequado aos filhos na realização de suas tarefas devido ao seu analfabetismo ou semianalfabetismo. Os alunos em um contexto excludente e distante precisavam desenvolver suas habilidades e capacidades. Essa pressão desgastou pais, alunos e profissionais da educação, tornando a pandemia um momento ainda mais caótico. Ainda se faz necessário mobilizar esforços visando a qualidade educacional para transformar relações excludentes, combater as desigualdades sociodigitais e a precarização do trabalho docente (ANDRADE *et al.*, 2023, p. 426). A pandemia mundial, evidenciou uma crise nas instituições escolares, conforme afirmam Martins, Cavalcante e Dourado:

[...] e, sobretudo, nas políticas públicas brasileiras. Podemos enxergar de forma escancarada as desigualdades de nosso país e da educação escolar –elas se viram, da noite para o dia, em meio a um cenário cheio de incerteza” (MARTINS; CAVALCANTE; DOURADO, 2020, p. 83).

Embora o preparo da comunidade escolar para a inclusão tecnológica não se faça da noite para o dia, investir em formação docente é uma boa opção para iniciar a efetiva transformação educacional em que não haja um único protagonista curricular, mas os alunos sejam os principais sujeitos. Em que cada discente possa ser um ator social, assim como o professor, os conteúdos, o Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA), as metodologias e avaliações se integrem para a construção do conhecimento. De fato, “a educação on-line não é compreendida exclusivamente pelas tecnologias digitais [...]”, mas é “amparada pela interatividade, afetividade, colaboração, coautoria, aprendizagem significativa, avaliação adequada, mediação docente implicada [...]” (MARTINS; ALMEIDA, 2020, p. 222).

A educação remota foi utilizada de maneira diversa e múltipla no caso barrense. A utilização dos meios digitais dependia da realidade dos alunos, dos recursos disponíveis e das atividades propostas. O uso das tecnologias foi necessário, ainda que houvesse pouca acessibilidade, embora outros métodos fossem empregados, como o uso de materiais impressos, plataformas e canais educacionais. Do computador ao celular, dos livros às apostilas elaboradas pelos professores para dar prosseguimento às atividades escolares, das xerox aos textos digitais, todos os recursos possíveis foram admitidos no ensino e na aprendizagem (ANDRADE; ROMÃO, 2021, p. 32-33).

A educação básica de Barras-PI, atraiu os alunos para essa nova realidade educacional. A heterogeneidade de professores e alunos, a falta de acesso dos discentes e a própria dificuldade de aprendizagem neste novo formato demandou a intensificação do trabalho docente. As avaliações foram feitas a partir da frequência em grupos de redes sociais, disponibilidade de atividades impressas para aqueles que não possuísem ferramentas tecnológicas e determinação de prazos para entrega das atividades (ANDRADE; ROMÃO, 2021, p. 35). Muitos alunos falhavam, faltando nas aulas gravadas e deixando de devolver os materiais (ANDRADE; ROMÃO, 2021, p. 38).

O professor, para a execução de suas atividades presenciais e on-line, necessita da interação com os discentes, um tempo para planejamento das aulas e desenvolver as atividades que propiciem ao estudante o entendimento do conteúdo sem a necessidade da ação física do educador. A tarefa de lecionar exige reciclagem constante, pois não é estanque. Por isso, cabe a formação continuada seja presencial ou remota; no entanto, a grande maioria dos professores não foi encorajado à formação continuada nos estados do Maranhão e Piauí, segundo uma pesquisa realizada em 2020 nos dois entes federativos, e em suas redes de ensino municipal e estadual (RIBEIRO et al., 2020, p. 122).

Na conjuntura de problemas sanitários e de crise na educação, quem pagou o preço da alta desigualdade foram os estudantes piauienses mais vulneráveis social e economicamente. Eles sofreram com a abrupta mudança das aulas presencias para as remotas, pois não possuíam meios para suprirem suas necessidades em um curto tempo de introdução tecnológica. Além disso, os discentes desconheciam os seus próprios direitos, tinham dificuldades em ter acesso as políticas públicas ou benefícios sociais, receberam faltas injustificadas, foram vítimas da evasão escolar, tiveram elevados índices de reprovação, problemas de saúde, violência, problemas familiares e vulnerabilidade social (DIAS; SOUSA, 2020, p. 393). O isolamento informacional das escolas no meio

rural piauiense também foi um problema grave, mas que historicamente faz parte da educação no campo. A baixa qualidade do ensino, a falta de infraestrutura e os recursos precários são recorrentes nas escolas rurais do Piauí (MEDEIROS; SANTANA; LIMA, 2022, p. 204).

Educar tornou-se uma tarefa ainda mais árdua e difícil tanto para professores quanto para alunos e pais em razão das acentuadas desigualdades sociais e educacionais. Não havia outra maneira de ensinar e aprender que não fosse através dos meios tecnológicos. Mesmo assim, foi feita a tentativa de amenizar os déficits e problemas de ensino e aprendizagem.

Reflexões sobre a educação no período pandêmico

O processo educacional deve ser democrático, e cabe ao professor adequar suas atividades a sua turma. Neste sentido, convém analisar o contexto em que o docente está inserido e planejar sua metodologia a partir das necessidades dos seus estudantes. Assim:

Nesse contexto, ao tempo que o ensino remoto se apresenta como solução provisória para o problema das aulas suspensas, confere-se maior visibilidade às desigualdades sociais, principalmente quando se coteja a escola pública com a privada, porque, apesar de o ensino remoto ter sido implementado subitamente, as dificuldades maiores, o maior despreparo para executar essa nova metodologia de ensino-aprendizagem está presente nas escolas públicas, seus/suas alunos/as e professores/as, devido à precariedade de acesso à internet e ferramentas digitais. Observamos também que os/as professores/as são muito afetados/as pelo ensino remoto na pandemia, uma vez que estes/as precisam se reinventar, adaptar suas práticas pedagógicas a fim de promover o aprendizado dos seus/suas alunos/as de maneira autônoma e criativa (QUEIROZ; SILVA; SOUSA, 2022, p. 559).

O período pandêmico proporcionou ao docente adentrar em uma realidade completamente distinta das experiências anteriores. As aulas, integralmente virtuais, exigiu contato restrito com os alunos e limitações na interação. Neste contexto, o distanciamento entre professores e estudantes estabeleceu-se como algo necessário, mas traumatizante, porque este período era marcado pelo diálogo e interação com os discentes. Diante das dificuldades, das frustrações e dos anseios, os alunos dependiam muito da motivação do docente e do seu esforço para constituir o processo educacional. Logo, pode-se inferir:

Que as tecnologias utilizadas sejam interfaces de construções conjuntas, de formas síncronas e assíncronas, potencializando os

debates, o pensamento crítico, a criatividade, o fazer em conjunto, as reflexões a respeito da experiência social imposta pela pandemia, a comunicação efetiva e amorosa, o currículo integrado com a realidade dos estudantes, atos de currículo multidisciplinares que reúnam professores, projetos que possam ser realizados para encontrar soluções para problemas contemporâneos e tantas outras discussões necessárias para uma educação de qualidade e que se tornam essenciais à formação do cidadão pronto para lidar com o novo mundo que está por vir. Ao menos é isso que desejamos para o período pós-pandemia: que haja transformação. Um mundo que esperamos ser diferente do atual. Não desejamos voltar ao normal. Desejamos a transformação, mas para melhor (MARTINS, ALMEIDA, 2020, p. 223).

A educação na pandemia possibilitou conhecer mais de perto outras realidades dos alunos e as dificuldades que eles vivenciavam no que tange ao processo educacional. O planejamento, neste contexto, tornou-se necessário, com a aplicação de teorias oriundas dos anos de formação na graduação na prática docentes. Os docentes foram desafiados a questionar a eficácia da instrução utilizando a tecnologia como ferramenta na escola em contextos de limitação ao seu acesso por problemas sociais e econômicos dos alunos. Nessa conjuntura, a tecnologia, ao invés de agregar valor e tornar-se mecanismo de formação e desenvolvimento educacional, tornou-se um meio que salientou as discrepâncias de ensino e aprendizagem entre os alunos. As Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) puderam ser utilizadas pelos professores para melhorarem suas práticas pedagógicas. Aos educandos, por sua vez, permitiram práticas que os levaram ao pensamento crítico e a um papel ativo na educação (LAGES *et al.*, 2022, p. 156).

As tecnologias que muitos não dominavam ou utilizavam tornaram-se essenciais nas aulas remotas e no trabalho docente. Embora, saiba-se que a educação de uma maneira geral foi repensada e readaptada as dificuldades e novos desafios impostos pelo distanciamento social, passou a ser parte do cotidiano escolar o e-mail, WhatsApp, celulares, computadores, plataformas de sites online, *Google Meet*, *Google Classroom*, materiais impressos, livros didáticos entre outros, presentes na escola ou pertencentes aos alunos quando possível. Isso amenizou as dificuldades dos discentes acentuadas nesse momento delicado de caos público (ANDRADE; ROMÃO, 2021, p. 42-43).

A heterogeneidade escolar e as habilidades desenvolvidas pelos alunos e professores foram reforçadas pelas ações tomadas para assegurar o desenvolvimento cognitivo frente às limitações sociais e econômicas. Isso tornou os docentes, facilitadores do processo de aprendizagem e não empecilhos que limitaram ou cerceavam a prática pedagógica (LAGES *et al.*, 2022, p.158).

No contexto pandêmico, mesmo com as dificuldades, fez-se necessário a adaptação e a ressignificação das ferramentas e metodologias, as quais emergiram como desafios e necessidades de reinvenção e incentivo à permanência do ensino e aprendizagem como pauta escolar contínua (CRIPRIANI; MOREIRA; CARIUS, 2021, p. 9). O pouco treinamento docente em formações e orientações específicas para atuarem no ensino remoto era notável, mas diante desse contexto opressor, a determinação, a perseverança e o trabalho árduo ajudaram a superar as dificuldades. Diante de tudo isso, é possível refletir e repensar sobre o papel da escola, da sociedade, da família, dos alunos e dos trabalhadores da educação no desenvolvimento das novas gerações a partir do “novo normal”, do novo panorama pandêmico.

A pandemia mostrou a importância de formar um novo perfil docente que inclui a adaptação às mudanças e a integração das novas tecnologias. Também é necessário que esses meios tecnológicos sejam inseridos de forma equitativa, que sejam realizadas formações educacionais sobre novas metodologias. A fim de amenizar os desafios surgidos, é preciso que a inclusão do ensino remoto na pandemia seja entendida como uma medida paliativa para amenizar os efeitos catastróficos de uma interrupção total do ensino. Onde tudo era incerto e as tecnologias digitais eram os únicos meios de aproximação de professores e alunos, pode-se perceber que:

O ambiente escolar, em um triste momento, antecipa o tempo da internet e da computação trazendo uma oportunidade pedagógica que talvez fosse empregue futuramente. A grande questão é que infelizmente as medidas tecnológicas fogem de muitas realidades brasileiras dos estudantes. Os recursos financeiros que encontramos nas redes privadas de ensino é uma realidade distante de muitas das escolas públicas. Para a excelência na transmissão do conhecimento em diferentes classe sociais seria necessário que o mundo não existissem barreiras sociais e econômicas, todos usufruiriam de uma ótima infraestrutura e aparatos tecnológicos o que é uma realidade lamentavelmente ilusória (ROCHA; QUINTÃO, 2020, p.8).

A tecnologia demanda que crianças, os jovens e adultos sejam preparados para desempenhar uma função autônoma em busca do seu conhecimento, além de precisar ter uma vontade, um impulso para aprender. Eles precisam contar com apoio dos responsáveis para as tarefas escolares e auxílio dos meios digitais. Não é possível mais que as pessoas mais vulneráveis se encontrem esquecidas perante o cenário atual, e sofram terríveis consequências por não terem informações ou por não utilizarem os meios

digitais de forma adequada. Se isso acontecer, “os alunos mais vulneráveis serão prejudicados pela proposta de ensino EAD” (ROCHA; QUINTÃO, 2020, p. 6).

O negacionismo dos problemas escolares agravados na pandemia não modificou as estratégias de atribuir às escolas e professores a responsabilidade de salvar o ensino e garantir a aprendizagem dos alunos. Sobretudo, quando o processo de validação do ensino remoto encontrou as realidades escolares e as condições materiais dos docentes e discentes, isso revelou o desconhecimento ou a pouca vontade por parte das instituições públicas da maioria do alunado (GRACIANO *et al.*, 2021, p. 12). Assim, a diferença de classes e o dualismo educacional também se mostraram pandêmicas – “uma pandemia que vem infectando há séculos [...]” (GRACIANO *et al.*, 2021, p. 21).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o advento da pandemia a educação foi totalmente alterada e as aulas presenciais foram substituídas pelo ensino remoto por uma questão de necessidade sanitária para conter o avanço desenfreado da doença. Nesta situação, o desenvolvimento do ano letivo não mais se desenvolveu dentro da escola, mas na casa de cada aluno. Docentes e discentes interagiam pelas redes sociais digitais. Não somente o contato entre aluno-professor pessoalmente foi restringido, mas a própria prática pedagógica limitou-se à atividade *on-line* ou *off-line*. Neste contexto, a educação desenvolveu-se na modalidade remota em razão de respeitar a segurança dos alunos, dos profissionais da educação, para e resguardar a integridade dos estudantes. Diante disso, espera-se “[...] que o período de ‘corona crise’ viabilize a abertura ao que realmente está em jogo: educação e igualdade de oportunidades” (SOUSA; DIAS, 2020, p. 406).

As mudanças também influenciariam na formulação das práticas pedagógicas para a sala de aula. As ferramentas para tal empreitada inicialmente limitavam-se aos meios tecnológicos: aos notebooks, aos tablets, aos smartphones, utilizados tanto pelos professores como pelo alunato. A dinâmica da turma mediada pelas mídias comunicativas e pelas redes sociais proporcionou, porém, a possibilidade de novas estratégias de ensino.

Ainda que nem todos possuíssem acesso à internet e muito menos tivessem condições financeiras para comprar um aparelho tecnológico, o trabalho em campo superou, ainda que em parte, a desigualdade social e econômica no sistema educacional. A escola, como não tinha outra opção, optou por enviar atividades a seus alunos via

mensagens de texto pelo aplicativo WhatsApp. Contudo, esbarrou em um outro problema: a falta de internet e o distanciamento dos alunos que moravam no interior. Esta situação gerou um déficit no ensino, aprendizagem e falta de avaliações. Isso, apesar de todos os esforços, acentuou ainda mais os problemas educacionais em Barras-PI.

Referências

AGUIAR, Denise Regina da Costa; CRUZ, Camargo; RESENDE, Flávia Grecco. Efeitos da Pandemia COVID-19 na educação básica: desafios e perspectivas para o século XXI. In: **Anais do I Congresso Latino-Americano de Desenvolvimento Sustentável Pós-Pandemia: Como será o mundo depois da crise?** Maio 2021. p.1-10. Disponível em: <<https://www.eventoanap.org.br/data/inscricoes/8892/form2337251919.pdf>>. Acessado em: 03 fev. 2023.

ANDRADE, Andreia Rodrigues de et al. Os impactos da Pandemia no cenário educacional do Piauí. In: DIAS, Carlos Eduardo Oliveira; MARTINS, Dayse Marinho Martins; OLIVEIRA, Guilherme Antônio Lopes de; SOUZA, Liliane Pereira de (org.). **Estudos sobre os impactos da pandemia no Brasil**. Campo Grande: Editora Inovar, 2023. p. 413-227. Disponível em: <<https://editorainovar.com.br/omp/index.php/inovar/catalog/view/366/284/964>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

ANDRADE, Andreia Rodrigues de; ROMÃO, Guilherme Vinícius Silva. Reflexões e Diálogos sobre o ensino de História em Tempos de Pandemia. In: ANDRADE, Andreia Rodrigues de; RIBEIRO, Jackson dos Santos. **Ensino de História em tempos de pandemia**. São Paulo: Mentis Abertas, 2021. p.25-44.

ASSIS, Ana Elisa Spaolonzi Queiroz. Educação e pandemia: outras ou refinadas formas de exclusão? Educação em Revista, Belo Horizonte, v.37, p.1-10, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/edur/a/ymhskLWxTXmGyvtyVLWwVwz/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

BARRAS. **Censo Escolar 2021**. 2021. Disponível em: <<https://qedu.org.br/municipio/2201200-barras/aprendizado>>. Acessado em: 02 fev. 2023.

BORGES, Yan Vitor; SOUZA, André Luis Fachini de; LUCA, Anelise Grünfeld de. Intervenção pedagógica no ensino remoto: experiências, possibilidades e desafios do estágio supervisionado. In: LACERDA, Tiago Eurico de; GRECO JUNIOR, Raul (org.). **Educação remota em tempos de pandemia: ensinar, aprender e ressignificar a educação**. 1. ed. Curitiba-PR: Editora Bagai, 2021. p.113-125. Disponível em: <<https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/601699/2/Editora%20BAGAI%20-%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Remota%20em%20Tempos%20de%20Pandemia.pdf>>. Acessado em: 02 fev. 2023.

BRASIL. **PORTARIA Nº 544, DE 16 DE JUNHO DE 2020**. Diário Oficial da União. Brasília, 2020. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-544-de-16-de-junho-de-2020-261924872>>. Acessado em: 12 abr. 2021.

CIPRIANI, Flávia Marcele; MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CARIUS, Ana Carolina. Atuação Docente na Educação Básica em Tempo de Pandemia. Educação &

Realidade, Porto Alegre, v.46, n.2, p.1-24, 2021. Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/edreal/a/tqLcF8PZfsBxsyF3ZKpyM9N/>>. Acessado em: 02 fev. 2023.

CORTI, Ana Paula. Ensino Médio: entre a deriva e o naufrágio. In: CÁSSIO, Fernando (Org.). **Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2019. p.47-52.

DIAS, Érika. A educação, a pandemia e a sociedade do cansaço. Ensaio: aval. Pol. Públ. Educ., Rio de Janeiro, v.29, n.112, p.565-573, jul./set. 2021. Disponível em:<<https://www.scielo.br/j/ensaio/a/xtsmMwsHtnb366YzCh9zQrC/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

FEITOSA, Maria da Penha; CRUZ, Rosana Evangelista da. O Direito à Educação em contexto de crescente desigualdade social e educacional. In: CRUZ, Rosana Evangelista da. **O direito à educação e a política educacional no Piauí**. 1. ed. Curitiba: Editorial Casa, 2022. p.23-43.

GRACINO, Eliza Ribas et al. A pandemia e a educação na escola pública: a dualidade do ensino e a diferença das classes sociais. Revista HISTEDBR On-line. Campinas, SP, v.21, p.1-21, 2021. Disponível em:<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8665300>>.

LAGES, Evaniele Pereira et al. Práticas e desafios: o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICS) como ferramenta no ensino de História. In: MARTINS, Dayse Marinho; SOUZA, Ennio Silva de (Org.). **Educação em Foco: diálogos e perspectivas**. Campo Grande: Editora Inovar, 2022. p. 154-170. Disponível em:<<https://editorainovar.com.br/omp/index.php/inovar/catalog/book/145>>. Acessado em: 02 fev. 2023.

MARTINS, Andreia; CAVALCANTI, Ágata Laisa Laremborg Alves; DOURADO, Anne Caroline Soares. Educar em tempos de incertezas: a implementação do ensino remoto na rede municipal de Floriano – Piauí. Dialogia, São Paulo, n.36, p.73-85, set./dez. 2020. Disponível em:<<https://periodicos.uninove.br/dialogia/article/view/18619/8704>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

MARTINS, Vivian; ALMEIDA, Joelma. Educação em Tempos de Pandemia no Brasil: saberes-fazer escolares em exposição nas redes e a educação on-line como perspectiva. Revista Docência e Cibercultura, Rio de Janeiro, v.4, n.2, p.215-224, maio/ago. 2020. Disponível em:<<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/redoc/article/view/51026/34672>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

MEDEIROS, Lucineide Barros; SANTANA, Jullyane Frazão; LIMA, Rhayra Vitória Almeida de Sousa. Escolas do meio rural piauiense e a negação do direito às tecnologias digitais da informação e da comunicação. In: CRUZ, Rosana Evangelista da (Org.). **O direito à educação e a política educacional no Piauí**. 1. ed. Curitiba: Editorial Casa, 2022. p.203-223.

OLIVEIRA, Ivan Santos; PEREIRA, Nataniela Hosana. Ensino Remoto em tempos de pandemia: percepção dos professores de ciências da natureza no município de Simplício Mendes-Piauí. Revista do Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica, Universidade Federal do Piauí, Teresina, v.9, n.2, p.16-32, dez./2021. Disponível em:<<https://revistas.ufpi.br/index.php/parfor/article/view/13172>>. Acessado em: 02 fev. 2023.

PEREIRA, Marcio Donizeti; BARROS, Edjane Angelo de Barros. A educação e a escola em tempos de Corona Vírus. *Scientia Vitae*, v.9, n.28, p.1-7, abril/jun. 2020. Disponível em: <<http://www.revistaifpsr.com/v9n2817.pdf>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

QUEIROZ, Natália Fabiana Lima de; SILVA, Roseane Amorim da Silva; SOUSA, Marília Rosália Cordeiro Antas de. Os efeitos da pandemia da COVID-19 no processo educacional no Brasil entre os anos de 2020 e 2021. *Revista Thema*, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense, Rio Grande do Sul, v.21, n.2, p.548-562, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/2798>> Acessado em: 01 fev. 2023.

RÊGO FILHO, Antenor. **Barras, Histórias e Saudades**. Barras-PI: Editora Gráfica da UFPI, 2008. 264 p.

RIBEIRO JUNIOR, Manoel Cícero et al. Ensino remoto em tempos de COVID-19: aplicações e dificuldades de acesso nos estados do Piauí e Maranhão. *Boletim de Conjuntura (BOCA)*, Boa Vista, ano II, vol.3, n.9, p.107-126, 2020. Disponível em: <<http://revista.ioles.com.br/boca/index.php/revista/article/view/66>>. Acessado em: 04 fev. 2023.

ROCHA, Bruna Beatriz da; QUINTÃO, Gustavo Ferreira. A educação em tempos de pandemia: transformações no ensino devido ao novo Coronavírus. In: **Anais do Congresso Internacional de Educação e Tecnologias, Encontro de Pesquisadores em Educação a Distância**, agost. /2020, 1-10. Disponível em: <<https://cietenped.ufscar.br/submissao/index.php/2020/article/view/1122>>. Acessado em: 04 fev. 2023.

SANTANA, Camila Lima Santana e; SALES, Kathia Marise Borges. Aula em casa: Educação, Tecnologias Digitais e Pandemia COVID-19. *Interfaces Científicas*, Aracaju, v.10, n.1, p.75-92, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.set.edu.br/educacao/article/view/9181>>. Acessado em: 01 fev. 2023.

SILVA FILHO, Francisco Lopes da; AMARAL, Neusivania do Livramento. Ensino de História em contexto de pandemia: práticas e desafios de Escolas do Interior do Piauí. In: ANDRADE, Andreia Rodrigues de; RIBEIRO, Jakson dos Santos (Org.). **Ensino de História em tempos de pandemia**. São Paulo; Mentis Abertas, 2021. p.69-82.

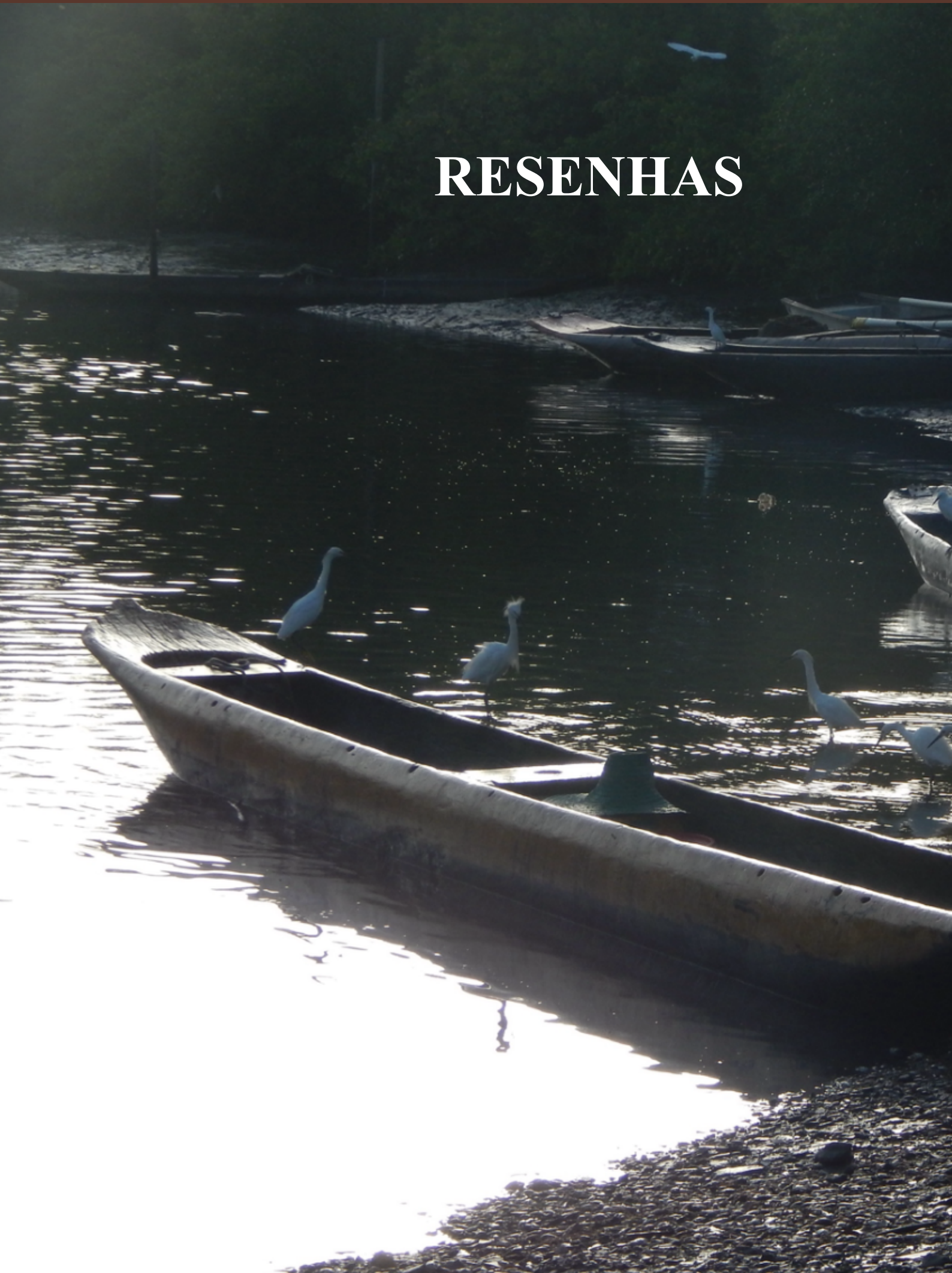
SOUSA, Rafaella Santiago; DIAS, Leyllane Dharc Carvalho dos Santos. Assistência Estudantil em Tempos de Pandemia: Novos (velhos) desafios às Assistentes Sociais da Universidade Federal do Piauí (UFPI). In: PEREIRA, Sofia Laurentino Barbosa; CRONEMBERGER, Izabel Herika Gomes Matias (Org.). **Serviço Social em tempos de pandemia: provocações ao debate**. Teresina: EDUFPI, 2020. p.385-409. Disponível em: <

https://ufpi.br/arquivos_download/arquivos/Servi%C3%A7o_Social_em_tempos_de_pandemia_provoca%C3%A7%C3%B5es_ao_debate_120200922104910.pdf#page=386> . Acessado em: 04 fev. 2023.

TEIXEIRA, Maria Lúcia Aguiar; SANTOS, Mariângela Santana Guimarães; SANTOS, Dulce Helena Teixeira dos. Estágio supervisionado em áreas específicas X pandemia. In: ANDRADE, Andreia Rodrigues de; RIBEIRO, Jackson dos Santos (Org.). **Ensino de História em tempos de pandemia**. São Paulo: Mentis Abertas, 2021, p.45-56.



RESENHAS



A PRECARIEDADE ESTRUTURAL DA COR

Tayse Jessica da Cruz Barros¹

NORTHUP, Solomon. **Doze anos de escravidão**. Tradução de Caroline Chang 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2014.

Quais os perigos de ser um cidadão livre ou liberto no mundo atlântico? A experiência pessoal de Solomon Northup demonstra a vulnerabilidade da liberdade acometida a pessoas de cor em sociedades escravistas. Foram expressivos os relatos de ex-escravizados nos Estados Unidos, Brasil e Cuba. As vivências de Frederick Douglass, Sojourner Truth; Luiz Gama e Rosalie nação Poulard, evidenciam como a precariedade estrutural da liberdade² estava entrelaçada com a cor. Henry Adams em diálogo com seu ex-senhor disse: “Se eu não puder viver como homem branco, então eu não sou livre”. Nesse artigo clássico sobre os significados da liberdade após a guerra civil nos Estados Unidos, Eric Foner assinala que a liberdade era um terreno de conflito, abrangendo diferentes significados sociais e econômicos para negros e brancos. (1988, p. 09) ³

Fruto da tragédia vivenciada por Solomon Northup, *Doze anos de escravidão* foi publicado em 15 de julho de 1853, tendo como editor o advogado David Wilson. Escrito em vinte e dois capítulos longos, o livro traça a vida de Solomon Northup na tríade liberdade-servidão-emancipação. O problema da vulnerabilidade está presente na narrativa, uma vez que Northup, cidadão livre do norte, foi sequestrado e vendido como escravo para o sul. Nos três recortes apresentados, visualizamos a estrutura familiar do protagonista, a família construída após o casamento com sua esposa e o cotidiano que eles vivenciaram. Mas também são apresentados os primeiros dias de servidão e as relações de violência entre senhores e escravos, bem como os processos de resistência e solidariedade entre os escravos, e os dias finais de servidão. Além disso, é possível compreender as lutas pela culpabilização dos sequestradores e os limites da justiça para homens negros livres.

¹ Graduada em Licenciatura em História – Universidade do Estado da Bahia. E-mail: tayse.jcb@outlook.com.

² CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX) *História Social*, n. 19, segundo semestre de 2010

³ FONER, Eric. O significado da liberdade. *Revista Brasileira de História*. Rio de Janeiro, Paz e Terra: Brasília. CNPq, 1988.

Trinta anos com a “bênção da liberdade”

Solomon Northup nasceu em 1808, no mesmo ano em que, no território dos Estados Unidos, houve a proibição da importação de escravos pelo congresso. Filho de Mintus, um ex-escravo que conseguiu ascender a partir da aquisição de terras que garantia o direito ao voto na época, ele recebeu uma educação adequada e aprendeu o seu ofício. Sua mãe, Susannah, era livre e foi caracterizada como uma “quadradona”. Aos vinte e um anos, Northup se casou com Anne Hampson e com ela teve três filhos: Elizabeth, Alonzo e Margaret. Eles se estabeleceram em Sorotoga, sendo uma família caracterizada pela sua afetividade *“E apenas aqueles que sentiram a perene afeição que um pai tem por sua cria podem entender o meu afeto pelas amadas crianças que nasceram de nossa união”* (NORTHUP, 2014, p. 20)

Northup trabalhava com navegação, agricultura e tocava violino, tendo uma renda familiar e uma rede de negócios. A habilidade com as jangadas futuramente auxiliá-lo-ia nos primeiros anos de servidão. Sua esposa Anne também trabalhava para incrementar as economias da família prestando serviços de culinária em grandes hotéis, e viajando constantemente para cozinhar durante alguns dias. É durante essa ausência que aconteceria uma grande mudança na vida familiar.

Solomon passeava pela rua após se despedir de sua amada e seus filhos quando dois homens se aproximaram e passaram a questioná-lo sobre o violino. Merrill Brown e Abram Hamilton fizeram-no uma proposta de trabalho para que ele os acompanhasse em uma viagem. Tratava-se do rapto de um homem livre, fantasiado de uma oportunidade de trabalho. É importante indicar que Sorotoga situava-se próxima a linha mason-dixon, o que talvez favorecesse ao seu sequestro. Isso não anula a existência de jornadas mais longas de homens à procura de pessoas de cor no norte, dada a proibição do tráfico e a utilidade de mão-de-obra no sul.

Merrill e Abram contrataram Northup para acompanhar o circo em viagem a Washington para tocar violino. Era uma falácia que resultaria na sua estadia na casa de escravos em Williams. Após algum tipo de envenenamento em sua bebida, ele perdeu a consciência, foi preso e colocado em uma condição de escravo. Essa situação marcou toda a sua trajetória a partir daquele momento.

“Ao limiar de uma maldade, de uma tristeza e de um desespero”

Na casa de escravos, acorrentado e confuso sobre sua situação, Solomon conhece James Burch negociante de escravos, que em diálogo perguntará a ele sobre a sua condição de saúde. Ainda na conversa, o segundo afirmou tê-lo comprado, e que logo mais o enviaria para New Orleans. Em resposta, o primeiro disse ser um homem livre de Nova York, enquanto Burch insistia em dizer que ele era um escravo fugitivo da Geórgia. Nesse momento, o negociante de escravos se irrita com a insistência daquele rapaz que se dizia ser um homem livre e espanca-o com muita violência com madeira e corda até ele perder sua força. A lição de não se intitular livre foi apreendida até os dias finais da servidão de maneira memorável.

A estadia por duas semanas na casa de escravos em Washington fez com que a cotidiana com outros escravos se florescesse. Por todo lado, havia vários tipos de escravizados: por dívida, por raiva, por sequestro e aqueles ditos escravos *naturais*. De todas as histórias que envolvem o leitor, o episódio de Eliza pula das páginas com muita força e as suas lamúrias acompanham toda narrativa com muita tristeza. Eliza era uma mulher escrava que tinha dois filhos. Ela, como muitas cativas, manteve relações sexo-afetiva com seu senhor, o que fazia dela uma mucama com certas regalias. Tais regalias não anulavam as formas de tratamento violento empregadas pelos senhores.

A mulher citada viveu nove anos sob a condição de receber a liberdade dada por seu senhor. Ela vivia como uma escrava doméstica que vestia roupas de qualidade, não apanhava e nem trabalhava na lavoura. Dessa relação ela teve uma filha mestiça chamada Emily, o que causou muita raiva em sua meia-irmã branca. Após a revelia da propriedade de Berry, Eliza e seus filhos ficaram sob o domínio da irmã Sra. Brooks, que vendeu Eliza, Emily e Randall como escravos que eram.

Ao chegar às terras comerciais, Freeman inicia a negociação de escravos com os interessados em possuir um cativo. Valorizando os dentes, o corpo físico e outras habilidades, ele tentava convencer os futuros senhores. Eliza fora separada dos filhos e junto a Solomon, ambos foram vendidos para um pastor chamado William Ford, que possuía propriedades no Rio Vermelho, no coração da Louisiana. Cabe comentar aqui uma qualidade peculiar da obra: o rigor nos detalhes. Desenha-se a região de todos os senhores, o tipo de trabalho seja na lavoura com o algodão ou no engenho de açúcar, bem como a paisagem natural dos ambientes frequentados por Solomon.

William Ford, Tibeats e Edwin Epps foram os proprietários de Solomon Northup durante os anos de servidão. O primeiro, segundo o autor, era um homem bondoso e por causa de seu endividamento, tivera que transferir sua mão de obra escrava. O segundo, um carpinteiro da fazenda de Ford, passava parte do tempo a vigiar o rapaz, chegando a ameaçá-lo de morte. Um episódio de resistência de Solomon é a surra que ele dá naquele, que promete beber seu sangue. O terceiro era um homem muito malvado e que acompanhava a colheita de algodão aplicando chicotadas nos escravos. Quando bêbado, ele ficava mais agressivo ainda e a cativa Patsey, companheira do Platt, sofria com os castigos da família Epps.

O pensamento de fugir muitas vezes rodeava a cabeça do então Platt. Ele o teve desde o primeiro dia em alto mar, e nas duas tentativas de escrever uma carta para contar aos familiares a sua situação injusta e criminosa, sendo a primeira denunciada pelo antigo feitor que ele havia confiado. A segunda o tirou da servidão. A chegada de um carpinteiro chamado Bass, contratado por Epps para algumas atividades em sua propriedade, mudaria todo o rumo da vida de Solomon. Bass ajudou-o no envio de três cartas para Nova York. O lojista William Pery recebeu a carta e avisou a esposa e ao advogado Henry Northup. Este entregou uma petição ao governador de Nova York, que designou um agente para efetuar o resgate. Ao chegar à propriedade de Epps, o xerife local faz algumas perguntas a Salomon. Henry abraçou o companheiro e os anos de servidão acompanharam-no no corpo e nas memórias.

Um cidadão livre e com identidade: “Solomon Northup é meu nome, senhor”.

Após a chegada de Henry Northup a propriedade de Epps, o advogado e o xerife do local assinalam ao violento senhor de escravos que Platt era um homem livre. Epps fica muito revoltado com a situação e jura vingança. Todos vão até Marksville e aos gritos Patsey clamou: “Oh Platt” Você me poupou de muitos açoites; Platt, que bom que vai ser livre – mas oh!, meu Deus, meu Deus! O que vai ser de mim?” (NORTHUP, 2014, p. 247). Na terça-feira, 4 de janeiro, os advogados de ambas as partes e o xerife se encontraram. Foram apresentadas as provas da liberdade de Solomon e com isso Epps, fora obrigado a assinar um documento atestando a aceitação da liberdade daquele. Ao caminho de casa, Solomon e Henry passaram em Washington para que o comerciante de escravos James Birch fosse acusado e preso por sequestro. No entanto, isso não ocorreu

devido aos limites da cidadania, pois um homem negro não poderia testemunhar contra um homem branco naquele contexto de restrições de direitos.

Em 21 de janeiro 1853, Solomon encontrou a família. Ele já tinha um neto que sua filha acabou batizando com o seu nome: Solomon Northup. Os filhos não reconheceram a fisionomia do pai, dada a situação de extremo trabalho nas plantações e os anos de escravidão. A família acabou sabendo da situação de servidão que ele estava submetido. Alonzo não estava em casa, trabalhava em outra região com intuito de comprar a liberdade do pai. Essa foi a narrativa pessoal de Solomon, que revela a fragilidade da liberdade de pessoas negras e, além disso, denuncia a escravização de pessoas livres.

Para finalizar, uma pequena passagem aguçou alguns sentidos críticos. Solomon ao relatar a personalidade do seu primeiro senhor, Ford, afirmou que ele era um homem bondoso, gentil e nobre. Todavia, este, como bom cristão, nunca questionou a ordem escravista. Sobre a bondade de senhores no sistema escravista, Ângela de Castro Gomes discutiu alguns mitos construídos pela historiografia brasileira a respeito da escravidão. Segundo a autora tal paradigma foi construído, sobretudo, pela interpretação da obra *Casa grande e senzala*, do pesquisador Gilberto Freire. Freire compara a escravidão do Brasil com as relações escravistas nos Estados Unidos (GOMES, 2004, p.163).⁴

É evidente que durante o regime do escravismo, alguns senhores foram menos violentos. No entanto, poucos abriram mão dessa instituição em nome de suas propriedades. Nesse caso, a categoria escravo-coisa já decaída, é importante dizer que os senhores pouco pensavam na questão humana. A única falha identificada no livro foi este ensejar a tentativa de, nas palavras do autor, “*demonstrar ao leitor o lado positivo de tudo*”. Certamente, a crítica estabelecida à ideia de Solomon em relação à benevolência de Ford é apenas uma provocação reflexiva. A obra não perde o seu valor por causa disso, pelo contrário: esta se configura como importante relato que evidencia um retrato fiel da escravidão nos Estados Unidos. E como o autor enfatiza na conclusão: “*não duvido que centenas tenha tido a má sorte que eu tive*”. Doze anos de escravidão mostra-nos os limites, os trânsitos e as fronteiras entre a escravidão e a liberdade no Novo Mundo.

⁴ GOMES, A. M. C. Historiografia e questão social no Brasil. 2006. (Apresentação de Trabalho/Outra).



A TERRA E SEUS HISTORIADORES

Alexandre Gonçalves do Bonfim¹

MOTA, Maria Sarita. SECRETO, Maria Verônica. CHRISTILINO, Cristiano Luís (org.). **A terra e seus historiadores. Lições de História Agrária na América Latina**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2023, 535p.²

A perspectiva comparada é sempre uma boa alternativa para os historiadores entenderem melhor o processo histórico. Daí sempre ser salutar esforços acadêmicos que possibilitem a comparação de realidades geográficas e temporais distintas elegendo como norte um tema específico. Assim é com bons olhos que se deve ver a coletânea “A Terra e Seus Historiadores: Lições de História Agrária na América Latina”, organizada por três historiadores tributários dos mais recentes avanços nos estudos da História Agrária no Brasil: Maria Sarita Mota, Maria Verônica Secreto e Cristiano Luís Christillino.³

O livro em questão é resultado do diálogo feito entre os autores com historiadores de várias partes do continente em projetos que se debruçam sobre a questão agrária na América Latina colonial e sobre as desigualdades engendradas por esse processo que tem a desigualdade no acesso à terra como uma das principais causas.⁴ Assim, a obra traz pesquisas sobre Argentina, Chile, Cuba, México, Paraguai, além do Brasil, com pesquisas sobre diversas regiões do seu território.

A introdução do livro, escrita por seus organizadores, frisa como é necessário ir a fundo na análise empírica para a melhor compreensão da questão agrária nas Américas, algo que foi sendo percebido pelos historiadores que se debruçam sobre o problema em tela ao longo da evolução dessa área de estudo que conheceu seus primeiros avanços na década de 1960. Nessa década, aliás, debater o tema era crucial diante do cenário da

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (PPGH/UFC). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento e Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). E-mail: alexandrebonfim90@gmail.com.

² Nota do editor: agradecemos à Editora Fino Traço e aos organizadores, que gentilmente enviaram o exemplar deste livro para a Especialização em História da Bahia. Agradecemos igualmente ao coordenador da Pós-Graduação, Prof. Caio Figueiredo Fernandes Adan, por disponibilizar o exemplar para a editoria da Baraúnas – Revista de História, viabilizando a feitura desta resenha.

³ Maria Sarita Mota é investigadora integrada do Centro de Investigação e Estudos de Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa (CIES-Iscte). Maria Verônica Secreto, apesar de argentina de nascimento, é radicada no Brasil onde desenvolveu sua carreira acadêmica. Atualmente é professora titular da Universidade Federal Fluminense (UFF). Cristiano Luís Christillino é professor associado na Universidade Estadual da Paraíba e professor efetivo no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco.

⁴ Os projetos são *Terra, poder e Territorialidades na América Portuguesa, séculos XVI-XIX* (FCT/2018-2024) e *Desigualdades Globais nas Américas: História Comparada, 1850-1930* (CNPq/ Edital Universal 2018).

Guerra Fria, em que vigorava a disputa entre a direita e a esquerda sobre qual base ideológica de propriedade de terra deveria prevalecer nas Américas, onde o tema da Reforma Agrária era central.

Nesse sentido, a análise das fontes, tarefa essencial para o historiador, foi feita de forma exemplar pelos pesquisadores que contribuíram para a coletânea, o que demonstra que os mesmos ouviram pesquisadores da História Agrária que, ao longo da segunda metade do século XX, demonstraram que a aplicação de grandes modelos teóricos explicativos não seria suficiente para compreender a diversidade de contextos que se formaram nos mundos rurais latino-americanos desde a chegada dos europeus nessa região do mundo. Esses historiadores, dos quais podemos citar Ciro Flamarion Cardoso, Maria Yedda Linhares, Francisco Carlos Teixeira da Silva, Jacob Gorender, Mario Samper-Kutschbach entre outros, perceberam e demonstraram como as diferentes realidades rurais do subcontinente se conformaram mediante ritmos próprios e lastros de autonomia que só poderiam ser bem-entendidos, inclusive para o exercício de comparação, mediante a análise de um sólido cotejo documental.

Não é à toa a menção a Marc Bloch na explicação do título do livro “a terra e seus historiadores”, que parafraseia a “terra e seus homens”, umas das principais obras sobre História Agrária do estudioso francês. Bloch ensinou como poucos a importância da boa coleta e análise de fontes empíricas para o trabalho do historiador. Essa lição foi bem aprendida pelos pesquisadores que contribuíram para essa obra, vide todos os textos serem baseados em pesquisas empíricas robustas, um dos pontos fortes dessa coletânea. A gama de fontes documentais usadas pelos autores é variada, indo desde documentos judiciais, cartoriais, eclesiásticos, contábeis, administrativos, até mapas, fotografias e publicações do período estudado, o que demonstra o potencial empírico das produções que compõem a coletânea.

Os dois primeiros artigos, escritos por Noemí Girbal-Blacha e María Inés Moraes, analisam duas regiões argentinas: Chaco Argentino e Rio da Prata. A primeira região se destaca por ser uma das mais pobres do país, pobreza essa que a autora demonstra ter sido engendrada pela inserção da região no circuito capitalista em meados do século XIX, e pela sua ocupação fundiária pelas elites para a produção agromercantil, excluindo os povos originários do acesso à terra. Já o texto de Moraes aborda a região “rioplatense” que sempre se destacou economicamente, no entanto, se assemelha ao Chaco devido ao

processo de expulsão de pequenos pecuaristas, de maioria indígena, dos solos, e a aposta na formação de latifúndios no mesmo contexto analisado por Girbal-Blacha.

Ao analisar o caso das terras da Fazenda Santa Cruz (Rio de Janeiro), Manoel Pedroza enfoca o debate sobre a diversidade de possibilidades do *domínio útil*, ou seja, o usufruto da terra de uma mesma propriedade, o que a autora chama de “propriedade partida”. Algo similar também era praticado no recorte feito por Moraes na região do Rio do Prata; entretanto, no Rio de Janeiro, a “propriedade partida” beneficiava membros da elite local que confirmavam as terras originalmente por eles ocupadas por aforamento ou arrendamento. Isso fez com que essa prática sobrevivesse às tentativas de estabelecimento da propriedade liberal individual incensada pela Lei de Terras de 1850. Já no espaço rioplatense práticas semelhantes ao que Pedroza chama de “propriedade partida” não consegue se impor frente a propriedade individual que ensejou latifúndios, levando camponeses, em sua maioria indígenas, à pobreza, tal qual ocorreu no Chaco no mesmo período. Seja com a manutenção de práticas de acesso a terra oriundas do reino, seja com a adoção de práticas liberais de usufruto da terra, observa-se a conservação das elites como detentora dos privilégios de ocupação fundiária nas duas realidades em tela.

Chama a atenção o impacto da inserção dos países da América Latina nos quadros da economia-mundo, que se reorganiza após a revolução industrial. Também se destaca a consolidação do pensamento liberal nos quadros do Estado, que é uma tônica dos artigos dos historiadores da coletânea, o que reforça o entendimento, em conjunto, que o processo de independência desses países mantém os mesmos na posição de fornecedores de matéria-prima para países industrializados. Para o Chile, Cláudio Robles-Ortiz analisa esse processo em duas regiões do país, La Frontera, mais ao norte, e o Chile Central entre meados do século XIX e começo do século XX. Mais uma vez, percebe-se a expulsão de povos originários das terras e a formação da pobreza nas margens do latifúndio, já que o processo tardio de ocupação do norte chileno se dá pela expulsão dos resistentes povos *mapuche* já na segunda metade dos oitocentos. Nesse sentido, a ocupação da região se dá pela formação de *haciendas* tal qual estabelecidas na colonização de outras áreas do país. Tais *haciendas* se adequam aos ditames do capitalismo agrário, “pulando a etapa” que esses estabelecimentos cumpriram na região central, conforme mostra Robles-Ortiz. Logo, estão já inseridos o assalariamento e o maquinário na produção, tal qual os estabelecimentos tradicionais estavam fazendo no Chile Central.

A adaptação das elites latinoamericanas à consolidação do capitalismo liberal no século XIX também é demonstrado por Ramon Fogel quando este intenta escrever uma

breve história do campesinato paraguaio. O autor entende como a Guerra Grande (Guerra do Paraguai) é decisiva para o processo de pobreza desse país, mas que após o fim da mesma se implanta a produção agroexportadora de erva-mate e tanino com o impulso do capital britânico, o que resulta na intensificação da desigualdade mantida nos séculos XX e XXI.

As elites paraguaias desenvolveram um discurso que elegia o “rudimentar” camponês como o responsável pela pobreza no país. No entanto, campesinato paraguaio, demonstra o autor, foi, na verdade, o responsável pela recuperação do consumo interno pós-guerra, sendo obrigado a lutar, posteriormente, contra o processo de exclusão e de pauperização imposto a eles pelo capitalismo agrário apoiado pelo estado, por meio de ações de contestação. Diante dessa realidade, as lutas campesinas se manifestam em terras paraguaias desde o século XIX, passando pelas Ligas Agrárias Cristianas no século XX, no contexto da ditadura militar de Stroessner, até à formação da Frente Nacional Campesina (FNC) que, por meio de ocupações, luta pela Reforma Agrária e pelo acesso à terra no país. No entanto, o autor segue uma análise discutível ao entender que o processo de independência do país inauguraria um processo de distribuição igualitária da terra no que o autor chama de “Primeira Reforma Agrária” da América Latina, em que os *guaraní* estavam inclusos e que teria sido interrompido com a Guerra Grande.

A interpretação do autor não indica que nesse processo de emancipação do Paraguai se formava uma burguesia beneficiada pelo Estado e que explorava o campesinato, e que o país independente escolheu a manutenção da escravidão até o fim da guerra contra a tríplice aliança. Apesar disso, deve-se saudar o fato de Fogel ter sido o único na coletânea a enfatizar, em seu estudo, a importância da luta dos camponeses pela propriedade da terra e pela reforma agrária. Esse é um importante objeto de análise para a História Agrária, conforme lembra o professor Erivaldo Fagundes Neves, uma das grandes referências da História Agrária, que também participa dessa coletânea.

A compreensão da ocupação fundiária na América Latina se fortaleceu quando os pesquisadores da História Agrária resolveram seguir o conselho de Maria Yedda Linhares indo além da prática de identificação de sesmarias, número de escravos e arrendatários, para a compreensão do rural em uma região específica. No seu texto, Ângelo Carrara menciona essa dica de Linhares, pioneira dos estudos de História Agrária no Brasil, para mostrar que a seguiu em sua análise sobre o uso das sesmarias doadas nos distritos

diamantinos de Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. Para isso, Carrara lança mão do georreferenciamento e de sua noção espacial invejável, para mostrar que os pontos produtivos de Minas antes e durante da distribuição das sesmarias nos distritos diamantinos não correspondiam as doações de sesmaria. Além disso, o autor discorre sobre como a produção é um item fundamental para compreender o que é ser proprietário para o contexto estudado e que a noção de propriedade, nesse contexto, não seria tanto provar o domínio fundiário pleno, mas evidenciar que “a terra é dele e não de outro”. Essa fórmula muitas vezes foi utilizada (direito romano) e tinha espaço naquela sociedade escravista. Dessa forma, Carrara também traz uma contribuição fundamental indicando como, naquele contexto, ser dono de quantidades consideráveis de escravo é tão ou mais importante que ter o título de sesmaria.

Outro que segue o conselho de Linhares é Carlos de Almeida Prado Bacellar que, contrariando a tese da historiadora Alice Canabrava, percebe que a falta de doação de sesmarias na região de Itu (São Paulo) não é indicativo de uma fraca produção econômica na região na passagem do século XVIII para o século XIX. O autor demonstra que a região possuía uma economia considerável, e que a maior parte da propriedade da terra onde se desenvolvia a produção da região era obtida por foros e vendas, algo percebido no fracionamento de sesmarias ocorrido nos processos de transmissão das terras por herança. Assim o autor demonstra como o estudo dos testamentos e inventários pode ser importante a compreensão das estratégias familiares de usufruto da terra, e também para a análise dos aspectos fundiários de uma determinada região.

Quanto à inserção do pensamento liberal nas práticas proprietárias e na organização econômica no Brasil Império, os autores brasileiros da coletânea escolheram analisar esse processo seguindo as contribuições da História do Direito para o entendimento da conformação da propriedade no país. Eles seguiram de maneira mais detida as inovações obtidas nos estudos de autores como Paolo Grossi, Antônio Manuel Hespanha, Bartoloméu Clavero, Rosa Congost, Márcia Motta entre outros, que nos ensinam como a propriedade deve ser encarada de forma mais plural, com diversas possibilidades que vão além do domínio pleno, e que o direito e a justiça seriam mais adaptáveis a contextos locais que a noção liberal de propriedade supõe.

Cristiano Luís Christillino e Francisco Gleison da Costa Monteiro contribuem sobremaneira para a historiografia brasileira ao analisar o efeito da Lei de Terras de 1850 em diferentes áreas do Brasil, algo ainda pouco feito pela historiografia que, aparentemente, ainda se fia na tese do “veto dos barões” defendida por José Murillo de

Carvalho. Este autor entendeu que a Lei de Terras não teria saído do papel devido a suposta contrariedade dos senhores de terra brasileiros em ver seus latifúndios serem contestados por uma lei de caráter liberal. Christillino e Costa Monteiro, seguindo pressupostos dos trabalhos da professora Márcia Motta, vão além da interpretação de Carvalho, que se resumiu a análise dos relatórios do governo imperial, para compreender como se deu a aplicação de Lei de Terras em diferentes pontos do império e como esta obedeceu a lógicas locais. Assim, a lei podia ser bem aceita ou não pelas elites dentro das demandas específicas de seus espaços de mando. Inclusive, a própria comparação do texto dos dois autores no livro aqui resenhado revela essa diversidade dos efeitos da lei.

Christillino demonstra que a Lei de Terras teve interpretações questionáveis por parte da justiça na Comarca de Cruz Alta (Rio Grande do Sul), beneficiando uma elite formada, inclusive, por membros da Guarda Nacional. Isso demonstraria como o Império estava preocupado com a integridade do seu imenso território frente a possíveis novas revoltas locais como as ocorridas entre as décadas de 1830 e 1840, bem como conflitos contra os vizinhos como de fato ocorreu no Paraguai. É prudente, portanto, não aplicar com rigidez as regras da Lei de Terras e seu Regulamento aprovado em 1854. O autor desenvolve a hipótese resumida acima por meio de uma atenta análise de conflitos judiciais ocorridos no contexto do estabelecimento da Lei de Terras, conflitos estes que se tornariam comuns nesse novo contexto, dado a corrida de muitos indivíduos para confirmar ou legitimar a propriedade de seu quinhão.

A análise dos conflitos judiciais também foi uma estratégia metodológica adotada por Costa Monteiro no intuito de compreender a ocupação de terra no sul do Piauí também no contexto da aprovação e vigência da Lei de Terras. Nesse sentido, o autor demonstra como as posses, fragmentadas no processo de transmissão por heranças, foram disputadas em contendas judiciais em que agregados e posseiros tinham, por meio do papel de testemunhas de grandes proprietários envolvidos nos litígios, a possibilidade de se manter nas terras da região. Ressalte-se aqui, no entanto, que a menor ênfase das pesquisas dos historiadores não brasileiros ao debate acerca dos conflitos jurídicos de terra nas outras regiões da América Latina não permitiu uma maior comparação com os casos brasileiros, o que seria deveras enriquecedor para a proposta da obra.

Um tema que pouco aparece na coletânea é a questão racial, apresentado em alguns textos de forma bastante lateral, exceto no artigo de Elione Guimarães. O texto de

Guimarães é o único dos quinze que encara o desafio de fazer o recorte de raça no processo de propriedade fundiária ao analisar a sesmaria de pardos no Caminho Novo (arredores de Juiz de Fora, Minas Gerais) na primeira metade do século XIX. A autora verifica, nesse contexto, famílias pretas e pardas, formadas por indivíduos livres e libertos, que ascendem socialmente em uma região com o contingente considerável de escravos e que se desenvolve comercialmente principalmente pelo fato de ser próxima a uma estrada importante, que ligava Minas Gerais ao Rio de Janeiro. Dessa maneira, essas famílias se tornam proprietárias de terras e angariaram prestígio na região, mesmo sofrendo com processos judiciais que questionavam a posse e propriedade de suas terras.

Ademais, outros artigos apenas apresentam breves citações à resistência e sufocamento de povos originários, citações que ficaram longe de conseguir enfrentar um problema atual da historiografia que é não relacionar a questão da posse e propriedade da terra com a questão de raça. Tal tema é relevante, sobretudo no que se refere à resistência de indígenas e quilombolas, por exemplo, e à sobrevivência de padrões étnico-culturais de ocupação territorial desses povos. No entanto, deve-se louvar a empreitada de grande parte do livro em compreender a transformação do mundo rural latinoamericano no contexto de consolidação do capitalismo agrário, apoiando-se em abordagens empíricas inovadoras que vão além de hipóteses generalistas. Isso fica evidente nos textos de Juan Luís Martíren, Alejandro Tortolero Villaseñor e Gillian McGillivray.

Martíren investiga a vida do trabalhador rural da região de Santa Fé (Argentina) entre 1700 e 1900. Em uma perspectiva de longo prazo e baseado no método do *Welfare Ratio* (índice de bem-estar) do historiador americano Robert Allen, o historiador argentino analisa a média salarial paga pelas grandes fazendas ao camponês santafesino e a média do preço do trigo e dos itens da pecuária, de onde são derivados os principais alimentos da dieta do campesinato local. O autor, dessa forma, percebe o impacto definitivo que a inserção da produção agrícola da região no circuito comercial internacional teria na dieta dos camponeses, já que o preço do pão e da carne e a média salarial dos trabalhadores rurais de Santa Fé passariam a obedecer aos humores do mercado mundial.

Já Villaseñor inova ao eleger a água o principal objeto de análise. O autor demonstra como o domínio dos recursos hídricos permitiu que capitalistas americanos fizessem fortuna no norte do México, mais precisamente na região de Sinaloa entre o fim do século XIX e começo do século XX. Por meio da construção de canais de irrigação e de usinas que aproveitavam as águas do Rio Fuerte para geração de energia que abastecia

os modernos engenhos instalados pelo capital americano, a região passa a ser uma das maiores produtoras de açúcar do mundo. Isso gerou muita riqueza para o empresariado americano em uma região que até hoje sofre com a pobreza e se destaca pelos altos índices de violência. Destaca-se o bom uso de mapas e cartogramas feito por Villaseñor pra demonstrar o avanço do uso do solo e dos recursos hídricos na região analisada.

Também discutindo a produção de açúcar na América Latina, a historiadora Gillian McGillivray debate como se deu a permanência desse item como produto fundamental da economia dos países do subcontinente. A autora demonstra em seu texto o benefício em se adotar a perspectiva comparada para a análise historiográfica ao discutir as semelhanças e diferenças de Cuba e Brasil na forma como estes lidaram com a produção do açúcar que tradicionalmente foi importante para a economia das duas ex-colônias.

No primeiro, Cuba, o capitalismo agrário promoveu intensas transformações diante da adoção de usinas de cana modernas que canalizavam a produção de grandes produtores e antigos donos de engenho entre os séculos XIX e XX. No entanto, estes ainda gozavam de prestígio social e político frente ao recém independente estado cubano. Algumas famílias proprietárias, inclusive, consolidaram suas posses pelo fato de alguns de seus membros terem ganhado as terras expropriadas dos espanhóis devido a atuação na Guerras de Independências na segunda metade do século XIX. Esse poder, inclusive, foi fundamental para que esses produtores ganhassem apoio de governos cubanos na primeira metade do século XX, frente à discordância “plantadores” quanto à remuneração da cana vendida para a burguesia dona das usinas na ilha. A autora demonstra, dessa forma, como é fundamental uma análise contextual e empírica para problematizar generalizações. Isso porque no caso do Brasil os produtores de cana de açúcar já não gozavam do mesmo prestígio para o mesmo período diante do fato de que o Estado brasileiro, nesse momento, já começava a conhecer seu processo de industrialização. A industrialização fez os governos serem menos dependentes do apoio político e econômico dos donos de fazenda de cana no país que, diante disso, deviam empreender um esforço maior para sustentar algum tipo de influência.

Os dois únicos textos do livro que não se caracterizam pela análise de fontes primárias são os dos professores Erivaldo Fagundes Neves e Mario Samper-Kutschbach, o que não diminui a contribuição dessas duas grandes referências do estudo da História

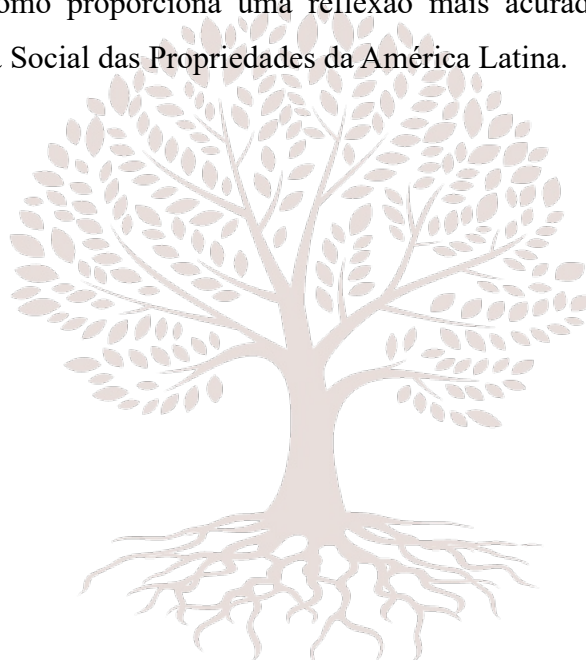
Agrária latinoamericana. O artigo de Neves é uma verdadeira aula acerca da evolução do conceito de propriedade ao longo da história, com o autor se mostrando atento, inclusive, aos avanços que a História do Direito proporcionou ao estudo do rural no Brasil e no mundo, algo evidente, também, na sua longa produção acadêmica. O artigo de Neves é uma excelente recomendação para quem está começando a se enveredar no campo da História Agrária, já que além de discorrer sobre o processo histórico de uso e proveito da terra ao longo da história, o autor também oferece um completo apanhado das possibilidades de temas e de fontes para essa área de estudo.

O autor costa-riquenho elenca no seu texto um extenso rol de possibilidades dadas pela Tecnologia de Informação para o estudo da história do café na América Latina e Caribe. De forma bastante completa, o autor indica itens como banco de dados, páginas colaborativas *online* com fontes e bibliografia, digitalização de documentos manuscritos e mapas, mineração de dados, inteligência artificial, entre outras possibilidades. O autor também estabelece um intenso diálogo com a geografia e suas tecnologias (Sensoriamento Remoto, Sistema de Informações Geográficas e Georreferenciamento), e destaca como estes podem proporcionar ricas contribuições para a compreensão do mundo rural latino-americano e caribenho. No entanto, o autor frisa que os recursos digitais devem ser encarados pelo historiador como método e não como mera ferramenta, recomendação essa seguida no mesmo livro por Villaseñor e, principalmente, por Carrara. Os artigos destes são excelentes exemplos de como as tecnologias podem enriquecer a análise histórica, prática ainda incipiente na historiografia em geral.

Pode-se afirmar que *A terra e seus historiadores* é um rico apanhado de temas caros a História Agrária, permitindo que o leitor possa conhecer os avanços nessa área do conhecimento. O leitor também pode perceber como pesquisas de bases empíricas evidentes demonstram de que forma a desigualdade no acesso à terra na América Latina foi e continua sendo um drama, drama iniciado nas origens da colonização, passando pelas independências e pela “era das revoluções”, chegando até os dias de hoje e sendo responsável fundamental para a “formação social da miséria” – como diz o título da obra de Francisco Carlos Teixeira da Silva, outra referência nos estudos desse tema. Aliás, a coletânea aqui resenhada é uma importante contribuição no combate ao atual desinteresse da academia pelo debate sobre o mundo rural no Brasil que persiste mesmo com o aumento do acesso de pesquisadores dos “interiores” brasileiros às universidades e aos centros de pesquisa instalados para além dos grandes centros urbanos do país.

A obra se apresenta como uma importante contribuição para pesquisadores da História Agrária, e traz análises inovadoras acerca da produção nos países do subcontinente, sobretudo após o processo de independência dos mesmos e do peso da desigualdade no acesso à propriedade de terra para a formação da pobreza nessa região.

O livro também oportuniza aos leitores o maior conhecimento sobre a história dos países vizinhos ao Brasil, algo que não é explorado nos cursos de História brasileiros. Aborda um pouco sobre a Argentina, Chile, Cuba, México e Paraguai por meio de uma História à contrapelo, se distanciando de uma versão oficial e colocando a lupa nos conflitos sociais, principalmente no que diz respeito ao acesso à terra nesses países. Assim, há um maior conhecimento da história dos mesmos, os quais também foram colonizados, bem como proporciona uma reflexão mais acurada acerca da História Agrária e da História Social das Propriedades da América Latina.



PRODUZINDO NOVAS PERSPECTIVAS E FORTALECENDO A IDENTIDADE: A EXPERIÊNCIA EXTENSIONISTA DO BIBLIOTECA NÁUTICA¹

Gabriel Santos de Santana²

SOUZA, Cristiane; COSTA, Joseane. (org). **Biblioteca Náutica: Experiências culturais e formativas afro-brasileiras nas comunidades da Baía de Todos os Santos**. Salvador: Editora Katuka, 2023.

O livro “*Biblioteca Náutica: experiências culturais e formativas afro-brasileiras nas comunidades da Baía de Todos os Santos*” (2023) apresenta uma narrativa que remonta à trajetória do projeto de extensão de mesmo nome. O projeto Biblioteca Náutica (BN) é uma iniciativa dirigida por professoras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e realizada por uma equipe multidisciplinar e interinstitucional que inclui docentes, técnicos, alunos, secretarias de educação, escolas e comunidade em geral. Ao longo do livro, o leitor pode conhecer todo o processo construtivo desde a sua concepção até a realização das ações planejadas entre os anos 2016 e 2018. O que não te contam é que você vai se surpreender ao encarar tanto um relato apaixonado mas, ao mesmo tempo, sério e responsável de uma iniciativa pedagógica de muito sucesso.

O projeto BN teve sua execução entre os anos 2016 e 2018, passando por comunidades dos municípios de Candeias, Maragogipe, São Félix e São Francisco do Conde. Nesses dois anos, as atividades do projeto incluíram contação de histórias, seminários, formação de professores e atividades culturais, realizadas através da parceria entre a universidade, a comunidade e as secretarias de educação dos municípios por onde passou.

A escrita do livro, assim como a realização do projeto, é uma construção coletiva. Dividido em três seções, além de um prefácio e notas iniciais, o material foi escrito pelas professoras organizadoras do livro – Cristiane Oliveira e Joseana Costa, além de outras muitas mãos: estudantes, professores, líderes comunitários e monitores também estão entre os autores. Metodologicamente, o livro se concentra em apresentar e evidenciar as experiências promovidas pelo projeto, e não há como negar: o projeto BN atuou de maneira louvável por

¹ Gostaríamos de agradecer a Editora Katuka pela doação do livro aqui resenhado. A obra pode ser consultada na Biblioteca Central Julieta Carteadó, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

² Graduado em História na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Colaborador do projeto de extensão “Memórias do Mar: Patrimônio e Cidadania” desenvolvido no âmbito do Centro de Estudos do Recôncavo (CER-UEFS). E-mail: gabriel.his.uefs@gmail.com.

onde passou. A ênfase numa escrita quase que descritiva dos processos, para tornar possível a execução das ações planejadas, merece destaque. Afinal, o objetivo é apresentar as “experiências culturais e formativas” promovidas pelo projeto.

Nas notas iniciais, a introdução elaborada pelas organizadoras do livro é dedicada a apresentar as intenções do projeto. Referindo-se ao “movimento da maré que conduz o barco”, as autoras utilizam da metáfora do barco para ambientar o leitor no universo do livro e do projeto, cujo objetivo principal é:

Contribuir para a produção de análises e reflexões acerca da cultura e das dinâmicas sociais existentes entre os (as) estudantes e agentes educacionais e culturais da Baía de Todos os Santos, a partir da circulação e difusão do acesso à leitura, da contação de histórias e da disponibilização de livros e imagens ligadas à cultura e as histórias locais, indígenas, afro-brasileiras e africanas. (p. 18)

Com esse objetivo amplo, o projeto Biblioteca Náutica se apresenta como uma alternativa para difusão da produção científica, valorizando as contribuições dos receptores desse conteúdo. Através da leitura e de contação de histórias, a iniciativa promove a valorização dos saberes, histórias e culturas locais. Além disso, neste formato de contribuições mútuas, conectam-se universidade e comunidades em um processo de integração movido pela diversão, criatividade e imaginação.

O BN pode ser, então, caracterizado como um projeto ambicioso. A expectativa era de montar uma biblioteca ambulante, com acervo próprio, que se efetivaria navegando – literalmente – através da Baía de Todos os Santos (doravante, BTS) em quatorze municípios e, de maneira especial, em comunidades distantes das sedes, para que as pessoas pudessem visitar a Biblioteca. Soma-se à essa intenção, a realização de oficinas de arte e cultura, e contação de histórias no chamado Espaço “Griôt” (o barco). Concomitantemente, deu-se a formação de educadores(as) na perspectiva de fortalecimento das ações afirmativas e do antirracismo.

A proposta inicial, entretanto, não pôde ser efetivada diante das dificuldades operacionais e financeiras, mudança de rota que não desanimou as organizadoras. Relatos de um percurso que envolveu muito planejamento; visitas técnicas; contato com a comunidade; pesquisas bibliográficas e muita organização da equipe tornaram as atividades de campo exitosas. Nas comunidades, além da contação de histórias e da visita ao acervo da biblioteca, as atividades incluíram a formação de professores na “arte Griôt”, a distribuição de livros e materiais paradidáticos e momentos de arte-cultura com artistas locais. Assim, oportunizou-se

a troca de experiências, reflexão e debates, bem como a constituição de um acervo de fotografias e outros materiais audiovisuais (p. 23).

De um modo geral, o livro apresenta toda a trajetória de um exercício, um aprendizado possibilitado por meio das ações desse projeto de extensão que demonstra a potencialidade que a extensão universitária ancorada em uma perspectiva de mundo e de sociedade particular pode ter, produzindo novas histórias, memórias e afetos. O primeiro bloco de textos traz o relato das iniciativas do BN em cada município que passou: Candeias, Maragogipe, São Félix e São Francisco do Conde. Fica evidente, no entanto, um esforço muito grande, feito pela equipe, de sintetizar anos de atividade, sem perder de vista o seu sentido, significado e as transformações que os afetaram nesse processo, o que foi um grande desafio. Nesses textos, conhecemos os colaboradores e parcerias, que até fazem pensar que tantas parcerias podem ter “facilitado” a execução das atividades do BN. Por outro lado, o que se vê com pouco detalhe é, na verdade, o emaranhado de disputas, tensões e emoções que envolveram o processo de colocar o barco para navegar.

O BN nasceu de uma experiência vivida por uma das professoras do projeto, Cristiane Souza, que descreve através de uma escrivência, aquilo que caracteriza o BN como um movimento de resgate, preservação e valorização da história, dos saberes, da cultura, dos valores. Tais permeiam a trajetória das pessoas que vivem/viveram nas comunidades da BTS. O projeto proporcionou a oportunidade de produzir um sentido distinto a uma experiência vivida e recontada pela memória. As idas e vindas da autora entre o subúrbio de Salvador e o Recôncavo Baiano se encontram com as paisagens que compõem este espaço, com as pessoas que se cruzam pelo caminho e que se encontram no barco do BN o caminho de casa. Ao mesmo tempo que tais trajetórias, caminhos e percursos tecem, eles navegam em uma rota de produção de novas memórias/narrativas.

Entretanto, embora familiar a quem escreve e a quem viveu o projeto BN, faz falta ao leitor não habituado com a literatura, com o tema, ou mesmo desconhecido a respeito das ações do projeto, uma reflexão mais aprofundada quanto às justificativas do projeto, à escolha dos municípios, da literatura e dos temas abordados. Essas informações são apresentadas com pouca centralidade ou reflexão ao longo do livro. Ao final, percebe-se que a escolha dos municípios considerou as parcerias com as secretarias de educação que abordam temas em busca inserir a proposta dentro dos parâmetros da lei 10.639/2011. Já os referenciais teórico-metodológicos que orientaram a pesquisa não são nem um pouco tradicionais.

Cabe ainda destacar a escassez de informações sócio-históricas sobre as comunidades escolhidas. Essas informações poderiam revelar a historicidade dessas comunidades, a sua importância para o Recôncavo e/ou as contradições permanentes do passado histórico, bem como a postura dessas comunidades diante desse fato. Acreditamos que estes elementos poderiam enriquecer a perspectiva da atuação do projeto nas referidas comunidades, enfatizando o seu papel político-pedagógico que, à sua maneira, foi satisfatoriamente realizado e apresentado ao longo do livro.

Ao longo do livro, refletimos ainda sobre temas como a escola, atuação feminina e ensino de História da África e Afro-brasileira. Neste ensejo, o BN seria um movimento de transformar o “espaço” de uma biblioteca em um espaço de “encontro” de pessoas e perspectivas, buscando “produzir conhecimentos transformadores, individual e coletivamente, principalmente, em relação às questões étnico-raciais, e o olhar para si, para o(a) outro(a) e para a realidade diante de nós, através de uma multiplicidade de sentidos” (p. 127). Por isso, é assertivo reconhecer que projetos como o BN possuem uma forte capacidade de capilarização nas escolas, sobretudo, no que diz respeito à inserção de novas temáticas e abordagens ao ensino. O reconhecimento do impacto que projetos como o BN, para além do nível pedagógico, é fundamental para que possamos fortalecer o vínculo entre universidade e escolas, através dos projetos de extensão, para além da prestação de serviços.

Pode-se afirmar que um dos acertos do livro é a metodologia e o uso de recursos não tradicionais na escrita historiográfica. Por exemplo: a recorrência de poemas, canções, descrição de cenas e as imagens registradas, somam-se aos relatos e reflexões teóricas que conferem ao livro muita originalidade. E quanta imagem bonita! São registros que captaram a essência do projeto.

Para finalizar, a última parte do livro reúne relatos de experiência dos monitores, em sua maioria alunos da UNILAB – com exceção de Joselita Borges (Dona Joca). Os relatos não adicionam nada de inédito quanto às experiências já relatadas ao longo do livro. A esta altura, o leitor já está mais do que ciente de como o BN se fez realizar, por onde passou e como passou. O que não se vê nesta seção, por outro lado, é como a experiência impactou as pessoas que por ela passaram. Seria proveitoso apresentar a experiência das comunidades, das pessoas que viram o BN acontecer. No entanto, também de forma positiva, as narrativas produzidas pelos monitores que compõem a seção revelam um outro lado do projeto pouco reconhecido ao longo do livro.

O Biblioteca Náutica trata-se de um projeto de extensão. Como atividade extensionista, ele é parte do pilar que sustenta o ensino superior no Brasil, juntamente com o ensino e a pesquisa. Os relatos descritos nesta última seção revelam o potencial formativo que atividades extensionistas possuem no ambiente universitário. A participação, o engajamento, a forma como os estudantes se mobilizam e como cada um é, de forma particular, tocado pela experiência BN deixam clara, nas narrativas presentes, essa característica do projeto. É o que demonstra Maria Heloísa Lima dos Santos ao afirmar que:

O trabalho realizado e produzido junto ao projeto com Biblioteca Náutica me proporcionou enriquecer a minha experiência como **estudante**, devido à interdisciplinaridade dos textos que pude complementar nos conhecimentos adquiridos para a minha graduação; como **pessoa**, pois a minha trajetória de vida hoje pode ser contada também a partir de experiências vividas nas visitas feitas junto com meus (minhas) colegas e professores(as); **como profissional da educação**, pela bagagem excepcional que trago e levarei para cada sala de aula, para cada formação ou espaço de aprendizado que eu faça minha jornada enquanto professora. (p. 217, grifo nosso).

A ênfase no aspecto pedagógico, humanitário e profissional destacada pela monitora evidencia o princípio político no qual está ancorada a extensão universitária, como defendem vários autores (por exemplo, ROVATI; D'OTTAVIANO, 2017; FORPROEX, 2014). Assim, o fazer extensionista, do modo como concebido e praticado pela Biblioteca Náutica, age em duplo sentido, tanto na formação de alunos e professores quanto no fortalecimento da relação entre universidade e comunidade.

Ademais, há de se ressaltar seu compromisso com a execução das leis 10.639/2003 e 11.645/2011 ao promover, de modo dialógico, a valorização da história, cultura, memória e patrimônio das populações afro-brasileiras. Destacar a centralidade da questão racial para as comunidades que interagiram com o projeto, bem como nas ações realizadas, demonstra a preocupação político-pedagógica na qual se ancora o Biblioteca Náutica.

Em “*Biblioteca Náutica: experiências culturais e formativas afrobrasileiras nas comunidades da Baía de Todos os Santos*” conhecemos uma iniciativa exitosa, uma formulação teórico-prática que nos inspira a olhar para dentro, para si, para as pessoas com as quais queremos dialogar: as crianças, os mais velhos, os professores/as em atuação nesses lugares, enfim, as comunidades que muito têm a nos oferecer quanto à concepção de mundo, de educação, de sociedade e de futuro a se construir.

É o exemplo de como o afeto pode ser revolucionário, do modo como bell hooks já sinalizava; de como a sabedoria ancestral pode ser mobilizada para produção de conhecimento

e para uma aprendizagem que potencialize a capacidade de ser protagonista dos alunos; como podemos, através da docência, dar visibilidade a histórias, trajetórias e memórias esquecidas ou, por vezes, propositalmente negligenciadas.

Ao leitor que finaliza esse mergulho, junto com as proponentes de BN, fica o desejo de um dia poder navegar no barco que carrega tantas histórias e memórias – e até mesmo criar outras em conjunto. A leitura é mais do que recomendada. Vida longa à Biblioteca Náutica!

Referências

FÓRUM DE PRÓ-REITORES DE EXTENSÃO DAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS BRASILEIRAS. **Indissociabilidade ensino-pesquisa-extensão e a flexibilização curricular: uma visão da extensão**. Porto Alegre: UFRGS; Brasília: MEC/SESu, 2006.

SOUZA, Cristiane; COSTA, Joseana. **Biblioteca Náutica: Experiências Culturais e Formativas Afrobrasileiras nas comunidades da Baía de Todos os Santos**. Salvador: Editora Katuka, 2023.

ROVATI, João; D'OTTAVIANO, Camila. Os territórios da extensão universitária. In: **Para Além da Sala de Aula. Extensão Universitária e Planejamento Urbano e Regional**. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo e Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, 2017, p. 14-24.

